

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

ANA LETÍCIA MEIRA SCHWEIG

TERRITORIALIDADE E RELAÇÕES SOCIOCOSMOLÓGICAS
KAINGANG NO MORRO SANTANA, PORTO ALEGRE, RS

PORTO ALEGRE
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Territorialidade e relações sociocosmológicas Kaingang no Morro Santana, Porto Alegre, RS

Autora: Ana Letícia Meira Schweig

Monografia apresentada como requisito à obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva

PORTO ALEGRE
2014

Ana Letícia Meira Schweig

**TERRITORIALIDADE E RELAÇÕES SOCIOCOSMOLÓGICAS KAINGANG
NO MORRO SANTANA, PORTO ALEGRE, RS**

Monografia apresentada como requisito à obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. (Orientador) Sergio Baptista da Silva

Prof. Dr. José Otávio Catafesto de Souza

Prof. Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa

*Nãn ga
ver ty kanhgag ag nytig jag mi ty ver nãn ti, fóg ag hã ne ki kãge ky eg nãn ty tu ke mu.
Myg mág mré eg jakréj fã ty tu ke rã ny. Krekufãr ty kãgter nyti goj ty kaga sã ky.
Kanhgág ag vy nãn ga ag vy ver taki nyti ,nãn kã mi nén u ag ty ver ke ti, eg krã ta ki
kanhrãnrãn ken ke vy.*

*Donos da mata
Aonde existe índio ainda tem as matas, os brancos é que chegaram já destruindo
a abelha e a mata já estão terminando. Os peixe já estão morrendo no rio poluído.
Somos índios e somos donos dessa mata nós queremos coisas naturais
para ver nossos filhos aprender.*

(Música de Antônio Vicente)

AGRADECIMENTOS

A minha trajetória como estudante de Ciências Sociais nunca foi um traçado linear. Desde o início foram vários os encontros, emoções, afetos, discussões, ilusões, devaneios, amizades, decepções, momentos e movimentos (as conversas nos corredores, os debates sobre notícias cotidianas, canções, danças, as rodas de samba nos intervalos de aula e os encontros cheios de sonhos entre pessoas que nem se consideravam tão sonhadoras assim) também fizeram parte diária da minha formação acadêmica, assim como da minha “fabricação” constante enquanto pessoa. Pensando dessa forma, todas as pessoas que me tocaram, de certo modo, durante esses anos merecem um agradecimento.

Mas especialmente agradeço as pessoas mais próximas desse processo. À minha família, principalmente meus pais Levonir Schweig e Lígia Meira pelo amor, carinho, cuidado, paciência, respeito e pela abertura para diálogos extensos, que foram e são importantíssimos para minha formação enquanto pessoa. À minha mãe particularmente, pela influência humanista e pelo incentivo à leitura, escrita, ao pensar e à criatividade.

Ao meu vô João pelas inúmeras histórias, que sempre me instigaram a buscar os mais diversos conhecimentos.

À minha irmã Alice e a minha prima Vivian Dieter pela amizade e companheirismo ao longo dos meus processos, que junto com meus pais e minha prima Grazi, são o meu porto seguro, meu amparo e meu “diário”. À Grazielle Schweig pela influência, desde cedo, a pensar de forma autônoma e crítica. Pelas indicações, orientações, desabafo e por partilhar comigo diversos momentos de auto-conhecimento.

Ao Cristhiano Kolinski pelo companheirismo, carinho, apoio e paciência. Por sempre me ajudar das formas mais variadas possíveis, aguentando meus dramas, colocando sorrisos no meu rosto e tornando o processo o mais leve possível. Também pelos conselhos, críticas, discussões, indicações e leitura atenta.

Aos meus principais interlocutores, agradeço imensamente as grandes lições

de vida que tanto me inspiram. Iracema *Gãh Té* e João Padilha pelo carinho, abertura e por me proporcionarem experiências no mundo Kaingang. Aos queridos *Katumé*, *Karaindé*, *Kenxe* e *Kaprí* pelas conversas, risadas e trocas musicais. Ao Joãozinho *Kenghen* e a pequena *Vãn Kafej* por compartilhar seus grandes universos particulares, pelas inúmeras brincadeiras e momentos descontraídos, que alegraram minhas visitas.

Ao meu professor orientador Sergio Baptista da Silva pela atenção delicada e paciente, por me encorajar autonomia nos trabalhos e por me auxiliar sempre que necessário, desde o início da minha trajetória na UFRGS. Ao professor José Otávio Catafesto de Souza pela abertura, discussões e apoio. Ao professor Rogério Reus Gonçalves da Rosa pelas contribuições.

Ao amigo e colega Eduardo Schaan por partilhar diversas etapas da minha formação, me apoiando, criticando, ouvindo, discutindo e aguentando minhas diferentes fases ao longo dos anos.

Também gostaria de agradecer o Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais, ao Laboratório de Etnologia e Arqueologia, Grupo de Estudos em Pensamento Nômade, Grupo de Estudos de Saberes Populares e Etnologia, Centro de Estudantes de Ciências Sociais, ao grupo da cartografia social junto aos Mbyá-guarani do Lami, ao grupo da oficina audiovisual Mbyá-guarani da Estiva, aos professores da Rede de Saberes Indígenas na Escola – Núcleo UFRGS, ao Grupo Sócio Cultural Canta Brasil, ao pessoal da Universidade Federal de Goiás e da Faculdade de Educação Intercultural Indígena da UFG.

RESUMO

Este trabalho procura entender os sentidos que os Kaingang, residentes da região metropolitana de Porto Alegre, atribuem à sua territorialidade. Através do método etnográfico e observação participante nos espaços de convívio Kaingang, passei a acompanhar espaços do mato, eventos, e situações de interlocução com os não indígenas, como os agentes do Estado e a universidade. É possível perceber que suas relações com esses locais, redes e alteridades humanas e extra-humanas vão constituindo sua identidade, sua cosmologia e sua cosmovisão. Os espaços de mato são importantes não só pela coleta de matérias-primas que constituem a atual base econômica destes coletivos, mas também, pela relação com outros seres do cosmo que o habitam rompendo a dualidade das noções de natureza e cultura, tornando possíveis as relações com seres extra-humanos e resignificando o conceito de sociabilidade. A partir do conhecimento destes grupos conforme suas próprias categorias conceituais, busco compreender as suas relações e interações com estes espaços a fim de reconhecer e valorizar o etnoconhecimento Kaingang e a importância de suas reivindicações territoriais.

Palavras-Chave: Kaingang, territorialidade, cosmologia

ABSTRACT

This study aims to understand the meanings that Kaingang residents in the metropolitan area of Porto Alegre give to their territoriality. Through ethnographic method and participant observation, I accompany Kaingang living spaces, woods spaces, events and situations of dialogue with non-indigenous people, like State agents and the University. It is possible to realize their relations with these sites, nets and human and extra-human otherness constitute their identity, their cosmology and cosmovision. The woods spaces are important not just for gathering raw material, which forms the currently economic base of these collectives, but also for the relation with other native cosmos beings, taking apart the notions about nature and culture, making possible relations with extra-human beings and reframing the concept of sociability. From the knowledge of these groups according to their own conceptual categories, I seek to understand their relations and interactions with these spaces with the objective of recognizing and valuating the Kaingang ethnoknowledge and the importance of their territorial claims.

Key words: Kaingang, territoriality, cosmology

LISTA DE SIGLAS

ANAI – Associação Nacional de Ação Indigenista

CONSUN – Conselho Universitário

MPF – Ministério Público Federal

NIT – Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais

ONG – Organização Não Governamental

SMAM – Secretaria Municipal do Meio Ambiente

SNUC – Sistema Nacional de Unidade de Conservação

T.I – Terra Indígena

UC – Unidade de Conservação Ambiental

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Índice de figuras

Figura 1: Diagrama das alianças entre primos cruzados das linhas descendentes do p'ái mág novecentista Gregório Nonohay reatualizadas em Porto Alegre. (Fonte: Freitas 2005:249).....	18
Figura 2: Vãn Kafej, neta de Iracema e João no pátio da casa na Vila Jarí, Novembro de 2013.....	19
Figura 3: Diagrama simplificado das pessoas do grupo local Padilha-Nascimento que são afetadas diretamente pelo Morro Santana conforme suas metades ancestrais.....	21
Figura 4: Mapa Morro Santana.....	24
Figura 5: Processo de elaboração do mapa, Outubro de 2014.	40
Figura 6.....	40
Figura 7: Foto por Cristhiano Kolinski.....	40
Figura 8: Desenhos de Iracema de plantas do Morro: Guabivora, importante para mulheres grávida; Bromélia, que dá cor pra mata; Araucária, que é remédio fortalecedor e comida. Setembro de 2014.....	41
Figura 9.....	41
Figura 10.....	42
Figura 11: Grupo de dança Kaingang no Morro do Osso. Novembro de 2012 (Foto de minha autoria).....	42

Sumário

1.Introdução.....	12
2.Conhecendo o Morro Santana: a chegada em Porto Alegre.....	15
3.Morro Santana como Unidade de Conservação Ambiental.....	23
4.Morro Santana como Mato Kaingang: vendo de dentro.....	34
5.Considerações Finais	46
6.Referências Bibliográficas.....	50

1. Introdução

Este trabalho resulta das minhas vivências com um grupo local Kaingang, residente no entorno do Morro Santana, que é uma Unidade de Conservação (UC) de Proteção Integral da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. A partir das minhas experiências como estudante de Ciências Sociais e como bolsista de iniciação científica do projeto de pesquisa coordenado pelo professor doutor Sergio Baptista da Silva "Ecologias simbólicas, corpos e parentesco: constituindo territórios Mbyá, Kaingang e Quilombola em espaços metropolitanos". Procuro entender os sentidos que um grupo local Kaingang, residente da região metropolitana de Porto Alegre, atribuem à sua territorialidade a partir da relação com a Unidade de Conservação Ambiental de Proteção Integral do Morro Santana, como será melhor detalhado e discutido no capítulo 3.

Minha entrada no campo se deu a partir de um seminário que discutia territorialidade e saúde¹, em 2012, em que Iracema *Gãh Té* Nascimento estava presente com seu esposo João Carlos Padilha. Em uma mesa sobre saúde, relatavam suas dificuldades de cultivar ervas que eram usadas para chás de cura frente ao desmatamento e os longos processos que envolviam demarcações territoriais. Através do método etnográfico e observação participante passei a acompanhar espaços de convívio Kaingang, a residência do grupo local Nascimento-Padilha, espaços de mato, visitas² em outras aldeias, eventos, e situações de interlocução com os *fóg* (não indígenas), como os agentes do Estado e a universidade.

Minha relação com este grupo local foi essencial para a realização deste trabalho. Iracema é uma mulher muito forte, com um vasto conhecimento. Sensível, aberta, é extremamente carinhosa e me recebeu em sua casa com entusiasmo. Seus filhos e netos também sempre me receberam carinhosamente e foram muito presentes em minhas visitas. Tive oportunidade de trocar muitas experiências com

1 (Re)pensando Coletivos Tradicionais na América Latina. 2012. NIT/PPGAS, UFRGS

2 Uso o termo "visita" ao invés de "ida ao campo", no sentido de que a subjetividade, as emoções e a amizade que criei com meus interlocutores guiaram e possibilitaram as trocas etnográficas.

eles, principalmente com a *Kapri*, filha de Iracema, que tem 21 anos, a minha idade. Iracema é a pessoa com que mais tive contato, se tornou minha amiga e foi como uma orientadora, apresentando e comentando demandas do universo Kaingang. Gordon (2006) diz que a pesquisa antropológica não pode dispensar a conjuntura em que os interlocutores se encontram, assim como o pesquisador não tem a capacidade de não se deixar afetar por estas situações. Iracema me mostrou demandas ao longo das minhas visitas, modificando ideias de projetos que eu tinha em mente.

Meus interlocutores estão atentos aos posicionamentos que os pesquisadores devem ter, frente ao contexto de afirmação política que eles vivem. Tendo em vista a proximidade do Morro Santana com a casa em que residem, as inquietações com as políticas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul que envolvem a interação dos Kaingang com o Morro eram bastante presentes. Tive dificuldade de acessar a mata da Unidade de Conservação de Proteção Integral com meus interlocutores. Só poderia entrar com hora marcada com um guia do Morro e com o meu orientador. As diferentes agendas e o tempo instável fizeram com que a subida ao Morro fosse cada vez mais adiada, impossibilitando a subida.

