

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
LICENCIATURA EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

TAISE CRISTINA GARCIA

RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS EM PERSPECTIVA:

Povos Charrua, Kaingang, Laklãnõ/Konglui (Xokleng) e Mbyá Guarani em um material
didático de Sociologia

Porto Alegre

2023

TAISE CRISTINA GARCIA

RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS EM PERSPECTIVA:

Povos Charrua, Kaingang, Laklãnõ/Konglui (Xokleng) e Mbyá Guarani em um material didático de Sociologia

Trabalho de Conclusão de Curso de graduação apresentado ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciada em Ciências Sociais.

Orientador: Prof^o Dr. Pablo Quintero.

Porto Alegre

2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

REITOR

Carlos André Bulhões

VICE-REITORA

Patrícia Pranke

DIRETOR DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Hélio Ricardo do Couto Alves

VICE-DIRETOR DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Alex Niche Teixeira

COORDENAÇÃO DA BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANIDADES

Juliani Menezes dos Reis

CIP - Catalogação na Publicação

Garcia, Taise Cristina
Relações étnico-raciais em perspectiva: Povos
Charrua, Kaingang, Laklãnô/Konglui (Xokleng) e Mbyá
Guarani em um material didático de Sociologia / Taise
Cristina Garcia. -- 2023.
88 f.
Orientador: Pablo Quintero.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas, Licenciatura em
Ciências Sociais, Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. Relações Étnico-Raciais. 2. Sociologia no Ensino
Médio. 3. Povos Indígenas Rio Grande do Sul. 4.
Charrua, Kaingang. 5. Laklãnô/Konglui (Xokleng),
Mbyá-Guarani. I. Quintero, Pablo, orient. II. Título.

RESUMO

Almejando fomentar o conjunto de iniciativas pedagógicas de aplicação das Leis 10.639/2003 e 11.645/2008, o presente trabalho de conclusão de Licenciatura em Ciências Sociais funda-se na proposta de um material didático que coloca em perspectiva a discussão das relações étnico-raciais através dos quatro povos indígenas tradicionais das terras que, hoje, são nomeadas de Rio Grande do Sul: povos Charrua, Kaingang, Laklãnõ/Konglui (Xokleng) e Mbyá Guarani. A estrutura do trabalho parte do contexto da sua importância, percorre algumas reflexões metodológicas sobre o processo de elaboração do material e encerra-se na materialização do material didático. O material, intitulado como “O Rio Grande do Sul é território Charrua, Kaingang, Laklãnõ, Konglui e Mbyá-guarani! Povos originários dessas terras”, além de trazer à luz as perspectivas indígenas, desenvolve algumas questões relacionadas às relações de contato durante e após a colonização, atravessando dois temas-chave para compreensão da contemporaneidade dos povos indígenas: a oralidade e o território.

Palavras-chave: relações étnico-raciais. Povos indígenas. Charrua. Kaingang. Laklãnõ e Konglui (Xokleng). Mbyá-Guarani. Sociologia no Ensino Médio.

ABSTRACT

In an attempt to foster the set of pedagogical initiatives for the application of Brazilian Laws 10.639/2003 and 11.645/2008, this paper stems from the proposal of a didactic material that puts into perspective the discussion of ethnic-racial relations through the four traditional indigenous peoples that inhabit the lands known today as the state of Rio Grande do Sul: The Charrua, Kaingang, Laklãnõ/Konglui (Xokleng), and Mbyá Guarani peoples. To this end, the structure of this paper comprises the contextualization of its importance, some methodological reflections on the process of preparing the material, and the materialization of the didactic material, respectively. The didactic material, titled “*O Rio Grande do Sul é território Charrua, Kaingang, Laklãnõ, Konglui e Mbyá-guarani! Povos originários dessas terras,*” in addition to bringing to light indigenous perspectives, elaborate further on some issues related to contact-based relations during and after colonization, exploring two key themes to understand the contemporaneity of indigenous peoples: orality and territory.

Keywords: Ethnic-racial Relations. Indigenous Peoples. Charrua. Kaingang. Laklãnõ e Konglui (Xokleng). Mbyá-Guarani. Sociology High School Teaching.

SUMÁRIO

1. ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS.....	7
1.1. A Sociologia e as leis 10.639/2003 e 11.645/2008.....	7
1.2. Os povos indígenas que moram ou circulam no Rio Grande do Sul.....	10
1.3. Reflexões sobre o ensino e a aprendizagem na Sociologia.....	14
2. CAMINHOS METODOLÓGICOS.....	16
2.1. Reflexões sobre a elaboração do material didático: as minhas palavras.....	16
2.2. A Base Nacional Comum Curricular — BNCC.....	19
2.3. Referencial Curricular Gaúcho no Ensino Médio.....	20
3. O RIO GRANDE DO SUL É TERRITÓRIO CHARRUA, KAINGANG, LAKLÃNÕ, KONGLUI E MBYÁ-GUARANI! POVOS ORIGINÁRIOS DESSAS TERRAS.....	22
4. REFERÊNCIAS.....	79

1. ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS

1.1 A sociologia e as Leis 10.639/2003 e 11.645/2008

A Sociologia enquanto disciplina carrega a especificidade da incorporação recente no currículo obrigatório a partir da Lei 11.684 de 2008. O aparente problema, por se tratar de uma disciplina sem tradição escolar, aponta para um desafio e uma potencialidade: o terreno é fértil para criações das práticas escolares específicas da disciplina. Apesar da incerteza da Sociologia enquanto disciplina na escola frente à implantação da reforma do ensino médio e da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), Raizer, Caregnato e Pereira (2021) argumentam que ainda há espaço para o conteúdo específico das disciplinas nesse novo contexto de itinerários formativos.

Recente também é a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Indígena. Em 2003, fruto da mobilização política dos movimentos negros, a Lei 9.394 de 1996 foi alterada, trazendo ao currículo da rede de ensino a presença da História e Cultura Afro-Brasileira. Em 2008, também resultado de disputas políticas onde imperou o protagonismo indígena, a redação foi modificada para fins de inclusão da História e Cultura indígena.

As leis 10.639/2003 e 11.645/2008 tornam o ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Indígena obrigatório nas redes de ensino fundamental e de ensino médio, assegurando uma política de ação afirmativa e reparadora de danos resultantes do violento processo de colonização nas terras onde, hoje, se chamam Brasil:

“§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil. (Redação dada pela Lei nº 11.645, de 2008).

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras. (Redação dada pela Lei nº 11.645, de 2008).”

Apesar de prevista em lei, a prática nas escolas caminha lentamente ao objetivo de implementação da temática em todas as disciplinas em função de diversos desafios como:

“[...] formação histórica e pedagógica; condições objetivas da docência, que são apontadas como obstáculos para a qualificação na formação continuada; contradições pedagógicas a serem resolvidas; conflitos raciais e discriminações a serem enfrentadas; condições de aprendizagens dos alunos consideradas desumanas; [...] e disputas epistemológicas em função da intolerância religiosa” (OLIVEIRA, 2014, p. 85)

Dessa forma, se observam entraves nos diferentes níveis de ensino tanto em relação à formação quanto ao exercício docente. Originados de um passado-presente racista, estes entraves se materializam, por exemplo, na ausência de disciplinas específicas da temática nos cursos superiores e no diagnóstico de maior adesão de professores e professoras vinculados à luta antirracista nas escolas (Oliveira, 2013). Além disso, o agravamento da precarização do ensino público através da Emenda Constitucional nº 95 — o Teto dos Gastos Públicos — e a insegurança promovida pelos dois últimos representantes do Executivo Federal quanto à defesa dos direitos indígenas também se apresentam como empecilhos na implementação das Leis.

A Sociologia, disciplina que mobiliza conceitos e teorias da área de Ciência Política, Antropologia e Sociologia, surge como um potente espaço de desenvolvimento da temática nas salas de aula, visto que encontra-se construindo sua tradição escolar e é intimamente envolvida com o estudo das relações étnico-raciais no Brasil, configurando este um objeto de pesquisa científico na área de Ciências Sociais. O desafio da tarefa se encontra na dificuldade da transposição didática: a transformação dos saberes científicos em saberes escolares. Conforme aponta Oliveira (2014), apesar da tradição dos estudos sobre a questão racial no Brasil, a disciplina encontra “uma extrema dificuldade em transpor discussões no campo educacional”.

A relação próxima da Sociologia com a implementação das duas leis é caracterizada como extremamente potencial por Laborne e Santos (2017), visto que a disciplina mobiliza em sua prática a “imaginação sociológica” com os estudantes: trata-se do conceito de Wright Mills que fundamenta a forma de pensar padrões e estruturas da sociedade em relação aos atores. As autoras argumentam:

“[...] na perspectiva da sociologia, isso significa conduzir o discente a exercitar sua “imaginação sociológica”, levando-o ao processo de estranhamento e desnaturalização no que diz respeito às relações étnico-raciais no Brasil”. (LABORNE; SANTOS, 2017, p. 71)

Em um panorama geral de pesquisa sobre a implementação das Leis nas escolas, observa-se o contraste entre as temáticas, sendo encontrados resultados mais expressivos quanto ao ensino da História e Cultura Afro-Brasileira: iniciativas, práticas escolares, projetos, formações continuadas e até mesmo o conhecimento dos educadores sobre a obrigatoriedade. Souza e Pereira (2013) evidenciam práticas significativas de seis escolas da região Nordeste (Bahia, Ceará, Maranhão e Sergipe), cujas propostas estão situadas nas

iniciativas de implementação da Lei 10.639/2003: a produção de livro infanto-juvenil sobre uma princesa negra que valoriza seus antepassados de África, a proposta de um projeto de rádio com programação sobre a temática racial, o projeto “Folhas Sagradas” (atividade de pesquisa envolvendo catalogação de plantas sagradas das comunidades de terreiro e divulgação de seus benefícios), palestra sobre influências de línguas de África no vocabulário brasileiro, entre outras.

Quanto ao ensino da história e da cultura dos povos indígenas, considerando a escassez de materiais didáticos e de estudos sobre as práticas relacionadas ao tema — seja por falta de produção ou por falta de registro das produções entre as docentes e os docentes — há um desafio ainda maior na implementação. Urgente é o contexto de efetividade na tarefa, visto que os povos indígenas vivem um período de grave retirada de direitos diante de um governo de extrema-direita que fragilizou o prosseguimento das políticas públicas de proteção aos povos indígenas e que promoveu diversas práticas violentas contra essa população — recentemente, por exemplo, foi possível observar o retorno do estado de gravidade relacionado à prática ilegal do garimpo em Roraima, principalmente em relação aos Yanomami, consequência direta de anos de negligência do governo ao enxugar a verba das instituições de saúde, ao reduzir a fiscalização ambiental e fragilizar a FUNAI. Como resultado do processo de colonização, as 305 etnias que moram ou circulam no Brasil sofrem um constante processo de etnocídio que varia em sua forma prática: vivem sob o risco contínuo do extermínio da sua existência em seus próprios sistemas culturais. Impulsionar, portanto, o ensino da história e da cultura das etnias que tradicionalmente moram ou circulam no Rio Grande do Sul às escolas não indígenas não trata apenas de ser a implementação de uma lei, trata também de desvelar o desconhecimento que produz visões reducionistas e, conseqüentemente, ações equivocadas diante dessa população.

A dissertação construída por Desterro (2016) abre alas à reflexão sobre a Sociologia e o ensino da História e Cultura indígena através dos livros didáticos da disciplina. A análise dos seis livros didáticos aprovados no Programa Nacional do Livro Didático (*Sociologia para o Ensino Médio, Sociologia para Jovens do Século XXI, Tempos modernos, tempos de Sociologia, Sociologia, Sociologia em Movimento e Sociologia Hoje*) elaborada por Desterro (2016), indica que as discussões sobre relações étnico-raciais nos livros mobilizam temas como o racismo científico e seus desdobramentos no Brasil, a distinção entre preconceito racial e preconceito de origem e o mito da democracia racial, além de trazer ao debate dados estatísticos oficiais e fenômenos sociais palpáveis que embasam a teoria (os conflitos gerados na época da Copa de 2014 na cidade do Rio de Janeiro, por exemplo). Em sua tese, o autor

revela que, dos seis livros analisados em sua dissertação, apenas o livro *Sociologia Hoje* realiza um debate aprofundado sobre a questão indígena, problematizando assertivamente a imagem fantasiosa dos indígenas “estáticos”, cujo imaginário social é firmado na ideia de um modo de vida estático desde 1500. (DESTERRO, 2016). Wermelinger (2022), em sua análise dos livros do PNLD de 2018² — em que todos os livros mencionados acima, exceto *Sociologia para o Ensino Médio*, permanecem —, destaca que tanto a história afro-brasileira como indígena surgem, principalmente, inseridos nos capítulos sobre preconceito e discriminação. Cabe destacar que, considerando o caráter inicial da implantação do novo ensino médio, não foi possível encontrar análises dos novos livros didáticos.

Se a narrativa construída sobre os povos indígenas nos livros didáticos é majoritariamente vinculada ao sofrimento diante da colonização, torna-se extremamente relevante trazer à luz as perspectivas invisibilizadas historicamente, provocando sementes de mudança nos modos de pensar e agir das pessoas não indígenas através da escola.

1.2. Os povos indígenas que moram ou circulam no Rio Grande do Sul

Após um longo histórico de reivindicações, os povos indígenas conquistam a afirmação de seus direitos através da Constituição de 1988: “Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.” Apesar do avanço da Constituição de 1988, desde 2017 os povos vivenciam uma situação de regresso e retirada de direitos: trata-se do Marco Temporal. O parecer elaborado pela Advocacia Geral da União (AGU) – assinado por Michel Temer e apoiado pela bancada ruralista – determina que serão demarcadas apenas as terras indígenas em que for comprovada a moradia à época da Constituição. A ação, entretanto, é inconstitucional e desconsidera os movimentos realizados pelos povos indígenas em função de conflitos – promovidos pelo Estado, por garimpeiros, por fazendeiros – e a própria organização de muitas etnias que transitam em um território tradicional que transcende fronteiras de estados e do país, ou seja, não possuem um local de moradia permanente.

Os efeitos do Marco Temporal e da política etnocida são evidentes nas estatísticas. Nos últimos três governos, observa-se a queda na declaração de terras indígenas: no governo Dilma (entre janeiro de 2015 a maio de 2016), quinze terras indígenas foram declaradas; no governo Temer (entre maio de 2016 a 2018), apenas três foram declaradas. No governo Bolsonaro, não houve nenhuma homologação ou demarcação de terra indígena, sendo o único a não demarcar e homologar TIs desde a Constituição de 1988 (quadro 1).

Demarcações - Brasil				
Presidente [período]	TIs Declaradas		TIs Homologadas*	
	Nº**	Extensão (Ha)**	Nº**	Extensão (Ha)**
Jair Bolsonaro [jan 2019- presente]	0	0	0	0
Michel Temer [mai 2016 a abr 2018]	3	3.397.569	1	19.216
Dilma Rousseff [jan 2015 a mai 2016]	15	932.665	10	1.243.549
Dilma Rousseff [jan 2011 a dez 2014]	11	1.096.007	11	2.025.406
Luiz Inácio Lula da Silva [jan 2007 a dez 2010]	51	3.008.845	21	7.726.053
Luiz Inácio Lula da Silva [jan 2003 a dez 2006]	30	10.282.816	66	11.059.713
Fernando Henrique Cardoso [jan 1999 a dez 2002]	60	9.033.678	31	9.699.936
Fernando Henrique Cardoso [jan 1995 a dez 1998]	58	26.922.172	114	31.526.966
Itamar Franco [out 92 dez 94]	39	7.241.711	16	5.432.437
Fernando Collor [mar 90 set 92]	58	25.794.263	112	26.405.219
José Sarney [abr 85 mar 90]	39	9.786.170	67	14.370.486

Fonte:

https://pib.socioambiental.org/pt/Situa%C3%A7%C3%A3o_jur%C3%ADdica_das_TIs_no_Brasil_hoje acesso em 13 de dezembro de 2022 | **Adequar posteriormente às normas ABNT**

Quanto às territorialidades Charrua, Kaingang, Laklãnõ (Xokleng), e Mbyá Guarani, pode-se destacar:

Charrua: De acordo com Baggio di Sopra (2020), o território ocupado tradicionalmente pelos Charrua corresponde à região do Pampa (partes da Argentina, do Uruguai e do sul e sudoeste do Rio Grande do Sul). Os Charrua vivenciaram diversas situações de desterritorialização desde a colonização e, em função desta, poucos sobreviveram aos inúmeros massacres promovidos pelas forças coloniais. Perdurou, durante um longo período na historiografia das etnias indígenas do Sul da América, a ideia de que a sociedade Charrua havia sido extinta

Perdurou, durante um longo período na historiografia das etnias indígenas do Sul da América, o forjado fato histórico de que os Charrua haviam sido extintos. Através da luta pelo reconhecimento da existência da etnia Charrua aos olhos do Estado e da sociedade, sob liderança da cacica Acuab, foi possível vislumbrar a trajetória dos Charrua sob a perspectiva

da estratégia de sobrevivência, afinal, assim como outros povos indígenas, a mobilidade, o “desaparecimento”, foi uma estratégia para sobreviver frente à monumental força da colonização (CERES, 2011).

Os Charrua foram reconhecidos pelo Estado em 2007 e, após três sofridos anos de moradia insalubre provisória fornecida pelo Estado, conquistaram a área onde hoje se situa a aldeia Polidoro (CERES, 2011). Desprovidos de sua forma tradicional de existência, mas com a memória viva, os Charrua mantêm a chama da tradição em novos moldes, firmando raízes na zona rural de Porto Alegre e no interior do Rio Grande do Sul:

“Vale salientar que a comunidade indígena Charrua do Rio Grande do Sul é atualmente composta pela Aldeia Polidoro, em Porto Alegre, além de diversos familiares da cacica Acua que vivem espalhados pelas cidades do sudoeste do Estado. Assim, pode-se também sistematizar o território Charrua do seguinte modo: um polo central em Porto Alegre (Aldeia Polidoro) e um território-rede periférico, com indígenas esparsos pelo interior do Estado.” (BAGGIO DI SOPRA, 2020, p. 718)

Mbyá Guarani:

Os Mbyá Guarani são um subgrupo do povo Guarani, pertencente à família linguística Tupi-Guarani, do tronco Tupi (ANTUNHA; FARIAS; NUNES; 2021, p. 64). O território tradicional ocupado pelos Mbyá Guarani, conforme apresenta Baggio di Sopra (2020), corresponde a partes da Argentina, do Paraguai, da Bolívia e do Sul do Brasil. Sua territorialidade se expressa nos fluxos e movimentos entre as aldeias e os caminhos tradicionais, tecendo uma rede no extenso território geográfico:

“[...] denominados Mbyá Guarani, tradicionalmente ocupa áreas de mata atlântica seja na região litorânea ou nas bacias dos rios Uruguai e Jacuí. Exímios agricultores, foram os Guarani os responsáveis pela disseminação de várias espécies de alimentos pelo nosso Estado. De forma genérica, podemos dizer que os Guarani ocupam tradicionalmente quase todo o estado do Rio Grande do Sul, com exceção do Pampa e das Florestas com Araucárias, estas de ocupação tradicional Charrua e Kaingang. (BAGGIO DI SOPRA, 2020, p. 694).

Segundo Ladeira (2001), a forma de vida tradicional dos Mbyá Guarani, de territorialidade dinâmica e fluída, e a forma de gestão do Estado, aliado à noção de propriedade privada, alicerçam a relação conflituosa entre ambas as partes. De um lado, a vivência sob a ótica do mutável, da “redefinição constante das relações multiétnicas, no compartilhar e no dividir espaços” (LADEIRA, 2001, p. 99). De outro, “a prioridade dos aspectos técnicos e administrativos” (OLIVEIRA apud LADEIRA, 2001, p. 88), o controle

da terra. Em complemento à reflexão sobre a relação dos Mbyá Guarani e o Estado, Ladeira (2001) explicita que a redução do território às terras demarcadas, realizada pelo Estado, é imprópria à sociedade Guarani. Ademais, aponta para a imposição do Estado do seu próprio Direito sobre o Direito dos povos indígenas em relação à ética, regras de conduta e normas sociais. (LADEIRA, 2001). Atualmente, orientados pela visão de mundo acima explicitada, os Mbyá Guarani encontram-se nos *tekoas* (aldeias) — formalizadas ou em processo de formalização através das retomadas — e nos movimentos traçados na vasta área tradicional.

Kaingang: De acordo com Baggio di Sopra (2020), a territorialidade Kaingang se relaciona diretamente com a presença de araucárias. Pertencentes ao grupo linguístico Macro-Jê, tradicionalmente ocupavam “uma grande parte do Planalto, da Serra e dos Campos de Cima da Serra” (BAGGIO DI SOPRA, 2020, p. 698) — correspondendo aos atuais estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e o sul de São Paulo (MARÉCHAL, p.19) — Atualmente, muitos vivem na cidade de Porto Alegre e possuem o artesanato confeccionado com cipós, taquaras e sementes como meio de obtenção de recursos financeiros.

O estado atual de demarcação de terras Kaingang não compreende a plena existência dos fluxos no território ancestral: é configurada como um apanhado de pequenos territórios e não abrange os chamados “caminhos tradicionais” (o percurso entre uma aldeia e outra) que fazem parte do território. Historicamente, conforme aponta Maréchal (2017), as Terras Indígenas — áreas onde várias famílias Kaingang atualmente ocupam — foram inicialmente delimitadas pelo Estado brasileiro para concentrar os indígenas em limitados espaços e disponibilizar o restante para os colonos italianos e alemães habitarem a partir do século XIX. Ainda sobre as áreas de vivência Kaingang, Maréchal aponta:

“Em consequência de diversos processos coloniais, outras famílias foram obrigadas a sair das Terras Indígenas e constituíram novas aldeias ymã no seu território ancestral, e especialmente do noroeste do Rio Grande do Sul até a região de Porto Alegre. Muitos deles, hoje, ainda seguem lutando pela recuperação das suas terras ancestrais, a grande maioria ocupadas por fazendeiros.” (MARÉCHAL, 2017, p. 19)

Laklãnõ e Konglui (Xokleng): De acordo com Machado (2020), tradicionalmente os Laklãnõ são conhecidos por seu contato tardio (século XIX) e pelo histórico de conflitos violentos com os chamados “bugreiros” — sujeitos contratados para o extermínio de indígenas —, resultando em um quase extermínio da etnia. Pertencentes também ao grupo linguístico Macro-Jê, os autodenominados Laklãnõ foram submetidos ao aldeamento forçado,

diretamente ao oposto de sua tradição nômade. Seu território tradicional corresponde ao sudeste e sul do Brasil nas áreas de Mata Atlântica e Mata de Araucárias. (MACHADO, p. 179, p.180). Em 2020, após 100 anos de aldeamento em Santa Catarina, os Laklãnõ retornaram ao Rio Grande do Sul com o processo de retomada em São Francisco de Paula.

Woie Kriri Sobrino Patté (2022), liderança e professor do povo Laklãnõ Xokleng, além de protagonista na retomada de São Francisco de Paula, argumenta que a saída das terras que hoje são chamadas de Rio Grande do Sul, há mais de 100 anos, se deu conforme as terras indígenas foram reduzidas com o avanço da colonização. Dessa forma:

“O pouco espaço propiciou a intensificação dos confrontos com os colonos e, diante disso, para poder sobreviver, os Xokleng escolheram sair, pois acreditavam que era o único jeito de sobreviver, de manter sua existência como povo.” (PATTÉ, 2022, p. 185).

Patté (2022) ainda explicita o caráter comum da sociedade Xokleng e dos outros povos indígenas em relação ao processo de retomada. Práticas de resistência, as retomadas são assim chamadas por fazer menção do retorno aos territórios: “territórios que nos foram tomados pelos brancos e que hoje lutamos para reaver alguns espaços para o bem viver do povo Xokleng.” (PATTÉ, 2022, p. 187).

É importante pontuar que, apesar de separadas no corrente texto, os povos indígenas Charrua, Mbyá-Guarani, Kaingang e Laklãnõ/Konglui (Xokleng) encontram-se intimamente relacionadas, partilhando os espaços e as lutas. As Terras Indígenas, muitas vezes, são ocupadas por diferentes povos. A atual retomada do Morro Santana em Porto Alegre, por exemplo, é Laklãnõ e Kaingang. É fundamental, portanto, mencionar a existências dessa relação interétnica que se desenvolve entre os povos.

1.3. Reflexões sobre o ensino e a aprendizagem na Sociologia

Os materiais didáticos se relacionam intimamente com as teorias acerca do ensino e da aprendizagem. Sobre o aprender, Bordenave (1993) exemplifica: a pessoa crucial no processo de aprendizagem é a aprendiz e o aprendiz. A pessoa que aprende passa por um processo de transformação estrutural da inteligência: se encontra com determinados problemas e objetivos, se prepara, tenta, constata que alcançou resultados e repete para fixação. A aprendizagem parte de aprendizagens anteriores, causando não apenas mudanças cognitivas, mas mudanças emotivas em quem aprende. Quanto ao professor e à professora, correspondem às tarefas de manejar o ambiente, estabelecer uma comunicação efetiva de

instruções, relacionar-se empaticamente com os/as estudantes, acompanhar o progresso de seus alunos e de suas alunas e a postura positiva frente à disciplina ensinada.

O material didático ocupa um espaço de extrema importância na prática docente, pois auxilia no processo de ensino-aprendizagem. É comum observar a articulação de diferentes elementos com fins atrativos nos materiais didáticos, pois, afinal, trata-se de um conteúdo científico que passa pela transposição didática, transformando-se em um saber escolar palpável aos estudantes. A tarefa transformativa mobiliza o uso de imagens, de charges, de poesias, de músicas, de filmes, de documentários, de curtas-metragens, de livros, de textos construídos com fontes e cores diferentes: um entrelaçamento complexo de saberes. Além das diversas linguagens disponíveis, o material didático deve tratar adequadamente do conteúdo em relação à etapa da educação básica que se propõe a atingir. Nesse contexto, o presente material didático serve de apoio à pessoa que ministra as aulas de Sociologia.

