



UFRGS
UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO GRANDE DO SUL



Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS
Campus Litoral Norte – Departamento Interdisciplinar
Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Regionais e Desenvolvimento - PGDREDES

TERRITORIALIZAÇÕES INDÍGENAS NO RIO GRANDE DO SUL

Autor: Fernando Ernesto Baggio Di Sopra

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Regionais e Desenvolvimento (PGDREDES) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Orientador: Prof. Dr. Dilermando Cattaneo da Silveira

Tramandaí-RS
2022

CIP - Catalogação na Publicação

Baggio Di Sopra, Fernando Ernesto
Territorializações indígenas no Rio Grande do Sul /
Fernando Ernesto Baggio Di Sopra. -- 2022.
333 f.
Orientador: Dilermando Cattaneo da Silveira.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Campus Litoral Norte, Programa de
Pós-Graduação em Dinâmicas Regionais e Desenvolvimento,
Tramandaí, BR-RS, 2022.

1. Territorializações. 2. Kaingang. 3. Charrua. 4.
Mbyá Guarani. 5. Xokleng. I. Cattaneo da Silveira,
Dilermando, orient. II. Título.

Territorializações indígenas no Rio Grande do Sul

Dissertação de Mestrado defendida e aprovada no dia 19 de julho de 2022.

Banca examinadora:

- Prof. Dr. Marcelo Argenta Câmara (Programa de Pós-Graduação em Geografia – UFRGS)

- Prof. Dr. Olavo Ramalho Marques (Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Regionais e Desenvolvimento – UFRGS)

- Prof. Dr. Rafael Zilio Fernandes (Núcleo de Pesquisas sobre Espaço, Política e Emancipação Social - Universidade Federal do Oeste do Pará - UFOPA)

Dedico a presente dissertação à minha filha Amana e à minha mãe Margarida. Agradeço profundamente ao professor Dilermando pelas orientações, ensinamentos, parceria e acolhimento acadêmico. Agradeço aos colegas, professores e funcionários do PGDREDES pelo companheirismo e troca de ideias, que muito contribuíram para a pesquisa que originou a presente dissertação. Agradeço aos professores Marcelo, Olavo, Rafael e Sílvia, que apontaram rumos para tornar mais consistente a dissertação. Agradeço também aos colegas do Núcleo de Pesquisa e Extensão Universitária “Geografia da Questão Indígena”, da UFRGS, por fomentar necessárias reflexões sobre o contexto indígena sul-rio-grandense. Por fim, agradeço ao Witt, à Daiane, ao Vitor e demais colegas da FUNAI e, em especial, aos diversos povos indígenas que nesta última década têm permitido que eu aprenda diferentes modos de perceber o mundo.

RESUMO

A presente dissertação de Mestrado aborda aspectos referentes às territorializações indígenas no Estado do Rio Grande do Sul, buscando identificar os recentes fluxos territoriais protagonizados pelos povos indígenas Charrua, Kaingang, Xokleng e Mbyá Guarani, com ênfase no período posterior à promulgação da Constituição Federal de 1988. Após proceder com a revisão bibliográfica referente a conceitos como território, cultura, autonomia e (etno)desenvolvimento, a presente dissertação buscou sistematizar as recentes territorializações indígenas no Rio Grande do Sul, as quais, sobrepostas, podem ser compreendidas como uma multiterritorialidade indígena mais ampla e abrangente, integrando elementos territoriais característicos das quatro supracitadas etnias. A partir de dados socioeconômicos, como Índice de Desenvolvimento Humano e orçamento público dos municípios sobrepostos a territorializações indígenas, buscou-se identificar possíveis fatores de atração e/ou repulsão territorial relacionados ao desenvolvimento regional e à disponibilidade de recursos econômicos e naturais nos municípios de origem e destino das recentes territorializações indígenas. Concomitantemente, a presente dissertação buscou verificar a existência de possíveis fatores de atração territorial relacionados aos ambientes biogeográficos, como no caso dos indígenas Mbyá Guarani, que tendem a se reterritorializar predominantemente em áreas de Mata Atlântica, em locais próximos a pequenos cursos fluviais, com solo fértil e ampla disponibilidade de mata nativa, secundarizando totalmente o contexto econômico no qual a área encontra-se inserida. À parte, os coletivos Kaingang passaram a territorializar-se politicamente e academicamente nos grandes centros urbanos, enquanto o povo indígena Xokleng encontra-se em recente processo de retomada de uma área ancestral no Rio Grande do Sul, após ter sido expulso de suas terras de ocupação tradicional nas fases iniciais do processo de colonização não-indígena do Estado. Por sua vez, os indígenas Charrua, após terem sido considerados coletivamente extintos ao fim do Massacre de Salsipuedes, ocorrido no Uruguai em 1831, ressurgiram publicamente, sob a forma de coletivo étnico, no início do século XXI, territorializando-se em um ambiente biogeográfico distinto de suas terras ancestrais situadas nos campos pampeanos, ao fundar a Aldeia Polidoro na região periférica de Porto Alegre.

Palavras-chave: Territorializações; Kaingang; Xokleng; Charrua; Mbyá Guarani.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEPI – Conselho Estadual dos Povos Indígenas do Rio Grande do Sul
CF 1988 – Constituição Federal de 1988
DPU – Defensoria Pública da União
DNIT – Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes
FAPEU – Fundação de Amparo à Pesquisa e Extensão Universitária
FEPAGRO – Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária
FLONA – Floresta Nacional
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICMBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IDH – Índice de Desenvolvimento Humano
MPF – Ministério Público Federal
RS – Rio Grande do Sul
SC – Santa Catarina
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena
STF – Supremo Tribunal Federal
TI – Terra Indígena

SUMÁRIO

1. Introdução.....	8
2. Dinâmica Metodológica.....	22
3. Fundamentação teórica.....	31
3.1. Território.....	31
3.2. (Etno)desenvolvimento e Bem Viver.....	64
3.3. Autonomia.....	94
3.4. Cultura.....	108
4. Contextualização territorial indígena do Rio Grande do Sul	142
4.1 Kaingang.....	147
4.2 Charrua.....	185
4.3 Mbyá Guarani.....	195
4.4 Xokleng.....	207
5. Territorializações indígenas no Rio Grande do Sul.....	214
5.1 Territorializações jurídicas/legislativas	215
5.2 Territorializações acadêmicas	231
5.3 Fluxos territoriais indígenas no Rio Grande do Sul	239
5.3.1 Fluxo territorial Charrua.....	240
5.3.2 Fluxos territoriais Kaingang.....	246
5.3.3 Fluxos territoriais Mbyá Guarani.....	257
5.3.4 Fluxo territorial Xokleng.....	264
5.3.5 Análise e ponderações referentes aos fluxos territoriais indígenas..	267
6. Considerações finais.....	282
7. Referências bibliográficas.....	300
8. Anexos.....	317

1. Introdução

A presente dissertação aborda a temática das territorializações indígenas no Rio Grande do Sul, através da perspectiva teórica dos territórios-rede, na tentativa de compreender as dinâmicas territoriais inerentes a cada um dos quatro povos indígenas que atualmente habitam de forma coletiva o Estado: Charrua, Kaingang, Mbyá Guarani e Xokleng.

Ao contrário dos territórios cartesianamente delimitados, próprios dos Estados-Nação, os territórios indígenas comumente apresentam fronteiras fluidas e itinerantes, reflexo do caráter seminômade e multiterritorial característico dos coletivos protagonistas destas territorializações. Nesse sentido, as territorialidades indígenas apresentam dinâmicas espaciais bastante peculiares, compostas não apenas por territórios delimitados, como principalmente pela fluidez territorial resultante da mobilidade tradicional indígena, permeando aldeamentos transitórios, territorializações sazonais, trajetos tradicionais, acampamentos em beiras de rodovias, microterritórios situados nos grandes centros urbanos, retomadas de terras ancestrais, ocupação de novas áreas, entre tantos outros territórios-rede e fluxos territoriais mais.

Durante a pesquisa que originou a presente dissertação, buscou-se identificar possíveis fatores de atração e/ou repulsão territorial relacionados ao desenvolvimento regional e à disponibilidade de recursos econômicos e naturais nos municípios de origem e destino das recentes territorializações indígenas. No transcorrer da análise, verificou-se a presença e manutenção de alguns pilares ancestrais, que continuam balizando rumos e direcionando determinados fluxos territoriais indígenas no Rio Grande do Sul. Nesse sentido, a pesquisa demonstrou que a disponibilidade de um espaço geográfico no qual seja possível manter sua cultura, recriar seu ambiente e exercer sua autonomia, continua configurando-se como um elemento balizador dos processos de reapropriação de áreas por coletivos indígenas.

Do mesmo modo, constatou-se que a existência de recursos econômicos em determinado local continua afetando o direcionamento dos fluxos territoriais indígenas. Com base na bibliografia reunida, torna-se bastante nítida a continuidade da atração territorial exercida por aspectos econômicos relacionados à disponibilidade de diversos fatores naturais/econômicos, como terras cultiváveis, rios para pescar e mata nativa para

coletar frutos, raízes, sementes, cipós, taquaras e outras matérias-primas para a confecção de utensílios e artesanato.

Considerando a atual indisponibilidade de novas áreas de caça no Estado, passíveis de serem territorializadas, muitos coletivos indígenas se viram impelidos a adaptar suas formas tradicionais de apropriação de espaços e recursos, a fim de garantir a subsistência de suas comunidades. Nesta perspectiva, os deslocamentos sazonais de caça realizados em tempos ancestrais pelos indígenas Kaingang, por exemplo, transformaram-se em territorializações sazonais rumo ao litoral atlântico, oportunidade em que coletivos indígenas partem à região litorânea para comercializar seu artesanato tradicional junto aos veranistas, acumulando pequenas quantidades de recurso a ser gasto nos meses subsequentes.

Assim, os atuais deslocamentos de comunidades Kaingang rumo ao litoral do Rio Grande do Sul, no verão, podem ser compreendidos como adaptações dos seus antigos acampamentos de caça, realizados ancestralmente em determinadas florestas ou campos onde abundava espécies apreciadas de fauna, em uma dada estação do ano. Do mesmo modo, no inverno os coletivos Kaingang passaram a deslocar-se coletivamente para cidades turísticas na Serra, como Gramado/RS, a fim de garantir o sustento de suas famílias por meio da comercialização de artesanato tradicional junto aos turistas que viajam para a região.

Embora os principais pilares de sustentação das antigas territorializações indígenas tenham se conservado até a contemporaneidade no Rio Grande do Sul, com exceção da descontinuidade cultural provocada pelo violento processo de colonização do Pampa, nas últimas décadas sobressai a ação de um novo ator social, que passou a afetar e potencializar as dinâmicas territoriais existentes, a partir do acolhimento dos anseios do movimento indígena, ofertando múltiplos espaços e redes para que os indígenas possam tecer novas territorializações: a Universidade.

Analisando-se a disposição espacial das recentes territorializações indígenas no Rio Grande do Sul, constata-se que a presença de universidade pública em determinado local fortalece a reapropriação indígena do espaço, propiciando a criação de novas redes territoriais, tecidas nas dimensões física, sociopolítica, científica e acadêmica. Nesse contexto, as universidades configuram-se como elementos catalisadores e propulsores de novas territorializações.

Concomitante ao sistema da reserva de cotas, que vem proporcionando o ingresso anual de centenas de indígenas nas universidades públicas, tais instituições

passaram a interagir mais ativamente com os coletivos indígenas, contribuindo com suas reivindicações territoriais, facilitando a ampliação e o fortalecimento das redes de apoio e propiciando a criação de novas formas de territorialização. Nas últimas décadas, as territorializações indígenas passaram a expandir-se também pelo tecido acadêmico, enredando-se em múltiplas dimensões, tanto física, quanto cientificamente.

Especificamente sobre as territorializações acadêmicas, suas dinâmicas possibilitam análise por meio de múltiplas perspectivas, podendo ter foco no aumento da presença física de indivíduos indígenas nas universidades, foco nas territorializações científicas protagonizadas por acadêmicos indígenas que elaboram teses e dissertações nas diversas áreas do conhecimento, como também se torna possível analisar as territorializações efetuadas pela temática “indígena” no meio acadêmico, sejam elas de autoria de acadêmicos indígenas ou não. Portanto, as territorializações acadêmicas materializam-se no aumento da presença física de indivíduos indígenas nas universidades, como também permitem a criação e o fortalecimento de redes de expansão territorial indígena em múltiplos campos do conhecimento, dotadas de uma necessária lógica essencialmente decolonial.