No primeiro capítulo procuro resgatar as trajetórias dos meus interlocutores até a região metropolitana de Porto Alegre, os conflitos que os trouxeram para a região, as novas alianças e relações que passaram a estabelecer. Os caminhos traçados por Iracema, João e sua família são importantes para entender esses novos processos, que enfrentam a partir do momento que começaram a residir no entorno do Morro Santana.

No segundo capítulo, apresento o Morro Santana como uma Unidade de Conservação Ambiental da UFRGS. Como a implementação de uma UC de Proteção Integral interfere na vida das populações que ocupam o espaço e como se dá essa relação entre as diferentes visões sobre o convívio dos indígenas com as florestas. Questiono a imposição de um relacionamento limitado dos indígenas com o mato. Ainda neste capítulo, apresento algumas discussões sobre as sobreposições de Unidades de Conservação e Terras Indígenas (T.I). Elas nos provocam a pensar a interação dos humanos, nesses espaços de proteção ambiental, como um desafio

de assegurar direitos socioambientais e de aprimorar os estudos interdisciplinares de maneira que os conhecimentos destas pessoas sejam valorizados e possam orientar os modos de gerir as UCs.

No terceiro capítulo, busco expressar fatores que caracterizam o Morro Santana como um mato Kaingang. Apresento formas com que se dão as relações dos meus interlocutores com a mata e sua cosmovisão a partir dos seus próprios conceitos. Verifico que outros usos do mato, que não de forma utilitária, como os “remédios do mato” e os conhecimentos de outros seres interferem na vida cotidiana dos Kaingang. Essas outras relações com o mato, pressupõe outras visões de territorialidade. Então, busco a partir do conhecimento destes grupos conforme suas próprias categorias conceituais, compreender as suas relações e interações com estes espaços a fim de reconhecer e valorizar o etnoconhecimento Kaingang e a importância de suas reivindicações territoriais.

As fotografias apresentadas ao longo do texto são de minha autoria, com exceção das imagens em que a autoria está referenciada na legenda.

2. Conhecendo o Morro Santana: a chegada em Porto Alegre

Constituindo um dos povos indígenas mais populosos do Brasil, conforme o censo do IBGE/2010, o povo Kaingang tem população estimada de 37.470 pessoas e pertence à Família Jê do Tronco Macro-Jê juntamente com os Xokleng, formando os Jê meridionais. As *Êmã*³ Kaingang estão situadas nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, principalmente em áreas de florestas com pinheiros e de campos do Planalto Sul-Brasileiro, mas também, nas regiões contíguas ao Planalto ou, mesmo, dentro dos espaços metropolitanos de grandes cidades. (BAPTISTA DA SILVA, 2008).

Ana Freitas (2005) retoma estudos (LAROQUE, 2000; TOMMASINO, 1995; MOTA, 2000 e MOTA & TOMMASINO, 2002) que verificam a ocupação dos Kaingang na região em torno do Lago Guaíba desde meados do século XIX com a criação da Lei de Terras de 1850, em que se procurava criar novos aldeamentos na bacia do Alto Uruguai com a finalidade de esvaziar a ocupação indígena na região hidrográfica do Guaíba, as quais eram valorizadas pela proximidade com a capital. Em 1940 intensificaram as viagens a Porto Alegre de lideranças Kaingang reivindicando a garantia de suas terras e promessas feitas pelas autoridades *fóg*⁴. Os Kaingang acampavam nas proximidades da cidade constituindo espaços e relações de trocas, alianças e inimizades, incluindo o comércio de cestos e balaios de *vãn* (taquara-mansa), *kò mrũr* (cipó-guaimbé) e outras fibras vegetais (FREITAS, 2005 apud BALDUS, 1979).

No censo do IBGE/2010, consta que cerca de 5.000 Kaingang residem fora de Terras Indígenas⁵. Este dado expressa a atual situação de meus interlocutores, assim como muitos de seus familiares Kaingang que vivem em beiras de estrada, espaços cedidos por Organizações Não Governamentais e terras ocupadas que demandam reconhecimento. A história que João Padilha e Iracema *Gãh Té*⁶

3 Área; Aldeia.

4 Não indígenas.

5 Conceito Jurídico referente a CF/88, Lei 6001/73 – Estatuto do Índio, Decreto n.º1775/96, segundo Freitas (2005) é uma categoria estabelecida dentro dos marcos da tutela, como “bens da união”.

6 Meus interlocutores não aprenderam a escrita Kaingang. Escrevo algumas palavras da

Nascimento me narraram sobre as terras indígenas da Borboleta e de Nonoai são importantes para o entendimento das relações entre esse grupo local Kaingang, o qual me aproximei nos últimos anos, e a saída de suas terras natais e vinda para a região metropolitana de Porto Alegre.

Filho de Almerinda Melo e Ernesto Padilha, João Carlos Padilha é *kamé*, e nasceu na Borboleta e a reivindica como Terra Indígena Kaingang desde meados da década de 1970. João fica muito emocionado ao contar sobre os anos de luta reivindicando a Borboleta⁷. Depois de ser expulso junto com seus parentes durante a ditadura militar, precisou acampar em beiras de estradas, passando fome e muito sofrimento, perdendo parentes mais velhos para o tempo, e para as condições de vida dolorosas, com o intuito de chegar à região metropolitana de Porto Alegre. Participou durante muitos anos dos grupos de trabalho referentes ao processo que foi aberto em 1987 pela FUNAI e é um dos principais líderes das articulações pela retomada de sua terra natal que resultaram nos atuais acampamentos da região da Borboleta localizados no município do Salto do Jacuí e Campos Borges. (SALDANHA, 2009). João ainda sonha em voltar para terra em que enterrou seu umbigo e construir novamente uma vida "no modo de ser Kaingang" coletivamente, reflorestando e cuidando de mudas, rios, árvores e animais.

Iracema *Gãh Té*⁸ (terra que voa) é *Kainru-kré* e é nativa da T.I de Nonoai e em muitas conversas relembra sobre a história da *emã* e de como seu pai, Alcindo Peni Nascimento, que a ensinou a organização e a forma de lutar conforme o modo de ser Kaingang. Vários pesquisadores discorrem sobre a vinda de grupos Kaingang para a região metropolitana de Porto Alegre a partir da década de 1970. Aquino (2008) conta que seus interlocutores denominam esse deslocamento como *mũ jé ha téj* (vamos longe) que resulta de diversas rupturas durante a década de setenta, quando algumas lideranças não concordavam com as invasões das áreas por madeiras, igrejas, escolas e outras políticas dos *fóg*.

maneira mais próxima da escuta. Outras, escrevo conforme o dicionário da Prof^a Dr^a Ursula Gojtéj Wiesemann, apenas nos casos em que os significados dados por meus interlocutores correspondem com os do dicionário.

7 A região de Borboleta fica entre os municípios de Espumoso, Jacuizinho e Tunas, RS.

8 Em outros trabalhos acadêmicos, Iracema é nomeada de Rã Gá. Ela possui diferentes nomes conforme os batismos que passou e optou por usar o nome de Gãh Té neste trabalho.

A vinda do grupo local de Iracema, juntamente com suas irmãs Noemi e Nilda *Kengrimu* Nascimento e seu esposo *Jagtyg* Salvador, está relacionada com os conflitos entre *pã'i* (lideranças) em Nonoai ligados à instalação de madeireiras nas Terras indígenas e do arrendamento de terras a colonos. Aquino (2008) diz que no início da década de 1970 a FUNAI modificou a sucessão tradicional de lideranças instalando a primeira “eleição” em Nonoai, criando mais tensionamentos, abusos de poder e concentração de recursos pelos chefes que Iracema chama de “poderzinho” criticando fortemente as atitudes de alguns caciques contemporâneos de seu pai, que “corrompem” o modo de ser Kaingang. Alcindo era contrário a essa prática dos *pa'í* e acabou sendo expulso da T.I de Nonoai na década de 1980, devido à suas manifestações políticas. Alcindo e sua família se deslocaram para a Terra Indígena de Mangueirinha, situada no Paraná participando de novas mobilizações frente a posseiros brancos. Iracema me conta frequentemente recordações de criança sobre a postura de seu pai e tem vontade de refazer seus passos contando sua história de Nonoai à Mangueirinha para que inspire os Kaingang mais novos a seguir a forma de vida Kaingang, que segundo ela está relacionado a convivência com o mato, as lutas e as sabedorias ancestrais principalmente ligadas aos remédios do mato.

Aquino (2008) acredita que o início da formação das *vare mág* (aldeia grande) a região metropolitana de Porto Alegre coincide com a vinda de ex-caciques de Nonoai para capital no início da década de noventa para denunciar ao Ministério Público Federal a venda de madeiras na região, quando ficavam hospedados com seus parentes em uma casa de passagem. Conversando com João durante o inverno numa roda de chimarrão, ele narrou detalhadamente sua trajetória com a "Dona Iracema" durante a década de 1990, quando começaram a alugar uma casinha na Vila Safira em Viamão. Nessa época se aproximaram da Organização Não Governamental ANAI (Associação Nacional de Ação Indigenista) e elaboraram um projeto para compra de um terreno para a família não precisar mais pagar aluguel. Ele conta que há anos já havia esquecido desse projeto quando a Associação ofereceu uma casa de sua propriedade, situada no bairro Partenon em Porto Alegre. Essa casa funcionava como um local de passagem para indígenas de todo o estado que viajavam para Porto Alegre. João diz que gostava daquele lugar, porque recebiam muitas visitas e porque muitos indígenas que passavam por Porto

Alegre ficavam hospedados lá, tomando mate, conversando. Por motivos da própria organização, eles tiveram que deixar a casa e foram para a Lomba do Pinheiro, onde havia duas famílias Mbyá-Guarani. No início da década de 1990, o projeto foi aprovado e conseguiram comprar a casa, na qual residem atualmente, no bairro Jarí, em Viamão.

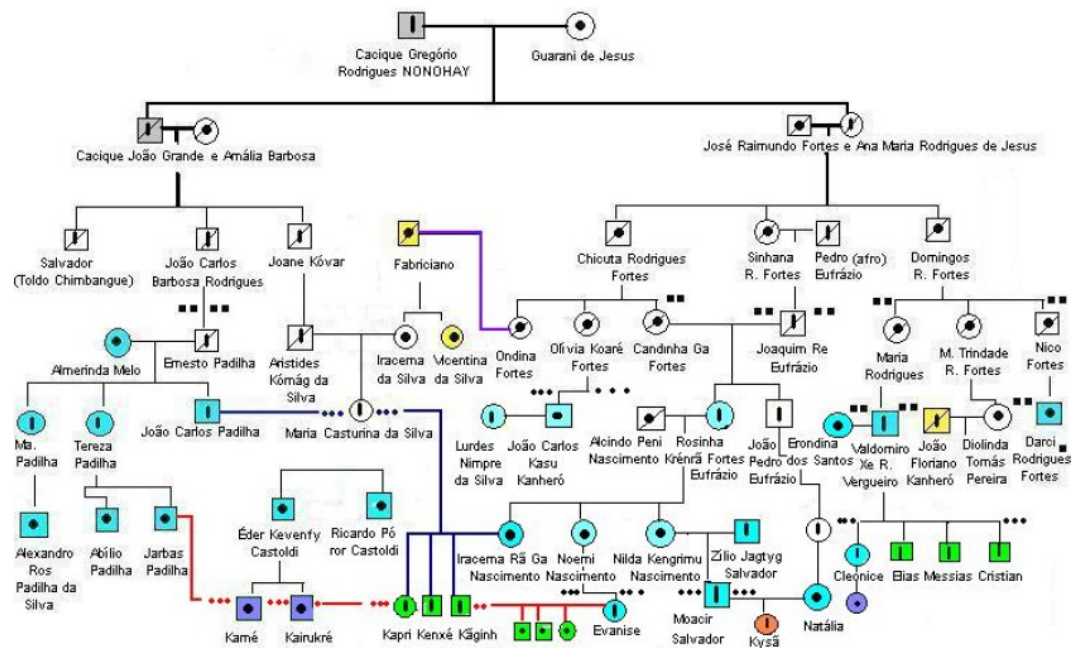


Figura 1: Diagrama das alianças entre primos cruzados das linhas descendentes do p'ái mág novecentista Gregório Nonohay reatualizadas em Porto Alegre. (Fonte: Freitas 2005:249)

Atualmente moram na casa da Vila Jarí Iracema, João Padilha e seus filhos *Katumé* (Jabuticaba), *Karaindé* (Guabiju/Cereja), *Kenxé* (nó de araucária) e *Kenghen* (algo como esquilo), sua neta, filha de *Karaindé*, *Vãn Kafej* (flor de taquara). A filha *Kapri* (árvore branca) casou-se e teve uma filha, Sofia que está sendo chamada de *nën kafej* (flor do mato). *Kapri* está morando com a tia Maria, irmã de João juntamente com sua mãe Almerinda Melo. A mãe de Iracema, Rosinha e mãe de João, Almerinda, passam algumas temporadas na casa, assim como é constante a visita de sua irmã, seus sobrinhos e dos seus outros netos *Kofej* e *Nonoé*, filhos de *Katumé*.