Sobre o aprender na disciplina de Sociologia, Raizer, Caregnato e Pereira (2021), apresentam que, devido às características epistemológicas e metodológicas da Sociologia:

“[...] há uma contribuição específica das análises sociológicas para a reflexão crítico-social na formação dos jovens. O desenvolvimento de competências e habilidades relativas à apreensão de fenômenos do mundo oferece elementos articuladores para a problematização e a compreensão da vida, bem como proporciona recursos para o convívio em sociedade e para a partilha de espaços públicos. Nesse sentido, os aportes deste campo do conhecimento – particularmente da Sociologia escolar – traduzem-se em ferramentas para a vida em sociedade, sendo, portanto, indispensáveis.”

Dentre estas, podemos citar uma ferramenta disciplinar importante no processo analítico da realidade: trata-se do conceito de *Imaginação Sociológica* de Wright Mills. O conceito se insere na prática docente como um objetivo dentro da aprendizagem, mirando desenvolver o olhar crítico e comparativo que analisa e estabelece conexões e distâncias entre o indivíduo e o campo social macro, elaborando reflexões sobre o mundo e sua aparente naturalidade: trabalhar a visão crítica e desnaturalizante da realidade para pensar sociologicamente na escola. Dessa forma, o presente material didático, através das ferramentas da disciplina de Sociologia e do uso de diferentes linguagens para transpor didaticamente o conteúdo, pretende contribuir para o processo de ensino e aprendizagem da História e Cultura indígena no ensino médio.

2. CAMINHOS METODOLÓGICOS

Partindo da linha de análise Antropológica que focaliza as relações de contato entre os povos indígenas e os colonizadores, o presente material didático é fundamentado nas Leis 10.645/03 e 11.639/08, na Base Nacional Comum Curricular — BNCC —, nas Diretrizes Estaduais do Ensino Médio, na abordagem de conceitos e de diferentes linguagens, na divisão em grandes eixos temáticos — oralidade, território e movimentos indígenas contemporâneos — e na postura política de trazer à luz as narrativas indígenas sobre os seus próprios mundos.

2.1. Reflexões sobre a elaboração do material didático: as minhas palavras

A primeira questão pensada ao dar início ao processo de construção do trabalho foi sobre a escolha das palavras. Escrever um material didático não é escrever um artigo acadêmico. Chamo a atenção para este fato porque a elaboração da escrita do material didático foi, do início ao fim, permeada pela preocupação de ser acessível para a leitura independente da presença de uma professora ou de um professor realizando a mediação. Entretanto, há tantos elementos complexos envolvidos com o conteúdo do material didático que acredito que o apoio do docente de Sociologia é fundamental para tornar palpável a possível abstração. Em um cotidiano automatizado pela herança colonial civilizatória, desnaturalizar a si mesmo, muitas vezes, não é uma prática que reside junto ao consciente das pessoas não indígenas.

O material didático é direcionado para estudantes não indígenas e, almejando desvelar algumas abstrações, realizei algumas tentativas em forma de questões provocadoras sobre quem está fazendo a leitura, incorporando as pessoas não indígenas ao estado de também ser um grupo portador de sistemas simbólicos, de rituais, espiritualidades, etc... O capítulo “Caminhos para uma leitura atenta” é um exemplo dessa intenção provocativa de pensar a si também como um outro.

A reflexão sobre qual escrita criar também resultou na tentativa de estabelecimento de um diálogo com quem lê, principalmente na introdução, no capítulo dois e no capítulo três do material: tanto para pensar sobre si quanto para pensar sobre si em um contexto amplo, pois, individualmente, estamos inseridos em um contexto social também. Dessa forma, a imaginação sociológica surge aplicada nas reflexões e provocações propostas, gerando a associação entre o individual e o coletivo.

Ao longo das leituras realizadas para a construção do material didático, a importância da palavra, especialmente das próprias palavras dos povos indígenas, das próprias narrativas, emergiu de forma abundante. É em razão dessa importância defendida pelos povos indígenas

que as suas próprias palavras foram inseridas em diversas citações no material didático. As citações diretas carregam essa importância política e representam simbolicamente a oralidade: aspecto fundamental da tradição dos povos indígenas. Ademais, a produção acadêmica indígena encontra-se em grande ascensão e já há um bom número de trabalhos de autoria indígena sobre si mesmos. Dessa forma, privilegiei, na medida que foi possível encontrar a bibliografia, as contribuições indígenas a partir de Gersem José dos Santos Luciano Baniwa, Daniel Munduruku, Ailton Krenak, Casé Angatu, Márcia Wayna Kambeba, Joziléia Daniza Kaingang, Geni Daniela Núñez Longhini, Copacãm Tschucambang (Laklãnõ) e Woie Kriri Sobrino Patté (Xokleng).

A pesquisa dos povos Charrua, Kaingang, Laklãnõ/Konglui e Mbyá-Guarani chocou-se com a existência dos diferentes níveis de quantidade de material devido aos diferentes processos históricos vivenciados. Em relação aos Charrua, encontra-se um volume muito abundante de pesquisas relacionadas à sua falsa extinção, além de alguns trabalhos elaborados à época da luta pelo reconhecimento do povo frente ao Estado e outros que discorrem sobre questões de saúde e negligência do Estado após o reconhecimento. A história dos povos Laklãnõ e Konglui também se encontra em menor número, principalmente quando o foco é direcionado à experiência no atual estado do Rio Grande do Sul, considerando que há mais de 100 anos os povos encontravam-se majoritariamente na terra indígena Ibirama Laklãnõ em Santa Catarina. Quanto aos Kaingang e aos Mbyá-Guarani, encontra-se um volume maior de trabalhos que elucidam aspectos das suas cosmologias vivas e é em função desses achados que os capítulos sobre esses dois povos desenvolvem esse foco.

Além do material de pesquisa disponível variar de acordo com cada povo, há elementos que configuram uma importância maior para serem debatidos justamente pelas diferentes trajetórias dos povos. Os Charrua e os Laklãnõ/Konglui, por exemplo, não possuem tanta visibilidade no estado quanto os Kaingang e Mbyá-Guarani e, dessa forma, torna-se importante trazer à luz sua presença e a sua história nessas terras. Em um panorama geral, a pesquisa realizada sobre os povos resultou em um panorama introdutório sobre estes a partir de uma grande contextualização histórico-social nos capítulos dois e três: fundamentais para a compreensão dos quatro capítulos específicos que seguem posteriormente.

Apesar dos capítulos dos quatro povos não serem organizados com um padrão temático de tópicos, há três questões que atravessam os capítulos e que configuram os três grandes eixos temáticos do presente material didático: a oralidade, o território e os movimentos indígenas contemporâneos.

Utilizando as reflexões de Casé Angatu, professor-pesquisador Xucuru Tupinambá, é fundamental pensar sobre os elementos em comum para aplicar as leis 10.645/03 e 11.639/08. A oralidade, por exemplo, assume um lugar de destaque nas culturas, servindo ao propósito de “(re)existência e fortalecimento das memórias, etnicidades e fazeres das histórias dos diferentes Povos Indígenas” (CASÉ ANGATU, 2015, p. 180) bem como “os cantos, modos de falar, olhares, gestos, moradas, maneiras de alimentar o corpo/alma, pinturas corporais, colares, cocares, formas de se relacionar com a natureza, plantar, colher, pescar, rituais, curas, sonhos e nos silêncios indígenas” (CASÉ ANGATU, 2015, p. 181) são primordiais nas linguagens que portam memórias.

A abordagem do Movimento Indígena e o seu protagonismo nas disputas políticas — como as conquistas na Constituição de 1988 e a própria alteração da LDB de 1996 que prevê a inclusão do ensino da História e Cultura indígena — é indicado pelo autor como um outro caminho possível ao desconstruir o imaginário social do indígena congelado nas representações do período colonial e o suposto desaparecimento gradual e espontâneo das etnias. Dentre as reivindicações políticas dos Movimentos Indígenas, a retomada dos territórios ancestrais é a pauta comum entre as tantas diferenças específicas de cada etnia: trata-se do longo processo de luta pela demarcação das Terras Indígenas. A ideia de território, segundo Casé Angatu, é fundamental para compreender os conflitos que decorrem desse direito reivindicado. Para os povos indígenas, o território está intimamente ligado à construção da identidade: é primordial para a memória, para a tradição e para a vivência emocional.

Segundo Casé Angatu, é necessário “apresentarmos na aplicação da Lei 11.645/2008 os Povos Indígenas como também protagonistas da própria história, além de vítimas de massacres físicos (genocídio) e étnicos (etnocídio)” (CASÉ ANGATU, 2015, p. 190), trazendo à luz os mecanismos de resistências, adaptações e reelaborações dos povos indígenas frente à tentativa de apagamento. O autor destaca que partir das experiências dos povos indígenas nos processos de (re)estruturação das diversidades culturais e das identidades étnicas permite revisar as historiografias dominantes, sendo um caminho de partida.

A construção do presente material se firmou no cruzamento das seguintes fontes: antropologia, oralidade dos povos, sociologia, arqueologia, história, geografia e museologia. Destas, a antropologia e a oralidade dos povos foram as mais utilizadas. Ademais, foi incorporada a abordagem por conceito — estratégia pedagógica adotada nas aulas de Sociologia no Ensino Médio. Portanto, o conteúdo do material didático atravessa dois

conceitos desenvolvidos dentro da área das Ciências Sociais: etnocídio e raça. Por fim, destaco que os objetivos do material didático junto aos estudantes são: fomentar o desenvolvimento de um pensamento crítico acerca das relações étnico-raciais — especialmente no estado do Rio Grande do Sul —, fornecer elementos para a compreensão dos aspectos básicos dos povos indígenas — oralidade, território e os movimentos indígenas contemporâneos — e desenvolver a compreensão dos conceitos de etnocídio e raça através da história e cultura dos povos indígenas — especialmente os povos Charrua, Kaingang, Laklãnõ/Konglui e Mbyá-Guarani. A seguir, seguem os aspectos das orientações curriculares nacionais e estaduais que alicerçam o uso do material didático nas salas de aula.

2.2. A Base Nacional Comum Curricular — BNCC

Efeito da reforma do Ensino Médio, a Base Nacional Comum Curricular, assim como o nome sugere, é o documento que orienta a base curricular do Ensino Médio. O futuro incerto da Sociologia enquanto disciplina na escola no Novo Ensino Médio é incerto: identifica-se a redução dos períodos obrigatórios e a incerteza da inclusão da disciplina nos currículos escolares, visto que as escolas terão maior autonomia na decisão através da oferta dos itinerários formativos. A BNCC não traz um capítulo específico sobre a Sociologia, tratando da disciplina, junto à Filosofia, Geografia e História, em uma seção nomeada de “Área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas”. A seção se divide em categorias inseridas em competências específicas que pressupõem habilidades específicas a serem trabalhadas na Etapa do Ensino Médio.

O presente material didático encontra-se contextualizado nas categorias “Tempo e Espaço” e “Território e Fronteira”. Quanto à primeira categoria, a BNCC argumenta:

“É simples enunciar a diferença. Complexo é explicar a “lógica” que produz a diversidade. Portanto, analisar, comparar e compreender diferentes sociedades, sua cultura material, sua formação e desenvolvimento no tempo e no espaço, a natureza de suas instituições, as razões das desigualdades, os conflitos, em maior ou menor escala, e as relações de poder no interior da sociedade ou no contexto mundial são algumas das aprendizagens propostas pela área para o Ensino Médio.”

Quanto à segunda categoria, “Território e Fronteira”, desenvolve:

“Ao expressar uma cultura, povos definem fronteiras, formas de organização social e, por vezes, áreas de confronto com outros grupos. A conformação dos impérios coloniais, a formação dos Estados Nacionais e os processos de globalização problematizam a discussão sobre limites culturais e fronteiras nacionais. Os limites, por exemplo, entre civilização e barbárie geraram, não raro, a destruição daqueles indivíduos considerados bárbaros. Temos aí uma fronteira

sangrenta. Povos com culturas e saberes distintos em muitos casos foram separados ou reagrupados de forma a resolver ou agravar conflitos, facilitar ou dificultar deslocamentos humanos, favorecer ou impedir a integração territorial de populações com identidades semelhantes.”

Ademais, entre as competências, o material encontra-se situado nas Competências Específicas 1, 2, 4 e 5. Sendo estas:

- Competência 1: “Analisar processos políticos, econômicos, sociais, ambientais e culturais nos âmbitos local, regional, nacional e mundial em diferentes tempos, a partir da pluralidade de procedimentos epistemológicos, científicos e tecnológicos, de modo a compreender e posicionar-se criticamente em relação a eles, considerando diferentes pontos de vista e tomando decisões baseadas em argumentos e fontes de natureza científica.”
- Competência 2: “Analisar a formação de territórios e fronteiras em diferentes tempos e espaços, mediante a compreensão das relações de poder que determinam as territorialidades e o papel geopolítico dos Estados-nações.”
- Competência 4: “Analisar as relações de produção, capital e trabalho em diferentes territórios, contextos e culturas, discutindo o papel dessas relações na construção, consolidação e transformação das sociedades.
- Competência 5: “Identificar e combater as diversas formas de injustiça, preconceito e violência, adotando princípios éticos, democráticos, inclusivos e solidários, e respeitando os Direitos Humanos.”

2.3. Referencial Curricular Gaúcho no Ensino Médio

O Referencial Curricular Gaúcho orienta complementa a BNCC em termos de organizar as especificidades a serem desenvolvidas no Ensino Médio no nível estadual. O presente material didático encontra-se inserido dentro de duas temáticas transversais descritas no Referencial:

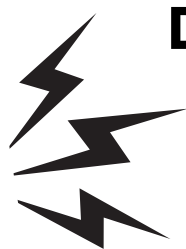
- Cultura Gaúcha e Diversidade Cultural e História: tema que suscita o debate sobre as múltiplas origens da identidade do atual estado do Rio Grande do Sul e a presente multiplicidade cultural e histórica.
- Cultura Afro-Brasileira e Indígena: contextualizado nas Leis 10.639/03 e 11.645/08, o tema a inserção das culturas e histórias afro-brasileiras e indígenas de forma transversal no currículo escolar. Ao tema transversal, o

documento discorre sobre a valorização da ancestralidade e dos saberes tradicionais na identidade dessas culturas.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
CIÊNCIAS SOCIAIS
SOCIOLOGIA NO ENSINO MÉDIO

**O RIO GRANDE DO SUL
É TERRITÓRIO
CHARRUA, KAINGANG,
LAKLĀNŌ, KONGLUI E
MBYÁ-GUARANI!**

POVOS ORIGINÁRIOS DESSAS TERRAS



**DEMARCAÇÃO
JÁ!**

TAISE CRISTINA GARCIA

TAISE CRISTINA GARCIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
LICENCIATURA EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**MATERIAL DIDÁTICO PARA USO NAS AULAS
DE SOCIOLOGIA NO ENSINO MÉDIO**

**O RIO GRANDE DO SUL
É TERRITÓRIO
CHARRUA, KAINGANG,
LAKLÂNÔ, KONGLUI E
MBYÁ-GUARANI!**

POVOS ORIGINÁRIOS DESSAS TERRAS

O presente material foi construído
para conclusão do curso de licenciatura em
Ciências Sociais na Universidade Federal do
Rio Grande do Sul.

Orientação: Pablo Quintero

PORTO ALEGRE
2023



APRESENTAÇÃO

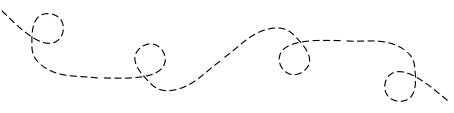
As leis 10.639/2003 e 11.645/2008 tornam o **ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Indígena** obrigatório nas redes de ensino fundamental e de ensino médio, assegurando uma política de ação afirmativa e reparadora de danos resultantes do violento processo de colonização nas terras onde, hoje, se chamam Brasil. O presente material didático encontra-se situado dentro das iniciativas de aplicação dessas Leis.

Os primeiros dois capítulos dedicam-se à contextualização sócio-histórica dos povos originários dessas terras, trazendo elementos desde antes de 1500 até o século XXI: no presente, os povos indígenas se encontram mobilizados politicamente em torno da reivindicação do seu território ancestral. Em seguida, o material traz o foco para os quatro povos que vivem e/ou circulam no atual estado do Rio Grande do Sul e que são tradicionais dessas terras: Charrua, Kaingang, Kaklãnõ/Konglui (Xokleng) e Mbyá-Guarani.



Professora e/ou professor,

Você poderá utilizar o presente material como apoio dentro das discussões sobre relações étnico-raciais, sobre formação da identidade do estado do Rio Grande do Sul e sobre abordagem dos conceitos de Etnocídio, Alteridade e Raça — podendo, ainda, desenvolver outros conceitos relacionados como o de Colonialidade e Branquitude.



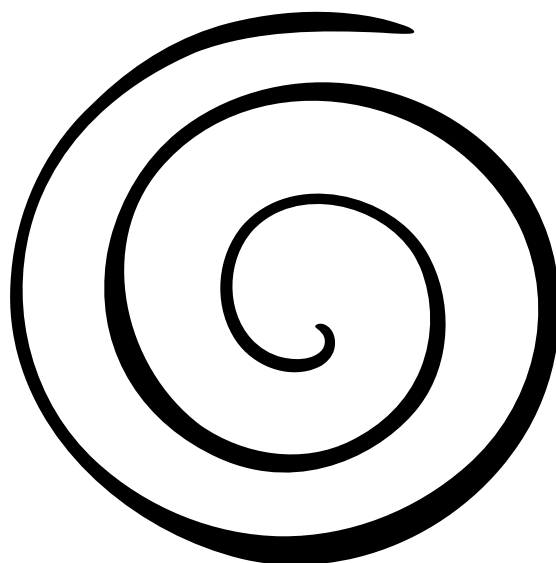
SUMÁRIO

O RIO GRANDE DO SUL É TERRITÓRIO CHARRUA, KAINGANG, LAKLĀNŌ, KONGLUI E MBYÁ-GUARANI!

POVOS ORIGINÁRIOS DESSAS TERRAS

1 . Introdução.....	5
2. “Há 522 anos, indígenas descobriram Cabral perdido no mar”: o contato entre os povos originários e os brancos.....	6
2.1. “Nossa história começa antes de 1500”	6
2.2. Os primeiros contatos entre os povos indígenas e os portugueses.....	7
2.3. O século XIX.....	12
2.4. Século XX.....	14
2.5. Século XXI: duas décadas.....	15
2.6. Uma discussão que atravessa os séculos: o conceito de raça entre o séculos XVI e XXI através de Kabengele Munanga em “Uma abordagem conceitual das noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia” (2004).....	18
3. Somos parentes: a luta comum na diferença.....	20
3.1. Oralidade e escrita: encontro entre a tradição e a criação de novas ferramentas na luta pela preservação das culturas indígenas.....	21
3.2. “Retomando o Brasil: Demarcar Territórios e Aldear a Política”: noções sobre o território.....	22
3.3. Indígenas em movimento: movimentos indígenas contemporâneos.....	23
4. Caminhos para uma leitura atenta.....	25
5. Povo Charrua	26
5.1. Os Charrua vivem: a falsa extinção e a luta pelo reconhecimento no século XXI.....	26
5.2. Tradições anteriores ao contato.....	28
5.3. Os tempos após o contato: a guerra declarada à colonização.....	29
5.4. O gaúcho dos pampas para além da superfície.....	32

6. Povo Kaingang.....	33
6.1. Kanheru e Kamé: a dualidade da cosmologia Kaingang.....	33
6.2. Ga Mág: território Kaingang.....	35
6.3. Aqui e agora: a Retomada Multiétnica Gãh Ré no Morro Santana em Porto Alegre.....	37
7. Povo Konglui e Laklãnõ: povo Xokleng?.....	39
7.1. Tradições Laklãnõ e Konglui.....	40
7.2. O contato com os colonizadores: resistência diante dos bugreiros.....	42
7.3. Retomada Xokleng Konglui na Floresta Nacional de São Francisco de Paula: o retorno ao Rio Grande do Sul após 100 anos.....	43
7.4. A terra indígena Ibirama Laklãnõ e a revogação do marco temporal....	46
8. Povo Mbyá-Guarani.....	48
8.1. YwyRupá: território Mbyá-Guarani.....	48
8.2. “Não é só minha luta, não é luta dos povos indígenas. Essa luta é pra humanidade.”: Retomadas Mbyá-Guarani.....	51
. 8.3. Gaúcho ou indígena? A tradição do chimarrão	53
9. Conclusão: indígenas no presente.....	54
Referências.....	55



1. INTRODUÇÃO

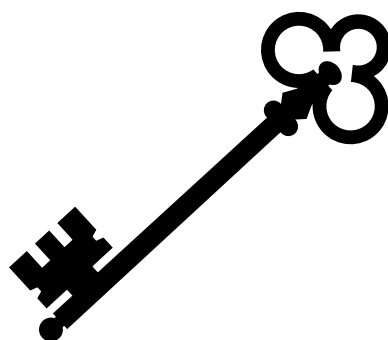
Imagine-se vivendo um dia comum. De repente, alguém oferece uma chave para você e indica a porta que possui o encaixe perfeito para a abertura. Você desconfia, mas abre. Ao abrir, você encontra um universo de outros mundos. Mas como? Você se pergunta. Como esses mundos estavam escondidos enquanto eu estava vivendo no mesmo dia, no mesmo ano, sem saber da sua rica e complexa existência?

A situação acima pode parecer algo totalmente fora da realidade, mas, descontando os detalhes literais da porta e da chave, é uma situação que pode acontecer, afinal, as pessoas que vivem nas terras que, hoje, são chamadas de Brasil compartilham mundos diferentes. Aqui, especialmente, são trazidas à luz os povos indígenas que tradicionalmente são das terras que, hoje, se chamam Rio Grande do Sul.

Os mundos **Charrua, Kaingang, Laklãnõ/Konglui e Mbyá-Guarani**, povos originários do Sul do Brasil, podem ser completamente desconhecidos para muitas pessoas não indígenas. Esse desconhecimento tem diferentes origens, mas pode-se afirmar que o violento processo de colonização dessas terras é a grande causa. A colonização se organizou diretamente com a imposição da raça: diferenciar as pessoas e as suas culturas a partir da classificação de uma raça superior — branca — e as raças inferiores — como indígenas e negros, por exemplo.

Esse violento desenvolvimento da História trouxe consequências até o nosso atual momento. Foi a partir dessa violência que os povos indígenas citados também escolheram permitir o conhecimento do seu mundo em partes, compartilhando menos e mais, dependendo do estado da relação com o mundo branco. Não compartilhar todo o seu mundo faz parte da estratégia, ainda atual, de sobrevivência. Nesse presente material, você terá uma chave para abrir a porta do conhecimento dos mundos dos povos Charrua, Kaingang, Mbyá-Guarani e Xokleng. Ou melhor, partes dos mundos desses povos.

Você vai abrir?



2. “HÁ 522 ANOS, INDÍGENAS DESCOBRIRAM CABRAL PERDIDO NO MAR”: O CONTATO ENTRE OS POVOS ORIGINÁRIOS COM OS BRANCOS

2.1. “NOSSA HISTÓRIA COMEÇA ANTES DE 1500”

Eu e você vivemos no século XXI (vinte e um).

Juntos à nossa imaginação, iremos viajar temporalmente para mais de **500 anos atrás**, percorrendo alguns caminhos e relações ao longo desses anos nessas terras que, hoje, se chamam Brasil. Aqui, trataremos brevemente dos séculos XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX e XXI. Foi no século XVI, a partir do ano de 1500, que se deu início a um longo processo de colonização dessas terras.

Você pode se perguntar:

"Qual a utilidade de trilhar um caminho tão longo para o passado?"

Pois saiba: é neste longo passado que encontramos algumas pistas sobre o presente.

Você já parou para pensar e imaginar como era a vida nessas terras antes da invasão?

A demografia histórica calcula que a população nativa estaria entre 1,5 milhão e cinco milhões (OLIVEIRA, 2007, p. 31): mais de mil povos com diferentes modos de vida. Distribuída ao longo dessas extensas terras, para além das fronteiras do atual Brasil, a ocupação indígena dava-se de forma descentralizada, mas estabelecendo o contato entre si e entre os povos de toda a atual América do Sul.

Ailton Krenak, pensador e liderança indígena do povo Krenak, descreve que os povos encontravam-se em diferentes ciclos de construção da sua identidade, alguns tendo mais de três mil anos, outros tendo dois mil anos de elaboração, mas, ao mesmo tempo, haviam povos migrados dos Andes, por exemplo, nos últimos 300 anos, 200 anos. Dessa forma, a população dessas terras na época da invasão era extremamente diversa. Considere: eram mais de mil povos! Cada povo com o seu modo de se relacionar com os seus, entre os povos e com “o meio natural e sobrenatural” que os rodeava (GRUPIONI, 2000, p. 18).