Nestes casos em que o movimento indígena tende a fluir em direção à Academia, territorializando-se no meio acadêmico, o diálogo intercultural e o acolhimento científico fomentado pelas universidades configuram-se como de extrema importância, propondo-se a absorver e dialogar com as cosmovisões e os conhecimentos tradicionais indígenas, incorporando-os em sua estrutura e possibilitando que o movimento indígena flua por entre os distintos campos do conhecimento acadêmico, tecendo redes científicas com linhas argumentativas produzidas pelas próprias culturas indígenas.

Afora os territórios apropriados por acadêmicos indígenas nos campos jurídico, antropológico, linguístico, pedagógico e tantos outros mais, a pesquisa que originou a presente dissertação possibilitou compreender alguns preceitos básicos das dinâmicas territoriais indígenas no Rio Grande do Sul, e algumas de suas recentes alterações. Após a identificação de rotas ancestrais de migração, que se repetem ao longo do tempo, sempre percorridas por povos pertencentes às mesmas etnias, tornaram-se perceptíveis alguns padrões de mobilidade territorial, mantidos até os tempos atuais, especialmente no âmbito das territorializações efetuadas por coletivos pertencentes à etnia Mbyá Guarani. Nestas rotas migratórias, os indígenas conseguem ativar e reativar múltiplas territorializações transitórias, reterritorializando-se sempre ao

longo dos mesmos caminhos ancestrais, em ambientes biogeográficos que apresentam características semelhantes, apropriadas a determinado modo de vida.

Depois de identificar algumas das rotas de migração tradicional dos povos indígenas Kaingang e Mbyá Guarani, visando propiciar uma compreensão mais ampla das dinâmicas territoriais indígenas no Rio Grande do Sul, optou-se por analisar os contrastes presentes na configuração atual das referidas territorializações, especialmente após os avanços jurídicos decorrentes da Constituição Federal de 1988, com o intuito de possibilitar a identificação e comparação de padrões de mobilidade territorial ancestrais e contemporâneos.

Com base na pesquisa efetuada, constatou-se que muitos dos territórios indígenas possuem a capacidade de ativar-se e reativar-se, podendo expandir-se ou até desaparecer para posteriormente ressurgir publicamente enquanto coletivo étnico, como é o caso dos indígenas Charrua. Em suma, as movimentações migratórias indígenas acabam tracejando padrões específicos que se repetem no espaço geográfico, possibilitando a prévia identificação de áreas passíveis de serem territorializadas por determinado povo indígena, em decorrência do local possuir características biogeográficas que amparam e apoiam o modo de vida tradicional indígena, numa espécie de diálogo sintético entre cultura e ambiente.

Os indígenas Mbyá Guarani, por exemplo, possivelmente ocuparam tradicionalmente toda e qualquer área de Mata Atlântica no Rio Grande do Sul em algum dado período histórico, decidindo posteriormente desativar momentaneamente uma territorialização em certa localidade, migrando para outra localidade cujo espaço apresente condições naturais adequadas à manutenção de seu modo de vida tradicional, sempre em áreas de Mata Atlântica conservada, próximo a pequenos cursos fluviais. Pode-se também presumir que muitos elementos característicos da Mata Atlântica resultam da intrínseca interação com coletivos Mbyá Guarani, que dispersam e cultivam sementes pelos locais que transitam, atraindo diversas espécies da fauna nativa.

No Pampa, por sua vez, os colonizadores depararam-se com diversos coletivos de indígenas pampeanos, dentre os quais pode-se citar os Charrua, Minuano, Guenoa, Mbohane e Yaro. Violentamente, a maior parte destes coletivos indígenas acabou sendo dizimada no início do processo colonizatório. Lutando bravamente até a morte, os indígenas pampeanos combateram o avanço da colonização o máximo que puderam, restando poucas crianças e mulheres pertencentes à etnia Charrua espalhadas pelas cidades da região. Desterritorializados, os indígenas Charrua ressurgiram

publicamente no Rio Grande do Sul, enquanto coletivo étnico, no início do século XXI, na região periférica de Porto Alegre.

Nas oportunidades em que coletivos indígenas se deslocam pelo espaço, levando consigo seu território, torna-se possível identificar o sentido e a direção dos fluxos territoriais. Sobre estes fluxos territoriais indígenas, os mesmos tornam-se geograficamente perceptíveis por meio de projeções cartográficas nas quais estejam cronologicamente sistematizadas as territorializações protagonizadas por coletivos indígenas durante um determinado período histórico. Nesse sentido, a presente dissertação utiliza o termo “fluxo territorial” para referir-se à dinâmica espacial geografada por determinado território através do tempo, como se o sujeito “Território” estivesse movendo-se e tracejando o espaço geográfico, deixando diversos rastros e vestígios na paisagem percorrida, como por exemplo a dispersão de sementes de araucária nas áreas territorializadas pelos antepassados dos indígenas Kaingang, no Planalto Meridional.

Especialmente, um fluxo territorial configura-se como a movimentação de um determinado coletivo social pelo espaço geográfico através do tempo, fixando raízes territoriais nos espaços conquistados ou reapropriados e imprimindo suas marcas culturais nos trajetos territorializados durante as migrações. Com o passar do tempo, o território pode acabar movendo-se pelo espaço, podendo também expandir-se para qualquer direção, retrair-se, ou até mesmo desaparecer e posteriormente ressurgir em um local distinto, como no caso do povo indígena Charrua, originário do Pampa uruguaio e sul-rio-grandense, que recentemente se territorializou na capital do Rio Grande do Sul, mais de um século depois de ter sido desterritorializado e considerado coletivamente extinto, após o Massacre de Salsipuedes, no Uruguai, em 1831.

Como exemplo desta dinâmica multiterritorial, pode-se citar a territorialidade tradicional dos Mbyá Guarani, cujos antepassados viviam seminômades nas áreas de Mata Atlântica situadas nas bacias dos rios Uruguai e Jacuí, ativando e reativando trajetos e espaços de uso tradicional, caminhando constantemente em busca da chamada “Terra sem Males”, até que, no início do século XVII, foram reunidos em Reduções Jesuíticas, territorializando-se temporariamente nestes aldeamentos cristãos.

Com a destruição das Reduções Jesuíticas, em meados do século XVIII, estes Mbyá Guarani passaram por outro processo de desterritorialização, sendo expulsos das áreas onde se situavam as Reduções, para então retornarem a viver seminômades nas margens dos pequenos cursos fluviais em áreas conservadas de Mata Atlântica,

onde abunda terra fértil para cultivarem seus roçados tradicionais. Durante seus deslocamentos tradicionais, os Mbyá Guarani carregam consigo sementes de frutos, milho, feijão, abóbora e diversos outros alimentos mais, fortalecendo as áreas de Mata Atlântica e semeando novas florestas pelo caminho.

Repleta de entrelaçamentos territoriais, a dinâmica espacial analisada na presente dissertação pode ser compreendida como um amálgama de territórios-rede de quatro distintos povos indígenas. Diante desse contexto, a presente análise buscou sistematizar as recentes rotas migratórias indígenas no Rio Grande do Sul, visando tornar nítidos os fluxos territoriais protagonizados pelos indígenas pertencentes às etnias Charrua, Mbyá Guarani, Kaingang e Xokleng, bem como suas interfaces, sobreposições e prolongamentos por distintos espaços, muitas vezes alheios às fronteiras políticas institucionalmente constituídas, como é o caso do vasto território tradicional Mbyá Guarani, sobreposto atualmente por partes dos territórios uruguaio, paraguaio, boliviano, argentino e brasileiro.

Nessa perspectiva, torna-se possível destacar diversos elementos existentes em determinada paisagem, os quais podem ser compreendidos como vestígios culturais deixados no espaço em decorrência do deslocamento de determinado território através do tempo. Abundam exemplos destes traços históricos, culturais e ambientais geografados no espaço percorrido/tracejado pelo território em movimento, semelhantes a pegadas que o sujeito “Território” deixa ao mover-se pelo espaço geográfico: a arquitetura, o cultivo de plantas específicas, as técnicas de cultivo do solo, o consumo de erva-mate no chimarrão, a toponímia e resquícios da língua originalmente falada no local, como no caso do nome de frutas e outros alimentos, feito pipoca, mandioca, pitanga e jabuticaba.

Vale ressaltar que cada um dos quatro povos indígenas que habitam coletivamente o atual Rio Grande do Sul possui territorialidade própria, ou multiterritorialidades próprias, embora muitas vezes as territorialidades de diferentes povos possam interagir de distintas formas, seja pela ocorrência de pontos de conflito ou de convergência, como pela utilização conjunta de estratégias frente a contextos territoriais semelhantes. Nessa perspectiva, pontos de conflito podem representar a disputa de poder pelo domínio de determinados espaços estratégicos, enquanto pontos de convergência referem-se às articulações interétnicas simbióticas, muitas vezes promovendo o estreitamento de vínculos culturais, com o objetivo mútuo de fortalecer

as lutas comuns aos distintos povos indígenas de uma dada região, frente a um determinado contexto fundiário e socioeconômico comum a ambos.

Especificamente em relação à análise territorial concernente à presente dissertação de Mestrado, vale salientar a necessidade de definir previamente as concepções conceituais de “território” utilizadas, as quais fundamentam-se essencialmente nas ideias dos geógrafos Marcelo Lopes de Souza e Rogério Haesbaert. Em relação ao primeiro, a presente dissertação utiliza sua concepção de território enquanto relações de poder. Por sua vez, a compreensão do atual contexto territorial indígena no Rio Grande do Sul demanda uma análise sob a perspectiva dos territórios-rede, fundamentada nas teorias formuladas por Haesbaert.

No tocante à escala de análise, vale mencionar que a realização de uma pesquisa sobre o presente tema, que utilizasse escala espacial mais reduzida que o Estado do Rio Grande do Sul, não permitiria a contextualização dos fluxos territoriais indígenas em nível estadual e ultrafronteiriço, imprescindíveis ao pleno entendimento do tema em tela. Nesse sentido, ao se analisar as recentes territorializações Kaingang na porção sul do Rio Grande do Sul, por exemplo, torna-se necessário primeiramente compreender o contexto territorial originário destes indígenas, no Planalto Meridional, a fim de que se consiga visualizar os contrastes espaciais gerados pelas alterações na dinâmica territorial tradicional, propiciando assim a nítida identificação dos fluxos territoriais nos quais tais povos indígenas encontram-se inseridos, enquanto protagonistas.

Do mesmo modo, para tornar possível a identificação do fluxo territorial Charrua, é necessário compreender previamente o contexto fundiário do Pampa, onde a quase totalidade do espaço encontra-se sob posse de proprietários particulares, sem qualquer expectativa, a curto prazo, de que o poder público efetue a demarcação de uma área considerável de terra, apropriada à sobrevivência cultural do coletivo indígena Charrua, possibilitando assim que tais indígenas possam viver em consonância com sua ancestralidade e tradicionalidade. No entanto, a tradicionalidade, admite apropriações de características culturais exógenas, bem como adaptações aos novos contextos socioeconômicos que se apresentam. Ou seja, determinada característica cultural exógena pode ser absorvida por uma dada cultura indígena, tornando-se tradicional com o passar do tempo.

Assim, torna-se necessária a prévia identificação da origem e do destino das territorializações a serem estudadas, a fim de que se consiga visualizar tanto os fluxos

territoriais e os contrastes socioambientais, quanto os trajetos-territórios (a territorialização do próprio trajeto, do movimento territorial em si, além dos aldeamentos temporários fundados pelo caminho). Contudo, as territorializações indígenas tendem a ser fluidas, dotadas da capacidade de ativar e reativar determinados espaços de ocupação tradicional, e tal característica dificulta uma identificação mais precisa do espaço/tempo de onde parte uma dada territorialização, tendo em vista que tal territorialidade ignora limites rígidos definidos por coordenadas geográficas, por exemplo. Do mesmo modo, a cronologia indígena não se encontra atrelada à contagem quantitativa do tempo, mas sim à importância dos eventos que ocorreram em determinada época e suas implicações na coletividade a que pertence.

Com o intuito de abranger as múltiplas formas de territorialização indígena existentes no Rio Grande do Sul e tornar visíveis suas convergências territoriais, optou-se por contemplar na presente análise os quatro povos indígenas que habitam coletivamente o Estado (Charrua, Kaingang, Xokleng e Mbyá Guarani), a fim de possibilitar a relativização dos contextos territoriais próprios de cada povo, buscando tornar nítidas as possíveis interfaces e entrelaçamentos territoriais existentes entre ambos. Cada um dos supracitados povos apresenta uma configuração territorial específica e distinta, que pode se apresentar como territórios-rede sobrepostos a territórios ancestrais de outras etnias, como no caso da Terra Indígena Guarita, onde atualmente há aldeias de comunidades Kaingang e Mbyá Guarani compartilhando o mesmo território demarcado.