A trajetória desse grupo local é importante para situar a localização da casa no bairro Jarí e a sua proximidade com o Morro Santana, uma reserva de Mata

Atlântica que pertence à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, onde os Kaingang conseguem coletar “matérias-primas” para a confecção de artesanato, que é destinado à venda (Aquino, 2009). É importante salientar que o manejo indígena no Morro não consiste apenas na coleta de matérias e manutenção da alimentação do grupo, mas em outros fatores físicos e espirituais que, segundo João Padilha, formam o modo de ser Kaingang.



Figura 2: Vãn Kafej, neta de Iracema e João no pátio da casa na Vila Jarí, Novembro de 2013.

Atualmente a base econômica dos Kaingang que vivem em Porto Alegre é a confecção artesanal. A venda de cestos e de outros objetos, em sua maioria feitos com fibra vegetal, é efetuada em espaços públicos, como feiras municipais (principalmente no Brique da Redenção), eventos, encontros e palestras em que os Kaingang falam sobre sua cultura em escolas e Universidades. O Brique é um espaço importante para os grupos familiares indígenas, na medida em que convivem diretamente com outras pessoas não indígenas, Mbyá-guarani, Charrua e Xokleng, com plantas e animais. Também é lá que reencontram seus parentes Kaingang que vêm de outras aldeias da região metropolitana e do interior do Estado. É muito presente nas nossas conversas a palavra saudade. A saída da terra em que enterrou seu umbigo e a aparente proximidade entre as áreas em que seus parentes moram na região metropolitana, rodeada por trânsito, barulho, prédios e linguagens

complexas faz com que a saudade seja parte cotidiana da vida de Iracema e da sua família.

Em diversos momentos de convívio com meus interlocutores era comum citarem as marcas *kamé* e *kainru*, às vezes comparadas com as cores e times de futebol em tom de brincadeira repercutindo em risadas e sorrisos. O dualismo Kaingang - tratado por diferentes autores (HAVERROTH, 1997, 2004; ROSA, 1998; 2005; BAPTISTA DA SILVA, 2001) - é descrito como duas metades exogâmicas, patrilineares, complementares e assimétricas, designadas *Kamé* e *Kainru-kré* (BAPTISTA DA SILVA, 2008). Segundo os mitos narrados por Nimuendaju (1987 [1914] *apud* BAPTISTA DA SILVA, 2008) os gêmeos ancestrais *Kamé* e *Kainru-kré* estão em oposição e complementaridade em relação um ao outro. O gêmeo ancestral *Kamé* é mais forte, masculino, relacionado ao sol, enquanto o gêmeo ancestral *Kainru* é um “ex-sol”, ou seja, a lua, o feminino, mais frágil.

Em um dos encontros da Rede de Saberes Indígenas na Escola⁹, - Núcleo UFRGS, eu caminhava com Iracema e com algumas parentes, professoras em formação do curso, entre as fotografias expostas de Sebastião Salgado no pátio da Faculdade de Educação da UFRGS. Uma das enormes fotografias em preto e branco da exposição Genesis mostrava uma onça saindo da mata na direção do rio, Iracema sorria dizendo que sua marca era forte sim, ela é “bolinha”, ou seja, *Kainru-kré*, e que apesar de ser a metade menos forte é a mesma metade da onça, e que na exposição de Sebastião Salgado só havia *Kainru-kré* (a onça) já que ela não reconheceu nenhum outro animal ou planta *Kamé* e que portanto, a marca de João não estava lá. Assim, as metades são patrilineares e compreendem uma concepção dualista assimétrica e complementar, não só de um aspecto em relação à organização social, mas do universo, deixando marcas visíveis como as “pintas/bolinhas” *kainru-kré* e “listras” *Kamé* que pintam todo o universo Kaingang, inclusive os seres do mato.

9 Saberes Indígenas na Escola é programa do Ministério da Educação que oferece formação bilíngue em letramento e numeramento em línguas indígenas e em português, e conhecimentos indígenas. Instituições de educação superior ministram o curso, como a UFRGS, UFMS, UFG, entre outras, somando um total de 24 instituições. O encontro ocorreu em 2014.

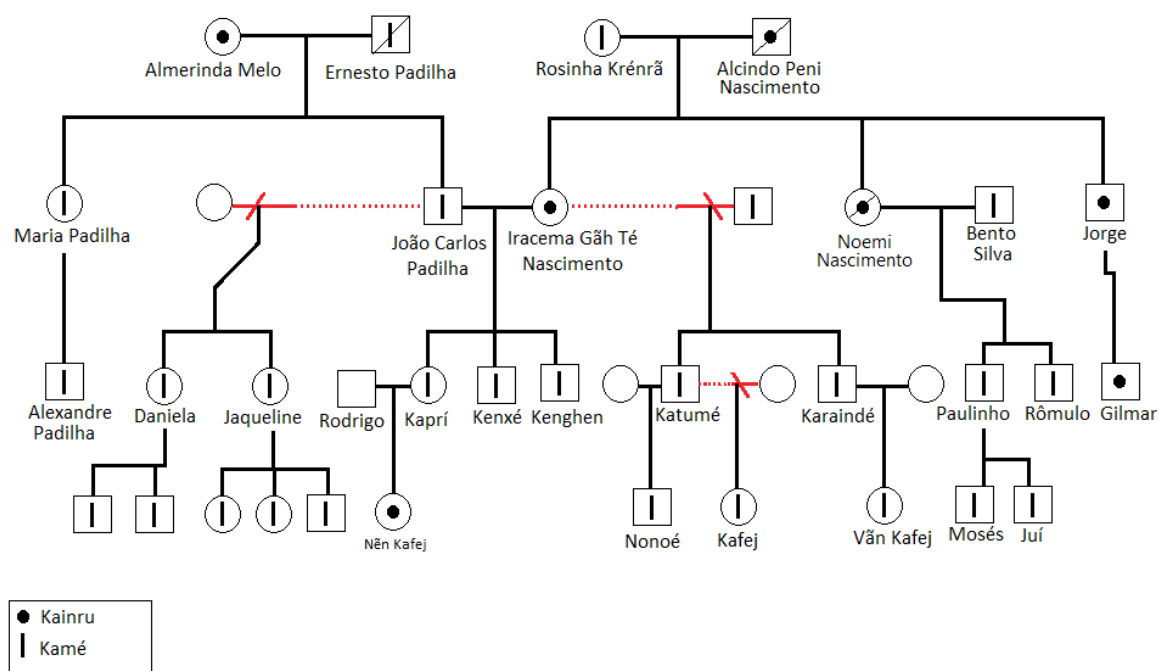


Figura 3: Diagrama simplificado das pessoas do grupo local Padilha-Nascimento que são afetadas diretamente pelo Morro Santana conforme suas metades ancestrais.

O diagrama acima ilustra as pessoas do núcleo familiar Padilha-Nascimento, que têm relação direta com o Morro Santana conforme suas marcas. Como Iracema é *Kainru-kré*, e ela deve se casar com a metade oposta. João é *Kamé*, portanto, “listrinha” e “passa a marca” para os seus filhos. João tem a marca de seu pai Ernesto Padilha. Portanto, seus filhos *Kaprí*, *Kenxé* e *Kanghen* são *Kamé* também. Neste esquema, construído juntamente com meus interlocutores, os irmãos de João e Iracema não aparecem, pois não têm ligação direta com o Morro. Apenas a irmã de João, o irmão de criação de Iracema, Jorge e seu *jamré* Bento que são citados por subir o Morro. Os filhos e netos de Iracema, João, Jorge, Bento e Maria também dependem da interação com este mato.

Iracema *Gãh Té* tem um grande conhecimento sobre as práticas Kaingang dos antigos, além de ser filha de Alcindo *Peni* com quem aprendeu o modo de ser Kaingang, ela me conta que sua mãe e avó a ensinaram muito sobre a vida, as plantas e as narrativas. Ela iniciou seus aprendizados como *Kujá* (conhecedor da medicina tradicional, xamã) e, portanto, tem vasto conhecimento sobre os remédios do mato. Atualmente busca e mantém relações com os seres do mato no Morro

Santana, o que será discutido no capítulo 4, pela proximidade com o local em que reside na vila Jarí. A busca pelos materiais para confecção dos cestos e os “remédios do mato” por este grupo local Kaingang não se dá apenas pela área compreendida por sua residência, mas por florestas, riachos e campos que ultrapassam as fronteiras, como é o caso da relação dos meus interlocutores com o Morro Santana.

3. Morro Santana como Unidade de Conservação Ambiental

No final da década de 1980, o reitor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul Tuiscon Dick nomeou um grupo de pesquisadores com o fim de elaborar um Jardim Botânico e uma área de preservação no Campus do Vale. Em 2001 foi criada a Comissão de Implantação da Unidade de Conservação Ambiental (UC) no Morro Santana, formada por professores, pesquisadores, alunos e funcionários do Instituto de Biociências, UC que foi implementada e aprovada pelo Conselho Universitário (CONSUN) em 2004. A área possui 321,21ha e é denominada na categoria de Refúgio de Vida Silvestre (REVIS da UFRGS). Encontra-se no Sistema Nacional de Unidades de Conservação, sendo considerada uma unidade de Proteção Integral. Essa categoria permite apenas o uso indireto dos seus recursos naturais. Conforme o endereço eletrônico da Assessoria de Gestão Ambiental da UFRGS¹⁰ a UC do Morro Santana é a sexta de Porto Alegre e constitui uma cadeia de morros graníticos na cidade.

Inserido no bioma Mata Atlântica e na região fitoecológica da Floresta Estacional Semidecidual, é o ponto mais alto da capital com 311 m de altitude. A proposta de criação de uma UC dentro do território universitário tem a finalidade de realizar trabalhos de monitoramento, manutenção e recuperação da biodiversidade. O texto de apresentação sobre a UC do Morro Santana na página eletrônica da coordenação de Gestão Ambiental apresenta como um dos objetivos o contato direto da comunidade do entorno com a conservação ambiental, e assegurar a sustentabilidade e manejo da região, contribuindo para a preservação da biodiversidade, visto que a região é caracterizada por ocorrência de espécies ameaçadas de extinção.

A Unidade de Conservação Ambiental do Morro Santana é muito próxima da casa onde residem meus interlocutores Kaingang. Na década de noventa, alguns autores, como Ana Freitas (2005), narram que a equipe do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) mobilizou uma intervenção do núcleo

10 Página da Assessoria de Gestão Ambiental da UFRGS se encontra no endereço <http://www.ufrgs.br/sga/SGA/coordenadoria-de-gestao-ambiental>

no Morro Santana, já que alguns indígenas haviam sido barrados ao acessar as florestas do morro. Assim, iniciava-se um longo período de tensões entre a guarda, administração universitária e outros atores, principalmente ligados ao Instituto de Biociências. O principal argumento para a não mobilidade indígena era que a extração vegetal realizada pelos Kaingang produziria impactos ambientais. O NIT alegou então não existirem estudos ambientais indicando impacto das famílias Kaingang sobre as florestas, mas segundo pesquisadores, e até mesmo etnobiólogos ligado à UFRGS, sugeriram que o manejo de cipós e sementes pelos Kaingang indicavam práticas consideradas sustentáveis. (FREITAS, 2005).