Para fins de visualização da complexa teia das relações indígenas antes de 1500, podemos pensar nos múltiplos aspectos de diferenciação apontados por Gersem dos Santos Luciano Baniwa, antropólogo do povo Baniwa. Eram diferentes:

“[...] sistemas políticos, jurídicos e econômicos, enfim, de organizações sociais, econômicas e políticas construídas ao longo de milhares de anos, do mesmo modo que outras civilizações dos demais continentes: europeu, asiático, africano e a oceania. Não se trata, portanto, de civilizações ou culturas superiores ou inferiores, mas de civilizações e culturas equivalentes, mas diferentes.” (LUCIANO, 2006, p.49)



Gersem dos Santos Luciano
do povo Baniwa (Antropólogo)
Foto: Divulgação/Carol
Prado/UFMG

2.2. OS PRIMEIROS CONTATOS ENTRE OS POVOS INDÍGENAS E OS PORTUGUESES

Infelizmente, há uma grande diferença no volume de documentos que apresentam as impressões que os portugueses tiveram dos povos indígenas, restando **menor** número de relatos e documentos da visão dos povos indígenas sobre os portugueses (GRUPIONI, 2000, p. 16). De toda forma, há diversos elementos dos anos transcorridos após 1500 que auxiliam na construção de uma outra narrativa: a outra versão dessa generalizada história de descobrimento do Brasil.

Você provavelmente deve conhecer a narrativa histórica que ainda vive no imaginário da sociedade brasileira: o mito do descobrimento do Brasil. A narrativa se inicia da seguinte forma: no dia 22 de abril de 1500, as naus portuguesas comandadas pelo navegador Pedro Álvares Cabral chegaram à costa atlântica do atual Brasil: **“Terra à vista!”**.

Tenha como cenário imaginativo um encontro inédito da diferença, de diferentes culturas totalmente desconhecidas uma para a outra. O rumo ao desconhecido não poderia gerar outro encontro senão o marcado pelas tensões e desconfianças: afinal, quem é o outro que me observa e quais são as suas intenções?

Dentre os tripulantes da frota portuguesa que chegou na costa em 1500, encontrava-se Pero Vaz de Caminha, escrivão geral da viagem. A carta de Pero Vaz de Caminha é um importante documento que registra esse encontro, retratando as impressões e intenções dos portugueses diante dessa “nova gente”. Nesse choque cultural, Pero Vaz de Caminha destaca as observações sobre a limpeza, beleza, nudez — mal vista aos olhos católicos — e disposição que aparentavam, descrevendo como: pardos, avermelhados, com bons rostos e bons narizes.

A admiração pela aparência dos habitantes dessas terras estendeu-se também para a natureza: enxergaram o paraíso na terra. Porém, essa natureza não era fruto do acaso. Ailton Krenak na série documental “Guerras do Brasil.doc”, descreve que a Mata Atlântica “era o resultado de alguns milhares de anos de interação com seres humanos que fizeram esse jardim.”

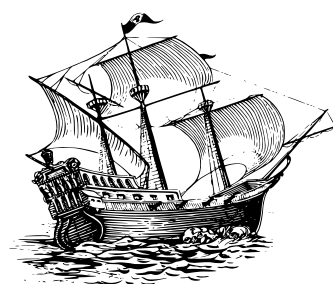
Na carta de Pero Vaz de Caminha, escrita em 1500, há o compartilhamento de duas impressões que, apesar do pouco contato estabelecido no momento da escrita, apresenta algumas intenções que guiaram as ações dos anos futuros:

1. Passados alguns dias de contato, Caminha escreve: “[...] estavam já mais mansos e seguros entre nós do **que nós estávamos entre eles.**”.
2. “Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença. [...] Porém o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente. **E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar.**”

De um lado: os portugueses.

E do outro?

Quais eram os povos indígenas do outro lado?



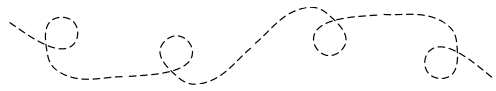
A área próxima ao mar, à época dos primeiros contatos, era ocupada por dois grandes grupos da família linguística Tupi-Guarani: os Guarani, especificamente os Guarani Carijós, ocupavam ao sul — da Lagoa dos Patos até uma parte do atual estado de São Paulo — e os Tupi seguiam desde a outra parte do atual estado de São Paulo até a costa do Ceará — Tupiniquins, Tupinambá (ambas mais populosas), Temomino, Tupinaé, Kaeté e Potiguar.

Essa ocupação Tupi-Guarani era interrompida em alguns pontos desse litoral: próximo ao rio da Prata — no Sul — viviam os Charrua; próximo ao rio Paraíba, viviam os Goitacá; no sul da atual Bahia e no norte do atual Espírito Santo, viviam os Aimoré; e, entre o atual Ceará e o atual Maranhão, viviam os Tremembé (FAUSTO, 1992, p. 382-383).

No dia 22 de abril, a observada “Terra à vista” era localizada no atual estado da Bahia, cuja maior dominação era dos Tupinambá seguida da dominação dos Tupiniquins: os Tupinambá, portanto, estabeleceram grande contato com os portugueses nos primeiros anos após 1500 (SCHWARTZ, 1988, p. 41-45). A dominação do litoral, inclusive, era um grande desejo de diferentes povos à época, pois a região era abundante em terras, possuía proximidade com o mar e o solo era fértil. Os Tupinaés ocupavam a costa antes dos Tupinambá, mas foram derrotados por esses últimos e, após o estabelecimento na região, tiveram de lidar com a guerra interna resultante dessa conquista (FERREIRA, 2019, p. 5).



Os Tupinambá, à época da invasão, possuíam grande conhecimento do seu meio, cultivando feijão, milho, variedades de tubérculos e abóbora. Dentre os tubérculos, a mandioca fazia parte do grupo de alimentos principais. O saber da transformação da mandioca em farinha era preservado pelos Tupinambá, sendo um alimento básico entre outros povos indígenas e, a partir do contato, entre os portugueses também. Organizados através da prática da guerra, a captura de inimigos resultava na morte destes e na celebração da vitória em um ritual canibalístico. Guerrear e capturar, além de fazer parte da construção de prestígio individual entre os Tupinambá, influenciava também na escolha de esposas, os avanços ao longo da idade e a conquista de território.



Nossa cena, portanto, é a seguinte: mundos diferentes em contato pela primeira vez. Entretanto, os povos estavam nas suas terras. E os portugueses? Tenha em perspectiva que a interação entre pessoas de diferentes localidades do planeta na época, principalmente de localidades geograficamente distantes, era raríssima. Além do clima ser diferente, existiam animais, doenças e alimentos totalmente novos para os portugueses: ou seja, sem o apoio dos indígenas que os receberam não seria possível sobreviver nessas terras. Nas palavras de Ailton Krenak:

“Quando os europeus chegaram aqui, eles podiam ter todos ter morridos de **inanição**, escorbuto ou qualquer outra pereba nesse litoral, se essa gente não tivesse acolhido eles, ensinado eles a andar aqui e dado comida pra eles porque os caras não sabiam nem pegar um caju. Eles não sabiam, aliás, que caju era uma comida. E eles chegaram aqui **famélicos**, doentes. E o Darcy Ribeiro disse que eles fediam. Quer dizer, baixou uma turma na nossa praia que tava simplesmente podre. A gente podia ter matado eles afogado. Durante muito mais do que 100 anos, o que os índios fizeram foi socorrer brancos flagelados chegando na nossa praia.” Trecho retirado do episódio “As Guerras de Conquista” da série documental “Guerras do Brasil.doc” (2019).



Ailton Krenak
Foto de Fernando
Frazão/Agência
Brasil.

Os Tupinambá, conforme descrito anteriormente, eram grandes agricultores e, além do cultivo, acrescenta-se na sua alimentação o conquistado pela caça e pela pesca. A fartura produzida serviu aos interesses dos portugueses que, em território desconhecido, puderam saciar a fome. Porém, havia uma grande diferença entre a economia dos Tupinambá e economia dos portugueses — questão que se repetia também entre outros povos indígenas nesse contato: enquanto os Tupinambá produziam para o seu consumo, os portugueses visavam o ganho em cima do excesso produzido. Na visão dos portugueses, o consumo comunitário sem preocupações com o excedente não fazia sentido, pois a cultura econômica que há muito se organizava em Portugal era a da troca com ganhos e a da dominação de outras economias. Essa orientação econômica portuguesa guiou as ações direcionadas às novas terras e aos povos indígenas, pois, afinal, não se tratava de compartilhar e, sim, de dominar a maior extensão de terras e de povos possíveis (SCHWARTZ, 1988, p. 41-45).

As visões de mundo dos portugueses e dos povos indígenas eram diferentes em um nível muito sensível aos povos indígenas nessas terras, pois significava que a liberdade de ser na sua própria construção de mundo estava em grande risco. Os primeiros 100 anos de contato, portanto, foram marcados pelas trocas tensas e pela enorme redução dos povos indígenas em função da captura de indígenas para o trabalho escravizado e das grandes epidemias geradas pelas doenças trazidas pelos portugueses (FAUSTO, 1992, p. 383). — gripe, sarampo, coqueluche, tuberculose ou varíola: letais aos povos originários que não tinham a defesa natural para essas doenças (NEVES, 1995, p. 174).

*** Inanição**

“Estado de esgotamento ou de extremo enfraquecimento, por falta de alimentos, ou defeito de assimilação dos mesmos.”

***Famélicos**

Condição de quem sente muita fome.

Os portugueses, desejando a dominação do território em nome da civilidade contra a selvageria, deram início a uma série de ações para produzir um desequilíbrio entre os povos indígenas como, por exemplo, provocar o início de mais guerras entre os Tupinambá e outros povos, aproveitando-se da importância das práticas de guerra entre os Tupinambá (Guerras do Brasil.doc, 2019). Pacheco de Oliveira, antropólogo, descreve que, assim que Portugal obteve maior controle “sobre a região e o comércio tornou-se mais intenso e regular, as relações deixaram de ser eventuais e simétricas, para começar a gerar vínculos de dependência e escravizamento dos indígenas” (OLIVEIRA, 2007, p. 49).

Ao passo que o contato com os europeus foi se tornando algo permanente, tanto os povos indígenas quanto os europeus se viram diante da necessidade de recriar os seus significados sobre o mundo. As diferentes reações dos povos indígenas caminharam na direção da **alteridade**, incluindo os brancos nos seus significados de mundo (GRUPIONI, 2000, p. 15). Ao perceberem o projeto de Portugal, os povos indígenas identificaram que os portugueses não eram “mais um na diferença”, mas invasores:

“Quando os brancos chegaram, eles foram admitindo mais um na diferença. E, se os brancos tivessem educação, eles teriam continuado vivendo aqui no meio daqueles povos e produzido outro tipo de experiência. Mas eles chegaram aqui com a má intenção de assaltar essa terra e escravizar o povo que vivia aqui. E foi o que deu errado.” Trecho da fala de Ailton Krenak retirado do episódio “As Guerras de Conquista” da série documental “Guerras do Brasil.doc” (2019).

Além do projeto econômico, Portugal tinha um projeto de evangelização: trazer a fé católica e salvar essas pessoas “sem alma”: um “dever ético e político” (OLIVEIRA, 2007, p. 42). Era o fundamento da guerra justa: “se os indígenas se recusam à fé, são contrários à fé, portanto é justo guerreá-los. Como é justo guerreá-los, então significa que é justo matá-los, é justo ocupar seus territórios e é justo escravizá-los”. Até o século XVII, a maioria dos escravizados eram indígenas (PUNTONI em Guerras do Brasil.doc, 2019): foram explorados na coleta do pau brasil, na construção de igrejas e outras obras públicas, nos engenhos, nas lavouras, nas minas e como soldados (OLIVEIRA, 2007, p. 51). Ao lado dos missionários jesuítas e sob a ameaça de morte e castigos na desobediência, a monarquia portuguesa proibiu o uso das línguas tradicionais e o uso dos nomes indígenas, provocando um **Etnocídio** em larga escala. Esses dois primeiros séculos após o primeiro contato são marcados por duas revoltas indígenas: a Revolta dos Tamoios no Vale da Paraíba (1554 e 1567) e a Revolta dos Tupinambá em Belém (1618).

Etnocídio: Correspondem ao Etnocídio os processos de tentativa de extermínio espiritual, político, simbólico e cultural das existências indígenas.

(LONGHINI, pág. 66). O Etnocídio no Brasil se manifestou na imposição da integração cultural, na negação do pertencimento das pessoas indígenas às suas línguas, modos de vida, saberes e identidades étnicas. O objetivo de tal integração é fazer com que o indígena deixe de ser o que é. Dessa forma, entre outras práticas, a integração cultural foi “uma das principais formas de extermínio e negação das vidas indígenas”. (LUCIANO, 2006).”

Alteridade: o reconhecimento da diferença e a compreensão da existência desta, gerando uma relação de respeito em meio à diferença.



Povo Krenak
Foto: José Caldas

O projeto de apropriação dessas terras que hoje se chamam Brasil pelos portugueses, a partir de 1500 e ao longo dos séculos seguintes, se encaminhou por diferentes caminhos com a imposição da fé católica, com a exploração do trabalho indígena, com o homicídio direto e indireto e com a certeza de que os povos indígenas, se não servissem a esse projeto, deviam desaparecer.

Para sobreviver, muitos povos indígenas, conhecendo o seu território, fugiram e, assim, a metrópole portuguesa criou o alvo através das suas leis: eram inimigas. Porém, foi também em nome da sobrevivência que muitas aceitaram as condições estabelecidas por essa mesma legislação (PERONE-MOISÉS, 1992, p. 116-119). Dessa forma, eram diferenciados pela metrópole: inimigos *versus* aliados. Inimigos eram os afastados e/ou os que enfrentavam os portugueses diretamente; Aliados eram os que estavam em uma relação mais próxima com os portugueses, aceitando algumas condições impostas pela monarquia. Como exemplo dessas condições, temos os **aldeamentos**: deslocamento dos povos indígenas para áreas fixas próximas dos estabelecimentos portugueses com a obrigatoriedade da conversão à fé católica. Aceitar viver sob a condição do aldeamento significava se desfazer de partes de si mesmos e dos seus mundos, mas também uma possibilidade de sobrevivência. As táticas de oposição dos povos indígenas, portanto, foram desenvolvidas dentro das possibilidades, buscando a fuga das regras e das imposições estabelecidas nesse contato: simulavam submissão quando conveniente e disposição de inserção na sociedade colonial enquanto fosse útil para os seus interesses. No período bélico, ou seja, no período de agravamento dos conflitos armados, a população indígena passou a adotar uma “resistência camuflada” para fins de preservação da cultura e da própria vida diante da colonização (PIRES, 2013, p. 23).

Apesar dessa diferenciação entre inimigos e aliados, todos os povos indígenas eram indesejáveis fora da relação de exploração e dominação: ser aliado não significava ser completamente dominado. Além disso, compartilhada também entre todos povos indígenas é a experiência de diferentes níveis de interrupção das próprias formas de viver no mundo.

E por que “diferentes níveis de interrupção”? Porque as estratégias de sobrevivência dos povos também foram diversas. Ou seja, muito permaneceu! Kaê Guajajara, artista indígena Guajajara, traz em uma canção o doloroso passado que ainda marca o presente de luta:

Vou te contar uma **história real**
Um a um morrendo desde os navios de Cabral

Nós temos nomes, não somos números
Pra me manter viva, preciso re-existir
Dizem que não sou de verdade
Que não deveria nem estar aqui
O lugar onde vivo me apaga e me incrimina
Me cala e me torna invisível

A arma de fogo superou a minha flecha
Minha **nudez** se tornou **escandalização**
Minha **língua** mantida no anonimato
Kaê na mata, Aline na urbanização

Mesmo vivendo na cidade
Nos unimos por um ideal
Na busca pelo direito
Território ancestral

Kaê Guajajara / Território Ancestral / 2019

2.3. O SÉCULO XIX

Há um longo salto no tempo entre o século XVI e o século XIX, mas podemos compreender as relações entre Portugal e os povos indígenas nesse período colonial sob a condição da desigualdade. A colonização foi um período de grande exploração do trabalho indígena e das terras que, hoje, são chamadas de Brasil: Portugal desejava o crescimento do seu império e cresceu através da invasão e do roubo de outros territórios.

Você pode se perguntar: mas por que saltar diretamente para o século XIX?

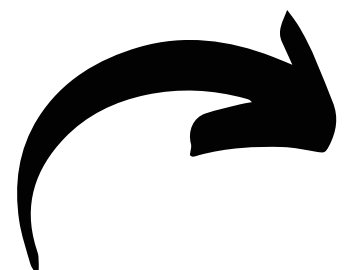
Porque foi no século XIX que o Brasil foi inventado.

O dia 7 de setembro de 1822 marca simbolicamente a independência do Brasil diante de Portugal, definindo o início do Império do Brasil. Apesar do poder de governança continuar sob posse dos portugueses, o Brasil enquanto Império não era mais uma colônia ou um reino de Portugal, mas um Império com maior autonomia, ou melhor, um Império com maior autonomia de decisão para as elites. Aqui, nos interessa saber que o surgimento do Brasil Imperial foi marcado pela construção de uma identidade brasileira, mas esse movimento não era coletivo e o seu ponto de partida eram as pequenas elites desse novo império. Há um específico ponto nesse processo de invenção que conversa diretamente com os povos indígenas: o romantismo brasileiro — especificamente o indianismo.

O romantismo brasileiro foi um movimento originado na minúscula rede intelectual literária brasileira à época. A primeira fase desse movimento literário é conhecida como indianista, sendo definida usualmente como a fase de criação da figura do “índio” como “herói nacional”. Descrever como “índio”, por definição, revela que esse movimento se construiu com uma base rasa de conhecimento sobre os povos indígenas, descaracterizando os diferentes mundos existentes em uma identidade única. Os autores responsáveis por esse movimento criaram a imagem fantasiosa de um “índio” que pertenceria às raízes da identidade do Brasil: um “índio” do passado,

o ancestral dos brasileiros. Ao mesmo tempo em que se construía essa idealização do “índio” do passado, ignorava-se o presente da época. Os povos indígenas que viviam nesse período sofriam com as políticas etnocidas: extinção e venda dos antigos aldeamentos e confrontos diretos principados pelos poderes locais que desejavam novas terras, desenhando um território cada vez menor para os povos indígenas (OLIVEIRA, 2007, p. 20).

O movimento indianista conta com algumas obras conhecidas como “O Guarani”, (1857) e “Iracema” (1865) de José de Alencar e “Os Timbiras” de Gonçalves Dias. O movimento data o século XIX, mas os efeitos dessa imagem romantizada ainda permanecem no imaginário brasileiro como o “índio puro” e o “índio bondoso”, provocando um estranhamento diante dos povos indígenas do presente como se fossem menos indígenas ao não alcançarem as expectativas dessa fantasia. A luta pela desconstrução dessa imagem é protagonizada pelos povos indígenas do agora, tamanha é a permanência dessas ideias ultrapassadas. Nas palavras de Daniel Munduruku, escritor do povo Munduruku:



“Quando alguém me chama de índio, ele está dizendo o que acha de mim e esse achar de mim pode ter duas visões: uma visão romântica, de que somos representantes do início da humanidade, que estamos presos ao passado e que é muito bonito ser índio, muito legal, muito romântico, muito maravilhoso, muito saudável. Esse é um lado romântico de encarar as coisas. Por outro lado, tem o olhar que vê o índio como preguiçoso, como selvagem, que atrapalha o progresso e o desenvolvimento, que pensa que o índio tem muita terra e não sabe o que fazer com ela, que o índio sequestra, ataca, enfim. Esse é um lado um pouco mais cruel.

E essas duas visões estão dentro do brasileiro. Quando percebe que eu tenho o fenótipo indígena, que eu tenho cara de índio, cabelo de índio, olhinhos puxados de índio, ele imediatamente olha para mim e diz: “ele é um índio”, mas quando ele ouve que tenho uma formação, às vezes muito maior que a dele, ele imediatamente diz: “mas Daniel não é mais índio de verdade, agora ele já é um dos nossos, já é um civilizado”.

(MUNDURUKU apud CERNICCHIARO, 2017)



Daniel Munduruku
Foto: Brasil de Fato

O século XIX também abriga um marco na história das relações étnico-raciais: a abolição da escravatura no dia 13 de maio de 1888 — último império a abolir juridicamente a escravização. Nesse contexto, a maioria das pessoas escravizadas eram de povos tradicionais de África, compartilhando a experiência de racialização e escravização junto aos povos indígenas. Em 1889, o Brasil, assim como se organiza atualmente, tornou-se uma República, abrindo alas para a conquista de direitos através da luta dos povos indígenas no século XX.

2.4. O SÉCULO XX

É no século XX que a luta dos povos indígenas conquista espaço no jogo político dominado pelos herdeiros da colonização: trata-se do retorno dos povos indígenas à cena política e à consciência nacional (OLIVEIRA, 2007, p. 21). Com a instauração da República, o século XX foi marcado pela criação de leis e serviços que deram início a um longo caminho de busca pela garantia efetiva dos direitos dos povos indígenas. Dentre estas leis e serviços, encontram-se a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1910, da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 1967 — substituindo o SPI —, o Estatuto do Índio em 1973 e a Constituição de 1988. Entretanto, há um enorme abismo entre o direito conquistado na legislação e o direito protegido na prática. O Serviço de Proteção ao Índio, por exemplo, ao ter sua execução fiscalizada, foi denunciado “por corrupção e venda de terras públicas, por práticas de trabalho forçado, mortes, violências e torturas perpetradas contra os próprios indígenas” (OLIVEIRA, 2021, p. 5), sendo substituído pela FUNAI que também se utilizou dos “mesmos padrões de atuação, os quadros e os problemas” do SPI (OLIVEIRA, 2021, p. 5). O Estatuto do Índio, embora tenha trazido conquistas importantes como a definição e a delimitação das terras indígenas, se firmava na ideia de integração do “índio” na sociedade — a crença de que deixariam de ser “índios” e se tornariam parte da sociedade “civilizada” —

traçando grande semelhança com os órgãos anteriormente citados por serem consideradas políticas de tutela (OLIVEIRA, 2021, p. 14).

A conjuntura da Ditadura Militar (1964-1985), apesar de ser o contexto da criação da FUNAI e do Estatuto do Índio, é marcada por diversas violências contra os povos indígenas. Em um cenário de reduzida população indígena, há o registro de 8.530 assassinados nesse período (Guerras do Brasil.doc, 2019). Nesse contexto de grande violência propagada internacionalmente, as práticas de enfrentamento se encaminharam não somente com o protagonismo dos povos, mas com o apoio de múltiplos grupos como antropólogos, missionários, indigenistas, defensores dos direitos humanos, universitários e sindicalistas, principalmente nas situações de ameaça aos direitos conquistados até então (OLIVEIRA, 2021, p. 15).

Situada no meio do período ditatorial, a década de 1970 é caracterizada pela multiplicação dos movimentos indígenas. Superando as rivalidades após a experiência da utilização destas para fins da sua dominação na colonização, os povos indígenas se organizaram coletivamente para conquistar os seus direitos: iniciaram a construção de organizações representativas para articular suas demandas diante de outros povos e da sociedade nacional e internacional (LUCIANO, 2006, p. 57). Trata-se do Movimento Indígena Brasileiro,

ou seja, a união dos povos indígenas em torno de uma identidade comum: a “identidade política simbólica que articular, visibiliza e acentua as identidades étnicas de fato, ou seja, as que são específicas, como a identidade baniwa, a guarani, a terena, a yanomami, e assim por diante” ((LUCIANO, 2006, p. 40).

O surgimento do movimento indígena organizado é o que possibilita a conquista dos direitos presentes na Constituição de 1988: uma grande vitória em termos de reconhecimento da diferença, do respeito às organizações sociais, língua e tradições indígenas, além de assegurar os direitos comuns relacionados à terra, à saúde e à educação. Dessa forma, a Constituição de 1988 marca o distanciamento das noções de **assimilação** dos povos indígenas à sociedade nacional, reconhecendo a autonomia e o autorreconhecimento indígena.

2.5. O SÉCULO XXI: DUAS DÉCADAS

Índio eu não sou

“Não me chame de “índio” porque
Esse nome nunca me pertenceu
Nem como apelido quero levar
Um erro que Colombo cometeu.

Por um erro de rota
Colombo em meu sojo desembarcou
E no desejo de às Índias chegar
Com o nome de “índio” me apelidou.

Esse nome me traz muita dor
Uma bala em meu peito transpassou
Meu grito na mata ecoou
Meu sangue na terra jorrou.

Chegou tarde, eu já estava aqui
Caravela aportou bem ali
Eu vi “homem branco” subir
Na minha Uka me escondi.

Ele veio sem permissão
Com a cruz e a espada na mão
Nos seus olhos, uma missão
Dizimar para a civilização.

“Índio” eu não sou.
Sou Kambeba, sou Tembé
Sou kokama, sou Sataré
Sou Guarani, sou Arawaté
Sou tikuna, sou Suruí
Sou Tupinambá, sou Pataxó
Sou Terena, sou Tukano
Resisto com raça e fé”
Márcia Wayna Kampeba

O século XXI se encontra em um período inicial: com mais de duas décadas transcorridas, pode-se observar o fortalecimento dos diversos movimentos indígenas na luta comum pela conquista de novos direitos e pela garantia do cumprimento dos direitos conquistados anteriormente.

***Assimilação**

A ideia de que os povos indígenas iriam espontaneamente seguir o caminho de se unir à sociedade nacional e, conseqüentemente, admitir a cultura desta.

A colonização deu início a uma intensa descontinuidade na lógica de funcionamento dos povos indígenas nas terras que, hoje, são chamadas de Brasil. Não há nenhum ano, desde 1500, em que os povos indígenas não estejam enfrentando a luta contra a colonização. Passaram-se mais de 500 anos desde a invasão, mas a transformação da História com a inclusão da narrativa desse nomeado “outro”, ou seja, a narrativa dos povos indígenas, é recente: durante muitos anos, o poder de contar a História pertenceu aos colonizadores e aos seus descendentes. Os mitos sobre o “descobrimento” do Brasil, sobre o extermínio dos “índios”, sobre um “índio puro” ainda permanecem no imaginário coletivo da sociedade e definem muitas ações diante dos povos indígenas: tanto nos espaços sociais de interação quanto nos espaços de tomadas de decisões na cena política. Nessa luta constante, os direitos dos povos indígenas flutuam nas mãos da sociedade brasileira e do poder público.