Por fim, vale salientar que desde setembro de 2010 o autor da presente dissertação trabalha como servidor concursado da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, tendo atuado nesse período junto a comunidades indígenas nos Estados de Mato Grosso, Pará, Acre e Amazonas, antes de ser transferido, em 2017, para a Coordenação Técnica Local da FUNAI em Porto Alegre/RS, onde passou a trabalhar junto aos povos indígenas Kaingang e Charrua.

Diferentemente das terras indígenas demarcadas no norte do país, as quais comumente possuem dimensões relativamente grandes, suficientes à sobrevivência e reprodução cultural dos povos indígenas locais, ao ser transferido para a unidade da FUNAI situada na capital do Rio Grande do Sul, o presente autor deparou-se com um contexto territorial bastante distinto, no qual grande parte das reivindicações territoriais indígenas ainda não foi contemplada pelo Estado, como no caso das recentes retomadas territoriais nas Florestas Nacionais de Canela e de São Francisco de Paula, ambas

reivindicadas como territórios ancestrais de uso tradicional pelos povos indígenas Kaingang e Xokleng. Desse modo, a presente dissertação visa contextualizar e sistematizar as territorializações indígenas no Rio Grande do Sul sob a perspectiva de um agente público, funcionário concursado do órgão indigenista estatal.

Vale também destacar que a pesquisa que originou a presente dissertação ocorreu durante um período de transição, no qual o autor foi transferido, em janeiro de 2021, da Coordenação Técnica Local da FUNAI em Porto Alegre/RS para a Frente de Proteção Etnoambiental Uru Eu Wau Wau, unidade descentralizada da FUNAI no Estado de Rondônia, que atua especificamente na proteção a indígenas em isolamento voluntário, os quais preferem manter-se isolados não apenas da sociedade não-indígena envolvente, como também das demais comunidades indígenas da região.

Tal transição laboral possibilitou inserir na presente dissertação uma ótica de análise bastante particular, permitindo a relativização conceitual de termos como autonomia e (etno)desenvolvimento, por exemplo, haja vista que uma das principais atribuições do autor passou a ser garantir a autonomia de povos indígenas que até o presente momento preferem não manter contato com a sociedade envolvente.

Vale ressaltar que, embora não compreendam nem a Língua Portuguesa nem as línguas indígenas faladas nas aldeias do entorno, os povos indígenas em isolamento voluntário que habitam a TI Uru Eu Wau Wau comunicam-se, sim, porém de maneira indireta, com a sociedade não-indígena residente no entorno de suas áreas ancestrais. Tal comunicação ocorre por meio de mensagens implícitas em suas ações, feito manter conservada a floresta nativa, ou flechar ocupantes não-indígenas das áreas limítrofes que insistem em ingressar em seu território demarcado. Nestes exemplos, os indígenas em isolamento voluntário podem estar querendo demonstrar aos não-indígenas, mesmo que de maneira indireta, os inúmeros benefícios decorrentes da conservação das florestas: ar puro, água potável de boa qualidade, abundância de frutos, peixes, animais.

De modo resumido, a Frente de Proteção Etnoambiental Uru Eu Wau Wau é responsável por garantir a proteção territorial e etnoambiental aos povos indígenas em isolamento voluntário que habitam a Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, no Estado de Rondônia. Para a consecução do referido objetivo, são realizadas recorrentes ações de vigilância territorial, além de expedições de monitoramento de indígenas isolados e ações de conscientização etnoambiental junto à comunidade não-indígena residente no entorno da área indígena. Concomitantemente, são realizadas ações de fiscalização

ostensiva, com apoio do Batalhão de Polícia Ambiental, com o intuito de combater o ingresso ilegal na área indígena. Ou seja, a equipe da FUNAI realiza um trabalho voltado à garantia da proteção territorial e da autonomia de povos indígenas em isolamento voluntário, sem, no entanto, ser possível compreender detalhadamente o significado que o termo “autonomia” possui para os indígenas isolados em questão.

Assim sendo, uma das premissas das Frentes de Proteção Etnoambiental da FUNAI é garantir a autonomia dos povos indígenas que optam por continuar vivendo alheios à sociedade não-indígena envolvente. Diante disso, não se pode menosprezar a hipótese de que eventualmente algum povo indígena em isolamento voluntário possa decidir, por vontade própria e autônoma, que esteja se aproximando o momento histórico de seu povo contatar a sociedade envolvente, começando então a interagir com a mesma mais intensamente.

Nas expedições de monitoramento de indígenas em isolamento voluntário efetuadas pela equipe da FUNAI no interior das terras indígenas, as quais buscam verificar se seus territórios tradicionais encontram-se livre da ocorrência de ilícitos etnoambientais, o diálogo e a troca de informações acaba ocorrendo por meio de sinais, rastros e vestígios deixados na mata pelos indígenas em isolamento voluntário, tal como pedagas propositalmente no meio das trilhas, quebradas em galhos para indicar rumos e direções, ou tapagens colocadas no meio dos caminhos para sinalizar que a passagem por ali deve ser interrompida.

Em eventuais saídas de grupos de indígenas isolados de seu território tradicional, pode também ocorrer trocas de alimentos, ferramentas e utensílios efetuadas, à revelia, com os moradores vizinhos da área indígena, oportunidades em que os indígenas em isolamento voluntário podem acabar apropriando-se de machados, facões e panelas, por exemplo, nas residências situadas próximo aos limites da área indígena, podendo deixar pedaços de carne de caça como retribuição, por exemplo.

Nesse contexto em que a FUNAI atua para garantir aos indígenas isolados o direito ao não-contato com a sociedade não-indígena, torna-se intangível a nítida compreensão que o significado do termo “autonomia” pode adquirir em cada uma destas comunidades em isolamento voluntário, no entanto muitas das prováveis concepções de autonomia destes povos isolados tendem a convergir para fatores como a liberdade de manter sua cultura e a garantia da conservação das áreas de floresta por eles habitadas.

A questão da autonomia torna-se um tanto complexa quando a analisamos sob a possível ótica da cooptação das lideranças indígenas recém-contatadas, as quais podem usar seu “cargo” de intérprete e diplomata do coletivo de recente contato em benefício próprio, trocando riquezas naturais de extrema relevância cultural de seu povo por um veículo e um barco com motor de popa, por exemplo. Nesse caso, por decisão autônoma e inconsequente de um coletivo indígena de recente contato, diversas árvores centenárias podem ser trocadas por um tambor de combustível e um saco de miçangas plásticas coloridas, por exemplo.

Se, após o contato inicial, os indígenas até então isolados, hipoteticamente criarem vínculos com madeireiros/garimpeiros e decidirem derrubar suas matas e garimpar seu solo ancestral em troca de um punhado de moedas, essa decisão “autônoma” da comunidade indígena deve ser sempre respeitada pelo Estado? Mesmo que possa se tratar de uma decisão impensada, resultado da cooptação de indígenas por garimpeiros e madeireiros ilegais? E se tal decisão supostamente autônoma incorrer na expropriação de suas áreas ancestrais e no conseqüente desaparecimento do referido território indígena?

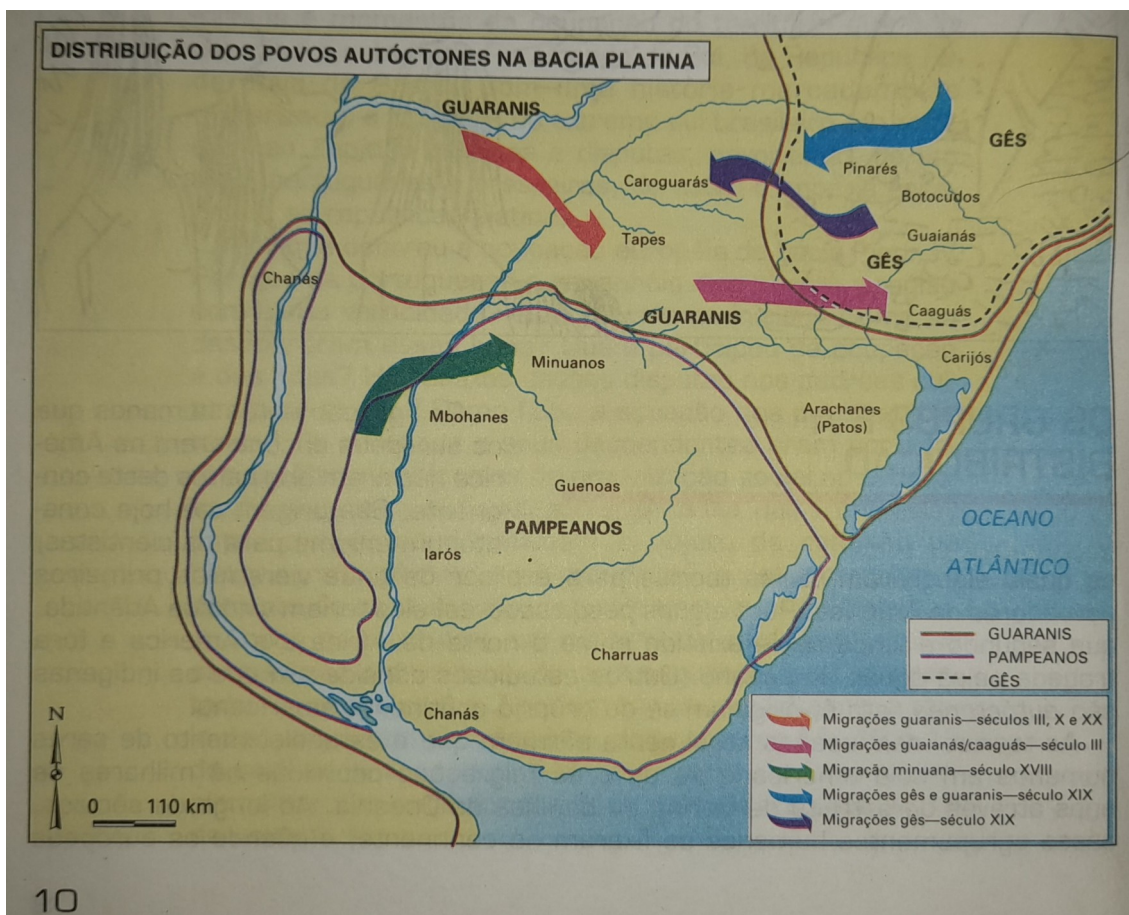
Vale salientar que após a promulgação da Constituição Federal de 1988, a tutela exercida pelo Estado sobre os povos indígenas deixou legalmente de existir. No entanto, são recorrentes os casos de indígenas que procuram atendimento na FUNAI com o intuito de que o órgão indigenista estatal continue auxiliando-os na compreensão do contexto socioeconômico no qual encontram-se inseridos, subsidiando-os com legislação e informações, apontando possibilidades e alternativas para que as comunidades indígenas tomem suas próprias decisões. No rumo contrário, vale mencionar a existência de coletivos indígenas que reivindicam autonomia ainda maior em relação ao Estado, exigindo que cada povo indígena seja o seu próprio representante político, sem a necessidade de intermediação governamental de qualquer instituição.

No caso específico da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, tratando-se de povos indígenas em isolamento voluntário, os quais não apresentam formalmente suas demandas ao Estado, há a necessidade de atuação de intermediários governamentais para garantir sua proteção territorial e etnoambiental. Contudo, vale salientar que o fato dos indígenas em isolamento voluntário não se expressarem por meio de linguagem verbal compreensível pela sociedade não-indígena, acarreta a necessidade de agentes externos pensarem em seu nome e reivindicarem seus direitos, com base na defesa de políticas fundamentadas em conceitos subjetivos como autonomia e liberdade, que

podem possuir significados distintos para cada um destes coletivos indígenas isolados. Desse modo, um servidor do órgão indigenista estatal, que atua na proteção etnoambiental aos indígenas em isolamento voluntário, acaba exercendo o papel de porta-voz destes indígenas isolados, e tal circunstância demanda que ele atue em consonância com possíveis interesses dos mesmos, embora não seja possível conhecer de maneira explícita a vontade e as intenções de tais indígenas em isolamento voluntário.

Por sua vez, voltando a presente análise ao contexto sul-rio-grandense, muitos dos indígenas que atualmente habitam o Rio Grande do Sul descendem de coletivos que interagem há mais de quatro séculos com a sociedade não-indígena, desde a chegada dos Jesuítas no século XVI, como é o caso dos Mbyá Guarani. Tragicamente, o processo de colonização excluiu em pouco tempo a possibilidade de manutenção de uma área intocada no Rio Grande do Sul para que indígenas em isolamento voluntário pudessem continuar sobrevivendo culturalmente, de forma autônoma e independente da sociedade não-indígena do entorno. No entanto, a existência de pequenas áreas remanescentes de Mata Atlântica possibilitou que os povos indígenas Mbyá Guarani, Kaingang e Xokleng mantivessem sua cultura contínua e intrinsecamente conectada às características ambientais do espaço territorializado pelos mesmos, permitindo a tomada de decisões autônomas pelos coletivos indígenas em questão.