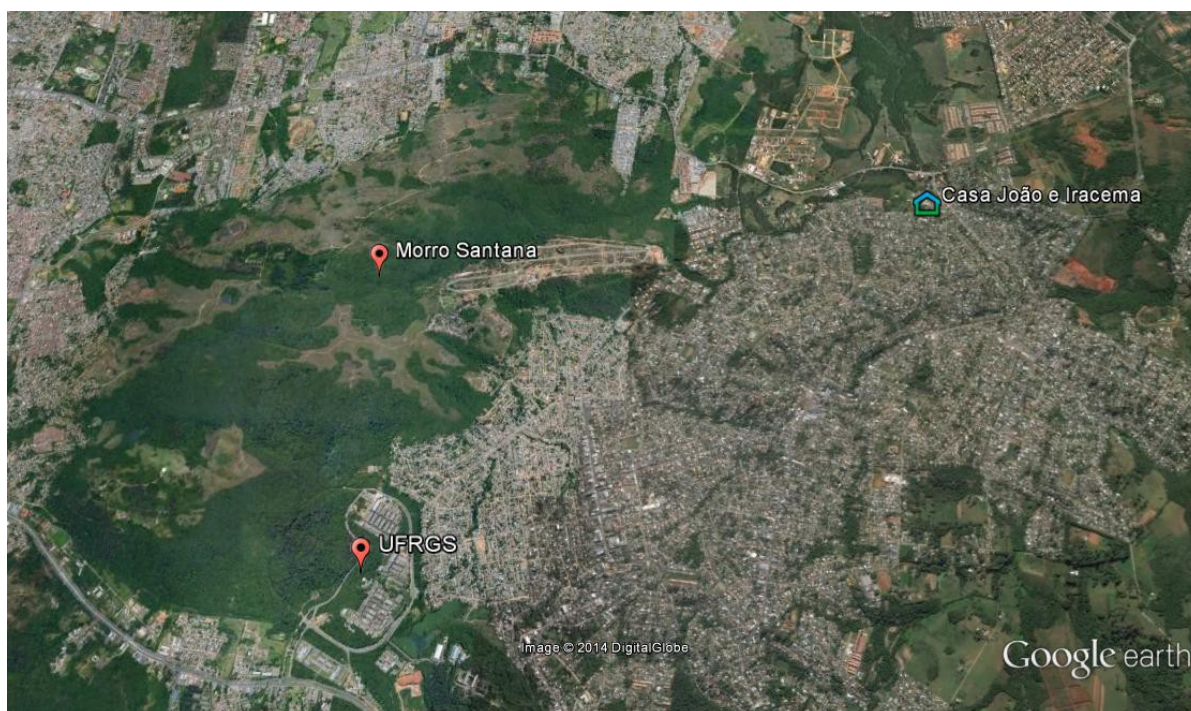


Figura 4: Mapa Morro Santana.

Atualmente os Kaingang podem acessar o Morro Santana com autorizações institucionais e quando acompanhados por um guarda. Foram elaboradas carteirinhas pelo Projeto Artesãos do Cipó, realizado pelo NIT e que autoriza a coleta de ervas e materiais vegetais na área de floresta do Morro. Como já mencionado, desde a chegada¹¹ em Porto Alegre, em meados da década de 1980, grupos

11 O termo “chegada” se refere aos meus interlocutores e parentes na vinda destes a Porto Alegre na década de 1980. Existem estudos que indicam que no séc. XIX já existia ocupação Kaingang no entorno do Guaíba. (FREITAS, 2005). Só a partir da constituição de 1988, que os Kaingang começaram a “voltar, retornar” a Porto Alegre. Como é o caso dos Kaingang que ocupam o Morro do Osso desde 2004, em que afirmam existir um cemitério indígena que comprova a ancestralidade indígena na região.

Kaingang utilizam a mata do Morro Santana. Com a implementação da Unidade de Conservação, a relação destes grupos com a floresta mudou. Estes novos atores que controlam a entrada, permanência e saída dos grupos, interferem diretamente na maneira com que se dão as relações dos Kaingang com o mato. A exigência de autorizações e o controle externo do manejo indígena faz com que os conhecimentos "tradicionais" tenham espaço restrito nessa nova relação. Isso acaba impedindo que problemas, como será discutido ao longo do texto, de invasores humanos e não humanos, por exemplo, sejam resolvidos pelas categorias próprias Kaingang, exigindo caminhos, linguagens e burocracias que, muitas vezes, os grupos têm dificuldade de acessar.

O reconhecimento por parte dos meus interlocutores, na mata do Morro Santana de “pinheiros americanos”, como os eupalíptos, que “asfixiam tudo a sua volta” fazendo com que plantas nativas não sobrevivem com a existência destes “estrangeiros” é um caso em que os Kaingang têm suas próprias metodologias diante desse fato, mas são impossibilitados de manejar a planta. Em uma conversa informal com o gerente¹² de recursos hídricos da prefeitura de Porto Alegre no início do ano de 2013, ele apresentou rapidamente os tipos de unidades de conservação ambiental e que, no caso do Morro Santana, sendo ele uma UC de Proteção integral, a única possibilidade de manejo dos Pinus exóticos é abrir um processo para o reconhecimento e identificação da área para obter uma possível autorização. Conforme um material de apresentação sobre a conservação da biodiversidade, lecionado em uma disciplina do curso de graduação de Biologia da Universidade de São Paulo elaborado pela Professora Vânia Pivello (2013), as áreas de conservação ambiental iniciaram pela influência do utilitarismo, em que os recursos naturais serviam apenas para o uso do bem estar humano. O naturalista estadunidense John Muir criou a corrente preservacionista, que defende a criação de parques e a proteção da natureza contra o desenvolvimento moderno urbano, industrial e predatório. Essa corrente está ligada à ideia da “natureza intocada”; que serve à apreciação estética, mas não à interação de humanos com essa natureza, ou seja, admite uma separação dualista do cosmos, visão contrária ao modo de vida Kaingang. A partir do preservacionismo, Gifford Pinchot (1865-1946), que foi o

primeiro chefe do Serviço Florestal dos EUA, cria a corrente do conservacionismo, defendendo o uso racional dos recursos naturais, sendo o precursor do conceito desenvolvimento sustentável (PIVELLO, 2013). Desde a criação da corrente conservacionista começa a se reconhecer, ao menos, a diversidade cultural que habita as áreas florestais.

No Brasil, em julho de 2000, foi criado o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), que compreende 12 categorias de UCs, cujos objetivos específicos se diferenciam quanto à forma de proteção e usos permitidos. Segundo o endereço eletrônico do Ministério do Meio Ambiente¹³ o SNUC (Sistema Nacional de Unidades de Conservação) visa a preservar as variedades de espécies biológicas e recursos genéticos, restaurar a diversidade de ecossistemas, promover o desenvolvimento sustentável a partir dos recursos naturais, proporcionar meios e incentivos para atividades de pesquisa científica. Ainda entre os objetivos está a promoção de condições para a educação e a interpretação ambiental, recreação em contato com a natureza. Por fim, é importante salientar que uma das finalidades das UCs é proteger os recursos naturais necessários à subsistência de populações tradicionais, respeitando e valorizando seu conhecimento e sua cultura e promovendo-as social e economicamente, entre outros.

Consultando uma pequena bibliografia sobre as plantas invasoras, Dalva M. Silva Matos e Vânia R. Pivello (2009), em seu artigo intitulado “O impacto das plantas invasoras nos recursos naturais de ambientes terrestres - Alguns casos brasileiros”, definem as espécies invasoras como espécies exóticas com alta capacidade de crescimento, proliferação e dispersão, capazes de modificar a composição, estrutura ou função do ecossistema. Segundo Richardson apud Dalva M. Silva Matos e Vânia R. Pivello (2009) Iracema relata o caso de uma invasora exótica casual: espécie fora de seu ambiente de origem, sem capacidade de formar população persistente. Renan Macari Falleiros, Rafael Dudeque Zenni e Sílvia Renate Ziller (2010) dizem que o gênero *Pinus* está presente no Brasil desde 1880, e a partir de 1936 foram iniciados os primeiros experimentos nas regiões Sul e Sudeste com fins de silvicultura. Desde então registram-se invasões em várias

13 Disponível em <http://www.mma.gov.br/areas-protegidas/sistema-nacional-de-ucs-snuc> (25/11/2014)

regiões, inclusive no Rio Grande do Sul.

A Portaria da SEMA (Secretaria do Meio Ambiente) Nº 79 DE 31/10/2013 publicada no DOE em 1 de novembro de 2013 reconhece uma lista de espécies exóticas invasoras do Estado do Rio Grande do Sul. Conforme a portaria, as espécies exóticas invasoras produzem mudanças e alterações em propriedades ecológicas do solo, na ciclagem de nutrientes, em cadeias tróficas, na estrutura, dominância, distribuição e nas funções de ecossistemas, na distribuição da biomassa, em processos evolutivos e em relações entre polinizadores e dispersores. O Artigo 14 proíbe a introdução e a manutenção de espécies exóticas constantes nas listas A, B e C, nas Unidades de Conservação de Proteção Integral e nas Zonas de Proteção de Vida Silvestre das Áreas de Proteção Ambiental. O Pinus está contido na lista A da portaria. Sendo assim, é possível abrir o processo na secretaria para o manejo dos galhos e, assim, as famílias Kaingang poderiam cultivar as ervas e frutíferas que ficam no entorno onde o pinheiro está localizado.

A questão que João e Iracema me colocam é que eles se sentem dependentes de entender burocracias e instituições de não indígenas. O reconhecimento da planta que eles sabem a partir de suas próprias categorias de entendimento como exótica, só é validado quando reconhecida por estas instituições. Eles convivem com o Morro e com as florestas próximas dos locais onde viveram ao longo de sua vida, aprendendo com os mais velhos Kaingang e outros seres da mata sobre as relações entre pessoas e os seres da mata. Outra questão é o porque da existência de um controle do manejo indígena enquanto o acesso ao Morro não parece ser tão restrito para motoqueiros que fazem trilhas e pessoas que se escondem nas matas, o que tem aumentando a criminalidade do Morro Santana.

Ana Freitas (2005) afirma que no Atlas Ambiental de Porto Alegre (1998) um artigo escrito pelos pesquisadores da UFRGS tratando especialmente do Morro Santana não menciona o manejo indígena de cipó naquelas matas. Ela propõe que há de se levar em consideração “os modos como meio ambiente e populações humanas se constituem mutuamente nos contextos urbanos, e que significados, em termos ambientais e socioculturais esta complexidade está a descortinar” (FREITAS,

2005, p.189). Em seu programa de pesquisa em ecologia histórica¹⁴, William Balée (2008) destaca as mudanças de paisagem ao longo do tempo. Cabe salientar que o conceito de paisagem trazido pelo autor, significa "aspectos da biosfera que podem ser efetivamente examinados in loco" (BALÉE, 2008.p. 48) onde o ambiente e as pessoas são vistos como uma totalidade. As paisagens têm uma dimensão temporal ou histórica em que os grupos humanos afetam e protagonizam mudanças gerando distúrbios culturalmente induzidos, influenciando a diversidade delas. Alguns ecologistas começam a pensar esses distúrbios como cruciais para a manutenção da diversidade das florestas, contribuindo para o aumento da heterogeneidade da paisagem.

É importante enfatizar que esses distúrbios de modificação de paisagens são efeitos de um manejo que envolve a substituição parcial das espécies de forma cíclica, em pequenas quantidades, lentamente, e não modificações significativas como grandes obras, construções de barragens, desmatamentos extensivos e monoculturas, ou seja, distúrbios intensificados provenientes de uma ideia desenvolvimentista que envolve a industrialização e conseqüentemente a diminuição da diversidade de espécies.

O Atlas Ambiental foi reescrito em 2008 com uma nova versão chamada "Diagnóstico Ambiental de Porto Alegre" em que reserva uma seção inteira sobre Vegetação/Ocupação e em nenhum momento é citada a participação de indígenas no Morro Santana e outros espaços em Porto Alegre como se não houvesse interação destes grupos com as florestas de mata nativa na região. A lógica em que o Atlas (1998) e o Diagnóstico (2008) foram escritos omite a presença humana dos espaços de mato reiterando a ideia dual de que a natureza (mato, plantas, animais) é separada da cultura (humanos) e que uma Unidade de Conservação de Proteção Integral deveria estar baseada idealmente sem a presença humana.

Os livros e textos que abordam a relação de povos indígenas com as Unidades de Conservação de Proteção Integral, como o Manual de atuação do Ministério Público Federal "Territórios de Povos e Comunidades Tradicionais e as

14 Conforme Balée (2008) a ecologia Histórica é uma poderosa perspectiva para entender a complexa relação histórica entre seres humanos e a biosfera.

Unidades de Conservação de Proteção Integral - alternativas para o Asseguramento de Direitos Socioambientais" (2014) e "O desafio das sobreposições: Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza" (ISA, 2004), em geral, se referem a sobreposições das demarcações territoriais e as posteriores implementações de UCs. No caso dos Kaingang, apesar de não residirem na área da UC do Morro Santana, mas em uma localidade densamente urbanizada, sua dinâmica sociocultural não se restringe ao espaço da casa na no bairro Jarí, mas inclui uma grande área de mobilidade em toda a bacia do Lago Guaíba (FREITAS, 2005). Com todo o histórico que meus interlocutores me apresentaram para viver atualmente em uma cidade sem meios para sua subsistência, privá-los da interação com essa área de preservação do Morro interferiria diretamente na dinâmica econômica e de modo de vida Kaingang. Então porque não assegurar os direitos socioambientais e socioculturais discutidos nas leis de sobreposições de terras também nos casos, como na região metropolitana de Porto Alegre, para grupos familiares com pouquíssimas extensões de terras em meios urbanos e que se situam próximas de Unidades de Conservação de Proteção Integral¹⁵ ?