Os movimentos indígenas no presente século enfrentam um problema central ao reivindicarem a revogação do Marco Temporal: determinação de 2015 que define que somente serão demarcadas as terras indígenas mediante a comprovação de ocupação da terra na época da Constituição de 1988. A ação, defendida pelos proprietários rurais no parlamento contemporâneo, desconsidera as movimentações forçadas realizadas pelos povos indígenas diante da expansão da colonização, dificultando o acesso ao direito originário à terra previsto na Constituição de 1988: reconhecido como essencial para manutenção da tradição dos povos indígenas. A tese do Marco Temporal está em vias de julgamento no Supremo Tribunal Federal (STF) através do caso da Terra Indígena Ibirama-Laklãnô (Xokleng): se o Tribunal não impor o Marco Temporal no julgamento da con-

cessão de uma parte da Terra Indígena Ibirama-Laklãnô, pode-se abrir margem para a revogação da tese do Marco Temporal.

Além do Marco Temporal, os povos indígenas estão sendo desafiados pelas consequências de uma recente gestão descompromissada com os direitos previstos na legislação: retirou-se da FUNAI a responsabilidade pela identificação e demarcação de terras indígenas, transferindo para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento-MAPA: ministério que possui interesses contrários aos direitos dos povos indígenas. A demarcação de terras é a principal ferramenta política reivindicada pelos povos indígenas, pois garante a existência aos modos de cada povo. Entre 2019 e 2022, nenhuma terra indígena foi demarcada e as solicitações de ajuda humanitária, principalmente durante os períodos mais críticos da pandemia de Covid-19, foram ignoradas pelo governo federal. Em 2023 sob nova gestão, verifica-se a abertura do governo federal às demandas dos povos indígenas com a fundação do Ministério dos Povos Indígenas, cuja ministra é a liderança Sônia Guajajara: a primeira mulher indígena a ocupar o cargo de ministra no Brasil.

Sônia Guajajara

Foto: (Reuters/ Adriano Machado). Agência Cenarium



Os Movimentos Indígenas contemporâneos, articulados ao longo do extenso território brasileiro, organizaram grandes mobilizações coletivas nesse início de século como, por exemplo, o Acampamento Terra Livre (ATL), maior assembleia dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, que possibilitou a construção da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), ocorrendo desde 2004 em Brasília; a Marcha Nacional das Mulheres Indígenas organizada pela Articulação Nacional das Mulheres Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA); o Levante pela Terra e a Luta pela Vida, manifestos dos acampamentos que mobilizaram forças contra o Marco Temporal; a participação na 26ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (COP26) entre outras mobilizações. Para além das largas manifestações coletivas, há uma articulação de indígenas atuando em múltiplos campos profissionais conduzindo um enfrentamento em pequenas redes — na comunicação, na literatura, na medicina, na educação, nas artes, na construção do conhecimento científico, etc... — vivenciando a cidade em seus diferentes espaços ou nas comunidades próximas às capitais e no interior dos estados. Entre as conquistas do Movimento Indígena, destaca-se a Lei 11.645/08 que, contribuindo à Lei 10.639/03, define a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Indígena nas escolas. O presente material que você está lendo, inclusive, faz parte de uma das iniciativas de aplicação desta Lei.

A luta atual do Movimento Indígena Brasileiro — que muitas vezes provoca a perda de lideranças indígenas em confrontos violentos com garimpeiros, fazendeiros e madeireiros — se organiza centralmente pela terra e pela vida:

Trecho do Manifesto Luta pela Vida

“[...] Somos filhos da Terra! E a Terra não é Nossa, somos nós que fazemos parte dela. É o útero que nos gera e o colo que nos acolhe. Por isso damos a Vida por Ela. Na nossa tradição nunca houve essa história de regulamentar quem é ou não é dono da terra, pois a nossa relação com ela nunca foi de propriedade. A nossa posse é coletiva tal qual é o usufruto. É esse o fundamento basilar da nossa existência, que a ignorância da cultura da dita civilização ocidental não entende, mesmo após 521 anos.

[...] As elites neocoloniais, também promotoras e beneficiárias da ditadura militar, tomaram conta da maior parte do atual Congresso Nacional e permanecem defendendo a continuidade de seu controle hegemônico, de domínio de corpos, terras e territórios e não apenas dos povos indígenas. Pretendem nos fazer crer que vão desenvolver o Brasil, quando, na verdade, estão promovendo um Projeto de Morte da Mãe Natureza – das florestas, dos rios, da biodiversidade – e de povos e culturas detentores de sabedorias milenarmente acumuladas, na contramão de pesquisas científicas. Segundo os dados mais recentes do Painel de Mudanças Climáticas da ONU, há um incontestável aumento da temperatura do planeta, de enchentes, dentre outros desastres ambientais, provocados obviamente por esse modelo de desenvolvimento. Por conta de tudo isso é que dizemos NÃO a toda e qualquer iniciativa que venha ignorar a nossa histórica e estratégica proteção da vida, da humanidade e do planeta. Também dizemos NÃO a todos aqueles que se propõe violar os nossos direitos por meio de centenas de medidas administrativas, jurídicas, legislativas e ações judiciais.

A nossa história não começou em 1988, e as nossas lutas são seculares, isto é, persistem desde que os portugueses e sucessivos invasores europeus aportaram nestas terras para se apossar dos nossos territórios e suas riquezas. Por isso continuaremos resistindo, reivindicando respeito pelo nosso modo de ver, ser, pensar, sentir e agir no mundo. Sob a égide do texto Constitucional, confiamos que a Suprema Corte irá sacramentar o nosso direito originário à terra, que independe de uma data específica de comprovação da ocupação, conforme defendem os invasores. Por meio da tese do “marco temporal”, os atuais colonizadores querem ignorar que já estávamos aqui quando seus ascendentes dizimaram muitos dos nossos ancestrais, erguendo sobre os seus cadáveres o atual Estado nacional.

Amparados por nossa ancestralidade e pelo poder dos nossos povos, da nossa espiritualidade e da força dos nossos encantados que prezam pelo Bem Viver, nosso e da humanidade, dizemos não ao Marco Temporal! E conclamamos a sociedade nacional e internacional, em especial às distintas organizações e movimentos sociais que estiveram sempre conosco, e sobretudo às nossas bases, povos e organizações indígenas para que continuemos vigilantes e mobilizados na defesa dos nossos direitos.”

2.6. UMA DISCUSSÃO QUE ATRAVESSA OS SÉCULOS: O CONCEITO DE RAÇA ENTRE O SÉCULOS XVI E XXI ATRAVÉS DE KABENGELE MUNANGA EM “UMA ABORDAGEM CONCEITUAL DAS NOÇÕES DE RAÇA, RACISMO, IDENTIDADE E ETNIA” (2004)

Dentro do nosso debate sobre os povos indígenas nas terras que hoje se chamam Brasil, podemos definir que a origem da noção de raça é originada no pensamento europeu e datada a partir do encontro da diferença no século XVI: “São bestas ou são seres humanos como “nós”, europeus?” (MUNANGA, 2004, p. 1), perguntaram-se. Em uma linha cronológica da discussão sobre o conceito de raça, tendo em vista que o local da discussão encontra-se no atual continente europeu, pode-se pontuar que:

- Entre o século XVI e o século XVII, a dominação das explicações sobre os fenômenos do ser era da Teologia: as explicações sobre esse “outro descoberto” eram baseadas nas Escrituras, passando pela comparação das três raças com os Reis Magos;
- No século XVIII, o século das “luzes”, há o protesto diante dessa dominação do conhecimento exercida pela Igreja e pelos príncipes, provocando um movimento de construção de teorias sobre a História universal entre os filósofos iluministas. A questão colocava-se novamente: quem eram esses “outros”? Para fornecer explicações para essa pergunta, aproveitam o conceito de raça das ciências naturais para classificar a diferença; No século XVIII, a espécie humana, através dessa corrente de pensamento, foi dividida em três raças: a raça branca, negra e amarela.
- No século XIX, para aperfeiçoar esse movimento de classificação dos seres humanos, juntou-se à cor da pele outros critérios de identificação da diferença como o formato do nariz, do crânio, dos lábios, etc.

De fato, um português e um Tupinambá, por exemplo, são diferentes fenotipicamente e culturalmente. A questão chave para compreender a violência que se desenvolveu ao longo desses séculos através da ideia de raça reside no fato de que essa classificação da diferença não foi somente pela diferença da cor de pele, mas uma diferença organizada em ordem de valor: o bom e o ruim. Nas palavras de Kabengele Munanga:

“Se os naturalistas dos séculos XVIII-XIX tivessem limitado seus trabalhos somente à classificação dos grupos humanos em função das características físicas, eles não teriam certamente causado nenhum problema à humanidade. Suas classificações teriam sido mantidas ou rejeitadas como sempre aconteceu na história do conhecimento científico. Infelizmente, desde o início, eles se deram o direito de hierarquizar, isto é, de estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças. O fizeram erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Assim, os indivíduos da raça “branca”, foram decretados coletivamente superiores aos da raça “negra” e “amarela”, em função de suas características físicas hereditárias, tais como a cor clara da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc. que segundo pensavam, os tornam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos, etc. e conseqüentemente mais aptos para dirigir e dominar as outras raças, principalmente a negra mais escura de todas e conseqüentemente considerada como a mais estúpida, mais emocional, menos honesta, menos inteligente e portanto a mais sujeita à escravidão e a todas as formas de dominação.” (MUNANGA, 2004, p. 5)



No século XX, a raciologia, teoria baseada nessa classificação da humanidade em raças hierarquizadas, ganhou espaço. Fundamentando um racismo científico, a raciologia serviu aos propósitos da dominação racial, validando e justificando as violências exercidas contra a população tida como “inferior”: entre elas, os povos.

Apesar dos diversos movimentos de reelaboração das noções em torno da raça, desconstruindo a ideia de inferioridade física, mental e cultural, ainda flutua no imaginário coletivo brasileiro a divisão das raças por ordem de valor. A desigualdade racial e o racismo que dela é consequente são uma realidade no Brasil de hoje.

A raça enquanto conceito assume atualmente a perspectiva da contextualização histórica acima realizada, sendo tanto uma construção sociológica quanto uma categoria social de dominação e exclusão. “É um conceito carregado de ideologia, pois como todas as ideologias, ele esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação” (MUNANGA, 2004, p. 6).

Em relação aos povos indígenas, há outro conceito intimamente ligado: o de etnia. Uma etnia é um coletivo que possui em comum uma mesma cosmovisão, uma mesma cultura, uma mesma língua e compartilham uma mesma ancestralidade e um mesmo território. Dessa forma, quando estamos tratando a respeito das ideias e ações desenvolvidas entre grupos raciais e étnicos diferentes, estamos tratando das relações étnico-raciais.

3. SOMOS PARENTES: A LUTA COMUM NA DIFERENÇA

“De inimigos tornaram-se parentes, companheiros, irmãos de história na luta por direitos e interesses comuns contra um inimigo comum, aquele que os quer indistintos, portanto, extintos, enquanto povos etnicamente diferenciados”

Gersem dos Santos Luciano do povo Baniwa
(LUCIANO, 2006, p. 33)

Segundo o último censo do IBGE (2010), há o registro de 305 etnias diferentes, 274 línguas e mais de 817.963 indígenas vivendo no Brasil. Porém, considerando os mais de dez anos passados desde o levantamento, esse número pode ser ainda maior, principalmente se considerarmos também o recente fortalecimento dos movimentos indígenas em torno do orgulho de ser originário, de portar uma cultura própria e de fazer parte de uma ancestralidade singular. O movimento de afirmação positiva de si provoca o fenômeno da etnogênese: o ressurgimento de povos ou a criação de novas identidades transformadas. Por séculos de repressão colonial, os povos indígenas esconderam e negaram suas identidades, mas protagonizam a luta contemporânea de reivindicação das suas territorialidades e etnicidades (LUCIANO, 2006, p. 33). Junto ao movimento de afirmação das identidades, verifica-se maior abertura de uma parcela da população não indígena bem como melhor direcionamento das políticas públicas oferecidas por governos mais progressistas no presente século, impulsionando o reaparecimento da população indígena nos números oficiais e superando o “fantasma do desaparecimento gradual dos povos indígenas” (LUCIANO, 2006, p. 80).

Cada sociedade tem sua própria **cosmologia** que dá base para a organização das relações sociais, políticas, religiosas e econômicas: tanto internas quanto externas. Vivendo nas comunidades ou nas cidades, os povos indígenas compartilham uma face identitária comum que une as especifi-

cidades de cada sociedade em nome da luta por interesses e direitos comuns: são parentes.

Cosmologia

Melhor: cosmologias. As cosmologias dos povos indígenas são “teorias do mundo. Da ordem do mundo, do movimento no mundo, no espaço e no tempo, no qual a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena. Definem o lugar que ela ocupa no cenário total e expressam concepções que revelam a interdependência permanente e a reciprocidade constante nas trocas de energias e forças vitais, de conhecimentos, habilidades e capacidades que dão aos personagens a fonte de sua renovação, perpetuação e criatividade. Na vivência cotidiana, nas aldeias indígenas, essas concepções orientam, dão sentido, permitem interpretar acontecimentos e ponderar decisões” (LOPES DA SILVA, 1995 apud BARBOZA et al. 2016).

“O termo parente não significa que todos os índios sejam iguais e nem semelhantes. Significa apenas que compartilham de alguns interesses comuns, como os direitos coletivos, a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de seus povos diante da sociedade global [...]. Deste modo, a principal marca do mundo indígena é a diversidade de povos, culturas, civilizações, religiões, economias, enfim, uma multiplicidade de formas de vida coletiva e individual.” (LUCIANO, 2006, p. 31).



3.1. ORALIDADE E ESCRITA: ENCONTRO ENTRE A TRADIÇÃO E A CRIAÇÃO DE NOVAS FERRAMENTAS NA LUTA PELA PRESERVAÇÃO DAS CULTURAS INDÍGENAS

Os povos indígenas carregam consigo a importância da palavra, pois ela é a mensageira da memória e age na preservação e transformação dos saberes de cada sociedade indígena. Tradicionalmente, a palavra da tradição surgia através da fala, trata-se da “oralidade como instrumento de transmissão da tradição” (MUNDURUKU, 2018, p.81). É através da oralidade zelada de geração em geração que temos acesso ao passado dos povos indígenas: são as histórias preservadas, construídas e transformadas ao longo dos anos que produzem a “(re)existência e fortalecimento das memórias, etnicidades e fazeres das histórias dos diferentes Povos Indígenas” (SANTOS, 2015, p. 180). A oralidade, assim, é essencial para pensar o passado, presente e futuro dos povos originários. (SANTOS, 2015)

É no final do século XX e no início do século XXI que a oralidade e a escrita encontram uma ponte para a preservação da memória dos povos originários, reconstruindo os significados dessa relação no passado: o período colonial deixou marcas na relação dos povos indígenas com a língua portuguesa e a escrita. Gersem dos Santos Luciano (2006), antropólogo da etnia Baniwa, recupera que, nos tempos coloniais, aprender o português consistia em esquecer a língua indígena e aprender a escrever visava o fim da oralidade. Entretanto, os povos indígenas invertem essa lógica atualmente: “a língua estrangeira – o português – é considerada uma língua a mais e a escrita é expressão da oralidade, sem que isso tenha diminuído o sentimento de pertencimento à identidade nacional, do qual manifestamente se orgulham” (LUCIANO, 2006, p. 126)

Daniel Munduruku, escritor da etnia Munduruku, defende a escrita como afirmação da oralidade e complementação a esta, sendo relevante na sobrevivência do sistema social atual, pois, se o mundo branco supervaloriza a escrita, é necessário dominar esta técnica para utilizar em favor do diálogo e conquista de direitos diante da sociedade não indígena. Daniel Munduruku ainda apresenta que o enfrentamento de agora entre os não indígenas e indígenas não é bélico, mas é um enfrentamento que se utiliza da dominação da tecnologia da cidade: “É preciso conhecer. É preciso se tornar conhecido. É preciso escrever – mesmo com tintas do sangue – a história que foi tantas vezes negada.” (MUNDURUKU, 2018, p. 82)

A visão da escrita como ferramenta de luta também é compartilhada por Márcia Wayna Kampeba, poeta e geógrafa da etnia Omágua/Kampeba: a escrita é importante na manutenção da cultura indígena ao contribuir para o registro dos saberes transmitidos pela oralidade (KAMBEBA, 2018, p. 39). Márcia Wayna Kampeba acrescenta a essa visão que a oralidade permanece nas culturas indígenas: as culturas estão constantemente em movimento, ou seja, se reconstróem seus significados e estratégias (KAMBEBA, 2018, p. 40). A prática da escrita apropriada é uma das várias transformações dos povos indígenas ao longo do tempo.

3.2. “RETOMANDO O BRASIL: DEMARCAR TERRITÓRIOS E ALDEAR A POLÍTICA”: NOÇÕES SOBRE O TERRITÓRIO

Ao passar por montanhas, lagos e rios em uma viagem, possivelmente a sensação despertada é a de admiração. Algumas perspectivas dos povos indígenas, entretanto, são outras: uma montanha pode não ser apenas uma montanha, mas, sim, parte da cosmologia sagrada, possuindo um significado específico (LUCIANO, 2006, p. 101). Os povos originários construíram os seus diferentes mundo de acordo com o lugar, ambiente e clima em que viviam antes da chegada dos portugueses, mas, hoje, após séculos de colonização, encontram diversas barreiras colocadas pela sociedade e pelos donos do poder público e privado no Brasil ao desejarem viver de acordo com a sua visão de mundo: a última terra indígena, por exemplo, foi demarcada foi em 2018. A demarcação da terra indígena, apesar de ser uma categoria jurídica que impõe um Direito próprio do Estado que exclui as noções de conduta e ética dos povos indígenas (LADEIRA, 2001, p. 91), é a principal ferramenta apropriada pelos povos indígenas para retomar a vida de cada povo. O atual governo federal, importante agente nos processos de decisão sobre as terras indígenas, traz certa esperança quanto aos territórios indígenas ao criar um Ministério específico para tratar dos povos indígenas e ao retomar a discussão sobre a demarcação de terras, fundamental para a preservação e a manutenção dos povos indígenas.

O constante conflito entre a sociedade brasileira e os poderes e os povos indígenas é, em grande parte, fundado nas diferentes formas de compreensão do mundo.

Primeiro pense:

para você, o que é território?

Território, para uma considerável parcela da população brasileira, é uma delimitação geográfica, é um espaço limitado que se fundamenta nas ideias individuais de existência e poder. Para os povos indígenas, entretanto, o território é intimamente ligado à visão da natureza como comunitária e sagrada (LUCIANO, 2006, p. 101). Território, para os povos indígenas, “é o conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradições que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva”: é o meio de existência firmada no coletivo (LUCIANO, 2006, p. 101). É devido a esse modo de se relacionar com a terra que é necessário ter espaço suficiente para desenvolver as tradições de cada sociedade, para caçar, pescar e praticar os seus rituais que devem ocorrer em ambientes adequados: o Bem Viver (LUCIANO, 2006, p. 104). Os povos não indígenas, ao não apreenderem essa outra lógica de mundo, reproduzem a noção de que “é muita terra para pouco índio”, desconsiderando os sentidos dos territórios para os povos indígenas.

Ao demandarem seu direito à terra como meio de existência da tradição, os povos indígenas atuam na preservação das terras, principalmente quando esse direito à terra é formalizado através da demarcação, mas, ao defenderem essa preservação, se deparam novamente com conflitos fundados nas diferentes visões de mundo. De um lado, a visão capitalista presente no imaginário de grande parcela da população não indígena: construir o desenvolvimento econômico através da profunda exploração dos recursos naturais e degradando o meio ambiente.

De outro, a visão da natureza enquanto lugar de existência vital: um lugar sagrado que gera a vida e, portanto, deve ser respeitada e compreendida no lugar de ser dominada (LUCIANO, 2006, p. 100-102). Sônia Guajajara, ministra do Ministério dos Povos Indígenas, relata essa outra importância da demarcação de terras para além da preservação da tradição:

“Se, antes, as demarcações tinham enfoque sobretudo na preservação da nossa cultura, novos estudos vêm demonstrando que a manutenção dessas áreas tem uma importância ainda mais abrangente, sendo fundamentais para a estabilidade de ecossistemas em todo o planeta, assegurando qualidade de vida, inclusive nas grandes cidades.” Trecho do discurso de posse do cargo de ministra realizado no dia 11/01/2023.

Ao considerar essas disputas, podemos conceituar território também como um espaço criado “por e a partir de relações de poder”, sendo o resultado concreto da dinâmica sociopolítica. Entretanto, entre os poderes envolvidos nessas interações, verifica-se a grande relevância do poder político na constituição dos territórios (SOUZA, 2009 apud BAGGIO DI SOPRA, 2020, p. 688). A chave para compreender a questão do território através dessa leitura encontra-se na seguinte reflexão: afinal, quais sujeitos dominam o poder político?

Tanto as noções de oralidade quanto às noções de território podem parecer distantes do nosso entendimento quando são tratadas em linhas gerais, ou seja, tratadas no conjunto dos povos indígenas. Porém, quando analisadas junto a cada sociedade indígena, as noções de oralidade e território ganham vida e especificidade. Os capítulos cinco, seis, sete e oito servirão de complemento para essas noções ao trazerem os povos Charrua, Kaingang, Laklãnõ/Konglui Xokleng e Mbyá Guarani.

3.3. INDÍGENAS EM MOVIMENTO: MOVIMENTOS INDÍGENAS CONTEMPORÂNEOS

É através dos movimentos indígenas que a reivindicação dos direitos toma forma. No singular, movimento indígena compreende a movimentação que as organizações indígenas realizam para traçar estratégias e ações em torno da defesa dos seus direitos e interesses coletivos. Gersem dos Santos Baniwa, ao abordar o movimento indígena brasileiro, apresenta que há, desde a década de 1970, um movimento indígena unificado através da articulação de lideranças, organizações e povos indígenas que constroem conjuntamente uma mobilização pelos direitos em comum: na luta pela terra, pela saúde, pela educação, etc (LUCIANO, 2006, p. 59). A abordagem construída traz um quadro do movimento indígena brasileiro desde a sua inicial articulação até a década de 2000:

Década de 1970: início da construção das organizações representativas entre os diferentes povos para estruturar as demandas entre os povos e com a sociedade internacional e nacional (LUCIANO, 2006, p. 57). Foi na década de 70 que a identidade “indígena” foi adotada para articular, evidenciar e fortalecer os povos originários e, assim, se diferenciar em termos de etnia e identidade enquanto nativos das terras do atual Brasil (LUCIANO, 2006, p. 30);

Década de 1980: crescimento da valorização das práticas tradicionais e do uso das línguas originárias: trata-se do florescimento da autovalorização sociocultural (LUCIANO, 2006, p. 32);

Foi através dos movimentos realizados a partir da década anterior que os direitos na Constituição de 1988 foram conquistados;

Década de 1990: aumento da criação de organizações indígenas institucionalizadas, formais e legalizadas no Brasil (LUCIANO, 2006, p. 78);

Década de 2000: aumento da participação das organizações e lideranças indígenas nas funções públicas e políticas na Administração Pública e consequente consolidação da representação do movimento indígena.

O momento presente dos movimentos indígenas é marcado pela reconstrução. Entre 2019 e 2022, vivenciaram uma grande onda de retrocesso na garantia dos direitos previstos na legislação: órgãos representativos — como a FUNAI, por exemplo — ocupados por militares sem vínculo com os povos indígenas, nenhuma terra indígena demarcada, aumento dos desmatamentos, entre outras situações causadas direta ou indiretamente pelo governo federal. Ademais, anterior à gestão de 2019 a 2022, os movimentos indígenas enfrentam a revogação do Marco Temporal na demarcação de terras, tese que define que serão demarcadas apenas as terras indígenas em que for comprovada a moradia à época da Constituição, desconsiderando as movimentações realizadas pelos povos indígenas em função da colonização.

Os movimentos indígenas são produzidos para além da organização coletiva unificada: cada comunidade, cada sociedade e cada território produz o seu próprio movimento (LUCIANO, 2006, p. 30). Um exemplo desses movimentos são os processos de retomada: o retorno aos originários através da ocupação de áreas ancestrais. Retomar os territórios é uma relevante movimentação na luta pela existência dos povos indígenas, pois é através da relação com o território ancestral que a vida de cada sociedade indígena é possível: a luta é pela terra em com posse definitiva.

A retomada dos territórios é protagonizada pelos povos indígenas e construída também com entidades e pessoas não indígenas apoiadoras. As retomadas são uma resposta ao lento processo de demarcação de terras: são muitas as retomadas em andamento no território do atual Brasil, muitas encontram-se, inclusive, no Rio Grande do Sul. Assim como outras iniciativas de resistência ao longo da história dos povos indígenas, as retomadas se estabelecem com muitas barreiras com o poder público, o poder privado, com grupos que se encontram nas áreas retomadas, entre outras.

Vagando contra a ideia de exploração, dominante no sistema capitalista, a luta protagonizada pelos povos indígenas é pela continuidade das suas culturas e encontra íntima ligação na luta pela preservação do planeta, na luta pela visibilidade das intensas mudanças climáticas, na luta pelo fim do desmatamento e na luta antirracista.

Cacica Acuab e Sônia Guajajara



Foto: Ana Mendes/Apib



Foto: Sara Oliveira

4. CAMINHOS PARA UMA LEITURA ATENTA

Ao ler sobre a cultura de outras sociedades, pode ser provocado um grande estranhamento diante da diferença.

“Por que pensam o que pensam e por que fazem o que fazem?” Você pode se perguntar.