Outrossim, a partir de sistematizações migratórias como a elaborada por Telmo Remião Moure, em “História do Rio Grande do Sul” (1994), a presente dissertação buscou também mapear os atuais fluxos territoriais indígenas existentes no Rio Grande do Sul, por meio da realização de pesquisa documental e bibliográfica, buscando identificar possíveis fatores de atração/repulsão territorial aos coletivos indígenas.

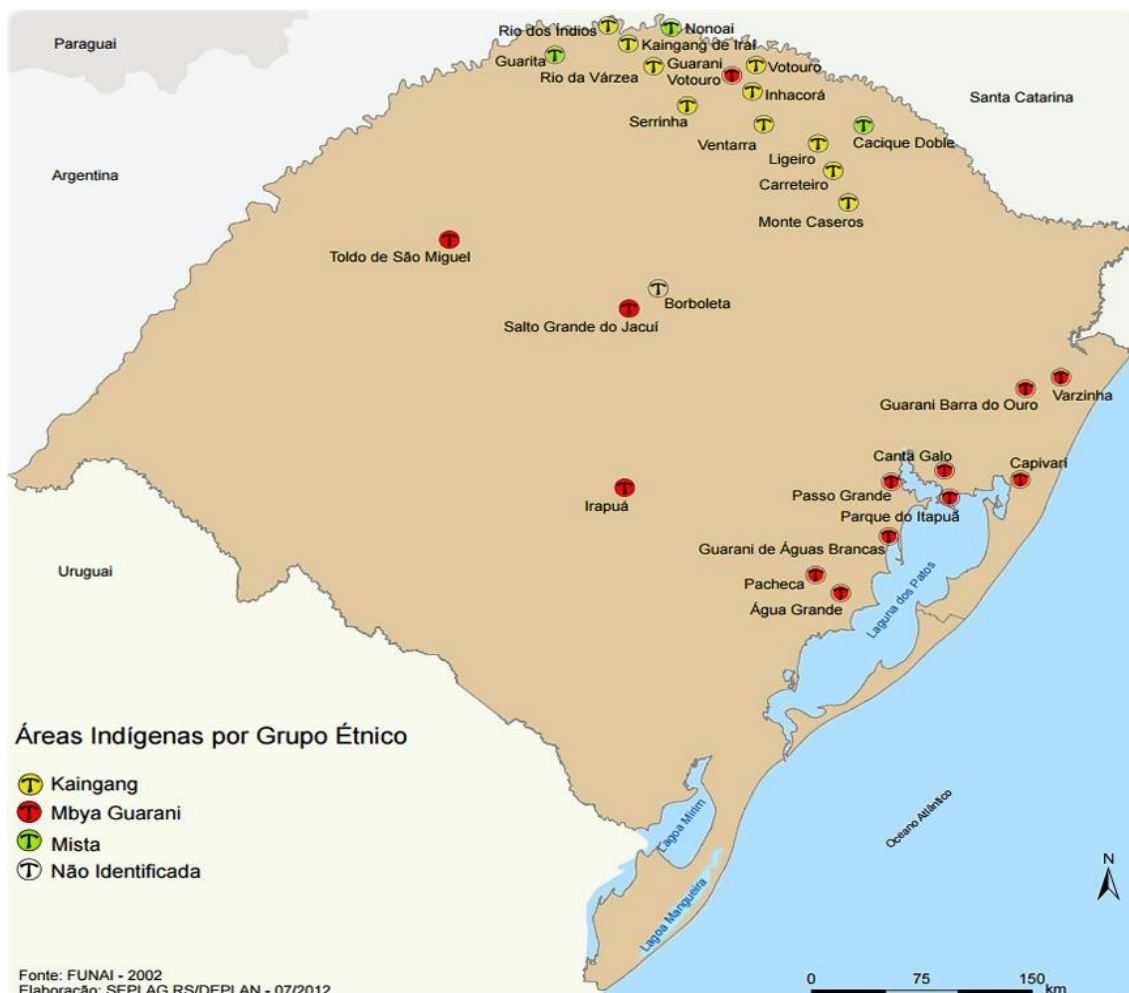


Mapa elaborado por Telmo Remião Moure (1994)

Com relação ao mapa acima, vale ressaltar que Pinarés, Guaianás, Caaguás, Caroguarás... são denominações que se referem a grupos indígenas pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê (ou Gê), habitantes tradicionais do Planalto Meridional, tratando-se de diferentes nomes dados pelos colonizadores ao longo da história para se referir aos ancestrais dos Jês contemporâneos que habitam o Rio Grande do Sul, que são os Xokleng e os Kaingang.

Analisando o mapa a seguir, elaborado pela Secretaria de Planejamento e Gestão do Rio Grande do Sul, com base em informações sistematizadas pela FUNAI no ano de 2002, pode-se verificar que as territorializações Kaingang na época situavam-se todas na região norte do Estado, no Planalto Meridional, ao passo que as territorializações Mbyá Guarani encontravam-se espalhadas por todo o espaço sul-rio-grandense, especialmente em áreas remanescentes de Mata Atlântica e no entorno da Lagoa dos Patos. Por sua vez, os Charrua, enquanto coletivo indígena, “ressurgiram” publicamente por volta do ano de 2007, não constando portanto no seguinte

mapeamento, efetuado alguns anos antes. Do mesmo modo, no mapa abaixo ainda não constam informações referentes à recente territorialização protagonizada por indígenas Xokleng no município de São Francisco de Paula/RS, iniciada em meados de 2020.



Mapa elaborado pela SEPLAG RS/DEPLAN (2012), com base em dados da FUNAI (2002)

De modo resumido, a presente dissertação buscou identificar e correlacionar as recentes territorializações indígenas no Rio Grande do Sul efetuadas no período posterior à promulgação da Constituição Federal de 1988, a fim de sistematizá-las espacialmente e tornar possível a visualização dos fluxos territoriais indígenas inerentes às etnias Kaingang, Mbyá Guarani, Charrua e Xokleng. De modo complementar, buscou-se também identificar possíveis fatores de atração e repulsão territorial aos coletivos indígenas, analisando em que medida o ambiente biogeográfico continua configurando-se como um fator preponderante de atração territorial aos povos indígenas no Rio Grande do Sul.

2 – Dinâmicas metodológicas

A pesquisa que originou a presente dissertação utilizou metodologia mista, em decorrência da necessidade de mensurar dados quantitativos, feito parâmetros econômicos e índices de desenvolvimento, ao mesmo tempo em que foi necessário comparar dados essencialmente subjetivos, como o significado que termos como “autonomia” e “desenvolvimento” acabam adquirindo nas culturas indígenas.

Vale salientar que há casos em que determinada territorialização indígena parte de um ambiente transicional, em cujo espaço há elementos característicos de mais de um ambiente biogeográfico, feito a Floresta com Araucárias que se sobrepõe à Mata Atlântica. Nestes casos, é inviável comparar quantitativamente os ambientes de origem e destino de determinada territorialização. Diante destas particularidades, a presente análise foi construída como um somatório metodológico de ambas dimensões, a quantitativa e a qualitativa, a fim de contemplar os elementos subjetivos característicos das territorializações indígenas.

A área de estudo da presente análise corresponde ao atual Estado do Rio Grande do Sul, composto basicamente pelos seguintes ambientes biogeográficos: Planalto Meridional/Floresta com Araucárias, Mata Atlântica, Serra, Vales, Litoral, Pampa e Missões. Para a identificação dos biomas de onde partem e para onde se deslocam as territorializações indígenas, optou-se por utilizar o mapeamento de biomas efetuado em 2004 pelo IBGE e pelo Ministério do Meio Ambiente, no qual constam dois biomas em solo sul-rio-grandense: o Pampa e a Mata Atlântica. Posteriormente tais dados foram sobrepostos ao mapeamento da região de ocorrência natural de araucárias no sul do Brasil.

O referido recorte espacial possui tal delimitação em virtude da necessidade de sistematizar informações em escala estadual, referentes às territorializações indígenas, buscando subsidiar a formulação de políticas públicas específicas voltadas ao acolhimento de coletivos indígenas em processo de migração tradicional. Outrossim, a supracitada escala espacial fez-se necessária em virtude da carência, no âmbito do Estado, de mapeamento e sistematização dos recentes fluxos territoriais indígenas.

De modo sistêmico, pode-se considerar que previamente à colonização não-indígena do Rio Grande do Sul, os indígenas Kaingang habitavam tradicionalmente

áreas de Florestas com Araucárias situadas no Planalto Meridional, os indígenas Mbyá Guarani habitavam terras baixas em áreas de predomínio de Mata Atlântica, os indígenas Charrua viviam nos campos situados na região do Pampa e das Missões, e os Xokleng habitavam áreas da Serra Gaúcha, dos Campos de Cima da Serra e dos vales situados entre os cânions e o litoral. Contudo, os Charruas tiveram todo seu território tradicional expropriado logo nas primeiras etapas da colonização ibérica do Pampa, enquanto os grupos de indígenas Xokleng que viviam no Rio Grande do Sul viram-se forçados a refugiar-se em territórios situados em Santa Catarina, onde posteriormente foram demarcadas as Terras Indígenas Ibirama / La Klanõ e Rio dos Pardos, a fim de resistir à violência escravocrata colonial.

No tocante aos focos de abordagem, optou-se por trabalhar com as relações entre determinados subtemas (autonomia, cultura, etnodesenvolvimento, Bem Viver), os quais encontram-se intimamente conectados às territorialidades indígenas, delimitando espacialmente a análise com as fronteiras do atual Rio Grande do Sul, apesar dos fluxos territoriais transpassarem as fronteiras politicamente instituídas.

Em relação à escala temporal, a presente análise utiliza como elemento balizador a Constituição Federal de 1988, por meio da qual a União compromete-se a demarcar os territórios tradicionalmente ocupados pelos povos indígenas. Considerando que a data de promulgação da Constituição Federal tem sido utilizada como “Marco Temporal” nas disputas judiciais pela posse de terras entre indígenas e representantes do agronegócio e da mineração, a presente dissertação busca também analisar os impactos decorrentes da aplicação do Artigo 231 da Constituição Federal na dinâmica territorial indígena no Rio Grande do Sul.

Vale salientar que as pesquisas referentes às territorializações indígenas no Rio Grande do Sul comumente tem focado em exemplos pontuais, utilizando escalas espaciais bastante reduzidas, não permitindo a visualização sistêmica dos fluxos territoriais indígenas. Desse modo, o Estado acaba não antevendo possíveis territorializações indígenas e, conseqüentemente, não contemplando os referidos fluxos migratórios em seus planejamentos governamentais. Assim, as territorializações indígenas muitas vezes ocasionam graves tensionamentos locais, necessitando de frequente amparo do Ministério Público Federal e da Defensoria Pública da União nas negociações pela garantia da posse do espaço territorializado, bem como na posterior inserção do coletivo indígena nas políticas públicas municipais e estaduais.

Por sua vez, a inclusão dos quatro povos indígenas sul-rio-grandenses contemporâneos na presente análise decorre da intenção de sistematizar bibliografias que poderão ser úteis a uma maior compreensão sistêmica das dinâmicas territoriais indígenas, muitas das quais permeiam e atravessam o Estado, fluindo pelos vales, junto aos rios, feito veias geográficas que pulsam território indígena e impulsionam novas territorializações.

Em relação às interfaces da presente dissertação com a gestão pública indigenista e suas interações com os braços institucionais do Estado, a pesquisa teve a pretensão de reunir informações referentes às territorializações indígenas no Rio Grande do Sul e sistematizar seus movimentos, relacionado-os com elementos de ordem econômica e ambiental, buscando assim identificar possíveis vícios geográficos que tendem a afetar o rumo e o sentido das territorializações subsequentes. Ou seja, a presente dissertação também foi produzida visando subsidiar a formulação de políticas públicas que contemplem o acolhimento dos movimentos migratórios indígenas no Estado.

Mediante a inexistência destas informações sistematizadas em escala estadual, seria insuficiente o mapeamento dos fluxos territoriais presentes em um recorte geográfico relativamente diminuto, pois tal análise não seria aplicável a cenários etnoterritoriais distintos. Nesse sentido, buscou-se identificar possíveis sobreposições e entrelaçamentos de territórios-rede tecidos no espaço geográfico pelos povos indígenas Charrua, Mbyá Guarani, Xokleng e Kaingang, a fim de possibilitar a compreensão de como as territorializações indígenas relacionam-se umas com as outras em solo sul-rio-grandense.

Vale mencionar a possibilidade de dois coletivos indígenas, pertencentes a distintas etnias, terem seus territórios ‘esmagados’, comprimidos e tensionados durante o processo colonizatório do Rio Grande do Sul, sendo assim obrigados a compartilhar um mesmo território, como no caso dos indígenas Mbyá Guarani e Kaingang que coabitam a Terra Indígena Guarita, confinados pelo Estado em uma parcela mínima de seus amplos territórios ancestrais, que não possuem proporções adequadas à sobrevivência e reprodução cultural do atual quantitativo de indígenas que vive em solo sul-rio-grandense.