Os sentidos que se atribui para discordar da possibilidade de manejo de populações indígenas, quilombolas e ribeirinhas, por exemplo, estão associados à ideia de que as práticas destes povos causam sérios impactos à preservação do meio ambiente. As UCs têm a finalidade de proteger ecossistemas ameaçados e portadores de características exclusivas. Defensores da convivência dos grupos com estas florestas afirmam que a presença destes povos nas áreas são anteriores a criação das UCs, ou seja, o patrimônio ambiental que se pretende conservar é consequência da relação das populações com os recursos naturais existentes (LEITÃO, 2004). Na perspectiva de Balée e Erickson (2006) a paisagem parte do princípio de que a humanidade, em sua jornada histórica atravessando o planeta, interferiu nos materiais de formas mensuráveis e no mundo biótico, e que as mudanças impostas na natureza refletiram nas culturas humanas, sociedades e línguas ao longo do tempo.

15 Existem outros grupos Kaingang que se encontram na mesma situação que meus interlocutores com relação ao Morro Santana e outros casos de grupos indígenas que se situam próximos de Unidades de Conservação e enfrentam conflitos para a entrada nessas áreas, como é o exemplo dos Mbyá-Guarani acampados nas proximidades da Reserva do Lami.

Onde quer que os humanos tenham trilhado, o ambiente é um pouco diferente, algumas vezes de maneira quase imperceptível, às vezes de maneira dramática (BALÉE; ERICKSON, 2006). Os autores afirmam que os seres humanos podem e têm, em diferentes tempos e lugares, aumentado a riqueza da natureza através do reforço da biodiversidade. Balée (2010) afirma que algumas florestas no cerrado também são resultado desse processo. Ele analisa dois casos em que florestas têm mais diversidade, especialmente em relação aos organismos do solo que após as alterações humanas, nos casos analisados, têm qualidade superior que o solo original.

Destacar o modo de vida indígena como um fator de impacto em Unidades de Conservação, num contexto em que crimes ambientais são realizados de forma impune cotidianamente é, no mínimo, estranho (LADEIRA, 2004). Paulo Celso de Oliveira – Pankararu (2004) afirma que a destruição do meio ambiente é consequência do modo predatório que os não índios desenvolvem as suas atividades econômicas e que não se deve pensar que a lógica de relação dos indígenas com o ambiente é a mesma que a dos não indígenas. Os índios têm habitado todos os ecossistemas e regiões do país ao longo de muitos séculos, adaptando suas vidas aos ecossistemas e vivendo e contribuindo com o meio, conhecendo as plantas medicinais, tubérculos, frutíferas, ou seja, preservando para garantir a qualidade de vida de suas respectivas comunidades e para a sociedade como um todo.

Essa relação, que Paulo Cesar de Oliveira Pankararu (2004) expressa em "Em linhas gerais, o direito ambiental e os direitos indígenas caminham de mãos dadas", descreve dos não indígenas está muito ligada, no meu entendimento, à noção de território como espaço onde um indivíduo ou espécie pode se reproduzir e ter matérias-primas para seu desenvolvimento. A noção do ambiente como recurso e meio de produção, utilitária, exclui a possibilidade de perceber que uma e mais espécies podem ter territorialidades distintas ocupando a mesma área e coexistindo com relações entre seres de complementaridade sem fronteiras geograficamente rígidas (ECHEVERRI, 2004), e que humanos também podem fazer parte desta rede de relações da mata. A presença humana nesses espaços de proteção ambiental,

não deveria ser vista como um problema sem solução e um entrave à proteção das florestas. É um desafio de transformar conflitos em oportunidades, ou seja, em pensar alternativas para assegurar os Direitos Socioambientais (MPF, 2014). Maria Inês Ladeira (2004) considera necessário mudar a concepção que indica que a relação entre indígenas e parques é oposta e pouco construtiva em sua interação. Essa ideia evidencia uma aparente contradição entre visões que consideram patrimônios da humanidade de forma universal ou regional, como se não houvesse possibilidade de construir políticas socioambientais compatíveis com o manejo indígena e a proteção das florestas. Conforme o Decreto nº 4.339/2002, artigo 2, XII:

a manutenção da diversidade cultural nacional é importante para a pluralidade de valores na sociedade em relação à biodiversidade, sendo que os povos indígenas, os quilombolas e as outras comunidades locais desempenham um papel importante na conservação e na utilização sustentável da biodiversidade brasileira. (Decreto 4.339/2002, artigo 2, XII)

Ainda que haja aberturas na legislação para que essas populações locais realizem suas atividades conforme suas formas de vida ao interagir com as UCs, o próprio movimento de criação e implementação das Unidades se dá de maneira excludente com as pessoas que se sentem parte das relações que existem nas florestas. Esse processo invisibiliza outros modos de vida que não são considerados mais adequados para a preservação do "meio ambiente" conforme um ideal protecionista e utilitário, como o recente caso da criação do Refúgio da Vida Silvestre São Pedro, no Morro do mesmo nome, na zona sul de POA. Leitão (2004) afirma que mesmo com a criação de novas tipologias para as UCs, elas mantiveram a divisão entre unidades de uso direto e de uso indireto, não rompendo a antiga classificação proveniente de uma visão utilitarista de meio ambiente que enxerga os atores de modo em que se faz ou não uso dos recursos naturais. Não permitindo nuances, coloca de forma rígida, segundo o autor, um industrial e um seringueiro no mesmo patamar desvalorizando e não enxergando a contribuição deste último para a conservação ambiental que é o próprio foco da lei. André Villas-Boas (2004) observa que ainda há pouco investimento em pesquisas nas áreas que venham a ser consideradas UCs. Análises genéricas em que "tudo" é alegado como importante para a proteção integral descartam negociações com as populações locais para que elas possam se relacionar com essa valorização a mais em suas terras. Tendo em

vista que boa parte dos povos indígenas não consegue mais viver sem geração de renda essa necessidade precisa contar com o apoio de políticas públicas e parcerias que contribuam para a interação sustentada dos recursos disponíveis em suas terras.

Reconheço que temos que ter um cuidado com o senso comum, até mesmo acadêmico, criado a partir da imagem de um "bom selvagem" que reforça estereótipos que essencializam a relação que as populações indígenas e povos considerados tradicionais têm com o meio ambiente como naturalmente conservacionistas. Não se pode criar expectativas que estas populações tenham ações equivalentes com os ideais de conservação designados como objetivos das unidades de conservação, e também não se pode esperar que estas populações excluam dos seus modos de vida as formas tradicionais de lidar com as florestas. Existe a possibilidade de criar pactos e ações que regulem o planejamento dos usos das florestas. Segundo o manual de atuação do Ministério Público Federal (2014), os planos de gestão territorial têm sido cada vez mais demandados pelos próprios povos indígenas para tentar proteger e gerenciar os ambientes, já que as matas não atuam como um cenário nem como recursos de forma utilitária, mas fundamental para manter a saúde, suas formas de ser e sua qualidade de vida.

A solução mais concreta para os conflitos de sobreposições de terras presente no manual do MPF (2014) e no compilado de artigos do ISA (2004) é a elaboração de um Plano de Manejo participativo com envolvimento das pessoas que estão ligadas à Unidade de Conservação, prevendo criações de grupos de trabalho para propor diretrizes incluindo a agenda das populações nos planos de estudo interdisciplinares de maneira que os conhecimentos destas pessoas sejam valorizados e que orientem os modos de gerir as UCs, minimizando os conflitos. A inserção de novas formas de manejo, estudos e tecnologias não podem excluir a participação dos conhecimentos tradicionais e modos de vida destas pessoas, mas essa interação deve procurar metodologias que façam sentido para os objetivos de conservação, mas também para as populações locais (VILLAS-BOAS, 2004).

Meus interlocutores, apesar de não residirem dentro da área de Proteção Integral, vivem uma situação semelhante aos povos considerados tradicionais que

passam pelo processo de sobreposição territorial, empenhando-se para conseguir uma maior autonomia dentro da floresta a partir de seus conhecimentos e suas formas Kaingang de vida. Almeida e Cunha (2001) dizem que se pode pensar que estas populações seguem princípios conforme suas culturas dentro das matas que conforme se aplicam são considerados sustentáveis. Iracema tem medo de que as plantas nativas, "os remédios do mato", acabem, como algumas plantas que ela não encontra em Porto Alegre e que nas terras dos parentes ainda existem. Ela idealiza, um dia, poder trazer mudas de remédios e que são comida para os "macaquinhos do morro", por exemplo, das outras terras Kaingang para o Morro Santana e montar no topo do Morro uma espécie de "viveirinho" para proteger e participar do fortalecimento das mudas antes de replantar junto com as outras plantas.

A visão que acompanha a formação de Unidades de Conservação Ambiental de Proteção Integral ainda segue um modelo idealizado no dualismo que implica a separação entre natureza e cultura (LADEIRA, 2004). O problema está em incluir as populações ditas tradicionais nessa lógica, quando as relações com as florestas por parte destes grupos se dá através de uma socialidade com os outros seres da mata, diferenciando das relações que os ecologistas estabelecem com o ambiente de forma tutelar. Segundo Paul Little (2002) os casos das sobreposições de terra demonstra que a ciência ocidental precisa ser renovada e os conhecimentos indígenas oferecem sinais para que isso ocorra. Nesse contexto ele sugere um diálogo intercientífico, ao invés de uma apropriação unilateral, ou seja, as ciências ocidentais necessitam ser renovadas para enfrentar os novos desafios ambientais.

4. Morro Santana como Mato Kaingang: vendo de dentro

Situações como a do Atlas Ambiental (1998), que ignora a ocupação Kaingang no Morro, invisibilizam a relação desses povos com o ambiente pressupondo a separação radical estabelecida pelo Ocidente entre um mundo da natureza e um mundo dos humanos. Enquanto as sociedades ditas ocidentais estabelecem uma relação de domínio e tutela sobre a natureza, esta separação não pode ser pensada para populações indígenas, como os Kaingang, que interagem de outras formas com "a natureza" estendendo atributos da vida social às plantas e animais, considerando-os como sujeitos e não como objetos.

Bruno Latour (2004) em "Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia" discorre sobre como a formação do pensamento ocidental descende de uma concepção que opõe humano e natureza em câmeras distintas e que atribui a noção de política apenas aos humanos, não englobando os outros seres. Essa lógica que desassocia cultura de natureza e sociedade de meio ambiente indicando o "não pertencimento" do ser humano ao conjunto da "natureza" considera as sociedades ocidentais como "naturalmente" superiores à animalidade, ligada a uma noção de evolução, e que a cultura é um resultado desse processo (PANOSSO, 2011).

Em muitas de minhas visitas meus interlocutores ressaltaram seu carinho e respeito pelas plantas e animais que conhecem contando que estes seres possuem o que os *fóg* chamam de alma ou espírito, mas que não é a tradução exata do Kaingang *tãn*. Conversando sobre religiosidade, Iracema me disse que "os antropólogos não entendem os Kaingang" se referindo a quem diz que o existe um "espírito" Kaingang como se fosse separado do corpo, ela não define como alma, nem como espírito. Ela diz que é uma coisa só, e que, no momento da morte, o Kaingang repousa esperando até o momento em que todos os Kaingang se encontrarão novamente. Descola (1998), em suas vivências com os Jivaro Achuar, conta que os indígenas comentavam que muitas plantas e animais possuem *wakan* (alma) semelhante aos dos humanos com consciência, intencionalidade, personalidades e emoções, o que permitia que houvesse relações sociais entre as

peças Jivaro e as "peças" animais e vegetais. No caso dos Achuar, essa comunicação pode acontecer pelos atributos da *wakan* de transmitir pensamentos e desejos de um interlocutor ao outro sem mediação sonora, assim, os Jivaro têm uma série de encantamentos, os *arent*, que podem agir à distância comunicando os parentes, animais, plantas e outros seres não humanos, estabelecendo assim uma ampla gama de relações para obter sucesso nas roças, caças e em outros aspectos da vida Jivaro Achuar.

O conceito de natureza perde o significado no momento em que se confere comportamentos humanos aos animais e plantas, já que se tornam sujeitos de uma relação social (DESCOLA, 1998). O dualismo que separa humanos e não humanos é distinto de uma percepção das cosmologias amazônicas de que existe uma diferença entre níveis de humanidade, ou seja, distinções de graus e não de natureza entre humanos, plantas e animais, estabelecendo relações com características da vida social com estes outros seres como intencionalidades subjetivas, por exemplo.