Porém, eu e você também estamos inseridos em uma grande teia de significados e costumes específicos que definem os nossos pensamentos e as nossas ações na sociedade.

Você se pergunta o porquê você faz o que faz no seu sistema social?

REFLITA:

Sua alimentação vem de onde?

Por que você come o que come?



Por que a sua casa é da forma que é?

O que marca a passagem da infância para a adolescência?



O que marca a passagem da adolescência para a vida adulta?

Como você e os seus próximos lidam com a morte de alguém próximo?

Você frequenta alguma religião?

O que a sua religiosidade acredita?



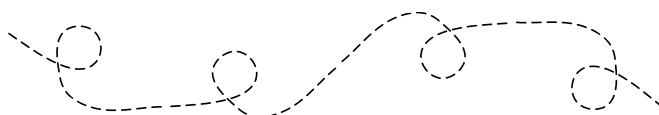
Qual a sua língua?



Assim como nós possuímos certos significados e rituais para a nossa existência, assim também fazem os povos indígenas. A tradição dos povos indígenas, assim como a tradição dos seus e dos meus antepassados, transformou-se com o tempo. Ter essa perspectiva da diferença e sua mutabilidade é fundamental para pensarmos os variados mundos que habitam as terras que, hoje, se chamam Brasil. A seguir, será possível refletir sobre a especificidade de quatro povos que tradicionalmente tem como seu território ancestral partes do atual território do Rio Grande do Sul e que vivem e/ou circulam nessas terras.

Tenha em mente que o presente material é um ponto de partida para pensar alguns aspectos dos povos originários dessas terras, especialmente em relação aos Charrua, Kaingang, Laklãnõ/Konglui e Mbyá Guarani. Há elementos mais profundos a serem explorados nas pesquisas, nas narrativas indígenas e nos documentos referentes a cada povo aqui tratado. Simultaneamente, **há elementos que talvez nunca sejam compartilhados pelos povos: tanto como uma estratégia de permanência de si mesmos quanto pelo fato de que nem tudo pode ser compreendido com por quem não é indígena.**

Os registros escritos nunca acompanham a velocidade da vida real e, dessa forma, as culturas encontram-se em constante movimento e transformação. O presente material carrega um tempo e um local específicos que não serão exatamente os mesmos em um futuro.



5. POVO CHARRUA

5.1 . OS CHARRUA VIVEM: A FALSA EXTINÇÃO E A LUTA PELO RECONHECIMENTO NO SÉCULO XXI

Até aqui, foi possível observar que as experiências dos povos indígenas, apesar de terem em comum o atravessamento da colonização, são diversas. Ao pensarmos sobre os primeiros contatos dos povos indígenas com os portugueses no século XVI — ao longo do terceiro capítulo —, não estávamos tratando da totalidade das terras que, hoje, se chamam Brasil, mas, sim, da costa litorânea e alguns quilômetros para o interior dessas terras, principalmente na atual região do nordeste, pois esta foi a principal área percorrida pelos portugueses nos primeiros contatos. Pensando na distância entre a atual Bahia — primeiro ponto percorrido por Portugal — até o atual estado do Rio Grande do Sul — território tradicional dos Charrua —, há mais de 2000 km entre um ponto e outro. Estabelecer-se com estrutura mais ao sul e, principalmente, no interior da região sul, não era uma tarefa fácil e rápida para os colonizadores que não conheciam o território. Dessa forma, o contato com os colonizadores, apesar de ser quase comum a todos os povos indígenas, não se desenvolveu de formas iguais e ao mesmo tempo. Os Charrua, por exemplo, não entraram em contato com os colonizadores nesse primeiro século de invasão, vindo a estabelecer o primeiro contato com os jesuítas no final do século XVII.

A história do povo Charrua produzida pela visão colonizadora, é conhecida pela extinção: há menos de 20 anos, a extinção dos Charrua era um fato histórico estabelecido. A razão desse tal fato está ligada ao Massacre de Salsipuedes (1831) ocorrido no Uruguai. A emboscada planejada pelo governo uruguaio, sob o falso motivo de negociar uma aliança em uma futura guerra contra o Brasil, às ordens do General Rivera (VIDAL et al., 2016, p. 38), desarmou e assassinou os quase todos os Charrua presentes. A narrativa histórica da extinção tem como evento final o sequestro de quatro indígenas na emboscada de Salsipuedes: Senaque, Tacuabé, Vaymaca Peru e Guyanusa:



Grupo de las Milanes fue uno de los que nos referimos en el texto, tal como aparece en el trabajo del Dr. Elnor. Este lo dibujó a su vez tomando datos de la familia de Mr. de Furel. Observemos las rasgos azules del tatuaje de la frente y la zona de fronsomak, los gestos en las manos de una y el codo, el collar y la cinta de las vestidas, todos los cuales corresponden a costumbres documentadas de la etnia Charrúa y los hábitos más como parte de nuestra asociación de que, por lo demás, correspondientes, como todos eran verdaderamente aborígenes. (De la época a cuando Senaque, Vaymaca-Peru, Guyanusa y Tacuabé).

Senaque, Vaymaca Peru, Guyanusa e Tacuabé.

1833



Marcados como “os últimos Charruas” na História, os quatro Charrua foram levados a Paris em 1833 para a exposição em um “zoológico humano”, revelando o retrato do pensamento dos europeus diante dos povos indígenas: eram tratadas como criaturas exóticas sem direitos. Destes, consta o registro da morte de três e um escapado, levando o bebê gestado por Guyanusa (VÍCTORA e RUAS-NETO, 2011, p. 44-45).

Apesar da tentativa de extermínio dos Charrua, a primeira década do século XXI é marcada pela conquista do reconhecimento da existência dos Charrua diante do governo federal em 2007, favorecido pela Constituição de 1988 e pela Convenção 169 que promove o direito ao autorreconhecimento. Acuab, cacique geral do povo Charrua do Rio Grande do Sul, argumenta que a fuga e a mobilidade foram as estratégias de sobrevivência dos seus avós que escolheram não ir para a reunião chamada por Rivera em Salsipuedes.

Para conquistar o direito ao reconhecimento enquanto etnia indígena, Acuab apresentou seu conhecimento sobre diferentes elementos da tradição Charrua como a língua, as ervas medicinais na prática xamânica, os rituais, comidas e bebidas, entre outros saberes transmitidos pelos seus pais (VÍCTORA, 2011, p. 303). Nesse processo de demonstração das suas origens étnicas, Acuab guardava consigo três pedaços de rochas e duas boleadeiras: artefatos que foram diretamente ligados aos Charrua em análise do arqueólogo Sérgio Leite (WENZEL, 2018). A cacique Acuab, que vive desde 2009 na Aldeia Polidoro em Porto Alegre, faz parte da única comunidade reconhecida pelo Estado, mas narra que há outros Charrua vivendo no Rio Grande do Sul:

“Em São Borja eu tenho meu povo Charrua, em São Miguel das Missões [...] tem meu povo Charrua com idioma e com cultura; tenho em Santo Ângelo. [...] Continuam no mesmo lugar, mas não tem terra. Tem um quadradinho com uma moloquinha.” (Acuab apud VÍCTORA, 2011, p. 305)

Ao se reconhecerem e serem reconhecidos diante do Estado, passam também a usufruírem das políticas e instituições públicas direcionadas aos povos indígenas (VÍCTORA, 2011, p. 300). . Afinal, “Ser tratado como sujeito de direito na sociedade é um marco na história indígena brasileira, propulsor de muitas conquistas políticas, culturais, econômicas e sociais.” (LUCIANO, Gersem dos santos, p. 38 e 39). Os Charrua, apesar de terem conquistado o reconhecimento em 2007, enfrentam ainda a luta pela garantia do direito pleno à educação e à saúde, visando uma existência livre da discriminação. Segundo o censo do IBGE realizado em 2010, há uma população estimada de 126 Charrua. Porém, dado o tempo transcorrido desde a realização do censo, a população pode estar em um número maior.



Aldeia Polidoro Charrua em Porto Alegre
Foto: BBC News



Boleadeira da tradição Umu

Foto: Morgana Bartz.

5.2. TRADIÇÕES ANTERIORES AO CONTATO

A drástica redução da população após o contato dificulta a elaboração dos modos de vida Charrua ao longo dos séculos passados. Após a tentativa de extermínio, há um grande espaço de tempo sem informações sobre os sobreviventes Charrua na revisão historiográfica. Porém, é inegável que a luta pela permanência das tradições em suas diversas formas existiu e vive nas comunidades Charrua no presente. Como tratado na introdução, há múltiplos elementos das tradições dos povos indígenas que não são compartilhados por escolha dos próprios povos. Nesta seção, será realizado um cruzamento das investigações na área da Arqueologia, da Antropologia e da História — que muitas vezes se utilizam de registros escritos que, conseqüentemente, trazem uma perspectiva filtrada pela interpretação dos europeus e necessitam de uma leitura crítica. Somada a estas investigações, serão utilizadas também as palavras da cacique Acuab, cacique geral do povo Charrua do Rio Grande do Sul, porta-voz da memória Charrua.

Tradicionalmente, o território dos Charrua corresponde à região do **Pampa**, atravessando o atual Brasil, a Argentina e o Uruguai (GARCIA e MILDER, 2012). Os Charrua são descendentes da Tradição Umbu, um dos primeiros grupos que ocuparam parte das terras do atual Rio Grande do Sul há mais de 10.400 anos até o presente (MORO e COLVERO, p. 3). Antes do século XVIII, seu território correspondia às terras localizadas mais à oeste — no atual Uruguai —, entretanto, com a expansão da colonização, passaram a ocupar terras mais à leste — no pampa do atual Rio Grande do Sul (GARCIA e MILDER, 2012, p. 9).



Por serem caçadores, coletores e pescadores, os Charrua deslocavam-se de acordo com as mudanças no clima e a disponibilidade de alimentos — alimentavam-se, até o século XVI, de carnes variadas, predominando o peixe, e da coleta de vegetais e frutas (MORO e COLVERO, p. 5). Em virtude dessa forma de organização, suas habitações, choças, eram adaptáveis e temporárias, sendo facilmente desarmadas: eram construídas em forma de toldo coberto com vegetação até o século XVII, quando passou a ser revestida com couro (BECKER, 2006, p. 139). Quanto à base da organização política entre os Charrua, se entende que, até o século XVII, era centrada na organização por núcleo familiar — cuja figura central era o chefe de família — estruturando-se em um Conselho da Aldeia.

Quanto aos ritos realizados, encontra-se o registro de uma grande cerimônia preparada para a passagem da infância para a idade adulta em que pintavam o rosto com traços específicos do povo Charrua. Aos meninos em sua inicial idade, era colocado o barbote — ou tembetá — que era utilizado diariamente (BECKER, 2006, p. 140). O trato com a morte ritualiza-se no sepultamento do corpo junto aos seus pertences em vida. O luto após a morte de um marido, irmão ou pai era vivido a partir do corte de uma falange da mão entre os filhos, viúva e irmãs casadas, além de diversos cortes realizados com a lança do morto nos próprios corpos, permanecendo um determinado tempo de luto nas suas casas (BECKER, 2006, p. 143).

5.3. OS TEMPOS APÓS O CONTATO: A GUERRA DECLARADA À COLONIZAÇÃO

Após o contato dos Charrua com os colonizadores a partir do século XVII, certas partes da tradição, assim como em todas as sociedades que se colocam em interação, se transformaram. A organização política, anteriormente centralizada no Conselho e nos chefes de família, passou a centralizar o papel do cacique diante da necessidade de negociação externa com os colonizadores, representando, assim, os interesses do coletivo — como os acordos de paz e outras negociações (BECKER, 2006, p. 143).

Aqui, é importante ter em perspectiva que esse gado foi introduzido pelos colonizadores no território charrua: cavalos, bois e vacas passaram a fazer parte do mundo Charrua após o contato. Dessa forma, o couro, por exemplo, passou a substituir a cobertura das habitações e foi incorporado nas vestimentas. Quanto aos cavalos, estes foram domados de uma forma tão eficaz que os Charrua frequentemente são referenciados na historiografia como “excelentes jóqueis” e “ágeis cavaleiros” (VIDAL et al., 2016, p. 41 e p. 25). Além da mudança nas habitações, nas práticas de guerra e nas vestimentas, a alimentação foi transformada a partir da carne bovina.



Chef de Charruas sauvages (1834 - 1834)
Jean Baptiste Debret

Os Charrua são reconhecidos pela sua brava resistência diante da colonização: não aceitavam as imposições coloniais, mantendo algumas relações que visavam as trocas, firmando alguns trabalhos de lides com o gado — ora de propriedade dos espanhóis, ora de propriedade dos espanhóis, visto que estavam em um fogo cruzado entre as duas forças coloniais (BECKER, 2006, p. 136). Ao defenderem sua liberdade de existência nos seus próprios moldes, firmaram uma guerra constante contra as forças coloniais — tanto espanhóis quanto portugueses — durante os três primeiros séculos de contato. Os relatos do General Antonio Díaz no século XIX, revelam as práticas de guerra dos Charrua: guerreavam com a boleadeira, **a flecha, a lança e a funda, recusando o uso de armas de fogo.** A lança e a boleadeira eram utilizadas quando montados no cavalo, tendo na lança uma ponta de espada longa. Quanto às **boleadeiras**, miravam nas patas dos cavalos dos inimigos para desequilibrar o animal (VIDAL et al., 2016, p. 41 e p. 35). Além da prática com o armamento, inclui-se entre as técnicas de guerra dos Charrua: a observação dos inimigos, as formas de enganá-los com as mudanças de direção e o esconderijo das famílias na mata, impossibilitando o acesso dos brancos e fornecendo segurança à vida do restante das aldeias (BECKER, 2006, p. 142). As excelentes habilidades de guerra dos Charrua surgem em diversas investigações históricas como um elemento de destaque na tradição Charrua após o contato com os colonizadores.

Apesar das mudanças após o contato, os Charrua permaneciam caçadores. Porém, ao passo que a caça favorita torna-se o gado, tornam-se maiores os conflitos com os colonizadores. Em continuidade, passam a ser pequenos criadores e negociadores de equinos e bovinos, trocando o gado ora com portugueses



Acuab junto aos artesanatos do povo Charrua

Foto: Caren Mello/Divulgação PMPA

— saqueando dos espanhóis — e ora com espanhóis — saqueando dos portugueses — e, assim, acessando bens coloniais que os interessavam. A intensificação dos conflitos em função dos saques causa o aumento da repressão policial no campo, provocando também uma redução demográfica dos Charrua (BECKER, 2006, p. 137)

O final do século XVIII e as primeiras décadas do século XIX são a base temporal da ocupação definitiva dos portugueses e espanhóis no território Charrua. Nesse contexto, além do crescimento das cidades, se intensifica também o estabelecimento das estâncias de criação de gado com exploração econômica, bem como a exportação de carne e couro. Dessa forma, o interior resta como a única opção de ocupação para os Charrua que, sendo um espaço pequeno, reduziu violentamente as possibilidades de existência dentro da tradição Charrua. O século XIX, tristemente datado, é palco da tentativa sangrenta de extermínio da população Charrua no Uruguai. Se no século XXI a sociedade Charrua vive, é em função dos grandes esforços realizados pelos sobreviventes Charrua, assim como narra a cacique Acuab:

“Quem tá falando é Acuab, a primeira mulher Cacica dos Charrua do Rio Grande do Sul [...] Quando eu saí de São Miguel eu tinha oito anos. Lá a gente vivia em duas ocas, Tinha a oca grande e a oca menor, onde ia o fogo. Conhecemos a cidade de Santo Angelo quando nós viemos para os armazéns trocar mel de abelha por alguma coisa de comer nos armazém de São Miguel das Missões. [...] E nós comia milho cru pra sobreviver.” (Acuab apud VICTORA e RUAS-NETO, 2011, p. 45 e 46)

“[...] Como às vezes tinha que correr e esperar eles [os fazendeiros] revistar a nossa oca e depois que eles saíam, a gente voltava. E ficava meu pai sempre de guarda. Cuidando nós enquanto dormíamos. Teve uma vez, nas Missões, na oca, que nós todos corremos. Eles estavam vindo até com tocha de fogo para incendiar. [A gente] até viu eles gritando que iam matar os Charrua. Ai meus pais pegaram os menores, a gente teve que correr. Eles treinaram nós, desde bebezinhos pequeninhos... treinaram nós a correr e subir as árvores. Eles ficaram de guarda em baixo e viram quando eles [os fazendeiros] entraram com fogo, com tocha de fogo acesa, eles ficaram brabos... queriam matar nós, incendiados e ficaram brabos, como não [nos] acharam ali. Eles saíram para a estrada, com a tocha acesa, porque queriam queimar nós junto com a oca... Meus pais tiravam guarda em baixo da árvore. Se em último caso matassem meus pais, eles iam morrer em baixo da árvore. E os que estavam lá em cima não era pra gritar, nem chorar, nem nada. Era pra ficar quieto. Esse era o treinamento deles para nós. (Acuab apud VICTORA e RUAS-NETO, 2011, p. 47 e 48)

“[...] os fazendeiros correram com nós com uma arma comprida, mais outros paus e mais outros negócios que eles tinham. Correram nós de várias e várias ocas que a gente fazia no mato. Tinha que abandonar tudo, só fugir entre nós. Ai nós fugimos pra cidade de Santo Angelo.[...]” (Acuab apud VICTORA, 2011, p. 303)

“[Foi] quando esse mesmo irmão que conheceu a cidade primeiro, de Santo Ângelo me trouxe para Porto Alegre. Daí depois, eu fui [de volta] pra Santo Ângelo [...]. Eu fui pra Santo Ângelo e disse pra mãe: “Mãe, odeio Porto Alegre; odeio Santo Ângelo; não podemos voltar pra trás porque tamos ameaçados de morte.... Eu vou para Porto Alegre”. Daí minha mãe disse assim: “Me espera mais um dias pra secar a minha roupa”. E aí viemos, dormindo pela... com bastante sacos. Eu não sei se alguém, alguma vez viu, ou falou, [mas] nós somos os Charrua que tavam dormindo em Porto Alegre, com sacos, com bastante crianças, bastante gente dormindo pela estrada. Assim, [o que] eu tô falando [é] estrada daqui do centro, as ruas, nós dormia ali. Depois nós fomos conhecer o Morro da Cruz [...]” “ficamos 40 anos no Morro da Cruz, no meio da periferia, do “bang-bang”. Era o verdadeiro, ou pior, do que “bang-bang” porque [era] “bang-bang” [que] se juntava. [...] Nós tinha, se tava andando na rua, nós tinha que se atirar no chão, na calçada e ficar bem quieto. Uma das balas quase atingiu a cabeça do Cacique [refere-se aqui ao seu filho que é Cacique da Aldeia] quando ele tinha oito anos no Morro da Cruz, a outra bala passou por cima da minha cabeça.” (Acuab apud VICTORA, 2011, p. 303-304)

“Que nós fomos muito discriminados tanto no Morro da Cruz. A minha irmã era bem escurinha, cabelo comprido, cara de índia. Eles chamavam ela índia Charrua feia. Apedrejaram muito ela e consumiram com ela, até nos dias de hoje não sabemos notícias. [...] É muito triste, a discriminação. Nós somos Charrua muito discriminados pela FUNAI, que se juntou com a RBS, que fez laudo dizendo que não existe Charrua no Rio Grande do Sul;” (Acuab apud VICTORA e RUAS-NETO, 2011, p. 48)



A cacique Acuab, junto aos seus pais e irmãos, narra o percurso que realizou entre São Miguel das Missões, passando para Santo Ângelo e, por fim, fincando raízes em Porto Alegre no Morro da Cruz. Todas as passagens são destacadas pela violência, apesar desse atravessamento não definir a totalidade das experiências dos sobreviventes Charrua nesse período. A cacique Acuab esteve à frente da luta pelo reconhecimento da comunidade enquanto Charrua. Formalmente reconhecidos em 2007, passaram três longos anos diante da negligência do Estado que os colocou em uma área extremamente precária para viver. Em 2009, conquistaram a terra da Aldeia Polidoro, localizada no Lami, zona sul de Porto Alegre.

5.4. O GAÚCHO DOS PAMPAS PARA ALÉM DA SUPERFÍCIE

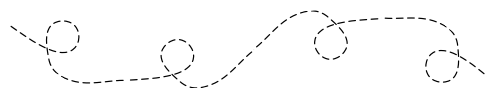
O percurso da História herdada da colonização trilhou um caminho de invisibilização de algumas partes da História. Durante séculos, a História dominante — ainda encontrada nos livros e no imaginário da sociedade não indígena — foi narrada pelos colonizadores que, orientados por ideologias racistas, orgulhavam-se dos seus valores e do mito da conquista, inferiorizando outras culturas fora das suas ideias de mundo “civilizadas”.

É fato estabelecido na História que os colonizadores estabeleceram seu domínio no território de forma lenta e gradual durante os séculos e, dessa forma, firmaram múltiplas relações com os povos indígenas nesse período, variando seus acordos, trocas culturais, conflitos, etc... A imagem do gaúcho dos pampas é bem conhecida, diretamente vinculada ao cavalo, ao laço, à roupa tradicional, à boleadeira e ao churrasco. Se o território tradicional dos Charrua localiza-se no Pampa, quais elementos da identidade desse gaúcho são efeitos das relações com os Charrua?

A cacique Acuab, portadora da memória coletiva dos Charrua, conta que a boleadeira, frequentemente associada ao gaúcho, era instrumento utilizado pelos Charrua para a caça e em guerras:

“Para Acuab, foram os seus antigos parentes que usaram as primeiras boleadeiras, “antes eram de pedra com uma cercadura para amarrar o cordão do arremesso. Os Charrua giravam as boleadeiras sobre a cabeça e jogavam nas patas dos animais e nas lutas davam golpes no corpo do inimigo.” (Cacique Acuab apud VIDAL, 2015, p. 13)

Ademais, destaca que, apesar de observar que há certa desconsideração da influência dos Charrua, foi a partir desta identidade que a identidade do gaúcho foi construída: “como as boleadeiras, o laço, o tirador “mesma capa quillapí”, porém presa a cintura, igual a do gaúcho laçador símbolo de Porto Alegre” (Cacique Acuab apud VIDAL, 2015, p. 13). A identidade criado em torno do gaúcho, portanto, carrega alguns símbolos indígenas, evidenciando as relações de contato que se estabeleceram durante a colonização.



6. POVO KAINGANG

Inicialmente, é importante ter conhecimento de que os Kaingang, grupo que pertence ao tronco linguístico Macro-Jê, estão entre as cinco maiores etnias indígenas no Brasil, sendo a terceira maior população com 37.470 pessoas, de acordo com o censo realizado pelo IBGE em 2010. Destas, 31.814 vivem em terras indígenas. Sendo uma grande população com experiências locais diversas, o presente capítulo pretende trazer algumas partes do mundo Kaingang somando aos atravessamentos da experiência nessas terras delimitadas de forma político-jurisdicional como Rio Grande do Sul.

6.1. KANHERU E KAMÉ: A DUALIDADE DA COSMOLOGIA KAINGANG

Assim como há uma grande população que é diferente entre si, mas compartilha a crença da origem do seu mundo a partir de Adão e Eva feitos do barro à imagem de Deus, os Kaingang também compartilham uma origem de mundo comum em um passado longínquo: trata-se de Kanheru e de Kamé, a dualidade cosmológica Kaingang:

“A tradição dos kaingangs conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso, eles têm a cor da terra. Numa serra no sertão de Guarapuava, não sei bem onde, dizem que até hoje se vê o buraco pelo qual eles saíram. Uma parte deles ficou embaixo da terra onde eles permaneceram até agora, e, os outros, cá em cima morrem e vão se juntar outra vez com eles. Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome Kañeru e Kamé, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que Kañeru e sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos quanto em suas resoluções, cheios de iniciativas, mas pouca persistência. Kamé e seus companheiros, ao contrário eram de corpo grosso, pés grandes e vagarosos nos seus movimentos e soluções. Como foram estes dois que fizeram todas as plantas e animais e que povoaram a terra com seus descendentes não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo que não pertença ao clã de Kañeru ou ao de Kamé.”
(Nimuedaju, 1993 apud Maréchal, 2017, p. 101)

No trecho acima, temos acesso a uma das versões da origem da cosmologia Kaingang. Apesar dos Kaingang cultivarem diferentes mitos sobre a origem da dualidade Kamé e Kanheru — outra versão, por exemplo, traz a relação com o sol e com a lua —, essas duas metades fundamentam o pensamento cosmológico Kaingang. A visão de mundo Kaingang, transmitida há muitos séculos através da oralidade, se organiza a partir dessas duas metades: Kamé e Kanheru. Todos os seres, humanos e não humanos, pertencem a uma dessas metades e cada uma destas possui uma marca que a representa. Os seres Kamé são representados uma marca longa e comprida — chamada de rá tēj — e os seres Kanheru são representado por uma marca redonda — chamada de rá ror. (MARÉCHAL, 2017, p. 102). Para compreender a primeira marca, pense em um retângulo vertical, fino e comprido. Para compreender a segunda, pense em um círculo preenchido. As pessoas que fazem parte da mesma metade são consideradas irmãs e, dessa forma, as relações desejadas são as que se complementam com uma outra metade diferente.