Partindo do pressuposto de que cada territorialização indígena é única, constituída somente por indivíduos pertencentes a um povo indígena singular, ocorrendo

em um determinado contexto histórico e geográfico, pode-se então supor que a referida regra admita exceções, feito nas oportunidades em que dois ou mais coletivos indígenas, pertencentes a distintas etnias, reapropriem-se de territórios próximos, inseridos num mesmo contexto socioeconômico e fundiário, como no caso das recentes retomadas das Florestas Nacionais de Canela/RS e de São Francisco de Paula/RS, protagonizadas por coletivos Kaingang e Xokleng respectivamente, configurando-se num movimento conjunto de contraposição à pressão política que atua no sentido de conceder a gestão das FLONAs à iniciativa privada. Nestes casos, pode haver convergência nas estratégias territoriais utilizadas por coletivos indígenas para retomar a posse de seus territórios ancestrais, fortalecendo-se mutuamente pela utilização das redes de apoio comuns a ambos, justamente no momento histórico em que o poder público acena para uma velada privatização das Unidades de Conservação.

Considerando a relativa paralisação dos processos de demarcação de terras indígenas por parte do Governo Federal, é pertinente compreender as dinâmicas territoriais indígenas existentes no Rio Grande do Sul, a fim de subsidiar a formulação de políticas públicas locais/regionais voltadas ao acolhimento e bem viver dos coletivos indígenas. Entre os possíveis benefícios da presente dissertação aos povos indígenas do Rio Grande do Sul, vale destacar os inerentes à sistematização dos seus principais fluxos territoriais, os quais poderão ser utilizados pelo poder público para projetar espacialmente as migrações tradicionais dos coletivos indígenas, permitindo uma compreensão mais ampla do contexto territorial indígena em escala regional/estadual, e consequentemente preparando-se de maneira mais adequada ao acolhimento das territorializações indígenas e ao atendimento de suas demandas comunitárias.

Contudo, a presente dissertação configura-se como um rascunho científico sobre a temática das territorializações indígenas, resultante de uma pesquisa desenvolvida por meio técnicas de observação e análise não-indígenas, que tendem a desconsiderar diversos meandros riquíssimos do pensamento indígena, seja ele Charrua, Kaingang, Xokleng ou Mbyá Guarani. Desse modo, a presente dissertação foi também elaborada com o intuito de servir futuramente como um referencial acadêmico a ser rabiscado e reescrito por acadêmicos indígenas, exercendo seu lugar de fala e utilizando-se da lógica decolonial, os quais possivelmente refutarão boa parte das ideias contidas no presente texto, pretensamente rascunhado por um não-indígena que observa

os fenômenos territoriais a partir de um ponto de vista externo aos mesmos, na ótica de um agente do órgão indigenista estatal.

Vale ressaltar que, no tocante ao atendimento às demandas comunitárias dos povos originários, as políticas públicas específicas comumente direcionam-se ao “indígena” genérico, e não ao atendimento das necessidades decorrentes das particularidades biogeográficas e culturais de cada uma das distintas etnias. Nesse sentido, há pertinência em contemplar numa mesma análise os movimentos territoriais Charrua, Kaingang, Mbyá Guarani e Xokleng, tendo em vista a relevância de correlacioná-los e de identificar singularidades e contrastes a serem considerados na formulação de políticas públicas voltadas ao acolhimento das territorializações de coletivos indígenas no Rio Grande do Sul, bem como ao apoio aos seus deslocamentos tradicionais.

Outro possível benefício decorrente da presente dissertação refere-se à ampliação do debate acadêmico sobre a tese do Marco Temporal, cuja argumentação jurídica desconsidera os processos de expropriação colonial de grande parte das terras indígenas atualmente reivindicadas em solo brasileiro.

De modo geral, a dinâmica metodológica da pesquisa que resultou na presente dissertação de Mestrado consistiu, num primeiro momento, em identificar as territorializações efetuadas pelos coletivos indígenas no Rio Grande do Sul a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, por meio de pesquisa em documentos públicos e matérias publicadas nos meios de comunicação. Nesta primeira etapa, somente foi registrada a etnia do coletivo indígena predominante em cada territorialização, bem como a data em que cada terra indígena foi demarcada, ou o ano em que iniciou cada retomada ou reivindicação territorial.

Para a identificação das territorializações indígenas, foram utilizados como base as informações contidas nos censos da Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI e mapeamentos de comunidades indígenas efetuados pela FUNAI. Após a identificação das recentes territorializações protagonizadas por coletivos indígenas no Rio Grande do Sul, foram coletadas informações referentes ao quantitativo populacional presente nestas migrações, bem como à procedência dos referidos coletivos indígenas, por meio de análise dos censos da SESAI. Tendo em vista que em cada territorialização pode haver indígenas procedentes de distintas aldeias, foram considerados apenas os deslocamentos coletivos efetuados conjuntamente por mais de uma família indígena. Os

demais deslocamentos foram compreendidos como migrações familiares, e não como territorializações coletivas de determinado povo indígena.

Posteriormente foram identificados os ambientes biogeográficos de origem e destino das territorializações indígenas, buscando sistematizar possíveis fluxos territoriais de ordem ambiental ou socioeconômica, como o fluxo que parte das terras ancestrais Kaingang situadas no norte do Rio Grande do Sul em direção à Porto Alegre e ao litoral sul do Estado.

Para proceder com a identificação dos ambientes biogeográficos de origem e destino das territorializações, as informações coletadas nos censos da SESAI foram sobrepostas a mapeamentos de biomas e regiões biogeográficas elaborados por instituições como IBAMA, ICMBio e Ministério do Meio Ambiente. Para identificar as áreas de ocorrência natural de araucárias, sobrepostas às áreas de Mata Atlântica, a presente pesquisa parte da sistematização elaborada por Kurt Hueck (em anexo), na qual a Floresta com Araucárias ocupa endemicamente grande parte da região norte do Estado, no Planalto Meridional.

No momento conseguinte foi introduzida na análise a dimensão do “etno-desenvolvimento”, a fim de verificar a possível existência de um fator de atração territorial correlacionado aos índices de desenvolvimento e à disponibilidade local de recursos econômicos, que aparentemente vem interferindo na dinâmica territorial dos povos Kaingang e Charrua, especialmente no período posterior à Constituição Federal de 1988. Desse modo, foram levantadas informações referentes ao Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) apresentado pelos municípios de origem e destino das referidas territorializações indígenas, buscando identificar possíveis fatores de atração territorial relacionados aos índices de desenvolvimento, como no caso de fluxos territoriais Kaingang e Charrua que partem de municípios com IDH relativamente baixos em direção a municípios com IDH mais elevados.

Sobre o Índice de Desenvolvimento Humano, o equatoriano Alberto Acosta tece relevantes considerações:

O conceito de “desenvolvimento humano”, baseado principalmente nas ideias do economista indiano Amartya Sen, foi proposto nos anos 1990. Possibilitou a criação do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) das Nações Unidas, que abriu as portas à construção de indicadores de diversa índole orientados a ampliar as leituras do desenvolvimento. Apegado à proposta de Sen, o IDH busca medir o desenvolvimento de uma maneira mais complexa, entendendo-o como um processo de ampliação de oportunidades e capacidades das pessoas – e não apenas como um aumento da utilidade e da satisfação econômica. Não se contabiliza apenas o crescimento, mas

também outros elementos dignos de valorização: saúde, educação, igualdade social, preservação da Natureza, igualdade de gênero etc. (ACOSTA, 216, p.60)

Em relação aos parâmetros quantitativos de análise, relativos à disponibilidade de recursos públicos, optou-se por utilizar como referencial econômico a Lei nº 14.017/2020 (também conhecida como Lei Aldir Blanc), por meio da qual o Governo Federal descentralizou recursos aos Estados e Municípios com o intuito de viabilizar apoio aos grupos e espaços culturais existentes em cada localidade, dentre os quais foram contemplados os coletivos e espaços culturais indígenas. A escolha deste parâmetro de análise decorre da necessidade de mensurar de forma objetiva o quantitativo de recursos públicos disponíveis em cada município que apresenta sobreposição a territorializações indígenas, e considerando que a Lei Aldir Blanc constitui-se como uma legislação bastante recente, baseada em critérios populacionais, por meio de sua utilização tornou-se possível dimensionar o montante de recursos públicos disponível nos municípios de origem e destino das territorializações indígenas.

Desse modo, buscando identificar possíveis fatores de atração territorial de ordem econômica relacionados à disponibilidade de recursos públicos, efetuou-se o cruzamento de dados entre as territorializações indígenas mapeadas e o montante de recursos disponível no ano de 2020, no âmbito da Lei Aldir Blanc, em cada um dos municípios sul-rio-grandenses sobrepostos a alguma territorialização indígena.

Vale salientar que a escolha pela utilização dos recursos provenientes da Lei Aldir Blanc como parâmetro de análise decorre da necessidade de comparar as territorializações através de fatores econômicos atuais, como por exemplo a disponibilidade de recursos municipais destinados ao apoio e manutenção de grupos e espaços culturais. Além do caráter explicitamente objetivo presente na comparação do montante de recursos disponibilizados por meio da Lei Aldir Blanc, outro fator determinante à escolha do referido parâmetro de análise foi o constante acompanhamento do Ministério Público Federal e da Defensoria Pública da União na implementação de mecanismos facilitadores de acesso a estes recursos, nas esferas municipal e estadual, voltados às comunidades indígenas do Rio Grande do Sul.

As informações coletadas foram então sistematizadas na tabela em anexo, subsidiando a identificação e tornando espacialmente nítidos os fluxos territoriais indígenas (relacionando data, etnia e localidade), além dos possíveis fatores de atração ambiental (relacionando ambiente de origem e destino), fatores de atração econômica

(relacionando recursos públicos disponíveis via Lei Aldir Blanc) e fatores relacionados aos índices de desenvolvimento (IDH de origem e destino).

Para viabilizar a identificação dos supracitados fatores de atração ou repulsão territorial, os dados foram analisados estatisticamente, calculando o percentual de territorializações indígenas que partiram de um ambiente em direção a outro, bem como o percentual das territorializações que partiram de municípios com IDH inferior para municípios com IDH superior, e também a porcentagem das territorializações que partiram de municípios com poucos recursos disponíveis via Lei Aldir Blanc, em direção a municípios com mais maior disponibilidade de recursos.

Para a fase de análise de dados, as estatísticas e informações foram trabalhadas no âmbito de cada um dos quatro povos indígenas que habitam o Rio Grande do Sul enquanto coletivos étnicos, e posteriormente tais dados foram sobrepostos, visando identificar possíveis fatores de convergência territorial ou semelhanças na dinâmica territorial apresentada por cada uma das etnias.

Embora uma análise estritamente quantitativa das territorializações indígenas possa desconsiderar fatores subjetivos importantíssimos, referentes à cosmovisão ameríndia e ao Bem Viver específico de cada povo, tal perspectiva possibilita a visualização de eventuais interferências econômicas nas dinâmicas e fluxos territoriais indígenas no Rio Grande do Sul. No entanto, vale ressaltar que sob esta perspectiva teórica, os povos indígenas assumem uma atitude essencialmente passiva perante o desenvolvimento e à Economia.

Desse modo, foi necessário efetuar uma análise qualitativa das relações existentes entre as territorializações indígenas e o (etno)desenvolvimento, por meio da qual os coletivos indígenas possam ser compreendidos como sujeitos e atores ativos de suas próprias dinâmicas territoriais. Nessa concepção teórica, não é o desenvolvimento que está se sobrepondo às culturas e aos territórios indígenas, mas sim são os indígenas que estão se apropriando de tecnologias e elementos culturais não-indígenas, visando expandir-se territorialmente e culturalmente em direção ao centros de poder econômico e político do Estado. Assim, um mesmo fenômeno que pode ser compreendido como a Economia exercendo atração territorial sobre determinado coletivo indígena, pode também configurar-se como uma expansão territorial indígena estratégica em direção ao centro de poder regional, enraizando-se no âmago do capitalismo desenvolvimentista.

Posteriormente, os dados coletados foram analisados buscando verificar a possível existência de fatores de atração ou repulsão territorial, os quais podem acarretar interferências na dinâmica territorial indígena no Rio Grande do Sul. As informações geradas foram então sistematizadas e amalgamadas no somatório dos mapeamentos dos fluxos territoriais indígenas, buscando atualizar os referidos dados até a data da defesa da presente dissertação.