Eduardo Viveiros de Castro (2002) também critica o pensamento fragmentado entre os rótulos de natureza e cultura, universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, corpo e espírito e animalidade e humanidade, por exemplo. Ele sugere que ao invés de uma análise "multiculturalista" das cosmologias ameríndias baseada na noção de múltiplas culturas e uma unicidade da natureza, o termo "multinaturalismo" seja mais adequado ao propor uma unidade de substância interna e uma diversidade de corpos. Em um mini curso ministrado por Viveiros de Castro em outubro de 2012 na PUC/RS, falou-se sobre esse mundo relacional amazônico em que o grande perigo humano seria que toda alimentação é à base de almas já que em suma (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) os animais são gente, ou se veem como pessoas.

Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que as animais e espíritos veem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem as grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos

etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente as instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.). (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)

Os animais e outros seres do cosmo, então, são também dotados de pontos de vista, ou seja, possuem a capacidade de ter uma perspectiva própria. Isso não seria uma capacidade fixa, mas uma propriedade potencial, já que a humanidade atua como substância originária comum a todos os seres. Nesse mundo ameríndio transformacional, os indígenas ficam atentos às relações com outros seres e com o seu próprio corpo. Viveiros (2002) dá ênfase na construção social do corpo como produção de um corpo distintivamente humano, naturalmente humano. Entendo isso como a necessidade de se manter a diferença entre os seres e os pontos de vista, já que o corpo humano é potencialmente um lugar de confronto entre humanidade e animalidade, e o corpo/ser é controlado e construído pela cultura. Essa repartição entre natureza e cultura também não é possível na prática desses povos em que se situam em um cosmos transformacional, em que a humanidade ou o “ser gente” é uma propriedade potencial, não fixa, em que os animais também são agentes. A alimentação é muito importante, não só pelas propriedades físicas e químicas, mas por constituírem “almas” colocando em dúvida se aquele determinado animal caçado pode ser uma pessoa que se transformou, por exemplo. Essa concepção de que os animais são gente (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) se associa à ideia de que o aspecto do corpo de cada ser é uma espécie de vestimenta que cobre uma forma humana que é visível aos seres da própria espécie ou de seres específicos como os xamãs.

O conceito de perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) permite entender que múltiplas visões de mundo convivem sem contradições no mesmo local, a floresta. Além de serem espaços para o desenvolvimento de atividades econômicas, sociais e culturais dos povos indígenas e comunidades consideradas tradicionais, são espaços cosmológicos, onde residem os espíritos de seus ancestrais, onde os umbigos estão enterrados (no caso dos Kaingang), onde os mortos estão enterrados, por exemplo (TOMMASINO apud BRAGALDA, 2010).

Baptista da Silva (2014) descreve essa cosmo-ontologia como um sistema

que enfatiza os corpos. Esse trânsito dos humanos e extra-humanos possibilita uma relação entre alteridades de diversos domínios cosmológicos com trocas contínuas de propriedades materiais e imateriais entre estes outros. Estes corpos construídos precisam da incorporação de essências e qualidades dos outros seres predados. Essas substâncias/essências/potências incorporadas nos corpos compõe a pessoa Kaingang. (BAPTISTA DA SILVA, 2014). Essa noção de pessoa formada a partir de várias alteridades pode ser pensada como um ser "divíduo", em oposição à noção ocidental de "indivíduo" como um ser único e indivisível (STRATHERN, 2006 apud BAPTISTA DA SILVA, 2014; WAGNER, 1991).

Echeverri (2004) apresenta uma noção de território a partir das concepções das populações com as quais ele conviveu na Colômbia, formulada por um modelo de espaço conforme uma pulsão vital em um tecido entrelaçado de relações. Essas ligações definem o ordenamento do território conforme os fluxos de substâncias vitais que caminham por esses canais. O território adquire o formato de uma rede ou de um tecido entrelaçado de relações, em que os canais que conectam os seres dessa rede são mais importantes que uma escala cartográfica, onde os elementos são proporcionais vistos de cima. Apesar da possibilidade de cartografar esse "entretelado" de relações, este espaço é constituído por uma visão de dentro, em que a pessoa faz parte dessa rede construindo e mantendo os canais com os seres. Ao contrário de uma definição territorial que envolve definir áreas que sintetizam elementos formadores do espaço de forma hierárquica, Echeverri (2004) propõe uma metodologia que enfatiza o funcionamento da rede territorial a partir de "pontos" (nodos) específicos. Não se pretende constituir uma ideia de território certa ou errada, o que se quer construir são instrumentos que colaborem entre si para aprimorar o entendimento do território como tecido de relações, sem deixar de lado o potencial de outras ferramentas que nos permitem ter uma noção espacial global.

Essa concepção de tecido de relações pode ser adequada para se pensar na noção de intercientificidade¹⁶ por exemplo, para promover metodologias que possam contribuir para políticas de participação social nos locais de conservação, como a construção de planos de manejo em um sistema de áreas protegidas. Iracema me

contou que sonha em se mudar, futuramente, para voltar a ter uma vida repleta de parentes e de mato. Enquanto isso não acontece, ainda precisa dessa relação com o Morro. Ela está descontente com algumas burocracias, porque gostaria de plantar ervas de chás, cultivar frutíferas e trazer sementes nativas das terras dos parentes. Além de precisarem de autorização para o manejo mais amplo, ela me contou que existem problemas que acontecem no Morro em que ela, seu esposo e seus filhos sabem resolver do modo Kaingang, com base nos seus conhecimentos. Um exemplo disso é que muitas plantas nativas não sobrevivem com a existência de “pinheiros americanos”, como os eupaliptos, que “asfixiam tudo a sua volta” e que gostaria de poder podar os galhos do “estrangeiro” para que as folhas e pinhas não sufocassem as outras plantas e assim poderia utilizar os galhos para artesanato.

Echeverri (2004) propõe uma visão territorial “no-areolar” em contraposição a uma noção “areolar” de território que consiste em uma visão de cima, hierárquica e que tem limites. Ele sugere que temos que ir além de coletar fragmentos de uma cosmologia nativa e “encaixar” como notas de rodapé em um plano construído fundamentado numa visão “areolar”, ou seja, com fronteiras bem definidas. Mais do que reconhecer e valorizar o pensamento indígena, temos que ter o empenho de adotar as categorias dos interlocutores como próprias para construir propostas efetivamente participativas.

O território “no-areolar” proposto é vital e relacional, não cartográfico. Conforme Echeverri (2004):

Si la noción areolar de territorio se ajusta bien a la representación en mapas bidimensionales, la noción no-areolar se ajusta mejor a una representación modelada como un cuerpo viviente que se alimenta, se reproduce y teje relaciones con otros cuerpos. De aquí resulta coherente que el "territorio" sea frecuentemente representado, en las versiones "indígenas", por ejemplo, como una maloca (cuerpo de mujer) o que los rituales y ceremonias (intercambios entre grupos, curación) sean entendidos como manejo (ordenamiento) territorial. (ECHEVERRI, 2004. p.263)

O autor quando chamado para ser consultor antropólogo na implementação de um convênio de cogestão para o manejo de uma área sobreposta no Parque Nacional Natural Cahuinarí, procurou encontrar um espaço relacional de encontros e desencontros entre os desejos provenientes das diferentes visões sobre o território.

Dessa forma, elaborou, conjuntamente com as populações afetadas pela sobreposição, um grande mapa detalhado a partir das categorias de importância dos interlocutores e de suas lógicas. O mapa constitui uma afirmação de legitimidade territorial que tem força política nos conflitos territoriais. Alguns coletivos têm solicitado a elaboração da Cartografia Social como um meio de empoderamento proporcionando metodologias para que os próprios coletivos possam autocartografar e autodefinir seus territórios. O Projeto da Nova Cartografia Social executado por Alfredo Wagner de Almeida tem a intencionalidade de mapear grupos sociais conferindo-lhes visibilidade (BAPTISTA DA SILVA, 2013).

A ideia de elaborar coletivamente um mapa do Morro Santana com os Kaingang, em que a cosmovisão deles seja protagonista, foi recebida com muito entusiasmo pelos meus interlocutores, principalmente João Padilha. As crianças também participam desenhando, ouvindo e perguntando. Levou um tempo, no início da confecção do mapa, para que eles fossem relacionando, aos poucos, a visão que eles têm de dentro da floresta e a imagem de satélite do Morro Santana visto de cima. O delimitar fronteiras, esboçar ruas e caminhos para desenhar no papel os limites do Morro é um exercício de localização que exigiu dos interlocutores se imaginarem, a todo momento, caminhando e lembrando das diferentes formas que já subiram no Morro. Ainda que numa fase inicial do processo de construção do mapa, o que aparece na oralidade Kaingang dos começa a ser esboçado no mapa, identificando os córregos, nascentes, problemas, histórias, plantas, chás e vizinhanças, por exemplo. Depois de traçar limites para que a região coubesse na folha, João e Iracema passaram a identificar as diferentes manchas de cipó, "laguinhos", nascentes e uma série de histórias de plantas que eles encontram no Morro Santana envolvendo o funcionam de tais enquanto alimento e remédios do mato.



Figura 5: Processo de elaboração do mapa, Outubro de 2014.



Figura 6.



Figura 7: Foto por Cristhiano Kolinski



Figura 8: Desenhos de Iracema de plantas do Morro: Guabivora, importante para mulheres grávida; Bromélia, que dá cor pra mata; Araucária, que é remédio fortalecedor e comida. Setembro de 2014.



Figura 9.

A metodologia de elaboração da Cartografia Sócio-cultural (Baptista da Silva, 2013) tem sido usada por alguns professores indígenas do curso de formação de professores bilíngues do projeto Rede de Saberes Indígenas na Escola – Núcleo UFRGS. Ultimamente eles têm demonstrado uma preocupação com a continuidade dos conhecimentos Kaingang que são passados através das vivências com os mais velhos e os *kujá*¹⁷. Alguns grupos têm feitos esforços para contribuir com o incentivo e dar visibilidade às práticas tradicionais, como é o caso do Encontro dos *kujá* que está na quinta edição (2014) e acontece no Morro do Osso em Porto Alegre. O encontro reúne diversos *kujá*, *pa'i* (lideranças), *pêj* (rezadores vinculados aos rituais de morte), *wón ten-tàn fág unbrég nír guèi fón fag-tár*¹⁸ (parteiras indígenas), *won déin fón-fág* (cozinheiras tradicionais), dançarinos e guerreiros Kaingang e *fóg* de todo o RS para conversar, realizar banhos de erva, queima de remédios, batizar crianças, caminhar nas matas no Morro para identificar remédios do mato, discutir questões referentes à saúde e apresentar e assistir aos grupos de dança.

17 Líderes religiosos; responsáveis pela medicina tradicional; xamãs

18 Escrita retirada da programação do material de divulgação do V Encontro dos Kujá: Fortalecendo a Medicina Tradicional Indígena, que ocorreu nos dias 21, 22 e 23 de Novembro de 2014.