No mundo Kaingang, todos os seres possuem um tómi que, traduzido pela antropóloga Clémentine Maréchal, significa que “são “habitados” por vida”. Nessa complexa teia de vida, cada ser age e afeta a composição dos corpos de todos os outros seres. O mundo Kaingang, portanto, é um mundo de relações entre os seres na busca do equilíbrio entre as metades. De acordo com Maréchal (2017):

“Devemos entender a dualidade cosmológica Kaingang como uma base fundamental do pensamento Kaingang, que além de uma regra social, possibilita compreendermos uma profunda necessidade na presença do diferente na constituição do eu. As marcas Kaingang são sem dúvidas a expressão de uma visão do mundo na qual a alteridade é apreendida como uma força construtiva do próprio ser.” (p. 103)

O pensamento Kaingang se manifesta nas relações práticas. Iracema, sábia Kaingang — kujá, na língua Kaingang — é da marca Kamé e é casada com João Padilha da marca Kanheru. Procurando pelo equilíbrio e harmonia, Iracema possui algumas restrições quanto ao consumo de alimentos, por exemplo, evitando comer kumĩ e, assim, causar o conseqüente desequilíbrio causado pelo excesso, visto que tanto o kumĩ quanto João Padilha são da mesma metade (MARÉCHAL, 2017, p. 104-105). A diferença, portanto, é buscada e vista como potência nas relações. Entretanto, essa mesma potência pode ser uma fraqueza se posta em exagero.

Os kujá, assim como mencionado acima, são os sábios Kaingang, aqueles que habitam o terreno sagrado dos sonhos: o meio de comunicação entre mundos na cosmologia Kaingang. Os kujá constroem uma rede de fortalecimento entre as pessoas enfraquecidas e doentes através do conhecimento que elaboram entre mundos e com a ajuda de animais-guia que conhecem as ervas do mato (MARÉCHAL, 2017, p. 23).

Seus conhecimentos são chamados de kujá kajrẽn — “conhecimento dos kujá”, saberes construídos ao longo da vida do kujá — e kujá jykré — “pensamentos e modos de pensar e sentir dos kujá”, saberes próprios que se deve ter e o que deve ser para se tornar um kujá e ser um kujá (MARÉCHAL, 2017, p. 116). Portanto, é necessário ser e sentir o kujá jykré para acessar o kujá kajrẽn. Iracema, citada anteriormente, é uma kujá do agora, trilhando um importante caminho na defesa da vida Kaingang através dos encontros e da retomada Multiétnica Gãh Ré no Morro Santana em Porto Alegre — que será tratada mais adiante. Os sonhos representam um aspecto muito importante na cosmologia Kaingang, interligando diferentes mundos: há sonhos que se ligam ao mundo dos parentes que morreram — nũgme jãgti — e há sonhos que conectam entre si e entre os parceiros — vẽnhi péti —, por exemplo (MARÉCHAL, 2017, p. 116-117).

Para além das noções sobre a cosmologia Kaingang, pode-se perceber através dessa exposição que a língua Kaingang é viva, permanecendo nos tempos presentes. Vivendo nas ymãs — “traduzido” como aldeia — ou nas cidades, a língua Kaingang é falada e preservada, sendo, muitas vezes, a primeira língua a ser aprendida ao desenvolver a fala.



Cacica Gãh Té, conhecida também como Iracema.
Foto: Santiago Martins/Brasil de Fato.

6.2. GA MÁG: TERRITÓRIO KAINGANG

O território tradicional, Ga Mág (terra grande) dos Kaingang, pensando na área geográfica, corresponde a uma grande área da região sudeste até o extremo sul do Brasil, passando pelos atuais estados: São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul: delimitado desde o Rio Tietê — São Paulo — até os rios Jacuí e Ibiquí — Rio Grande do Sul (MARÉCHAL, 2017, p. 169).

Marcadas pela presença das Florestas de Araucárias, árvore sagrada para os Kaingang, as terras desse território significam mais do que um meio produtivo: são uma rede de relações entre todos os seres que vivem nessas terras. Se a cosmologia Kaingang busca o equilíbrio (MARÉCHAL, 2017, p. 168), as relações que se estabelecem nessas terras não poderiam ser algo diferente disto: a todo ser se pensa uma relação de equilíbrio e todo ser é, de fato, todo ser que se encontra nessas terras sendo tanto humanos quanto não humanos. Dessa forma, a destruição ambiental causada nesse extenso território desde 1500 significa também a destruição de partes dos Kaingang. Ga se constrói através dos caminhos trilhados para encontrar com os parentes e se fortalece através destes encontros (MARÉCHAL, 2017, p.176). A mata é mais do que um “recurso natural”, é um espaço de socialidade (MARÉCHAL, 2017, p. 172). Nas palavras de Iracema:

“Ga é onde tem frutos e tu vai buscar, onde tem peixe para poder pescar e comer. Mas agora tem limites, isso prejudica, se tu ultrapassar os limites tu és castigado. Tu, convivendo com o mîg, tu és quase igual que ele, tu consumes o mesmo que ele. Ele comê, caça, se casa também. Ele é um ser vivo, ele respeita as coisas que são vivas. Nós também controlamos isso, sabemos, conhecemos: Tu podes pegar madeira, cortar uma árvore, mas tudo isso nós controlamos. Por exemplo, tu não podes pegar o macho que é produtor, se tu vêes que o passarinho está pondo ovo tu não pode caçar ele. Para derrubar as árvores, tu tens que pensar bem. Tu precisas mesmo da madeira? Quantas árvores tem na volta? Quantos machos? Quantas fêmeas? Se tem três machos e duas fêmeas em algum lugar, tu tiras o macho, mas tem que pensar para quê. Para queimar? Para fazer uma armadilha? Para uma casa? Também tem que pensar no Kamé e no Kanheru, tu não podes tirar uma árvore Kamé se tem só Kanheru na volta, tem que ter os dois sempre, para não desequilibrar, senão do outro lado vai faltar.” (Iracema apud MARÉCHAL, p. 169-170)



Iracema

Foto: Gabriel Ribeiro
(CMPA)

A fala de Iracema coloca em perspectiva a prática da cosmologia Kaingang e a relação com Ga. Quando Iracema menciona que, hoje, há limites nos caminhos dentro do território, está mencionando as fronteiras que são colocadas pelo Estado na demarcação de terras. O Estado guia-se pela noção ocidental moderna de moradia que a reduz a um espaço limitado, pensando esta ser a forma universal. Dessa forma, tanto os Kaingang quanto outros povos indígenas, se veem diante de uma barreira: apesar do Estado definir o direito originário à terra e à autonomia cultural dos povos indígenas, se sustenta com outra base de pensamento para fazer cumprir esse direito — a do espaço reduzido —, sendo estas terras indígenas, quando demarcadas, insuficientes para a vida de acordo com a cultura dos povos indígenas em muitos casos.

A atual situação dos Kaingang em torno da demarcação de terras é uma situação em que a barreira acima citada está colocada: os Kaingang são um povo grande, mas, quando as comunidades possuem terras, estas são muito pequenas em relação ao número de famílias. No Rio Grande do Sul, encontram-se cercados pela monocultura de soja e do tabaco que, além de ocupar imensas áreas e prejudicar o solo, trazem danos à água e ao ar em função do exagerado uso de agrotóxicos nas plantações. Várias famílias Kaingang que moram e circulam no Rio Grande do Sul vivem nas Terras Indígenas que foram criadas pelo Estado a partir do século XIX, época em que o Estado incentivou a vinda de colonos italianos e alemães e, para tornar as terras “disponíveis” para a ocupação desses colonos, delimitaram pequenas terras para concentrar os indígenas em um local isolado e fechado. Em meio a conflitos gerados pelo processo de colonização, muitas famílias tiveram que sair das Terras Indígenas, construindo ymãs ao longo do seu território ancestral, marcando grande presença no noroeste do Rio Grande do Sul até Porto Alegre. Os conflitos com o poder público, fazendeiros, colonos e proprietários de grandes terras — pessoas e empresas — são uma realidade atual na luta pela terra protagonizada pelos Kaingang. Para além das ymãs formalizadas pelo Estado, há diversos acampamentos Kaingang em processo de garantia do direito originário à terra (MARÉCHAL, 2017, p. 19-20).



Araucária
Árvore sagrada na cosmologia
Kaingang

6.3. AQUI E AGORA: A RETOMADA MULTIÉTNICA GÃH RÉ NO MORRO SANTANA EM PORTO ALEGRE

(Uma discussão a partir da Nota Técnica acerca da ancestralidade indígena Kaingang e Xokleng no território denominado Gãh Ré no Morro Santana em Porto Alegre, 2022)

Os Kaingang, assim como diversos outros povos indígenas ao longo do Brasil, encontram-se protagonizando a luta pela terra e pela vida. Para compreender como se dá essa luta na atualidade, vamos nos debruçar sobre a Retomada Gã Ré no Morro Santana em Porto Alegre. As retomadas são a resposta que os povos indígenas dão para a falta do Estado na efetiva aplicação do direito à terra: o retorno às terras ancestrais através da ocupação destas.

A Retomada Multiétnica Gãh Ré leva em seu nome a homenagem a Pedro Joaquim Gãh Ré, avô de Iracema: **foi através do sonho** que Iracema recebeu a orientação do seu avô para trilhar o caminho de retorno ao Morro Santana, pois este é um território ancestral dos Kaingang. Nele, foram enterrados os umbigos de quatro crianças pela família de Iracema, há a casa de pedra subterrânea onde os antepassados de Iracema se escondiam, há o topo do morro em que abrigava outra casa subterrânea, há as pedras que facilitam a comunicação entre os jãgré — guia dos kujá — e os Kaingang, além de abrigar os olhos d'água — uma cachoeira e uma nascente — onde são realizados os rituais de batismo.

A Retomada Gãh Ré teve início no dia 18 de outubro de 2022 e, desde então, enfrenta diversas barreiras e comemora algumas vitórias. Nela, moram 50 pessoas das famílias Nascimento, Padilha e Silva: famílias que moravam na periferia de Porto Alegre, pois não foram compensadas pelo poder público com nenhum território desde o retorno dos Kaingang a Porto Alegre.

A Retomada Gãh Ré ilustra a luta contemporânea pela terra, envolvendo múltiplos sujeitos e disputas: é protagonizada pelos Kaingang e Xokleng sob a liderança da kujá Iracema e apoiada por diversos movimentos políticos, por antropólogos, sociólogos, entre outros agentes. Ao retomarem o terreno que encontrava-se abandonado, enfrentam o aparelho jurídico do Estado, a Companhia Maisonnave e parte da sociedade.

Os processos de retomadas, em muitos casos, atravessam uma questão extremamente defendida pelo aparato jurídico brasileiro: a questão da propriedade privada. No caso da Retomada Gãh Ré, a área ocupada é de propriedade da Companhia de Participações Maisonnave. Entretanto, a área adquirida em 1985 pelo banco Maisonnave foi hipotecada junto à União em função da declaração de falência do banco. O valor da dívida, atualizado desde a averbação da hipoteca até setembro de 2022, soma o montante de R\$ 183.739.340,83: nunca foi pago e, desta forma, “caducou”.

Hoje, a Companhia de Participações Maisonnave planeja construir um condomínio de alto padrão no local — apesar da área ser de preservação ambiental — e, para conquistar tal feito, reivindicou a reintegração de posse do local através da Justiça. Desde então, há diversas disputas em torno da área, mobilizando múltiplos agentes e instituições: a cada semana o cenário se altera, mas o risco de despejo da área é sempre constante — inclusive com força policial.

Atualmente, os Kaingang e os Xokleng da Retomada Gãh Ré buscam pelo reconhecimento do seu território ancestral e pela demarcação da sua terra no Morro Santana: trata-se da reivindicação do direito originário à terra. Assim como a Retomada Gãh Ré, muitos povos indígenas encontram-se em processos de retomada ao longo dessas terras que, hoje, chama-se Brasil: arriscam suas vidas pela própria sobrevivência.



Retomada Gãh Ré no Morro Santana. Foto: Mateus Bruxel. Agência RBS



Retomada Gãh Ré no Morro Santana. Foto: Mateus Bruxel. Agência RBS

7. POVO KONGLUI E LAKLÃNÕ: POVO XOKLENG?

Apesar do termo “Xokleng” ter sido institucionalizado — sendo utilizado no censo do IBGE e na FUNAI, por exemplo —, **a origem** desse termo em referência aos diversos povos que viviam em partes da Mata Atlântica do litoral e das bordas das Florestas de Araucárias, passando pelos atuais estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (MARKUS et al., 2016, p. 18) é **colonial**: um nome dado pelos colonizadores. Nos tempos muito anteriores ao contato, os povos que viviam nesse território eram divididos em subgrupos, entre eles os Ágdjin, Glókózy tõ pléj, Kózy klã nõ e Laklãnõ (TSHUCAMBANG, 2020, p. 168). Hoje, os povos sobreviventes dessa territorialidade lutam pela retomada de si através da **autodeterminação**: são os Laklãnõ, os Konglui, os Zagaua em Riozinho/RS e os Ngrokòthi-tõ-prèy em Rio dos Pardos/SC. Muitos Laklãnõ encontram-se na terra indígena Ibirama Laklãnõ em Santa Catarina, mas estão também no Rio Grande do Sul em menor número. Quanto aos Konglui, encontra-se o registro de que estão retomando o território ancestral na Floresta Nacional de São Francisco de Paula no Rio Grande do Sul junto aos Laklãnõ. Porém, é importante ter em perspectiva que os registros não são um fato fechado: os deslocamentos e as paradas não esperam pelo registro.

O presente capítulo coloca em perspectiva o povo Laklãnõ e o povo Konglui que fazem, simultaneamente, referência a si mesmos como Xokleng para fins de mediação com a sociedade não indígena. Apesar de ser um nome comum dado pelo colonizador, as narrativas apresentadas aqui pelos povos Laklãnõ e Konglui manifestam que, de fato, há partilha de algumas similaridades entre os povos, mas não define de forma detalhadamente os limites de cada uma.



Retomada na FLONA Foto: Alass Derivas/Amigos da Terra Brasil

7.1. TRADICIONALIDADES LAKLÃNÕ E KONGLUI

O território tradicional do povo Laklãnõ/Xokleng, marcado pela presença da Mata Atlântica do litoral e das bordas das Florestas de Araucárias, passando pelos atuais estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul: fez-se através dos caminhos e das paradas. Os Laklãnõ/Xokleng e Konglui/Xokleng, assim como os Kaingang, fazem parte do grupo linguístico Macro-Jê e, dessa forma, possuem algumas afinidades com os Kaingang, principalmente após o contato. Como exemplos dessa relação próxima, pode-se citar a vivência de algumas famílias Laklãnõ junto às terras indígenas Kaingang e a Retomada Multiétnica Gãh Ré — Kaingang e Xokleng Konglui e Laklãnõ — no Morro Santana.

Tradicionalmente caçadores, coletores, pescadores e agricultores, os povos originários do território indicado possuíam um grande conhecimento da natureza e seus ciclos, utilizando-se da sua alta mobilidade para conquistar o seu alimento no período certo, ou seja, deslocavam-se conforme a oferta de alimentos em cada área do território (TSHUCAMBANG, 2020, p. 168), mas também se estabeleciam de forma estável, realizando um “manejo agroflorestal em larga extensão territorial associado a ciclos de plantio” (MACHADO, 2016, p. 182). Alimentavam-se da caça de animais silvestres, de frutas nativas, mel e do pinhão (Tschucambang, 2020, p. 169). Destes, o principal alimento guardado era o pinhão, cujo armazenamento se dava na água: colocava-se o pinhão em um cesto dentro de um riacho, favorecendo a conservação do alimento através da água fresca (MARKUS et al., 2016, p. 8). Devido aos deslocamentos realizados dentro do território, existiam pontos de referên-

cia para o reencontro dos povos e a realização dos rituais: casamentos, a perfuração do lábio inferior dos meninos, tatuagem de identificação nas meninas e a purificação de viúvas (TSHUCAMBANG, 2020, p. 168). Estes pontos de encontro são marcados na paisagem do território e são vivos na memória Laklãnõ/Xokleng e também de alguns não indígenas que vivem nas áreas. O Kakupli — ou Araçá Branco —, por exemplo, era um ponto de acampamento em que milhares de indígenas desses povos se encontravam. Hoje, o Kakupli é ocupado por colonos alemães (MACHADO, 2016, p. 185).



Pinhão

Foto: Foto: Luiz Costa



Sul do Brasil
Territorialidade
Laklãnõ/Konglui

Além da oralidade, a tradicionalidade dos territórios indígenas pode ser percebida através de objetos líticos encontrados no território. No caso do território Laklãnõ/Xokleng, encontra-se, entre estes objetos, o artefato abaixo:



Trata-se da mão de pilão, instrumento utilizado pelos Laklãnõ/Xokleng para moer os alimentos no pilão e para afiar material de metal ou de corte. O instrumento era passado de geração em geração (TSHUCAMBANG, 2020, p. 196). Outro objeto diretamente ligado à tradicionalidade Laklãnõ/Xokleng é a ponta de flecha abaixo:



Fotos de Copacãm
Tschucambang, 2014.

Segundo o Sr. Alfredo Paté, ancião da comunidade Laklãnõ — pertencente à aldeia Bugio —, o objeto “com este eles matavam anta, bugio, porco do mato, também usa para se defender de seus inimigos, mata ser humano, brancos” (TSHUCAMBANG, 2020, p. 211). Sobre a ponta de flecha, o Sr. Paté Vãjēky Paté Filho, também ancião, mas da aldeia Figueira, acrescenta: “[...] eram utilizadas pelo povo Laklãnõ/Xokleng, mas não eram produzidas por ele, já que, segundo ele, eram coisas que caíam do raio da chuva, e que tinham o nome de tó do ja.” (TSHUCAMBANG, 2020, p. 2012-213)

Além da oralidade, a tradicionalidade dos territórios indígenas pode ser percebida através de objetos líticos encontrados no território. No caso do território Laklãnõ/Xokleng, encontra-se, entre estes objetos, o artefato abaixo:

7.2. O CONTATO COM OS COLONIZADORES: RESISTÊNCIA DIANTE DOS BUGREIROS

Os povos que viviam no território que, hoje, é referido como “Xokleng” são os últimos povos indígenas do sul do Brasil a fazer contato com os brancos (PATTÉ, 2022, p. 184) e, como toda relação de contato nas terras que, hoje, chamamos de Brasil, profundas transformações ocorreram nos mundos desses povos. O contato entre os povos “Xokleng” e os colonizadores se deu apenas no século XIX, época em que as fazendas de gado cada vez mais invadiam o seu território (MACHADO, 2016, p. 180). O ano de 1830 marca o início da migração de colonos alemães que adentraram o sul do território desses povos. Em 1850, o avanço da colonização deu-se pelo norte do atual estado de Santa Catarina (MARKUS et al., 2016, p. 19).

A história desses povos a partir do contato é atravessada pelos violentos conflitos sobre a terra, principalmente em relação aos chamados bugreiros. Os bugreiros eram as pessoas que eram contratadas para “caçar” os “bugres”, termo pejorativo que os brancos utilizavam para se referir aos povos indígenas que não conhecia. Ou seja, eram pessoas contratadas para ativamente promover a extinção dos povos indígenas (PATTÉ, 2022, p. 186). É deste processo que a palavra “bugre” se espalhou no imaginário social de algumas localidades onde a ação dos bugreiros foi mais intensa — São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul —, significando de forma genérica uma “tipo” de indígena: consequência das ações coloniais de esvaziamento da complexidade dos povos indígenas.

A violenta prática de extermínio relacionada aos bugreiros reduziu a vida das mulheres, dos homens e das crianças Laklãnõ/Xokleng a um par de orelhas: um par significava um salário, quanto mais pares de orelha eram apresentados ao patrão, maior era o seu pagamento. Através dos mais velhos, circula entre o povo Laklãnõ/Xokleng a história de Martim Bugreiro: “um dos principais massacradores do povo Xokleng”. Martim era filho de colonizadores e foi utilizado em uma tentativa de atrair o povo Laklãnõ ao ser deixado na mata sozinho aos 5 ou 6 anos. A tentativa resultou mal sucedida e Martim ficou alguns anos sendo criado pelos Laklãnõ/Xokleng: aos 13, fugiu e, conhecendo as estratégias dos Laklãnõ/Xokleng, tornou-se um bugreiro (PATTÉ, 2022, p. 186). Kovi, liderança Laklãnõ/Xokleng, relatou em vida que os conflitos em torno do território resultaram em um imenso massacre em 1914 e o povo Laklãnõ/Xokleng estava cercado. Desejando um futuro melhor para as crianças e a permanência do seu mundo, o seu grupo sobrevivente estabeleceu uma ponte de diálogo com os não indígenas (MARKUS et al., 2016, p. 19)— à época, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) já havia sido criado e, portanto, representava um canal de “diálogo” com a sociedade não indígena — tratava-se de ceder à pacificação do SPI para dar fim à luta contra os bugreiros. Alguns poucos sobreviventes permaneceram no Rio Grande do Sul e foram inseridos pelo SPI junto às terras dos Kaingang (PATTÉ, 2022, p. 187),

gerando tanto relações de afinidade quanto de conflito. Outros, fugiram para Santa Catarina e passaram pelo aldeamento forçado: a eles, na década de 1920, foi reservada uma pequena área do seu grande território pelo governo do estado de Santa Catarina.

A relação com o SPI gerou muitas perdas para o Laklãnõ/Xokleng, pois a sua tradição, suas crenças e seus conhecimentos eram condenados pelo órgão institucional. É justamente por essa condenação do diferente que era “justificável” impor a cultura branca ao povo Laklãnõ/Xokleng através da introdução da escola, das missões religiosas, da alimentação, de remédios, entre outros elementos contrários à tradição do povo Laklãnõ/Xokleng (TSHUCAMBANG, 2020, p. 169).

A partir de 1914, a presença Laklãnõ/Xokleng no Rio Grande do Sul firmou-se sem um território próprio. Entretanto, após 100 anos, os Laklãnõ/Xokleng retornam ao seu território ancestral através da Retomada Xokleng Konglui na Floresta Nacional de São Francisco de Paula.

7.3. RETOMADA XOKLENG KONGLUI NA FLORESTA NACIONAL DE SÃO FRANCISCO DE PAULA: O RETORNO AO RIO GRANDE DO SUL APÓS 100 ANOS

Os povos indígenas, assim como foi exposto nos capítulos anteriores, foram atravessados pela experiência colonização. A experiência é comum, mas o contato entre os colonizadores e as sociedades originárias produziu diferentes histórias. Os Laklãnõ também passaram pelo processo de expulsão das suas terras ancestrais e de uma quase extinção, sendo forçados ao aldeamento em uma pequena área em Santa Catarina: a Terra Indígena Ibirama Laklãnõ no Vale do Itajaí. Nesta terra, há oito aldeias que se organizam sob a liderança de uma cacique ou um cacique geral que é escolhido por todas as aldeias. Apesar de ser uma terra indígena Laklãnõ, a população que nela reside é multiétnica. De acordo com o censo do IBGE realizado em 2010, a população “Xokleng” é formada por 1.820 pessoas, mas, considerando o tempo transcorrido desde o censo e as nuances em torno da autoidentificação, o número pode ser incerto.

Após 100 anos do aldeamento forçado, organizaram-se enquanto povo para o retorno às terras ancestrais no Rio Grande do Sul: “[...] é uma retomada pois todo território era nosso,

dos povos originários, territórios que nos foram tomados pelos brancos e que hoje lutamos para reaver alguns espaços para o bem viver do povo Xokleng.” (PATTÉ, 2022, p. 187)

Woie Kriri Sobrino Patté (2022), liderança e professor do povo Laklãnõ/Xokleng, conta que a terra de São Francisco de Paula é cortada por um rio e, no passado, separava os territórios Kaingang e Xokleng. A serra gaúcha, anterior ao contato, era dominada pelos Kaingang e Xokleng. Atualmente, apesar de existir o reconhecimento de múltiplos territórios ancestrais no Rio Grande do Sul, não há nenhuma terra Laklãnõ/Xokleng ou Konglui/Xokleng demarcada no estado. A Retomada Xokleng Konglui na FLONA, portanto, representa uma abertura do caminho para outras retomadas Laklãnõ/Xokleng e Konglui/Xokleng (PATTÉ, 2022, p. 190). Retomar o território Laklãnõ e Konglui no Rio Grande do Sul significa retomar também o sopro de vida roubado pelo processo de colonização. Nas palavras de Woie Kriri Sobrino Patté:

“Essa retomada se faz por vários motivos, sendo um deles a luta para recuperar as terras, junto dela a retomada da educação e da saúde, a preservação da mata, que consideramos uma parte importante para sobreviver, porque somos parte da mata, complementamos um ao outro.” (PATTE, 2022, p. 187)

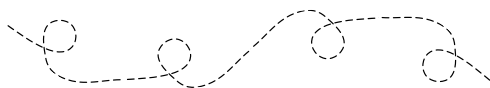
Woie Kriri Sobrino Patté faz parte desse processo de retomada na FLONA, uma Unidade de Conservação Federal de uso sustentável e administrada pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). Patté chamou alguns parentes Laklãnõ de Santa Catarina e convidou a cacica Cullung Konglui para fazer parte da retomada. Foi pouco depois das 17h do dia 12 de dezembro de 2020 que a Retomada Xokleng Konglui deu o seu primeiro respiro. Angélica Domingos, Woie Kriri Sobrino Patté, Nayane Fidelis, Domingos, Erik Katay Gomes Patté, Pazi Jare Domingos Patté, Wallase Merong Pataxó, Cullung Teie, Vaipon Kamlen e Txucaban Copaca — 5 adultos e 4 crianças —, fizeram a retomada nascer enfrentando a força policial, o prefeito de São Francisco de Paula e a coordenadora local da FLONA no primeiro dia (PATTÉ, 2022, p. 185-186). Doze dias depois, véspera de Natal, as famílias Laklãnõ e Konglui sofrem o processo de reintegração de posse e são retiradas da FLONA, permanecendo durante dois anos na beira da estrada RS-484 em difíceis condições (SILVA, 2022, p. 10). Atualmente, a retomada encontra-se com esperanças de retornar para dentro da FLONA com a elaboração do estudo das áreas Kaingang e Xokleng — cujo início estava previsto para o final de 2022 (SILVA, 2022, p. 42).