Por fim, tendo em vista a prévia familiaridade laboral do autor com o objeto da presente análise, vale destacar que houve a necessidade de efetuar um trabalho árduo de desconstrução das pré-noções, com o objetivo de viabilizar a realização de uma pesquisa acadêmica desprovida de vícios pessoais e profissionais no tocante à relação pesquisador-objeto. Nessa toada, tal desconstrução demandou diversas tentativas de validação, desconstrução e reconstrução de pré-conceitos já solidificados na lógica laboral do autor, buscando relativizá-los por meio da confrontação com a pesquisa empírica e com diversas fontes documentais e bibliográficas. Mesmo assim, muito possivelmente alguns vícios de análise laboral do autor acabaram sobrepondo-se à realidade, imbuindo talvez a presente análise com um caráter demasiadamente estadista.

3. Fundamentação teórica

A presente análise propõe o encontro de duas linhas argumentativas: a primeira partindo de conceitos essencialmente teóricos relacionados aos processos de territorialização e a segunda partindo da realidade indígena local. Em relação à dimensão teórica, torna-se imprescindível explicitar previamente o conceito de “território” utilizado na presente análise, além de conceitos complementares que permeiam o tema, como autonomia, cultura e (etno)desenvolvimento.

3.1 Território

Considerando que os territórios tradicionais indígenas não costumam se organizar como Estados-Nação cartesianamente delimitados, na presente dissertação o significado de “território” utilizado nas análises corresponde à intersecção conceitual entre as ideias propostas pelos geógrafos Marcelo Lopes de Souza e Rogério Haesbaert. Do primeiro autor, partimos do pressuposto de que território é constituído “*por, e a partir de, relações de poder*”. Ou seja, nessa perspectiva o território pode ser compreendido como um desdobramento espacial da dinâmica sociopolítica. Já em relação ao segundo autor, na presente dissertação são utilizadas suas concepções de territórios-rede e territórios-zona, bastante úteis à compreensão das territorializações efetuadas por coletivos indígenas, já que muitas vezes as territorializações destes povos configuram-se como um amálgama formado por terras demarcadas, acampamentos transitórios, trajetos tradicionais, aldeias ancestrais, retomadas territoriais, pontos de apoio em locais distantes, pontos de comercialização de artesanato situados nos centros urbanos, casas universitárias de estudantes indígenas, dentre tantos outros fluxos e territórios mais.

Ao contrário dos territórios-zona, que são cartesianamente delimitados no espaço e possuem fronteiras rígidas e concretas, os territórios-rede apresentam-se espacialmente fragmentados, porém coesos socioculturalmente. Ou seja, os territórios-rede não possuem fronteiras cartesianas delimitadas, mas sim apresentam uma multiplicidade de nuances territoriais que, numa escala mais abrangente, podem

configurar-se como um amplo território culturalmente definido, como por exemplo o grande território ancestral Kaingang situado no Planalto Meridional, que acabou sendo demarcado em “ilhas” pelo Estado, contemplando somente a área estrita de suas aldeias e excluindo das demarcações estatais os campos e florestas existentes entre elas, os quais posteriormente acabaram ocupados por colonos europeus, em sua maioria.

Sobre as origens etimológico-conceituais de território, Rogério Haesbaert (2005, p. 6774) diz que suas raízes podem partir tanto de terra-territorium quanto de terreo-territor, que significa terror, ou aterrorizar. Ou seja, nessa concepção território denota poder e dominação em relação à terra. Haesbaert (2005, p. 6783) diz também que muitos autores fazem uma distinção um tanto rígida, pouco flexível, entre território como apropriação e como dominação, prejudicando assim a complexidade da análise da multiterritorialidade.

Com relação ao conceito de território, o geógrafo alemão Friedrich Ratzel (1899) vincula território ao domínio do solo, ocupado por um coletivo social detentor de uma identidade nacional. Ratzel parte de um entendimento no qual território delimita-se pelas fronteiras cartesianas do Estado-Nação. Nessa concepção, território relaciona-se com o espaço ocupado por um determinado povo, organizado politicamente em torno de sentimentos nacionalistas, relacionando-se diretamente com o Espaço Vital, necessário à sobrevivência cultural do referido coletivo nacionalista.

Em relação às perspectivas de concepção e compreensão do território, Haesbaert (1995) menciona três principais abordagens conceituais distintas: uma jurídico-política, uma cultural e outra econômica. Na primeira das abordagens, território é visto como um espaço delimitado e controlado, por meio do qual se exerce determinado poder, muitas vezes emanado politicamente pelo Estado. Na segunda concepção, território é visto como apropriação simbólica do espaço por determinado grupo social. Já a terceira concepção de território enfatiza a dimensão espacial das relações econômicas, considerando também aspectos referentes à luta de classes inerente à relação capital/trabalho.

Sobre o termo “território”, a socióloga argentina Maristella Svampa pontua algumas considerações referentes às distintas perspectivas pelas quais o território pode ser compreendido e planejado, destacando que território e territorialidade são conceitos que se encontram em constante disputa epistemológica, sendo utilizados tanto pelos

movimentos sociais indígenas, como pelas grandes corporações econômicas. De acordo com Svampa:

(...) territorio y territorialidad son conceptos en disputa, pues no sólo aparece en la narrativa de las organizaciones indígenas y los movimientos socioambientales, sino también el discurso de las corporaciones, de los planificadores, de los diseñadores de políticas públicas, en fin, del poder político, en sus diferentes escalas y niveles. En suma, la noción de territorio se convirtió en una suerte de concepto social total, a partir del cual es posible visualizar el posicionamiento de los diferentes actores en pugna y, aún más, a partir de él analizar las dinámicas sociales y políticas. La apropiación del territorio nunca es sólo material, es también simbólica (...). Sin duda, es la geografía crítica brasileña la que ha contribuido enormemente al enriquecimiento y reactualización del concepto de territorio, sobre todo desde una mirada que pone el acento en la necesidad de “grafiar los territorios desde abajo” (SVAMPA, 2019, p. 39)

Já para o geógrafo Marcelo Lopes de Souza (1995), territórios podem ser compreendidos como projeções das relações sociais no espaço, definidas e delimitadas “*por e a partir de relações de poder*”. Portanto, nesta ótica o território é concebido como um desdobramento geográfico resultante das interações entre os coletivos sociais e a natureza. Anos depois, o próprio Souza reformulou seu entendimento sobre o conceito de território, assim o descrevendo:

Com o intuito de “complementar” e “precisar”, “apapar as arestas” da “lacônica definição” que eu fornecera (...), identifiquei o território como sendo “campo de força”, ou – mais precisamente – “relações de poder espacialmente delimitadas e operando, destarte, sobre um substrato referencial” (SOUZA, 2009, p. 64/65)

Nesta perspectiva teórica, as disputas por territórios configuram-se como um tensionamento entre dois ou mais grupos portadores de identidades culturais distintas, pelo poder de dominar uma determinada porção do espaço, controlar seus fluxos e acessar os recursos naturais existentes no local. Assim, um mesmo território pode ser disputado pelo agronegócio e por agricultores familiares sem-terra, ao mesmo tempo em que pode ser reivindicado por um dado coletivo indígena como sendo seu espaço de ocupação ancestral e também desejado por uma grande empresa mineradora que pretende explorar seus recursos naturais. Nestes exemplos, ambos atores podem ocupar determinadas porções do território, como também pode haver sobreposições territoriais, e cada ator pode implementar suas próprias vias de circulação nesse mesmo espaço geográfico. Vale ressaltar que o poder sobre um determinado território é definido tanto por sua posse física, como por sua dimensão informacional, e também pelas alianças e acordos externos que permitem acessar as redes que permeiam e circundam o referido espaço geográfico.

Assim, múltiplos sujeitos podem concomitantemente reivindicar a posse de um mesmo espaço geográfico, no qual sobrepõem-se diversos territórios. No tocante ao contexto territorial no qual se insere o Rio Grande do Sul, vale mencionar a recente retomada protagonizada por um coletivo indígena Kaingang na Floresta Nacional de Canela, num local em que atualmente sobrepõem-se três territórios reivindicados por atores distintos: pelos indígenas, pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), que é o atual encarregado pela gestão da FLONA, e pela iniciativa privada, que almeja lucrar com a exploração da área.

Com relação à funcionalidade do território, Haesbaert chama a atenção para o fato de que um território pode ser útil de determinado modo a um ator social específico, e pode ser útil de modo distinto a outro sujeito. Ou seja, as funcionalidades do território também podem sobrepor-se, em consonância com o caráter multiterritorial existente no espaço geográfico.

Souza (2009) ressalta a dimensão política do poder como primordial à configuração dos territórios, não descartando a importância das dimensões cultural e econômica na constituição dos mesmos, mas ressaltando o protagonismo das questões políticas relacionadas ao poder sobre o espaço geográfico. De certa forma, o caráter político acaba associando-se às dimensões cultural e econômica, não permitindo uma indissociabilidade radical entre ambas.

Para o antropólogo colombiano Carlos Zambrano (2001, p. 31), “*território se conquista, sendo assim luta social convertida em espaço*”. Dirce Suertegaray (2001), por sua vez, conceitua território como a abordagem sobre o espaço que privilegia as relações de dominação e apropriação. Conforme a autora, território pode ser caracterizado como o espaço apropriado/dominado por um determinado povo ou coletivo.

Sobre o conceito de território, o geógrafo Dilermando Cattaneo da Silveira tece algumas considerações referentes à tomada de consciência territorial por povos que passam a compreender as múltiplas dimensões de seus territórios, muitas delas subjetivas e simbólicas. Nesse sentido, a apropriação do espaço por determinado coletivo social encontra-se intimamente vinculada ao conhecimento de sua própria identidade territorial, possibilitando a criação de “*territórios permeados pelo simbólico*”. Conforme Cattaneo:

O território, por sua vez, é um conceito que tradicionalmente e historicamente foi usado a partir da dimensão política da Geografia para designar o espaço dos estados nacionais, mas que hoje é um conceito largamente utilizado em várias esferas do conhecimento. Na própria Geografia, a noção de "espaço apropriado" e "espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder" se dilui com a evolução de conceitos como territorialidade e consciência territorial. Além disso, o território passa a não mais ser visto somente a partir de um viés objetivo e material. A apropriação dos espaços pode se dar também como uma manifestação da subjetividade e do imaginário, criando territórios permeados pelo simbólico e geradores de uma identidade social definida e expressa através do espaço: a identidade territorial. (CATTANEO, 2012, p. 52)

Haesbaert (2005, p. 6787) também afirma que a territorialidade pode adquirir um caráter virtual, complementar à territorialidade propriamente física e material. Nessa concepção, a multiterritorialidade contemporânea compõe-se por distintas dimensões do território: uma dimensão tecnológica-informacional, uma dimensão cultural-simbólica, uma terceira decorrente da dimensão tecnológica-informacional (articulada por contatos globais, com velocidade instantânea), além de uma dimensão material, propriamente física. Diante disso, a multiterritorialidade contemporânea pode assumir um caráter reticular, articulando-se pelo espaço em tempo real, com diversos atores espalhados pelo espaço.

Para o geógrafo suíço Claude Raffestin (1993, p. 177), as territorializações configuram-se como reordenações espaciais, de modo que podem também ser compreendidas como o espaço informado pela semiosfera, sob a perspectiva de um determinado coletivo dotado de identidade cultural. Nessa concepção, a dimensão informacional acaba exercendo certo grau de protagonismo no tocante ao exercício do poder sobre o território, secundarizando sua materialidade física. Assim, a posse do território encontra-se intimamente vinculada à sua publicização e ao(s) ator(es) que reivindica(m) publicamente sua posse.

Já o sociólogo francês Henry Lefebvre, referindo-se ao espaço geográfico, distingue apropriação de dominação: apropriação seria um processo mais simbólico, fruto do espaço vivido, enquanto dominação teria um significado mais funcional, referente ao controle físico e concreto do espaço. Normalmente o Estado e as empresas capitalistas utilizam a noção mais funcional de território, relacionada ao controle de espaços e fluxos. Para Lefebvre, apropriação e dominação devem atrelar-se, a fim de que o território não apresente um caráter ambivalente, contendo distintas territorialidades em seu interior.

Haesbaert também chama a atenção para a indissociabilidade entre o povo e seu território: pode existir povo sem território, porém não é possível existir território sem povo. Sobre as dimensões do território, a simbólica e a concreta, Haesbaert (1999, p. 42) afirma que o grupo social exerce uma espécie de apropriação simbólica do espaço, imprimindo assim sua identidade territorial, ao passo que a dimensão concreta do território caracteriza-se pela ordenação, domínio e disciplinarização de indivíduos, fluxos e informações. Nesse sentido, pode-se dizer que, nas territorializações contemporâneas, a apropriação/dominação do espaço não se dá somente em função de seus recursos naturais, mas também em relação ao controle de fluxos e circulações.