Figura 10



Figura 11: Grupo de dança Kaingang no Morro do Osso. Novembro de 2012 (Foto de minha autoria)

Como já mencionado, Iracema *Gãh Té* é uma importante figura para os Kaingang. Sempre presente nos encontros, é uma das sábias que é consultada pelos jovens professores bilíngues e não indígenas sobre a cultura Kaingang, além de sempre dar falas de abertura e fechamento em eventos em que seus parentes se encontram. Falando sobre a relação de sua família com o Morro Santana, ela disse que o contato com o mato é necessário para ser Kaingang, já que “tudo vem de lá”, ou seja, os nomes vem do mato, banhos, chás e todos os seres que fortalecem o Kaingang. Antes de nascer, o Kaingang já tem contato com o mato através da barriga da mãe que toma chás e três banhos com a Guabiroba (Ilustração 8), por exemplo, existente no Morro Santana. Os nomes vêm do mato, os banhos e os chás também, e esses seres que fazem com que o Kaingang seja forte. Quando caminhávamos, no inverno de 2013, no Brique da Redenção, em Porto Alegre, paramos em uma banquinha que falava sobre pássaros do Rio Grande do Sul. Havia crianças pintando desenhos, penas, ovos e fotos expostas com pequenas explicações sobre as aves. Quando ela viu uma foto de ema (*Rhea americana*) mencionou que nas proximidades do rio Jacuí viu algumas emas sendo encontradas mortas por ingerir "veneno de soja" e isso poderia ser muito problemático já que a gemada de ema é um importante remédio para limpeza dos pulmões e a casca de ovo quando triturada e queimada é passada nos pés e pernas das crianças para

crescerem firmes e fortes. Com as áreas sendo desmatadas e com as plantações recebendo veneno, o Kaingang vai ficando fraco, porque vai perdendo essas relações. João Padilha diz que a terra é infinita porque é o remédio do mato que cai na terra, a “alimentação” do ciclo do planeta. Sergio Baptista (2008) traz diversos exemplos de remédios Kaingang que funcionam pela mesma lógica que a casca da ema:

Os remédios Kaingang operam por homologia, isto é, por transmissão ritual de suas qualidades ao paciente. Madeiras fortes, “que não secam debalde, que duram”, são consideradas como possuidoras de poder curativo ou preventivo de doenças. Por exemplo, a árvore denominada *ken ta iú* (açoita cavalo) é concebida como remédio porque “não pega doença”, e, quando cortada, brota rapidamente, “não se termina”. Já a figueira (*ken ven fi*), por “espremer, abafar, matar e tomar o lugar de outras árvores”, é percebida como “remédio brabo”, isto é, para “ficar brabo, lutar”. (BAPTISTA, 2008)

As relações desses grupos Kaingang com esses locais de mato, especificamente dos meus interlocutores com o Morro Santana, não se dá de forma utilitária em que apenas a retirada de cipó para realização de cestos, que quando vendidos como artesanato constituem a principal fonte de renda do grupo, é realizada nesse espaço. Mas redes de alteridades humanas e extra-humanas vão constituindo sua identidade, sua cosmologia e sua cosmovisão a partir dos seus próprios conceitos. Quando Iracema me falou sobre a existência do “pinheiro estrangeiro”, “que não é daqui”, ela sabia e conhecia que essa planta não era natural do Morro Santana pois o “pinheiro estrangeiro” não faz parte da família, ou seja, não é nem *kamé*, nem *kainru-kré*.

Segundo Sergio Baptista da Silva (2001), as metades *Kamé* e *Kanhru-kré* fazem parte de todos os seres do cosmos, não só orientam a organização social, mas também dividem o universo Kaingang em duas metades exogâmicas, patrilineares e assimétricas. Os gêmeos ancestrais *Kamé* e *Kainru* são opostos complementares. Conforme os mitos narrados por Nimuendajú (1993 [1913] apud BAPTISTA, 2001) *Kainru* é capaz de tomar decisões rápidas, e tem o caráter feroso e instável, seu corpo é esbelto e leve e suas marcas são manchas, é a “segunda” metade ligado a lua; enquanto *Kamé* é considerada a “primeira” metade dando origem ao cosmo Kaingang, ligado ao sol, tem marcas de listras, o corpo é pesado e tem caráter perseverante. Essa divisão em metades clônicas, apesar de não

perceptível na organização física das aldeias como no caso dos Bororo (ROSA, 2005), têm suas relações sociais, organizações, cultura material, estética, grafismos, diferenciações de papéis sociais e até mesmo características físicas, emocionais e psicológicas marcadas pelos pares contrastantes (BAPTISTA DA SILVA, 2001).

Quando um Kaingang nasce, ele já recebe seu nome, que vem do mato, conforme a patrilinearidade das metades, recebendo os atributos da metade do pai. Baptista da Silva (2002) diz que as funções de Kaingang como os *pej* (responsáveis pelas atividades ligadas aos mortos) são atribuídas desde crianças, no momento da nomeação quando são banhados com ervas. Além dessa relação dual de metades, Crepeau (2000) apud Rogério Rosa (2005) discorre sobre as relações com espaço que se dão de forma vertical através dos planos "alto" "médio" e "baixo", e de forma horizontal através da "casa", "espaço limpo" e "floresta virgem". Vou me deter apenas ao espaço de "floresta virgem" que os interlocutores de Rogério Rosa (2005) residentes na T.I de Xaçecó atribuíram a "tudo aquilo que não foi transformado pela mão humana", ou seja, mata nativa que segundo estes, é onde se encontram os animais e espíritos. Neste "mato virgem" além das plantas e animais serem classificados conforme as metades *Kamé* e *Kainru-kré*, os seres invisíveis também são.

No plano sociológico, a "floresta virgem" possui, por exemplo, as seguintes fronteiras: '*krin tej*' ('montanha', 'serra'), '*n?n*' ('mata'), '*n?n kute*' ('capao de mato'), '*goj*' ('rio'), '*krug*' ('cachoeira'), '*?pry*' ('caminho estreito'), '*goj v?nhkapov*' ('barra de rio'). Nessas fronteiras, os Kaingang costumam cacar fafan (tatu), krygnyg (capivara), kame (veado), quati, cateto, cotia, paca, minfyg (passarinho), além dos extintos ojer (anta) e queixada. Além desses animais, existem outros bichos que também vivem nessas fronteiras, como o mig (onca), o grun (jaguatirica) e o joti (tamandua).¹⁰⁶ (TOMMASINO, 2004 apud ROSA, 2005).

Conforme as características narradas acima por Tommasino (2004) o Morro Santana se enquadra como uma floresta virgem. Além da relação dos Kaingang com os "espíritos" no mato, este espaço também é importante para as atividades realizadas pelos Kujá e seus *Jagré* (espírito guia/auxiliar). Iracema me contou que foi iniciada a Kujá, apesar de não dar muitos detalhes sobre esse processo, ela tem um vasto conhecimento sobre plantas e animais. Ainda que muitos de seus conhecimentos foram adquiridos através da tradição oral e da prática com os mais

velhos e com sua mãe que era parteira, ela se referiu a um dos banhos que as *jamré fi* dela deram em que ela conheceu seu "guia espiritual", *jagré* que a avisa de certos acontecimentos futuros através dos sonhos e indica na mata deixando as marcas nas plantas que ela deve colher para fazer os remédios de cura. Esse saber "guiado" pertence a ordem xamânica (ROSA, 2005).

Um dos mais importantes Kujá entre os Kaingang, Jorge *Kagnag* Garcia conta para Rogério Rosa (2005) que o desenvolvimento da relação do Kujá com seu *jagré*, que é da metade oposta ao *kujá*, se dá através da transmissão de conhecimento de um "espírito animal" específico para a pessoa que se estabelece como mediadora dos mundos "aqui" e "outro" pelos sonhos. Como mediador entre mundos, os Kujá se encarregam pelo bem estar dos seres humanos e extra-humanos, intermediando interesses de humanos e de espíritos. Esse trabalho dos *kujá* envolve, principalmente, o processo de cura das pessoas, além de se responsabilizarem pelo relacionamento com os donos dos animais, organização dos remédios do mato, guerras e adivinhações (ROSA, 2005). Apesar de estarem ligados aos processos de cura, é importante ressaltar que os *kujá* não tratam todas as doenças, mas algumas específicas e principalmente as de ordem espiritual.

O remédio do mato não trabalha como os remédios dos *fóg*, que pretendem curar uma doença já estabelecida no corpo, mas garantem às pessoas a continuidade de um estado saudável, como prevenção. Como João disse, a terra só é infinita porque os remédios do mato caem nela. O que meus interlocutores reforçam é que o Kaingang é Kaingang pela relação estabelecida com os espaços de mata. Os remédios do mato permitem que os Kaingang continuem vivendo e resistindo ao longo dos anos. Esses novos contextos de grupos indígenas residentes em locais urbanizados apresentam novos desafios não só para eles, mas para as instituições não-indígenas também.

5. Considerações Finais

Ao longo dos anos, os Kaingang passaram por diferentes processos de sofrimento e resistência. Colônia, violências físicas e simbólicas, genocídios e expulsão de suas terras, por exemplo, fizeram com que esses grupos encontrassem formas distintas de tentar superar as consequências destas ações. A saída de suas terras natais pelos conflitos territoriais provenientes da interação com os não indígenas, marca a vinda de vários grupos Kaingang para Porto Alegre. Como é o caso dos meus interlocutores, a chegada nas cidades requer novos modos de ser Kaingang. Ressalto que não podemos pensar que essas novas dinâmicas fazem com que os indígenas deixem de ser índios, e que passam a integrar a sociedade nacional. A venda de cestos, a procura por resquícios de mata nativa, a compra de produtos industrializados e outras formas de organização social são desafiantes para os indígenas. Devemos observar que esses novos processos também afetam o cotidiano e as políticas que envolvem os não indígenas.

Apesar de inegável importância para a implementação dos direitos indígenas, não devemos acreditar que os procedimentos administrativos de identificação e delimitação de TIs sejam os únicos meios de reconhecer e permitir os direitos territoriais indígenas. Há outros fatores que permeiam as dinâmicas desses grupos Kaingang que fazem com que a sua territorialidade ultrapasse os limites determinados. O fato de residirem em cidades urbanizadas, como é o caso de João, Iracema e sua família, não exclui a continuidade e a complementariedade de suas relações com seus parentes e com os seres da floresta. Nas palavras de João Padilha “é por causa dele que a gente vive, se não fosse o mato do Morro não sei o que ia ser da gente”. A proximidade com o Morro possibilita a principal fonte de renda dos Kaingang, mas a subsistência não consiste apenas na manutenção da alimentação do grupo e da confecção artesanal, mas em outros fatores físicos e espirituais que, segundo João, é o que permite a continuidade da maneira Kaingang de se fazer as coisas.

Meus interlocutores se consideram parte do Morro Santana. O Morro como uma Unidade de Conservação de Proteção integral não permite o manejo indígena

conforme suas categorias de entendimento. A alegação que a extração vegetal dos indígenas produz impactos ambientais é uma visão fechada, conservacionista que não concede nem mesmo tentativas de um plano de manejo conjunto, que segunda a legislação atual fica impedida por se tratar de UC de uso restrito. Essa omissão da presença humana dos espaços de floresta, reitera a ideia dual de que a natureza (mato, plantas, animais) é separada da cultura (humanos). Os meus interlocutores Kaingang convivem com o Morro e com as florestas próximas dos locais onde viveram ao longo de sua vida, aprendendo com os mais velhos Kaingang e outros seres da mata sobre as relações entre pessoas e os seres da floresta.

Como mostra o trabalho, Iracema tem domínio sobre os conhecimentos de *kujá* a sabedoria sobre os "remédios do mato", que são indicados pelo seu *jagré*, está no Morro Santana. A noção de território para estes grupos vai além de uma ideia utilitária de terra como superfície que produz matérias primas e recursos naturais. É possível perceber que uma e mais espécies podem ter territorialidades distintas ocupando a mesma área e coexistindo com relações entre seres que se complementam, não existindo fronteiras claramente marcadas (ECHEVERRI, 2004), e que humanos também fazem parte desta rede de relações da mata. É possível pensar a aproximação dos Kaingang, do grupo Jê, com os estudos de cosmologias amazônicas. Podemos notar que plantas e animais possuem uma substância como "alma" e existe a possibilidade de uma sociabilidade com seres humanos e extra-humanos. Esse fato vai em oposição à ideia trabalhada por muitos antropólogos de que os grupos Jê seriam mais fechados, em que o foco se dava apenas para o caráter sociológico¹⁹ dessas sociedades e não sociocosmológico.

Nesse cenário de conflitos socioambientais e territoriais essa forma de interação social com estes seres acaba tornando parte de uma luta política pela preservação ambiental e vice-versa. Sendo assim, essas socioc cosmologias não podem ser vistas como separadas da prática cotidiana dessas pessoas que habitam estes espaços que são, também, agentes. A aceitação de uma diferença que não seja vista de maneira metafórica, mas metonímica, em que as lógicas de percepção

19 Essa crítica se dá ao foco de pesquisa único e exclusivo do caráter sociológico. Entendo que esse caráter é extremamente importante e não se pode abandonar estas discussões, mas amplia-las.

de mundo destes coletivos ameríndios sejam entendidas ou pelo menos, aceitas de forma simétrica às nossas lógicas de pensamento são fundamentais para o entendimento de conflitos políticos-ambientais e territoriais em que as relações entre homem e espaço são essenciais na construção de pertencimento entre um povo e seu território.

Na proposta de cosmopolítica de Isabelle Stengers (2007) o cosmos é desconhecido e construído por diversas entidades que podem fazer múltiplas articulações. Assim, o cosmos não é um local único, mas existe a possibilidade de pensar múltiplos mundos que surgem de outras vozes e verdades. Esses outros mundos vindos de diferentes seres, são importantes e trazem situações implicando em novas problematizações que não passam, necessariamente, por uma racionalidade científica ocidental. Diferente de uma ideia em que as culturas humanas têm visões de um mesmo mundo, esta forma de pensar envolve mundos do ponto de vista de seres humanos e também de entidades não humanas (LATOUR, 2004).