Woie Kriri Sobrino Patté na retomada
Foto: Alass Derivas/Amigos da Terra Brasil



É na Floresta Nacional de São Francisco de Paula que o umbigo de Veitchá, pai da cacica Cullung, está enterrado, que encontram-se as casas subterrâneas tradições dos Konglui e que, entre tantas outras referências, encontra-se o cemitério dos seus antepassados.

Dessa forma, os Kongui reivindicam a FLONA como seu território ancestral. Nas palavras da cacica Cullung:



“Eu sou a Cacique Cullung, Xokleng Konglui, aqui da retomada em São Francisco de Paula. Nós estamos aqui no nosso território que há muitos anos, há décadas de 100 anos os nossos avós, tataravós foram expulsos, mortos e degolados, as mulheres foram mortas, as mulheres gestantes...abriram a barriga delas...os bugreiros, para matar as crianças. E aqueles que sobraram, são aqueles que fugiram desse lugar. Então, o governo acha, é... que nós somos invasores, nós não somos invasores, nós somos nativos dessa terra, nós somos filhos dessa terra, a nossa identidade tá enterrada aqui e nós viemos desenterrar, nós somos filhos dessa terra. Nós viemos de uma nação tradicionais, de um povo tradicionais, de uma terra tradicionais e nós somos filhos tradicionais que estamos aqui na nossa casa, estamos aqui na nossa terra.” (Cullung apud SILVA, 2022, p. 22)

“O Xokleng sempre existiu aqui em Rio Grande do Sul, mas só que eles vivem tudo misturado. Nós temos essas 74 famílias que moram aqui no Gravataí, e nós viemos dessa geração, e eles vieram da geração. A vó Rita, Kozikã, tia do meu pai, tá enterrada aqui, o cemitério dos nossos antepassados tá aqui dentro. Então nós estamos aqui pro governo saber que a família nativa desse território tá aqui. [...] A gente foi morar pra Cacique Doble, Rio Grande do Sul, com o passar do tempo os Xokleng seguiram pra Santa Catarina, Paraná, Minas Gerais, tem Xokleng até em São Paulo e em Rio de Janeiro. E assim a gente tá trazendo de pouco em pouco os Xokleng que saíram desse território.” (Cullung apud SILVA, 2022, p. 32)

“Então, nada mais, nada menos: eu sou filha, raízes desse território, os espíritos trouxeram nós aqui, pra nós dar assistência pra essa terra, a terra precisa de nós, a mãe terra tá doente, as matas tão doentes que não existe mais neste lugar. Viemos trazer de volta a natureza, viemos trazer de volta a cultura, viemos trazer de volta os nossos conhecimentos tradicionais, trazer de volta o plantio, os alimentos da terra, a erva medicina da terra que foi tirado, foi destruído, foi matado com veneno, com esses florestamentos aqui de pinus [...], esse acabou com a mãe terra e a mãe terra tá doente, a mãe terra precisa de nós, pra ela sobreviver, os espíritos dos nossos antepassados trouxeram nós aqui, eles tão aqui com nós, eles vivem com nós, eles falam com nós, e daqui nós não vamos sair.” (Cullung apud SILVA, 2022, p. 23)



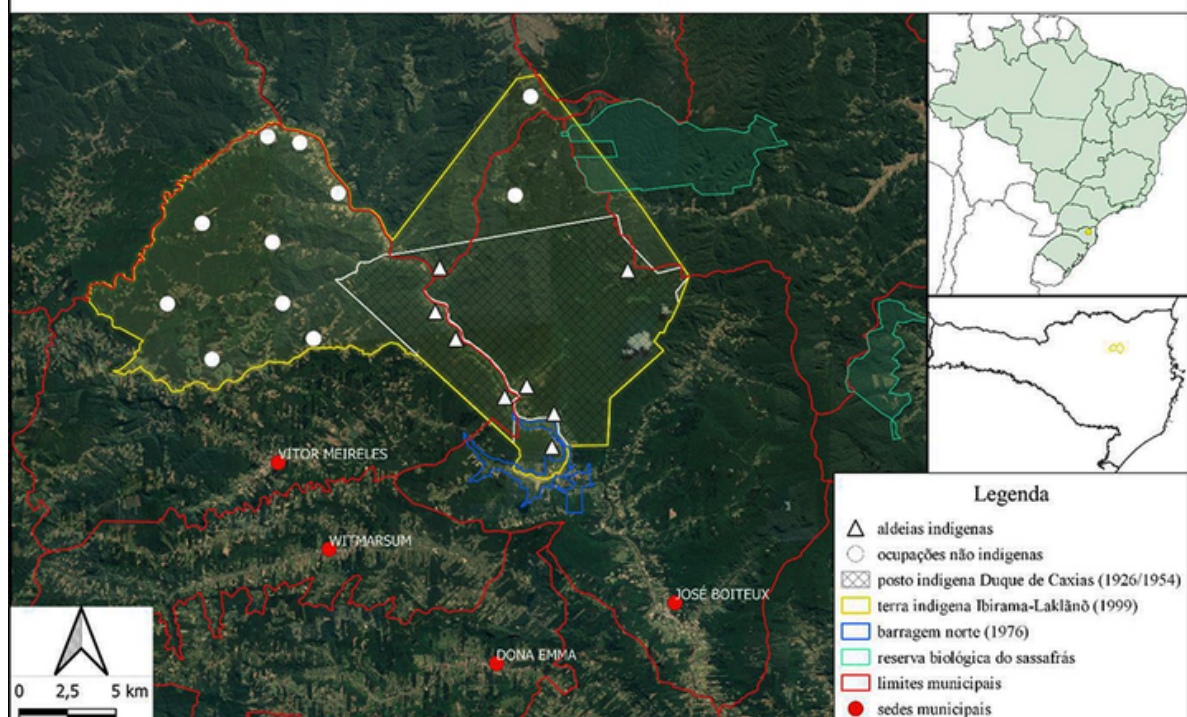
7.4. A TERRA INDÍGENA IBIRAMA LAKLÃNÕ E A REVOGAÇÃO DO MARCO TEMPORAL

A Terra Indígena Ibirama Laklãnõ no Alto Vale do Itajaí enfrenta uma importante luta atualmente: encontra-se em processo de julgamento da demarcação da totalidade das suas terras e, conseqüentemente, da aplicação ou não do Marco Temporal. Localizada nos municípios de José Boiteux, Doutor Pedrinho, Itaiópolis e Vitor Meireles, abriga famílias Laklãnõ/Konglui (Xokleng), Kaingang e Guarani. O resultado desse julgamento afeta não somente as famílias de Ibirama Laklãnõ, mas de muitas outras Terras Indígenas que são reivindicadas após 1988.

O Marco Temporal é um parecer elaborado pela Advocacia Geral da União (AGU) que determina que só podem ser reconhecidas ou reivindicadas as terras indígenas ocupadas na data da promulgação da Constituição Federal em 1988, desconsiderando que os povos indígenas passaram por diversos processos violentos que resultaram na expulsão de suas terras. Defendida “fortemente por grandes grupos econômicos, como fazendeiros, madeireiros, empresas mineradoras, garimpeiros, políticos defensores do agronegócio, entre outros” (PONTES e AMORELLI, 2023), a tese é inconstitucional, pois contraria os direitos dos povos indígenas previstos na Constituição. Dessa forma, o julgamento da T.I. Ibirama Laklãnõ, se decidido pela não aplicação do Marco Temporal, pode abrir as portas para as outras terras indígenas barradas pela tese inconstitucional.

O histórico da T.I. Ibirama Laklãnõ inicia-se há mais de 100 anos, antes mesmo da existência da própria Constituição: “A terra onde os três povos moram hoje foi o arranjo encontrado na década de 1920 para “pacificar” os confrontos” (PONTES e AMORELLI, 2023). Entretanto, ao longo dos anos, a área foi invadida por imigrantes europeus, madeireiros e fazendeiros e os povos tiveram que ocupar a região da serra, onde as terras são mais improdutivas. Os povos que vivem na T.I. Ibirama Laklãnõ enfrentam um cotidiano de risco e medo na área, pois há muita pressão realizada pelos madeireiros em função das plantações de eucalipto.

Área em disputa no caso xokleng-laklãnõ (SC)



Há vezes que o controle da área é realizado com pessoas armadas, trazendo ainda mais violência aos confrontos. Ademais, a T.I. Laklãnõ foi extremamente impactada pela barragem no rio Itajaí: uma grande área foi alagada pela barragem na década de 1970 e, além de deixar o cemitério sagrado submerso, reduziu drasticamente a caça, a pesca e a agricultura nas áreas antes frutíferas.

Hoje, os povos reivindicam a demarcação dessa parte do território tomada por invasores e também a decisão pela **continuidade** da demarcação do restante da terra, visto que o funcionamento da demarcação de terras indígenas no Brasil possui uma brecha para a reavaliação da legitimidade da terra já demarcada: as terras demarcadas não são de posse definitiva dos povos indígenas. A luta pela posse definitiva, inclusive, é uma das grandes pautas políticas do Movimento Indígena Brasileiro.

O julgamento da demarcação da T.I. Ibirama Laklãnõ — que ocorre desde 2009 —, ao envolver tantos outros povos também, mobiliza a manifestação dos múltiplos movimentos indígenas de todas as regiões do Brasil. Em 2021, o Acampamento Luta pela Vida foi mobilizado em Brasília com a presença de mais de cinco mil indígenas que aguardavam a votação. Entretanto, o julgamento sobre a T.I. Ibirama Laklãnõ ainda não aconteceu. Em 2023, o cenário é de esperança do resultado favorável à T.I. Ibirama Laklãnõ, pois o novo governo apresenta maior abertura para as demandas dos povos indígenas.



Arte: Apib

8. POVO MBYÁ-GUARANI

8.1. YWYRUPÁ: TERRITÓRIO MBYÁ-GUARANI

“Os guarani, hoje, se atesta que tinham quatro mil anos, digamos assim, de compreensão de si como povos e que se relacionava com os povos andinos e que reivindicavam diante dos andinos uma territorialidade e um respeito pelos povos andinos desse território que é uma parábola, dessa parte que vem lá do que seria o Pantanal, passando por parte do que é Mato Grosso, o noroeste paulista, atravessando o Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, pegando uma parábola desses territórios que formam uma cosmogonia onde os Guarani circulam, é... caminhando em busca dessa terra sem males. Uma cosmovisão Guarani que busca um lugar que é um espelho da terra, mas que não tem todos os defeitos daqui da Terra.”

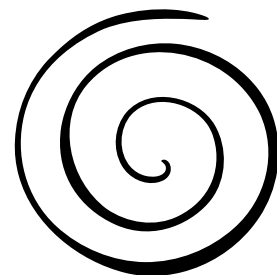
Ailton Krenak no primeiro episódio da série documental: Guerras do Brasil.doc

É importante ter em perspectiva que os modos de vida Guarani não são totalmente traduzíveis e não procuram ser, mas, de forma coletiva, apoiam a “negação ao modelo econômico de produção do branco” (LADEIRA, 2001, p. 97). O povo Mbyá-Guarani faz parte do grande grupo Guarani: se diferenciam dos outros grupos Guarani — como os Kaiova, no Brasil — nas expressões da língua, nos rituais, na cultura material e nas expressões artísticas específicas (LADEIRA, 2001, p. 70). Em comum, compartilham uma mesma memória coletiva, uma mesma territorialidade e uma mesma cosmovisão. Partes da família linguística Tupi-Guarani — do tronco Tupi —, os Mbyá-Guarani fazem parte dos povos originários dessas terras que, hoje, são chamadas de Brasil pelos juruá — pessoas não indígenas na língua Guarani, especialmente as que vivem sob os moldes ocidentais. Assim como Ailton Krenak apresenta na fala que inaugura o presente capítulo, os Mbyá-Guarani firmam sua existência na busca pela Terra sem mal — Yvy maraê’y: uma territorialidade própria que extrapola tanto as fronteiras geográficas quanto os limites físicos desenhados no mapa por outros.

A tradição territorial dos Mbyá-Guarani se faz no caminhar — oguatá — dos seus ancestrais e suas divindades (FARIAS, et al., 2021, p. 68), produzindo um mundo feito de passagens e paradas nas terras que, por ordem dos processos sócio-históricos, correspondem, hoje, a quatro países.

Para você, visualizar o recorte no mapa provavelmente significará que: “os Mbyá-Guarani encontram-se em partes do Brasil, do Paraguai, da Argentina e do Uruguai”. Mas, para os Mbyá-Guarani, essas terras que são vividas de forma circular são, na verdade, YwyRupá (“nosso território”): os Mbyá-Guarani viviam nessas terras antes da invenção do Brasil e dos outros países mencionados (DARELLA, 2018, p. 19). Honrando as três dimensões da sua ancestralidade — Nhamandu, Tupã e Nhanderu: genealógica, dos seres da natureza e do sagrado mistério, respectivamente (WERÁ, 2017) — os Mbyá-Guarani possuem como tradição a prática do território através da mobilidade e dos sistemas de cooperação, trocando, durante essas passagens, “sementes, plantas, matérias-primas, rituais, mutirões, etc.”: (LADEIRA, 2001, p. 103-104)

“Quanto mais circulamos por esses locais, mais percebemos que há uma linha (muitas vezes invisível em decorrência das mudanças nas paisagens provocadas pelas estradas, empreendimentos e construções) que tece todas as aldeias, formando uma verdadeira teia de relações, sentimentos e conhecimentos.”
(DARELLA, 2018, p. 19)



Os Mbyá-Guarani, ao exercerem a sua tradicionalidade que extrapola as fronteiras dos países, enfrentam “diferentes contextos regionais, econômicos e ambientais, além de instâncias diversas de poder, de políticas agrárias e de legislações fundiárias específicas”. O território Mbyá-Guarani, portanto, é geograficamente amplo e compartilhado com distintas sociedades, organizando-se através das redes de parentesco e das dinâmicas políticas e sociais (LADEIRA, 2001, p. 108). Atualmente, a lógica da demarcação de terras indígenas que reduz o território Mbyá-Guarani somente aos limites das terras demarcadas não contempla a sua territorialidade: é insuficiente e produz diversos conflitos (LADEIRA, 2001, p. 89). Além disso, tanto a especificidade do território Mbyá-Guarani desenhado pelos caminhos quanto pelo falsa noção de que os Mbyá-Guarani estão “integrados” à sociedade nacional, as terras Guarani foram tardiamente demarcadas em relação aos Kaingang e aos Laklãnõ (SC): eram considerados “nômades” e, portanto, não necessitavam de terras (DARELLA, 2018, p. 19).

Se o território na perspectiva Mbyá-Guarani acolhe diretamente a manutenção do seu próprio mundo, ou seja, os seus sentidos de existência (LADEIRA, 2001, p. 97), os tempos presentes são marcados pela recuperação do YwyRupá através da construção das tekoá — cuja tradução se aproxima de “aldeia”: as tekoá são as partes da grande rede tecida pelos Mbyá-Guarani: localizam-se em regiões diferentes e existem nas mais variadas formas de ocupação (DARELLA, 2018, p. 19). O sistema de vida Mbyá-Guarani, nomeado de mbyá reko ou nhande reko, corresponde a um complexo:

“conjunto de conhecimentos, valores, costumes e condutas que têm continuidade ao longo do tempo porque se acredita neles, porque se acredita que por meio deles se é mais honesto e se é mais útil ao bem viver da comunidade, à harmonia entre o sagrado e o humano, ao respeito pela terra e pelas águas.” (DARELLA, 2018, p. 15)

Os saberes Mbyá-Guarani resistiram ao tempo e à colonização, transformando-se quando necessário. A oralidade, meio de partilha da tradição, ocupa um lugar importante no mundo Mbyá-Guarani. Junto a ela, encontram-se os cantos. Nas palavras de Kaka Werá:



“Quero começar comentando sobre os cantos dos guaranis. Sempre tenho dito ao longo dos anos e pela convivência que mantenho com a cultura guarani que normalmente as pessoas falam que a tradição indígena é uma sabedoria oral e o conhecimento indígena é repassado de uma forma oral. Na verdade, a sabedoria indígena é uma tradição vivencial, é uma tradição mais cantada do que oral. Diria que é uma tradição cantante.” (WERÁ, 2017)

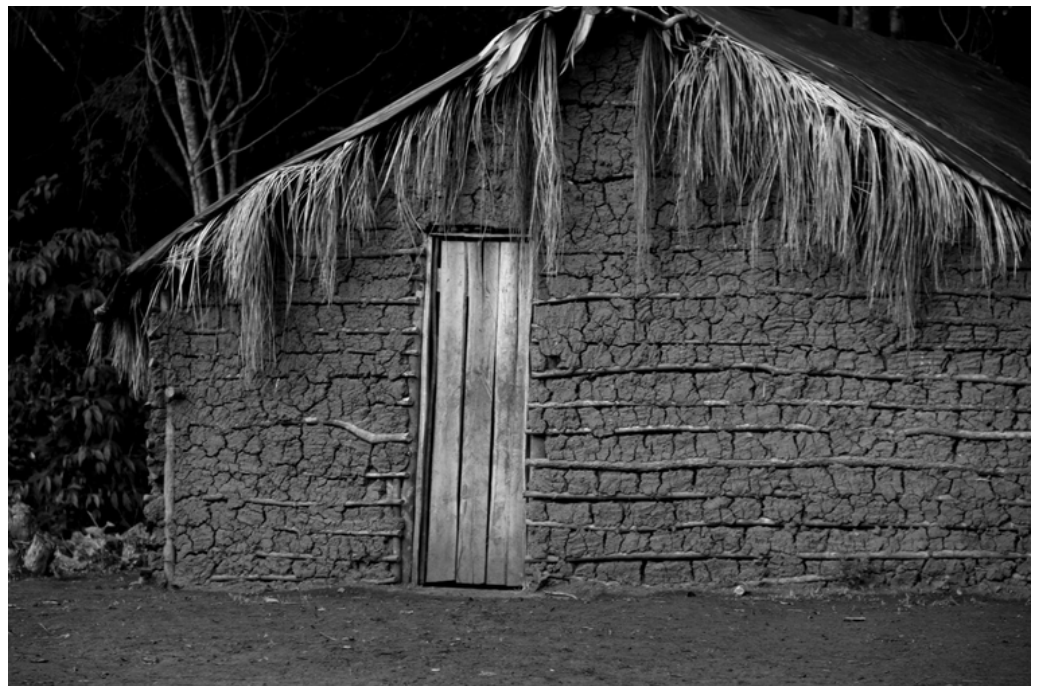
Kaka Werá
Foto: Miguel Denser

Os saberes Mbyá-Guarani através da oralidade e dos cantos ganham vida nos encontros e nos opy: as casas de reza. O opy em cada tekoá corresponde ao espaço sagrado da tradição, do fortalecimento da comunidade, da educação do mbyá reko, da comunicação com os seres divinos: é um lugar ritualístico sentido nos cantos, nas danças e na palavra (DARELLA, 2018, p. 78 e 79). Nas palavras de Kaka Werá: “ O Opy é o ponto de conexão, da manutenção dessa memória fundamental. Sem essa memória fundamental não existe cultura guarani.”

Nesse modo de ser Mbyá-Guarani, o território não é definido pelos limites geográficos dessas terras, mas, sim, pelas relações desenvolvido entre as tekoá na região de ocupação tradicional (LADEIRA, 2001, p. 100). Dentre os elementos desse modo de viver, além dos mencionados anteriormente, encontram-se a prática da agricultura; a condição de preservação e reprodução dos seus modos nas Kagüy — cuja tradução é “matas”, especialmente a Mata Atlântica; e a presença da pindo etei — traduzida como “palmeiras verdadeiras e eternas” — que indicam o lugar ideal para a formação das tekoá e ocupam um espaço simbólico e prático na cosmologia Mbyá-Guarani. (LADEIRA, 2001)



Pindo



Opy. Foto: Daniel Rezinovsky.



Escola Autônoma Tekó Jeapó, na aldeia Tekoa Ka'aguy Porã, em Maquiné. Foto: Divulgação CIMI

8.2. “NÃO É SÓ MINHA LUTA, NÃO É LUTA DOS POVOS INDÍGENAS. ESSA LUTA É PRA HUMANIDADE.”: RETOMADAS MBYÁ-GUARANI

Assim como os povos Kaingang e Laklãnõ/Konglui, os Mbyá-Guarani também encontram-se na luta pela existências no seu próprio modo cosmológico através do processo de retomada do território. Dessa forma, buscam retomar suas subjetividades: o seu *mbyá reko*.

A Retomada Mbyá-Guarani em Maquiné declarou seu início em janeiro de 2017 e, assim, abriu o caminho para outras retomadas Mbyá-Guarani ao longo do estado do Rio Grande do Sul. Nas palavras de André Benites;

Fizemos essa retomada pra melhores nosso futuro e principalmente o futuro das crianças. e A gente sabe que essa terra, foi abrido os caminhos pra nós pisar aqui, que essa área é dos nossos ancestral, né? E principalmente aqui já muitos anos atrás os nossos povos tavam presentes, né? pra coletar o remédio, frutas, principalmente material pra fazer artesanato. Então sempre os nossos povos tavam presente e a gente sabe que é nosso. Todos os matos que tem a gente sabe que é nosso, né? Porque nós fazemos parte da natureza e nós temos autonomia pra cuidar dessa natureza, né? Então por isso a gente tá fazendo a luta pra preservar a natureza. Que essa é uma luta, não é só minha luta, não é luta dos povos indígenas. Essa luta é pra humanidade. Pra respirar a natureza porque com certeza a gente vai precisar no futuro, né? Então estamos aqui pra cuidar dessa natureza e manter nossa cultura, nossa semente. Que aqui não é recomeçar, aqui é pra continuar nossa cultura. Então a gente tá feliz criança tá feliz, sempre dorme e levanta com alegria. Então aqui é tudo pra nós, né? E importante, que é terra sagrada, né? André Benites. Cacique Mbyá-Guarani que fez parte do processo de retomada. Trecho retirado do vídeo: Modo de Ser Mbyá-Guarani: um ano de Retomada em Maquiné (Mbyá Rekó: Pety Arapy).



André Benites
Foto: Igor Sperotto

André Benites na fala anterior, além de defender sua ancestralidade manifestada na área retomada, levanta uma importante questão compartilhada por outros povos indígenas: a proteção da natureza é pelo futuro dos povos indígenas, mas também da humanidade. O ambiente, conforme aponta Ladeira (2001), é percebido em totalidade pelos Guarani: a destruição da natureza é sentida pelo mundo como um todo.

Hoje, a terra retomada em Maquiné é uma tekoá — tekoá Ka'aguy Porã —, porém os Mbyá-Guarani tiveram que resistir mais de um ano sob a ameaça de despejo em função do pedido de reintegração de posse solicitado pelo Governo do Rio Grande do Sul. Em 2018, o Estado abriu mão do processo de reintegração ao reconhecer o cuidado que exerciam sobre a terra e também o pertencimento dos Mbyá-Guarani à área.

As retomadas para os Mbyá-Guarani são uma retomada do seu caminhar, dos seus ancestrais e das divindades que produzem o seu mundo (FARIAS et al. 2021, p. 68). Entre os registros de seis retomadas Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul, pode-se citar a Retomada em Terra de Areia, a Retomada na Ponta do Arado — extremo sul de Porto Alegre — e a Retomada em Cachoeirinha — no conhecido “Mato do Júlio”.

Mais do que um espaço de exploração econômica, as terras para os Mbyá-Guarani são uma parte da sua identidade. Nas palavras de Kaka Werá (2017):

“As terras que são importantes para o setor econômico têm silêncio e são vitais para nós porque é através da natureza que nós nos conectamos de uma maneira vibrante, de uma maneira pulsante com o sagrado mistério, com o sagrado silêncio. E isso é precioso para os guarani. O povo guarani é o povo da contemplação, o povo do silêncio.”



8.3. GAÚCHO OU INDÍGENA? A TRADIÇÃO DO CHIMARRÃO

Qual o primeiro pensamento que você tem ao pensar no chimarrão?

O chimarrão é frequentemente associado ao gaúcho e sua tradição. Porém, visitando outras versões da História, encontramos sua origem em tempos anteriores à criação do gaúcho: o chimarrão é tradicionalmente indígena, especialmente tradicional do povo Mbyá-Guarani. Podemos encontrar as respostas de tal desconhecimento sobre a origem do chimarrão nas relações estabelecidas entre os Mbyá-Guarani e os colonizadores a partir do contato. Entre as especificidades do contato do povo Guarani com os colonizadores, encontra-se na historiografia a presença dos Guarani das reduções jesuíticas espanholas — conhecidas como Missões. A presença do povo Guarani nas reduções ilustra a prática de catequização e aldeamento conduzida durante a colonização.



Foto: Vherá Poty e Danilo Christidis

A erva-mate — ka'ay na língua Guarani — à época da invasão, era utilizada nos ritos espirituais que os Karaí — líderes espirituais — e as Kunhã Karaí — lideranças espirituais femininas — realizavam (CATAFESTO, 2014, apud NISSINEN, 2020, p. 22). Em um contexto em que as diversas relações de contato entre os colonizadores e os povos indígenas foram marcadas pela “demonização” de partes dos mundos de cada povo, os Guarani também vivenciaram esse processo em relação à erva-mate e o seu uso proibido nas reduções. Entretanto, com objetivos de expansão econômica das reduções, a erva-mate passa a ser um produto exportado:

“[...] a partir de 1737, quase todas as reduções detinham de plantações de erva-mate, consolidando-se como os primeiros em todo o território da América a domesticá-la. Chegando à quantia de 135 toneladas por ano de exportação, a atividade nos ervais destacou-se como a principal riqueza de cada redução, a qual permitia o pagamento dos impostos da Coroa.” (OLIVEIRA, 1997, p. 291 apud NISSINEN, 2020)



Etapa de produção tradicional da erva-mate

Foto: Bruno Prates/ Divulgação

O manejo da erva-mate e sua posterior exportação só foi possível através do conhecimento milenar do povo Guarani. Apesar do seu uso ter se convertido em fins econômicos, os Guarani mantiveram seus usos sagrados com a erva-mate submersa em água quente. Se as missões jesuíticas carregam um histórico de ascensão econômica e autonomia em relação aos portugueses e espanhóis, deve-se ao fato de que havia muita força de trabalho braçal e compartilhamento do trabalho intelectual indígena, especialmente os Guarani.