De acordo com Raffestin, territorializações podem ocorrer por meio de processos de apropriação simbólica ou concreta, e o espaço geográfico pode ser compreendido como a matéria-prima sobre a qual agem os processos de apropriação, que resultam na fixação territorial de determinado coletivo social. Analogamente, Raffestin relaciona estes processos à construção de “prisões” que os coletivos criam para si mesmos.

Em entrevista realizada em 2020 com o indigenista Vitor Cerqueira Góis, na Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, este pontua que no Vale do Javari (AM), através do órgão indigenista oficial, o Estado historicamente interferiu nas dinâmicas territoriais próprias dos coletivos indígenas, impondo limites alheios à sua territorialidade orgânica. Metaforicamente, os servidores mais antigos da FUNAI diziam possuir o cadeado e a chave que controlava a rede territorial indígena na região.

Conforme Góis (2015), a territorialidade indígena Marubo apresenta configuração bastante distinta da concepção cartesiana de território utilizada pelo Estado brasileiro, tendo em vista que os referidos indígenas consideram a cosmologia espacial como fator indutor da territorialidade tradicional. Desse modo, os indígenas Marubo, habitantes tradicionais do Vale do Javari, não relacionam a concepção de território ao controle hermético da área onde vivem, apresentando variados graus de porosidade territorial com os distintos atores envolventes.

Vale também ressaltar que, em algumas análises territoriais, a desterritorialização pode ser compreendida como a extinção de determinado povo ou grupo social, porém o mesmo se reorganiza e tende a se reterritorializar num espaço distinto. Nesse sentido, os territórios-redes mais fluidos, sobrepostos a outros territórios, podem servir como abrigo para os povos recém-desterritorializados. Em relação aos

processos de desterritorialização, Haesbaert (2003, p.16) destaca que toda desterritorialização representa uma potencial reterritorialização.

Haesbaert reitera que os processos de territorialização devem ser compreendidos sob a perspectiva das reterritorializações, pois um grupo social desterritorializado possivelmente encontra-se em processo de reterritorialização, buscando encontrar novos fluxos e construir novas redes sobre as quais o seu povo pode assentar-se territorialmente. Quando analisada sob a ótica euclidiana/cartesiana, uma desterritorialização pode significar a extinção de um dado povo, ou de um grupo social. No entanto, implicitamente na desterritorialização já se encontram sementes de novas territorializações. Ou seja, no âmago da desterritorialização já existe a semente de uma nova reterritorialização em curso: no próprio processo inicial de saída de um povo de determinado espaço geográfico, tal povo será obrigado a pernoitar em algum local, talvez em um acampamento transitório, por exemplo, apropriando-se de novos fluxos e recriando redes e novas territorializações.

Para Haesbaert (2005, p. 6778), a mobilidade deve estar contida nas análises referentes à territorialidade, pois fluxos, trajetos e deslocamentos também constituem-se como partes integrantes da territorialidade de determinado grupo social. Nessa concepção, torna-se possível existir unidade territorial mesmo que o território se apresente descontínuo e fragmentado no espaço, interconectando áreas fixas e áreas transitórias, além dos trajetos e circulações entre ambas. Nestas redes territoriais, aldeias ou centros urbanos podem representar “nós”, ou pontos de convergência, servindo como elos de conexão entre as diversas matizes de um mesmo território-rede. Vale ressaltar que tais “nós” territoriais correspondem a pontos de encontro de pessoas e de circulação de informações.

Vale também ressaltar o fato de que o território não se constitui somente por sua dimensão física e material; desse modo, a expulsão de um povo de determinado espaço não significa que tal povo foi desterritorializado, pois no campo informacional tal espaço ainda pode configurar-se como um território de posse de determinado ator social, mesmo que fisicamente outro ator esteja momentaneamente controlando seus acessos e fluxos. Ou seja, existe a posse física do território, mas também coexistem relações de poder que definem a posse do território no âmbito da dimensão informacional, podendo distintas “posses” referirem-se ao mesmo espaço geográfico.

Sobre o território e suas múltiplas dimensões, o antropólogo colombiano Arturo Escobar tece alguns comentários relevantes, elencando distintas configurações que contribuem para a caracterização dos territórios, vinculadas às dimensões biológica, humana e espiritual. De acordo com Escobar:

Modelos locais também evidenciam o apego particular a um território concebido como entidade multidimensional resultante de muitos tipos de práticas e relações. Estabelecem ligações entre os mundos (biológico, humano, espiritual; corpos, almas, objetos) os quais alguns têm interpretado como “uma vasta comunidade de energia” ou como uma teoria de todos os seres (humanos ou não) perpetuamente renascendo. O ritual é frequentemente integral à interação entre os mundos humano e natural. Uma atividade tal como a derrubada da floresta para o plantio poderá ser vista como reunindo moradores da vila, espíritos, ancestrais e as próprias colheitas ou seus deuses ou deusas correspondentes. (ESCOBAR, 2005, p. 36/37)

No tocante aos territórios indígenas localizados no Rio Grande do Sul, a presente dissertação aborda também casos de coletivos indígenas que tiveram suas terras ancestrais expropriadas durante o processo colonizatório do Estado, como os Xokleng, sendo impelidos a refugiar-se em Santa Catarina. Trata-se de um nítido exemplo de desterritorialização forçada e posterior reterritorialização em um local distinto, comprimindo distintos subgrupos Xokleng num mesmo território ancestral.

Outro caso bastante emblemático para exemplificar o contexto de desterritorializações e reterritorializações no Rio Grande do Sul é o dos indígenas Charrua, que foram expulsos de seu território ancestral durante o processo de colonização não-indígena do Pampa, tendo inclusive sido considerados coletivamente extintos pela história “oficial” em 1831, ao fim da batalha conhecida como “Massacre de Salsipuedes”, ocorrida no Uruguai. Nesse sentido, Haesbaert ressalta que os processos de desterritorialização também correspondem a processos de reterritorialização, pois o coletivo desterritorializado tende a se reagrupar e reterritorializar-se numa área distinta, podendo até territorializar-se no próprio movimento, de maneira seminômade, em acampamentos transitórios em beiras de estradas.

Com base no acima exposto, a expropriação colonial das terras indígenas ancestrais não necessariamente significou o desaparecimento dos povos que as habitavam, tampouco representou somente uma desterritorialização, mas sim foi propulsora da multiplicidade de reterritorializações efetuadas desde então pelos coletivos indígenas, que passaram a se territorializar em ambientes distintos, como, por exemplo, nas aldeias fundadas na expansão territorial Kaingang rumo à direção sudeste,

que atualmente está chegando ao Chuí, na divisa com o Uruguai, sobrepondo-se ao território de ocupação ancestral do povo indígena Charrua.

Em vez de utilizar a perspectiva das desterritorializações, Haesbaert prefere analisar o espaço em termos de multiterritorializações e territórios-rede, possibilitando que diversas territorialidades se sobreponham no espaço geográfico. Nessa toada, Haesbaert (2003) elaborou o conceito de território-rede para referir-se aos territórios espacialmente fragmentados, mas socioculturalmente coesos. Nesta perspectiva, um território pode ser constituído tanto por áreas delimitadas, como também pelos fluxos e trajetos que permitem a circulação entre um sub-território e outro, constituintes de um território mais amplo e abrangente, culturalmente coeso, porém espacialmente fragmentado.

De acordo com Haesbaert (2004, p. 290), há então territórios definidos pela lógica zonal e territórios definidos pela lógica reticular, através da qual podem existir múltiplos territórios-rede, sobrepostos no espaço. O território definido pela lógica zonal tende a ser homogêneo, possuindo caráter de exclusividade. Por sua vez, o território definido pela lógica reticular tende a evidenciar sua heterogeneidade e multiplicidade, tanto escalar quanto dimensional, admitindo sobreposições.

Sobre uma suposta dicotomia entre os territórios-zona, usualmente utilizados pelos Estados para definir seus limites, e os territórios-rede, Haesbaert (2005, p. 6779) diz que ambos se mesclam e interdependem-se. Ou seja, podemos dizer que a territorialidade de determinado grupo social pode ser constituída tanto por uma dimensão reticular, como por uma dimensão zonal, cartesianamente delimitada no espaço.

Dimensionando a análise para o caso específico do Rio Grande do Sul, vale destacar os múltiplos elementos que compõem a dinâmica territorial dos indígenas Kaingang e Mbyá Guarani, por exemplo, cujos territórios-rede espalham-se pelo Estado inteiro e permitem que os indígenas se reterritorializem com frequência, mantendo concomitantes vínculos territoriais com diversas aldeias, além de se territorializarem também nos centros urbanos. Nesse sentido, podemos identificar elementos ligados à multiterritorialidade nas tradicionais andanças de coletivos indígenas pelo Rio Grande do Sul: muitas vezes o acadêmico indígena, por exemplo, possui familiares vivendo em alguma aldeia no interior do Estado e ao mesmo tempo estuda e reside temporariamente na capital, além de se territorializar também em acampamentos de retomadas, durante

suas férias e finais de semana. Ou seja, o indígena no Rio Grande do Sul é propenso a ativar diversas territorialidades concomitantes e complementares.

Vale também ressaltar que a não-fixação espacial e a propensão à constante mobilidade territorial nem sempre podem ser consideradas potencialmente negativas, ainda que tais características possam ser apontadas como consequência direta da expropriação das terras ancestrais de um determinado povo. Conforme Haesbaert (2004, p. 288), por vezes a fluidez dos territórios-redes é mais benéfica para determinado povo, do que um território fixo, com fronteiras rígidas, já que um território fixo exige um esquema de defesa de limites e fronteiras, enquanto um território-rede assume feições mais fluidas, possibilitando a mobilidade por entre múltiplos trajetos externos à lógica euclidiana/cartesiana, em territórios descontínuos que podem ser ativados e desativados, em consonância com as especificidades do contexto no qual a territorialização está inserida.

Especificamente em relação aos territórios caracterizados pelo domínio ou apropriação do movimento, bastante presentes na dinâmica territorial própria dos indígenas Mbyá Guarani, Haesbaert diz:

(...) é possível identificarmos um ‘território no movimento’ ou ‘pelo movimento’. Talvez seja esta a grande novidade da nossa experiência espaço-temporal dita pós-moderna, onde controlar o espaço indispensável à nossa reprodução social não significa (apenas) controlar áreas e definir fronteiras, mas, sobretudo, viver em redes, onde nossas próprias identificações e referências espaço-simbólicas são feitas não apenas no enraizamento e na (sempre relativa) estabilidade – uma parcela expressiva da humanidade identifica-se no e com o espaço em movimento, podemos dizer. Assim, territorializar-se significa também, hoje, construir e/ou controlar fluxos-redes e criar referenciais simbólicos num espaço em movimento, no e pelo movimento. (HAESBAERT, 2004, p. 279/280)

Haesbaert também menciona que os territórios possuem um caráter temporal-móvel que não pode ser ignorado, principalmente quando nos referimos à territórios-rede. Vale ressaltar que o conceito de “divisão territorial” muitas vezes se confunde com a divisão político-administrativa, porém há casos em que a fronteira territorial transcende a fronteira política, feito o território tradicional Mapuche, por exemplo, que abrange partes do Chile e da Argentina, ou o amplo território tradicional Mbyá Guarani, que abrange porções da Argentina, Paraguai, Uruguai, Bolívia e o sul do Brasil. Ou seja, num mesmo local coexistem territorialidades sobrepostas, podendo o indígena ativar sua territorialidade Mbyá Guarani ou sua nacionalidade argentina, por exemplo, dependendo da ocasião.