Então porque não encarar essa interação como um desafio de assegurar os direitos socioambientais? A criação de Planos de Manejo participativos com envolvimento das pessoas que estão ligadas à Unidade de Conservação, prevê a inclusão da agenda das populações nos planos de estudo interdisciplinares de maneira que os conhecimentos destas pessoas sejam valorizados e que orientem os modos de gerir as UCs, minimizando os conflitos. Esse tipo de política rompe com séculos de tradição “assimilacionista” sobre os povos indígenas – em que as políticas públicas de estado estiveram, e em sua maior parte ainda se mantêm, voltadas para a integração forçada dos povos indígenas como indivíduos a serem inseridos e diluídos em meio à sociedade nacional.

Little (2005) diz que a atual crise ecológica e a própria necessidade de formação de UCs demonstra que a ciência ocidental precisa de renovações. Tomo como necessário considerarmos os conhecimentos indígenas como ciência possuidora de suas próprias epistemologias e metodologias. Quando associadas ao conhecimento ocidental, existe a possibilidade de criação de políticas conjuntas qualificadas que correspondam aos interesses dos indígenas e dos não indígenas,

possibilitando diálogos para que se instaure relações de trocas e construção de novos conhecimentos na busca por um "desenvolvimento sustentável" e da resolução de crises ambientais. Há vários casos em que esse tipo de encontro é incluído, como os sistemas agroflorestais em que as formas tradicionais de manejo ambiental estão sendo renovadas juntamente com não indígenas criando novos conhecimentos. Então, pensar as categorias Kaingang além de saberes particulares e locais, permite esse diálogo intercientífico que pode confrontar os desafios da relação dos Kaingang com o Morro Santana.

6. Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Mauro W. B.; DA CUNHA, Manuela C. ***Povos Tradicionais e Preservação na Amazônia.*** In.: Biodiversidade na Amazônia Brasileira. Avaliação e Ações Prioritárias para a Conservação, Uso Sustentável e Repartição de Benefícios, orgs João P., R. Capobianco et al, São Paulo, Instituto Socioambiental e Estação Liberdade, 2001, pp. 184-193.
- ALMEIDA, Carina. S; NOTZOLD, Ana Lúcia, V. ***A memória da paisagem: Os Kaingang e as relações entre cultura e natureza nos "apontamentos" de Mabilde.***Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. e FARIAS JUNIOR, Emmanuel de Almeida. (Orgs.) ***Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social. Manaus:*** UEA Edições, 2013.
- BALÉE, William ; ERICKSON, Clark L. ***Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands.*** New York: Columbia University Press. 2006.
- BALÉE, William. ***Culturas de distúrbio e diversidade em substratos amazônicos.*** In: Wenceslau G. Teixeira, Beata E. Madari, Vinícius M. Benites, Dirse C. Kern, e Newton P. S. Falcão (eds.), *As Terras Pretas de Índio: Caracterização e manejo para formação de novas áreas.* Brasília: Embrapa. 2008.
- BALÉE, William. ***Contingent Diversity on Anthropic Landscapes.*** Diversity. 2(2):163-181. Chicago/Turabian Style. 2010.
- BAPTISTA DA SILVA, Sergio. ***Etnoarqueologia dos Grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê Meridionais.*** São Paulo: FFLCH/USP. Tese de Doutorado, 2001.
- BAPTISTA DA SILVA, Sergio. ***Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta.*** Horizontes Antropológicos. V.8, n.18, 2002.
- BAPTISTA DA SILVA, Sergio. ***Sociocosmologias indígenas no espaço metropolitano de Porto Alegre.*** In: Ivaldo Gehlen; Marta Borba Silva; Simone Ritta dos Santos. (Orgs.). *Diversidade e Proteção Social: estudos*

quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre. 1 ed. Porto Alegre: Century, 2008.

BAPTSITA DA SILVA, Sergio. **Cartografia sociocultural de espaços e práticas educativos ameríndios: Refletindo sobre a indigenização da escola.** Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v.7, n.2, p.227-238, jul./dez. 2013

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. **Cosmo-ontologia e xamanismo entre coletivos kaingang.** In: Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul : manifestações da religiosidade indígena / organização: Eliane Cristina Deckmann Fleck. – São Paulo: ANPUH, 2014.

BAVARESCO, Andréia. A. **O pjë e a cartografia: os mapeamentos participativos como ferramenta pedagógica no diálogo entre saberes ambientais.** Andréia Almeida Bavaresco. Dissertação de Mestrado. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

Brasil. Ministério Público Federal. Câmara de Coordenação e Revisão, 6. **Territórios de povos e comunidades tradicionais e as unidades de conservação de proteção integral: alternativas para o asseguramento de direitos socioambientais / 6.** Câmara de Coordenação e Revisão ; coordenação Maria Luiza Grabner ; redação Eliane Simões, Débora Stucchi. – Brasília : MPF, 2014

CURTA, Jussara. C. **Continuidade e Mudança do Território Kaingang do Rio Grande do Sul: um estudo de caso do aldeamento de Nonoai.** Monografia de conclusão em História/UFRGS. Porto Alegre, 2012.

DESCOLA, Phillippe. **Estrutura ou sentimento: A relação com o animal na Amazônia.** Mana. Estudos de Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.

DESCOLA, Phillippe. **"Más allá de la naturaleza y la cultura".** In: Etnografias Contemporáneas. San Martín: UNSAN, Año 1, número 1, Abril, 2005.

DESCOLA, Phillippe. **As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

Diagnóstico Ambiental de Porto Alegre: **Geologia, Solos, Drenagem, Vegetação/Ocupação e Paisagem/** coordenado por Heinrich Hasenack. Porto Alegre: Secretaria Municipal do Meio Ambiente, 2008.

- ECHEVERRI, Juan A. **Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?** In: Tierra adentro: Territorio indígena y percepción de entorno. iwgia, No.39, Copenhague. Editores: Alexandre Surrallés y Pedro García-Hierro.2004.
- ELTZ, Diego Duarte. **Corporalidades Kanhgág: As relações de Pessoa e Corpo no Tempo e Espaço Kanhgág.** 2011. 138p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011
- ESCOBAR, A. **Whose knowledge, whose nature? Biodiversity conservation and social movements political ecology.** En: IV Ajusco forum whose nature? biodiversity, globalization and sustainability in Latin America and the Caribbean. México, 1997.
- ESCOBAR, A. **El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?** Más allá del Tercer Mundo. North Carolina: Departamento de Antropología, Universidad de North Carolina, 2009 Consultada em 15 de Junho de 2014 em <http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/lugardenaturaleza.pdf>
- FALLEIROS, Renan Macari; ZENNI, Rafael Dudeque; ZILLER, Sílvia Renate. **Invasão e manejo de Pinus taeda em campos de altitude do parque estadual do pico paraná, paraná, brasil. floresta,** [S.l.], v. 41, n. 1, Abr. 2011. ISSN 1982-4688. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs-2.2.4/index.php/floresta/article/view/21193/13980>>. Acesso em: 20 Dez. 2013.
- FREITAS, Ana Elisa de Castro. **Mrur Jykre: a cultura do cipó - territorialidades Kaingang na bacia do Guaíba.** Tese de doutorado. Porto Alegre, PPGAS - UFRGS, 2005
- FREITAS, Ana Elisa de Castro; DOS SANTOS, Francisco Rokág. **Relatório II Encontro dos Kujá: Fortalecendo a medicina tradicional Kanhgág.** Porto Alegre, RS, 2008.
- FUHR, Guilherme; GERHARDT, Cleyton; KUBO, Rumi. R. **Entre Aldeia Kaingang ou Parque Natural: o processo de configuração de um conflito socioambiental na disputa pelo Morro do Osso, Porto Alegre, RS.** Desenvolvimento e Meio Ambiente. Editora UFPR. Paraná, 2012.
- GORDON, César. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-**

Mebêngôkre. São Paulo/ Rio de Janeiro: Editora da Unesp, ISA e NUTI. 2006.

IBGE. **Características Gerais dos Indígenas, resultados do Universo.** 2010.

HAVERROTH, Moacir. Kaingang- **um estudo etnobotânico: uso e classificação das plantas na Área Indígena Xapecó.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Florianópolis: UFSC, 1997.

HOKERBERG, Yara; DUCHIADE, Milena; BARCELLOS, Christovam. **Organização e qualidade da assistência à saúde dos índios Kaingáng do Rio Grande do Sul, Brasil.** Cad. Saúde Pública vol.17 no.2 Rio de Janeiro Mar./Apr. 2001

JAENISCH, Damiana Bregalda. **A arte Kaingang da produção de objetos, corpos e pessoas: Imagens de relações nos territórios das Bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos.** 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza. Como fazer ciência na democracia.** LATOUR, Bruno. Bauru: EDUSC, 2004;

LATOUR, Bruno. **Whose cosmos, which cosmopolitics?** Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck - Common Knowledge. by Duke University Press Copyright 2004.

LEITÃO, Sérgio. **Superposição de leis e de vontades Por que não se resolve o conflito entre Terras Indígenas e Unidades de Conservação?** In: Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza : o desafio das sobreposições /organização Fany Ricardo. -- São Paulo : Instituto Socioambiental, 2004.

LITTLE, Paul E. **Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista.** In: Etnodesenvolvimento e políticas públicas; Estado e povos indígenas; e Além da tutela: bases para uma nova política indigenista. SOUZA LIMA, Antonio Carlos de, e BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 3 vols. 2002

MATOS, Dalva M; PIVELLO, Vânia R. **O impacto das plantas invasoras nos recursos naturais de ambientes terrestres: alguns casos brasileiros.** Ciênc. cult. (São Paulo);61(1):27-30, 2009.

- OLIVEIRA - PANKARARU, Paulo C. ***O direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e os direitos indígenas***. In: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad), Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) e Projeto Trilhas de Conhecimentos – LACED/Museu Nacional. 2006.
- PANOSSO, Carlos. E. ***Energia vital e socioambiente: interfaces entre o pensamento ocidental e a cosmologia indígena - o caso Javaé***. Espaço Ameríndio. Porto Alegre, 2011.
- PIVELLO, Vânia. ***Conservação da Biodiversidade Conservação in situ***. PP apresentado no curso de Biologia, USP.
- PRADELLA, Luiz.G; SALDANHA, José. R. ***A presença Kaingang no Morro do Osso entre diferentes perspectivas Sócio-Discursivas***. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, 2008.
- ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. ***"Os Kujá são diferentes": um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro***. 2005. 416f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.
- ROSA, Patricia.C. ***A noção de pessoa e a construção de corpos Kaingang na Sociedade Contemporânea***. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, 2008.
- SALDANHA, J. R. ***"Eu não sou pedra para sempre" Cosmopolítica e Espaço Kaingang no Sul do Brasil Meridional***. Dissertação de mestrado. Porto Alegre, PPGAS - UFRGS, 2009
- SANTILLI, Paulo. ***Políticas demarcatórias, direitos originários e o povo Kaingang***. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 4, n. 2, p. 256-268, jul./dez. 2010.
- SEEGER, A; DA MATTA, R; VIVEIROS DE CASTRO, E. ***A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras***. In: ***Sociedades Indígenas e indigenismo no Brasil***. OLIVEIRA, J.P (org). Rio de Janeiro: Marco Zero, 1896 [1979].
- Sistema Nacional de Unidades Conservação - SNUC. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/areas-protetidas/sistema-nacional-de-ucs-snuc>. Acesso em: 15 jun. 2013

STENGERS, Isabelle. **“La Proposition Cosmopolitique”**. In: Jacques Lolive et Olivier Soubeyran (orgs.). *L'Émergence des Cosmopolitiques*: 45-68. Paris: La Découverte. 2007.

Unidade de Conservação Morro Santana. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/sga/operacao-do-sga-da-ufrgs-1/projetos/unidade-de-conservacao-morro-santana>>. Acesso em: 15 jun. 2013.

VILLAS-BÔAS, André. **Gestão e manejo em Terras Indígenas**. In: Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza : o desafio das sobreposições /organização Fany Ricardo. -- São Paulo : Instituto Socioambiental, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena**. In: Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p.347-399 (Cap.7)

WAGNER, Roy. **“The Fractal Person”**. In: Marilyn Strathern e Maurice Godelier (org.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991

WIESEMANN, Úrsula. **Dicionário Bilingue Kaingang- Português**. Curitiba, PR: Editora Evangélica Esperança. 2002.

ZANCHETTA, Denise; DINIZ, Fábio V. **Estudo da contaminação biológica por *Pinus spp.* Em três diferentes áreas na estação ecológica de Itirapina (SP, Brasil)**. Rev. Inst. Flor., São Paulo, v. 18, n. único, p. 1-14, dez. 2006.