9. CONCLUSÃO: INDÍGENAS NO PRESENTE

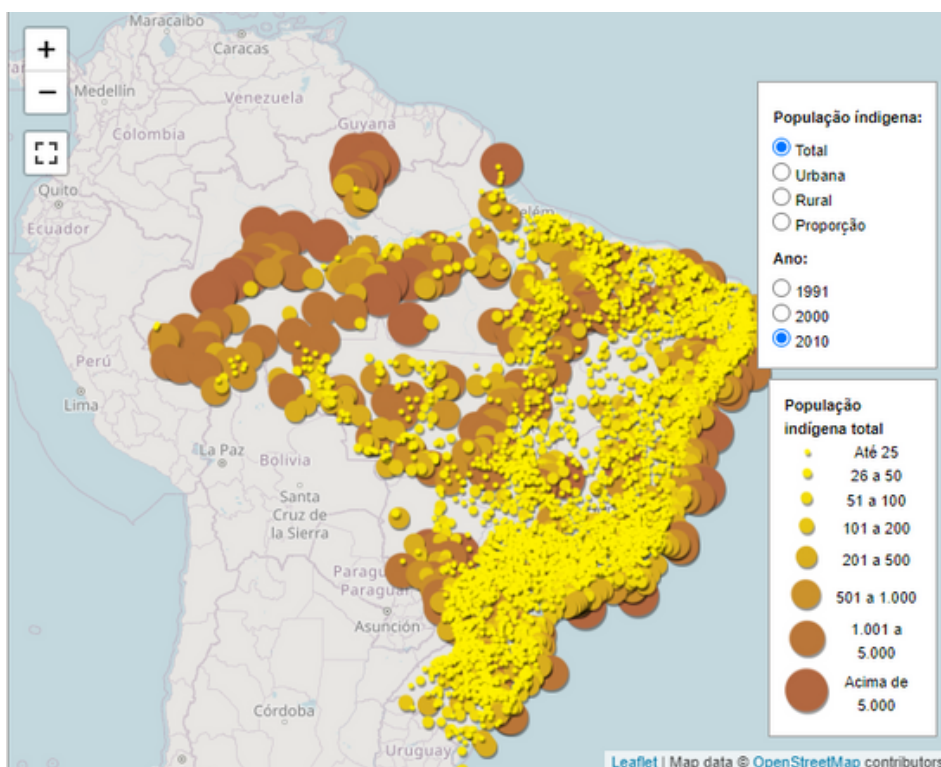
“Uma professora perguntou pra mim, né?
“Você é indígena, mas por que você mora no meio da cidade, né?”
Mas não foi a gente que invadiu a cidade, né?
A cidade foi invadindo nossas terras, diminuindo, é... com as nossas terras sagradas, acabando com a nossa mata, poluindo nossos rio, então... que direito a pessoa pode ter de falar que a gente é invasor, né?
Sendo que a gente sempre existiu aqui.
E a gente tá nessa resistência toda há 517 anos.”
Trecho introdutório do clipe “O índio é forte” do grupo Oz Guarani

Compreender alguns aspectos dos povos Charrua, Kaingang, Laklãnõ/Konglui e Mbyá-Guarani significa compreender que o atual Rio Grande do Sul também foi construído pelo pensamento e trabalho indígena. As contribuições indígenas muitas vezes são invisibilizadas em relação aos outros povos que nessas terras habitavam, prevalecendo uma supervalorização dos povos brancos, os colonos, que migraram para essas terras sob o projeto econômico de exploração e de branqueamento da população. Para além do passado e das relações que construíram essa complexa rede social nessas terras, os povos indígenas mantiveram — em maior ou em menor nível — partes das suas tradições e, ainda hoje, preservam suas diferenças de mundo em relação aos não indígenas: sua ancestralidade

Atualmente, além da luta pela vida através da terra de posse definitiva, os povos indígenas lutam também por uma autonomia nas escolhas diante da educação, desejando uma educação diferenciada e construída de acordo com os costumes de cada povo, significando, muitas vezes, uma educação fora uma sala de aula através da cultura material e imaterial de casa povo: no território, na fala, nos cantos, nos rituais, nas histórias, na produção de artefatos, etc.

Há indígenas de diversos outros povos tradicionais de outras regiões do Brasil vivendo no Rio Grande do Sul. Há indígenas nas comunidades, há comunidades nas cidades, mas há também indígenas vivendo nas cidades sem estar em uma comunidade. São professores, médicos, artistas, engenheiros, enfermeiros, artesãos, assistentes sociais, escritores, jornalistas, sociólogos, antropólogos, historiadores: uma infinidade de trajetórias.

VOCÊ SABE QUAIS SÃO AS PRESENCAS INDÍGENAS DO PASSADO-PRESENTE NA SUA CIDADE?



População indígena
no Brasil
2023 IBGE -
Instituto Brasileiro
de Geografia e
Estatística

REFERÊNCIAS

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

As Guerras da Conquista. In GUERRAS do BRASIL.doc. [série documental]. Luiz Bolognesi. Canal Curta! 2019.

BAGGIO DI SOPRA, F. .E. Territorialidade no Rio Grande do Sul. Terra Livre, São Paulo, Ano 35, Vol.1, n. 54, p. 686-722

BECKER, Ítala Irene Basile Becker. O que sobrou dos índios pré- históricos do Rio Grande do Sul. **Pré-história do Rio Grande do Sul: documentos 5**. Instituto Anchieta de Pesquisas - UNISINOS. São Leopoldo, RS, Brasil, 2006.

BRASIL. Ministério da Cultura. A carta de Pero Vaz de Caminha.

CERNICCHIARO, Ana Carolina. Daniel Munduruku, literatura para desentortar o Brasil. **Crítica Cultural** – Critic, Palhoça, SC, v. 12, n. 1, p. 18 e 19 / 2017

Estado abdica de processo e garante posse da terra à Retomada Mbya Guarani em Maquiné. **Sul21**. 14 de dezembro de 2018. Disponível em: <https://sul21.com.br/ultimas-noticias-geral-areazero/2018/12/estado-abdica-de-processo-e-garante-posse-da-terra-a-retomada-mbya-guarani-em-maquine/>

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 381-396

FERREIRA, Ana Carolina Sodré. Fontes para a história indígena do e antes do século XVI. **Humanidades Em diálogo**, 2019, 115-126.

GARCIA, Anderson Marques; MILDER, Saul Eduardo Seiguer. Particularidades históricas e culturais dos Charrua e dos Minuano do Pampa Sul-americano. **Estudios Historicos** – CDHRPyB- Año IV - julio 2012 - N° 8

GPACE; NIT; Programa de Extensão Preserve Morro Santana/UFRGS. Nota Técnica acerca da ancestralidade indígena Kaingang e Xokleng no território denominado Gãh Ré no Morro Santana em Porto Alegre. Porto Alegre, 2022.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. As Sociedades Indígenas no Brasil Através de uma Exposição Integrada. In GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **Índios no Brasil**. 4 ed. São Paulo; Global; Brasília, MEC, 2000.

KAMBEBA, Márcia Wayna. Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. In DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Brasileiro de 2010**.

LADEIRA, Maria Inês. Espaço Geográfico Guarani-mbya: significado constituição e uso, 2001. Tese de Doutorado em Geografia Humana – FFLCH/ Universidade de São Paulo - USP. Edição de Publicação. São Paulo: EDUEM / EDUSP, 2008. Versão Online. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista – CTI, 2015.

LONGHINI, Geni Daniela Núñez. Da cor da terra: etnocídio e resistência indígena. **Revista Tecnologia & Cultura** - Rio de Janeiro - Edição especial - 2021 - p. 65-73.

LUCIANO, Gersem dos Santos (Baniwa). **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006. 233p. Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes n. 1

MACHADO, J. S. (2016). Caminhos e Paradas: Perspectivas sobre o território Laklãnõ (Xokleng). *Revista Do Museu De Arqueologia E Etnologia*, (27), 179-196. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2016.137298>

MARÉCHAL, Clémentine. **Sonhar, curar, lutar: colonialidade, Xamanismo e cosmopolítica Kaingang no Rio Grande do Sul**. 1.ed. - Curitiba: Editora Prismas, 2017.

MARKUS, Cledes; HUBNER, Janaína; PRUIKSMA, Nienke (orgs). **Laklãnõ/Xokleng: povo que caminha em direção ao sol**. São Leopoldo - RS. 2016

Modo de Ser Mbyá-Guarani: um ano de Retomada em Maquiné (Mbyá Rekó: Petey Arapy). 2018. Vídeo (12min40s). Publicado pelo canal do professor Olavo Marques. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bzIUOUAGPzQ&t=593s>.

MORO, Taciane Neres; COLVERO, Ronaldo Bernadino. Etnocídio na Banda Oriental: A Resistência Étnica dos Charrua Perante a Colonização. RELACult – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade. V. 04, ed. especial, mai., 2018, artigo nº 838

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**. Tradução . Niterói: EDUFF, 2004. . Disponível em: biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_UmaAbordagemConceitualDasNocoosDeRacaRacismoIdentidadeE Etnia.pdf.

MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura. O reencontro da memória. In DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

"Não será fácil superar 522 anos em quatro", afirma Sônia Guajajara, primeira ministra indígena. **GZH Política**. Porto Alegre, 11/01/2023. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/noticia/2023/01/nao-sera-facil-superar-522-anos-em-quatro-afirma-sonia-guajajara-primeira-ministra-indigena-clcs86krk00150181z7wrvq6l.html>

NEVES, Eduardo Góes. Os índios antes de Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil. In SILVA, Aracy Lopes; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (orgs.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995.

NISSINEN, Daniela Mei Lipp. **Guardiões do ka'ay (chimarrão): memória e patrimônio vivo da cultura Mbya Guarani**. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Museologia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A Nação Tutelada: uma Interpretação a partir da fronteira. **MANA** 27(1): 1-31, 2021

OLIVEIRA, João Pacheco. **Índios: os primeiros brasileiros**. São Paulo, 2007.

PATTÉ, Woie Kriri Sobrino. Povo Xokleng: territorialidade, educação e escola. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 183-194, mai./ago. 2022.

PIRES, Vinicius. Uma breve análise acerca da atuação interétnica dos indígenas da costa brasileira sob a pena de viajantes europeus (1500-1627). **Revista da FLUP**. Porto, IV Série, vol. 3 - 2013, 9-28.

PERONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a VXIII). In CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

PONTES, Fabio Pontes; AMORELLI, Lucas. Marco temporal ameaça terra indígena em Santa Catarina. **Amazônia Real**. 18 de janeiro de 2023. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/especiais/marco-temporal-ameaca-terra-indigena-em-santa-catarina/#:~:text=Foi%20este%20o%20cen%C3%A1rio%20encontrado,Pedrinho%2C%20Itai%C3%B3polis%20e%20Vitor%20Meireles>.

Quando a educação escolar é indígena e diferenciada, o material didático é vida. In DARELLA, Maria Dorothea Post [et al] (orgs.). **Tape Mbaraete Anhetengua: Fortalecendo o caminho verdadeiro**. Florianópolis. 2018.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988

SILVA, Bibiana Harrote Pereira da. **“Viemos trazer de volta a natureza, viemos trazer de volta a cultura”**: História oral na Retomada Xokleng Konglui em São Francisco de Paula-RS. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

TSCHUCAMBANG, Copacãm. Artefatos Arqueológicos no território Laklãnõ/Xokleng. In MACHADO, Juliana Salles; DARELLA, Maria Dorothea Post; ZEA, Evelyn Schuler. **Ações e saberes Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng em foco: pesquisas da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica: Laklãnõ-Xokleng**. Florianópolis : Edições do Bosque/UFSC/CFH/NUPPE, 2020.

VÍCTORA, Ceres. “A viagem de volta”: o reconhecimento de indígenas no sul do Brasil como um evento crítico. **Sociedade e Cultura**. Goiânia, v. 14, n. 2, p. 299-309, jul./dez. 2011

VÍCTORA, Ceres; RUAS-NETO, Antonio Leite. Querem matar os ‘últimos Charruas’: Sofrimento social e ‘luta’ dos indígenas que vivem nas cidades. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 15, vol.22(1): 37-59 (2011)

VIDAL, Viviane M. Pouey; COLVERO, Ronaldo Bernardino; SILVA, Jeremyas Machado. Etnografias das etnias Charrua e Minuano: o olhar dos cronistas e viajantes dos séculos XVI, XVII E XVIII. **Revista Memorare**. Tubarão, SC, v. 3, n. 2, p. 22-43 maio/ago. 2016.

VIDAL, Viviane M. Pouey. Etnoarqueologia dos Charrua do Rio Grande do Sul: história, construção e ressignificação étnica. **Estudios Historicos** – CDHRPyB- Año IV - julio 2012 - N° 8.

WENZEL, Fernanda. Tidos como extintos, índios charrua sobreviveram 'invisíveis' por décadas e hoje lutam por melhores condições de vida. **BBC News Brasil**. 10 novembro 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45947432>.

WERÁ, Kaká. A Terra é de Nhanderú: Kaká Werá fala sobre os quatro princípios da sabedoria ancestral da cultura Guarani em encontro de lideranças indígenas no Caminho do Meio. Transcrição: Ieda Estergilda. **Bodisatva**. Disponível em: <https://bodisatva.com.br/terra-e-de-nhanderu/>.

REFERÊNCIAS

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

As Guerras da Conquista. In GUERRAS do BRASIL.doc. [série documental]. Luiz Bolognesi. Canal Curta! 2019.

BAGGIO DI SOPRA, F. E. Territorialidade no Rio Grande do Sul. Terra Livre, São Paulo, Ano 35, Vol.1, n. 54, p. 686-722

BARBOZA, C.S; SALES, A; ALMEIDA, R. C., CACERES, E. A; SILVA, V. V. Relação entre o ambiente construído tradicional indígena e as atuais edificações dos Guarani-Kaiowá em Dourados-MS/Brasil. **7ª Congresso Luso Brasileiro para o Planejamento Urbano, Regional, Integrado e Sustentável**. Contrastes, Contradições e Complexidades. Maceió, 2016.

BECKER, Ítala Irene Basile Becker. O que sobrou dos índios pré- históricos do Rio Grande do Sul. **Pré-história do Rio Grande do Sul: documentos 5**. Instituto Anchieta de Pesquisas - UNISINOS. São Leopoldo, RS, Brasil, 2006.

BORDENAVE, Juan Díaz. PEREIRA, Adair Martins. Estratégias de Ensino-Aprendizagem. 13º edição. Petrópolis: Vozes, 1993.

BRASIL. Ministério da Cultura. A carta de Pero Vaz de Caminha.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**.

BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico- Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília: MEC, 2004.

BRASIL. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, LDB. 9394/1996.

BRASIL. Lei 10.639 de 9 de janeiro de 2003. D.O.U. de 10 de janeiro de 2003.

BRASIL. Lei 11.645 de 10 de março de 2008. D.O.U. de 10 de março de 2008.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília. 1988.

CASÉ ANGATU, C. J. F. dos S. "História e culturas indígenas" - alguns desafios no ensino e na aplicação da lei 11.645/2008: de qual história e cultura indígena estamos falando?. Revista História & Perspectivas, v. 28, n. 53, 5 jan. 2016.

CERNICCHIARO, Ana Carolina. Daniel Munduruku, literatura para desentortar o Brasil. **Crítica Cultural** – Critic, Palhoça, SC, v. 12, n. 1, p. 18 e 19 / 2017

DESTERRO, Fábio Braga do. Sobre livros didáticos de Sociologia para o Ensino Médio. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2016.

Estado abdica de processo e garante posse da terra à Retomada Mbya Guarani em Maquiné. **Sul21**. 14 de dezembro de 2018. Disponível em: <https://sul21.com.br/ultimas-noticias-geral-areazero/2018/12/estado-abdica-de-processo-e-garante-posse-da-terra-a-retomada-mbya-guarani-em-maquine/>

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 381-396

FERREIRA, Ana Carolina Sodré. Fontes para a história indígena do e antes do século XVI. **Humanidades Em diálogo**, 9(1), 115-126.

GARCIA, Anderson Marques; MILDNER, Saul Eduardo Seiguer. Particularidades históricas e culturais dos Charrua e dos Minuano do Pampa Sul-americano. **Estudios Historicos** – CDHRPyB- Año IV - julio 2012 - Nº 8

GPACE; NIT; Programa de Extensão Preserve Morro Santana/UFRGS. Nota Técnica acerca da ancestralidade indígena Kaingang e Xokleng no território denominado Gãh Ré no Morro Santana em Porto Alegre. Porto Alegre, 2022.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. As Sociedades Indígenas no Brasil Através de uma Exposição Integrada. In GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **Índios no Brasil**. 4 ed. São Paulo; Global; Brasília, MEC, 2000.

KAMBEBA, Márcia Wayna. Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. *In* DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Brasileiro de 2010**.

KOKKE, Marcelo; MIRANDA, Rafaela Hidalgo González Franco de Carvalho; OLIVEIRA, Rafaela Carvalho Coutinho de. O Marco Temporal e a Demarcação de Terras Indígenas no Brasil. **Dom Helder Revista de Direito**, v.5, n.10, e5102373, Janeiro/Junho de 2022.

LABORNE, Ana Amélia de Paula; SANTOS, Simone Maria dos. Ensino de Sociologia e Formação Docente: A contribuição da Sociologia para a implementação da Lei nº 10.639/2003. Cadernos da Associação Brasileira de Ensino de Ciências Sociais. Vol.1, nº.1 | p. 69-79 | Jan./Jun. 2017.

LADEIRA, Maria Inês. Espaço Geográfico Guarani-mbya: significado constituição e uso, 2001. Tese de Doutorado em Geografia Humana – FFLCH/ Universidade de São Paulo - USP. Edição de Publicação. São Paulo: EDUEM / EDUSP, 2008. Versão Online. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista – CTI, 2015.

LONGHINI, Geni Daniela Núñez. Da cor da terra: etnocídio e resistência indígena. **Revista Tecnologia & Cultura** - Rio de Janeiro - Edição especial - 2021 - p. 65-73.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006. 233p. Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes n. 1

MACHADO, J. S. (2016). Caminhos e Paradas: Perspectivas sobre o território Laklãõ (Xokleng). *Revista Do Museu De Arqueologia E Etnologia*, (27), 179-196. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2016.137298>

MARÉCHAL, Clémentine. **Sonhar, curar, lutar: colonialidade, Xamanismo e cosmopolítica Kaingang no Rio Grande do Sul**. 1.ed. - Curitiba: Editora Prismas, 2017.

MARKUS, Cledes; HUBNER, Janaína; PRUIKSMA, Nienke (orgs). **Laklãõ/Xokleng: povo que caminha em direção ao sol**. São Leopoldo - RS. 2016

Modo de Ser Mbyá-Guarani: um ano de Retomada em Maquiné (Mbyá Rekó: Petey Arapy). 2018. Vídeo (12min40s). Publicado pelo canal do professor Olavo Marques. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bzIUOUAGPzQ&t=593s>.

MORO, Taciane Neres; COLVERO, Ronaldo Bernadino. Etnocídio na Banda Oriental: A Resistência Étnica dos Charrua Perante a Colonização. **RELACult – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**. V. 04, ed. especial, mai., 2018, artigo nº 838

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**. Tradução . Niterói: EDUFF, 2004. Disponível em: biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_UmaAbordagemConceitualDasNocoesDeRacaRacismoIdentidadeEEtnia.pdf.

MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura. O reencontro da memória. In DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

"Não será fácil superar 522 anos em quatro", afirma Sônia Guajajara, primeira ministra indígena. **GZH Política**. Porto Alegre, 11/01/2023. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/noticia/2023/01/nao-sera-facil-superar-522-anos-em-quatro-afirma-sonia-guajajara-primeira-ministra-indigena-clcs86krk00150181z7wrvq6l.html>

NEVES, Eduardo Góes. Os índios antes de Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil. In SILVA, Aracy Lopes; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (orgs.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995.

NISSINEN, Daniela Mei Lipp. **Guardiões do ka'ay (chimarrão): memória e patrimônio vivo da cultura Mbya Guarani**. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Museologia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A Nação Tutelada: uma Interpretação a partir da fronteira. **MANA** 27(1): 1-31, 2021

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. Educação Antirracista: tensões e desafios para o ensino de sociologia. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 39, n. 1, p. 81-98, jan./mar. 2014. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/edu_realidade>

OLIVEIRA, João Pacheco. **Índios: os primeiros brasileiros**. São Paulo, 2007.

PATTÉ, Woie Kiri Sobrino. Povo Xokleng: territorialidade, educação e escola. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 183-194, mai./ago. 2022.

PERONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a VXIII). In CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

PIRES, Vinicius. Uma breve análise acerca da atuação interétnica dos indígenas da costa brasileira sob a pena de viajantes europeus (1500-1627). **Revista da FLUP**. Porto, IV Série, vol. 3 - 2013, 9-28.

POLIDORO, Lurdes de Fátima. STIGAR, Robson. A Transposição Didática: a passagem do saber científico para o saber escolar. *Ciberteologia - Revista de Teologia e Cultura*. Ano VI, n. 27

PONTES, Fabio Pontes; AMORELLI, Lucas. Marco temporal ameaça terrairíndigena em Santa Catarina. **Amazônia Real**. 18 de janeiro de 2023. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/especiais/marco-temporal-ameaca-terra-indigena-em-santa-catarina/#:~:text=Foi%20este%20o%20cen%C3%A1rio%20encontrado,Pedrinho%2C%20Itai%2C%20B3polis%20e%20Vitor%20Meireles>.

Quando a educação escolar é indígena e diferenciada, o material didático é vida. In DARELLA, Maria Dorothea Post [et al] (orgs.). **Tape Mbaraete Anhetengua: Fortalecendo o caminho verdadeiro**. Florianópolis. 2018.

RAIZER, Leandro; CAREGNATO, Célia Elizabete; PEREIRA, Thiago Ingrassia. A formação de professores de Sociologia no Brasil: avanços e desafios. **Em Aberto**, Brasília, v. 34, n. 111, p. 55-71, maio/ago. 2021

RIO GRANDE DO SUL. Secretaria de Estado da Educação. Plano estadual de implementação das diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações

étnico-raciais e para o ensino das histórias e das culturas afro-brasileiras, africanas e dos povos indígenas/ [coordenação] Adriana Conceição Santos dos Santos, Lúcia Regina Brito Pereira, Rodrigo Allegretti Venzon. – Porto Alegre, 2017.

RIO GRANDE DO SUL. Referencial Curricular Gaúcho - Ensino Médio. 2022.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988

SILVA, Bibiana Harrote Pereira da. **“Viemos trazer de volta a natureza, viemos trazer de volta a cultura”**: História oral na Retomada Xokleng Konglui em São Francisco de Paula-RS. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

SOUZA, Florentina da Silva; PEREIRA, Leticia Maria de Souza. Implementação da Lei 10.639/2003: mapeando embates e percalços. *Educar em Revista*, Curitiba, Brasil, n. 47, p. 51-65, jan./mar. 2013. Editora UFPR.

TSCHUCAMBANG, Copacãm. Artefatos Arqueológicos no território Laklãnõ/Xokleng. In MACHADO, Juliana Salles; DARELLA, Maria Dorothea Post; ZEA, Evelyn Schuler. **Ações e saberes Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng em foco: pesquisas da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica: Laklãnõ-Xokleng**. Florianópolis : Edições do Bosque/UFSC/CFH/NUPPE, 2020.

VÍCTORA, Ceres. “A viagem de volta”: o reconhecimento de indígenas no sul do Brasil como um evento crítico. **Sociedade e Cultura**. Goiânia, v. 14, n. 2, p. 299-309, jul./dez. 2011

VÍCTORA, Ceres; RUAS-NETO, Antonio Leite. Querem matar os ‘últimos Charruas’: Sofrimento social e ‘luta’ dos indígenas que vivem nas cidades. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 15, vol.22(1): 37-59 (2011)

VIDAL, Viviane M. Pouey; COLVERO, Ronaldo Bernardino; SILVA, Jeremyas Machado. Etnografias das etnias Charrua e Minuano: o olhar dos cronistas e viajantes dos séculos XVI, XVII E XVIII. **Revista Memorare**. Tubarão, SC, v. 3, n. 2, p. 22-43 maio/ago. 2016.

VIDAL, Viviane M. Pouey. Etnoarqueologia dos Charrua do Rio Grande do Sul: história, construção e ressignificação étnica. **Estudios Historicos** – CDHRPyB- Año IV - julio 2012 - Nº 8.

WENZEL, Fernanda. Tidos como extintos, índios charrua sobreviveram 'invisíveis' por décadas e hoje lutam por melhores condições de vida. **BBC News Brasil**. 10 novembro 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45947432>.

WERÁ, Kaká. A Terra é de Nhanderú: Kaká Werá fala sobre os quatro princípios da sabedoria ancestral da cultura Guarani em encontro de lideranças indígenas no Caminho do Meio. Transcrição: Ieda Estergilda. **Bodisatva**. Disponível em: <https://bodisatva.com.br/terra-e-de-nhanderu/>.

WERMELINGER, Vitória Marinho. A Decolonialidade nos livros didáticos de Sociologia: entre a legislação e os materiais didáticos. **Revista Discente Planície Científica** v. 4, n. 1, jan./jul. 2022