Por sua vez, o antropólogo colombiano Arturo Escobar teoriza sobre a existência de uma unidade conceitual, aliada a um projeto político, denominada “território-região”. Como exemplo, pode-se citar o Parque Indígena do Xingu, no Mato Grosso, e a Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, ambos compartilhados por povos pertencentes a mais de uma etnia. No Rio Grande do Sul, há a Terra Indígena Guarita, também compartilhada coletivamente por indígenas pertencentes às etnias Kaingang e Mbyá Guarani. Entretanto, o território-região somente alcançará a maturidade caso os distintos coletivos sociais que coabitam o mesmo espaço construam uma unidade identitária cultural, sobreposta à sua identidade particular. Nas palavras de Escobar:

Poder-se-ia dizer que o território-região é uma categoria administrativa de grupos étnicos que aponta para a construção de modelos alternativos de vida e sociedade. O território-região é uma unidade conceitual e um projeto político. (...) A demarcação dos territórios coletivos encaixa-se neste contexto, inclusive se as disposições do governo – que dividem a região do Pacífico entre territórios coletivos, parques naturais, áreas de utilização e ainda em áreas de sacrifício onde serão construídos megaprojetos – de novo violam este contexto. O tema do território é considerado (...) como um desafio ao desenvolvimento das economias locais e formas de governabilidade que podem servir de apoio a uma defesa efetiva. O reforço e transformação dos sistemas tradicionais de produção e de mercados e economias locais; a necessidade de seguir adiante com o processo de outorgar de títulos de propriedade coletiva e o esforço de conseguir um fortalecimento organizacional e o desenvolvimento de formas de governabilidade territorial, são todos componentes importantes de uma estratégia total centrada na região. Está claro que a ecologia política criada por estes movimentos sociais é portadora de uma defesa da identidade, do lugar e da região que não dá por estáticos nem o lugar nem a identidade, mesmo se estiver formulada como a defesa destes. Uma construção coletiva da identidade é, logicamente, crucial neste aspecto. (ESCOBAR, 2005, p. 78)

No caso do Parque Indígena do Xingu, situado no estado de Mato Grosso, há uma identidade mais ampla que se sobrepõe à identidade étnica de cada indígena, muitos dos quais, quando encontram-se viajando para cidades distantes, apresentam-se como “alto-xinguanos”, em vez de apresentarem-se primeiramente como membros do povo Kalapalo, por exemplo, ou do povo Aweti. Esse sentimento de pertencimento, comum à diversas etnias alto-xinguanas, solidifica a territorialidade do Parque Indígena do Xingu, propiciando a garantia da cogestão autônoma do território compartilhado por indígenas pertencentes a aproximadamente quinze distintas etnias.

Nessa toada, Roberto Cardoso de Oliveira propõe a teoria da fricção interétnica, referindo-se a situações de contato interétnico como as que ocorrem entre as comunidades indígenas e a sociedade não-indígena. De acordo com Mariza Peirano:

O conceito de “fricção interétnica” (...) havia sido gerado com o objetivo de ser o equivalente ao conceito de classe social, isto é, incorporando as noções de conflito e interesses antagônicos que se somavam em uma totalidade dialética, para esclarecer uma realidade específica: em particular, o contato entre grupos indígenas e a sociedade nacional. (...) o conceito de “fricção interétnica”, desenvolvido por

Roberto Cardoso de Oliveira na década de 1960, é bastante sugestivo. Primeiro, porque é um conceito gerado dentro de uma preocupação que, em termos disciplinares, pretende ser antropológica, mas que é sociológica em termos intelectuais. Segundo, porque este conceito indica um momento no desenvolvimento das ciências sociais no Brasil no qual sociologia e antropologia procuram, a partir de um mesmo projeto, distinguir-se institucionalmente. Tudo se inicia com a trajetória intelectual de Florestan Fernandes que, com a ambição de criar uma "sociologia-feita-no-Brasil", inicia a sua carreira reconstruindo a organização social tupinambá. Esta havia sido uma tarefa cuja realização era considerada até então impossível por pesquisadores estrangeiros (como Alfred Métraux, por exemplo). Com este monumental trabalho, Florestan Fernandes se afirma como um intelectual de peso e institucionalmente se legitima como apto a criar uma "escola" de pensamento sociológico, depois reconhecida como "Escola Paulista de Sociologia". Mas o estudo dos índios tupinambás, se legitimou seu autor, não conseguiu implantar uma sociologia reconhecida socialmente. A sociologia-feita-no-Brasil só tomou fôlego quando se definiu a partir de "um confronto com a sociedade". Esse confronto se deu, na trajetória intelectual e institucional de Florestan Fernandes, por meio do estudo das relações raciais entre brancos e negros. Tomando como ponto de partida um projeto proposto pela Unesco, que visava demonstrar o tipo de "democracia racial" existente no Brasil, Florestan Fernandes passou a ver o estudo das relações raciais como relações sociais. (PEIRANO, 1995, p. 9-18)

Por sua vez, Roberto Cardoso de Oliveira afirma:

Mas se tomarmos outros contextos, não necessariamente redutíveis ao modelo de fricção interétnica, a identidade contrastiva persiste atualizando a identidade étnica e representando-a num sistema de referência de caráter ideológico. Pelo que se conhece de regiões interculturais como o alto Xingu, por exemplo, os diferentes grupos indígenas em interação afirmam suas respectivas identidades por meio de um sistema de referências ou de categorias construído como uma ideologia de relações intertribais. Patrick Menget, em suas pesquisas no Xingu, indica que as identidades de Kamayurá, Waurá, Kalapálo etc. Constituem categorias étnicas de que lançam mão os indivíduos e os grupos para se situar num determinado sistema de relações, i.e., de conjunção intertribal. Significa que na atual situação do alto Xingu, por força da intensidade das relações intertribais, traduzíveis frequentemente por matrimônios entre indivíduos de diferentes grupos, produziu-se um sistema de relações sociais em termos do qual um indivíduo sempre terá alternativas (delimitadas naturalmente por fatores estruturais) para sua identificação tribal (OLIVEIRA, 2003, p. 122)

Em relação aos movimentos sociais que lutam pela posse de seus territórios, Arturo Escobar menciona quatro direitos fundamentais comumente reivindicados pelos mesmos: direito à autonomia, ao seu território, à sua identidade e à sua própria concepção de desenvolvimento. De acordo com Escobar:

Para começar com os movimentos sociais, em particular os da população das florestas tropicais, invariavelmente enfatizam quatro direitos fundamentais: a sua identidade, a seu território, à autonomia política, e a sua própria visão de desenvolvimento. A maioria destes movimentos é concebida explicitamente em termos de diferenças culturais, e da diferença ecológica que esta significa. Estes não são movimentos para o desenvolvimento nem para a satisfação de necessidades, apesar de que, logicamente, as melhoras econômicas e materiais são importantes para eles. São movimentos originados numa vinculação cultural e ecológica a um território. Para eles, o direito a existir é uma questão cultural, política e ecológica. Estão obrigatoriamente abertos a certas formas de bens, comércio, e às tecnociências (por exemplo, através de uma relação com as estratégias de conservação da

biodiversidade), ao mesmo tempo em que resistem à completa valorização capitalista e científica da natureza. Dessa maneira pode-se considerar que adiantam, por meio de sua estratégia política, umas táticas de racionalidade do pós-desenvolvimento e de uma alternativa ecológica, na medida em que eles expressam com força e defendem discursos e práticas das diferenças cultural, ecológica e econômica. Na Colômbia, os ativistas negros da floresta tropical da região do Pacífico têm articulado progressivamente conceitos acerca do território e da biodiversidade em sua interação com as comunidades locais, o Estado, as ONGs e os setores acadêmicos. Seu território é considerado um espaço fundamental e multidimensional para a criação e recriação dos valores sociais, econômicos e culturais das comunidades. A relação entre os significados e as práticas – e as relações sociais nas quais estão arraigadas – está sendo transformada hoje pela acometida do desenvolvimentismo que conduz à perda de conhecimento e de território, além de transformar a natureza numa mercadoria. A demarcação dos territórios coletivos outorgados às comunidades negras da região pela nova Constituição do país levou os ativistas a desenvolver uma concepção do território que ressalta as articulações entre padrões de assentamento, uso dos espaços e práticas do conjunto do significado-uso dos recursos. (ESCOBAR, 2005, p. 77)

Escobar ressalta que a luta por território, protagonizada por movimentos sociais, vincula-se culturalmente e ecologicamente ao espaço, sendo o território considerado um espaço multidimensional que serve como base fundamental para a criação e recriação de valores sociais intrinsecamente conectados ao ambiente.

Nesse sentido, vale mencionar as distintas percepções contidas no significado que o território possui para cada povo dotado de identidade cultural própria, especialmente aos povos indígenas sul-rio-grandenses, tema da presente dissertação. Em relação à territorialidade Mbyá Guarani, o antropólogo José Otávio Catafesto de Souza salienta que os rios que hoje se constituem como fronteira entre dois Estados, como no caso do Rio Uruguai, tradicionalmente configuravam-se como vias principais de acesso e como “*centros da vida dos Guarani*”. Os fluxos territoriais dos coletivos dessa etnia tendem a ser fortemente influenciados pela dinâmica fluvial, a qual acaba interferindo no rumo e direcionamento das novas reterritorializações. De acordo com Catafesto:

A conquista de novos espaços fazia e faz parte da territorialidade indígena. Ainda hoje e apesar do território estar completamente ocupado por descendentes de europeus, como diz Ivori Galet, os Mbyá-Guarani são “tradicionalmente” uma cultura conquistadora, explicando a ampliação recente no número de seus acampamentos dentro do Rio Grande do Sul. (...) As diversas populações originárias possuíam uma distribuição territorial fundada em fatores ambientais, ecológicos, históricos e de ascendência cultural, ultrapassando e trespassando qualquer um dos limites político-administrativos oficialmente adotados por nosso Estado-nação a partir do século XIX. Por exemplo, os rios que hoje fazem a divisa internacional não eram fronteiras, mas centros da vida dos Guarani, pois que cultivadores tradicionalmente adaptados às várzeas fluviais em toda a Região Platina, onde praticavam o cultivo pelo corte e queima. Seus descendentes transitam pela região até a atualidade, embora reduzidos a pequenas e poucas áreas onde criam suas aldeias e acampamentos geralmente à margem do latifúndio e de outras propriedades privadas.” (CATAFESTO, 2008, p. 18/19)

Analisando as territorialidades indígenas no sul da América Latina, Catafesto afirma que o território Mbyá Guarani divide-se em quatro principais regiões geográficas: o centro do mundo, localizado no Paraguai, a mesopotâmia Paraná-Uruguai, a região do Tape, no atual Rio Grande do Sul, e o litoral sulbrasileiro. Nas palavras de Catafesto:

A cosmo-ecologia Mbyá-Guarani classifica a Região Platina em quatro grandes unidades geográficas, distribuídas numa sequência que vai do interior do continente até o litoral atlântico. No atual Paraguai se localiza Yvy Mbité, o centro do mundo, ressurgido depois do dilúvio primordial, região outrora recoberta com densas e exuberantes florestas, no estilo que os Mbyá acreditam que fosse todo o disco terrestre, no momento da criação. O substrato aquático não se apartou por completo na terra nova, inundando a região a leste do centro do mundo e constituindo Pará Miri (mesopotâmia Paraná-Uruguai, atualmente Província de Misiones, Argentina). Na banda oriental do rio Uruguai, adentra-se a região do Tape (caminho tradicional), zona de circulação e acesso à borda do estrato aquático, a grande água (Pará Guaçu) que a geografia denomina Oceano Atlântico. Essas unidades cosmo-ecológicas sobrevivem apesar das intensas lutas de fronteira que culminaram na divisão do território Guarani entre os países do atual Mercosul, depois que muitos deles morreram. Os Mbyá foram espremidos pelas sociedades nacionais, entocados nas últimas florestas que ainda existem, depois da devastação madeireira. Eles se afastaram cada vez mais do eixo fluvial de sua antiga vida tribal, vivendo tão à margem da legalidade entre os países quanto o contrabando que se faz pelos rios. (CATAFESTO, 2008, p. 22/24)

Corroborando com as análises de Catafesto, Marília Albornoz Stein ressalta a mobilidade como uma das principais características da territorialidade Mbyá Guarani:

(...) a circulação dos Mbyá entre aldeias e entre aldeias e cidades, em movimentos individuais e coletivos, proporciona a estes coletivos originários amazônicos - estabelecidos em territórios hoje delimitados geopoliticamente como aldeias nas regiões Sul e Sudeste do Brasil - trocas simbólicas e materiais com parentes, e implica na constituição de uma territorialidade descontínua que está na base do seu modo de ser. A concepção de territorialidade Mbyá se baseia no princípio da mobilidade e da reciprocidade, não do estabelecimento definitivo da pessoa em uma área territorial e da propriedade, como o padrão dominante na sociedade não indígena. O caminhar representa também uma forma de buscar a Yvy Marãeÿ (Terra sem Males), um princípio cosmológico presente em mitos, cantos e narrativas, ligado à previsão de um espaço ideal de plenitude existencial e território simbólico de alcance do aguyjé (estado de perfeição), espelhado nas divindades e almejado pelo fortalecimento, pela leveza e pelo exercício da reciprocidade. Reconhecemos o princípio da mobilidade na cosmo-sônica Mbyá: nas letras dos cantos sagrados; na representação icônica do oguatá (caminhar) nas coreografias dos mborai, baseadas em diferentes movimentos de pernas e pés, como forma de constituir socialmente o corpo (a “tela social”) no caminhar. (STEIN, 2013, p. 47)

Marcos Mondardo aborda o tema do movimento, ou do território de trânsito, abordando-o sob a perspectiva da multiterritorialidade e da transterritorialidade:

A multiterritorialidade envolve uma alternância não simplesmente quantitativa – pela abertura ampliada de alguns sujeitos para acessar, conectar-se a diversos territórios – mas, sobretudo, qualitativa, tendo em vista que a possibilidade de entrar, sair e combinar a vivência de vários tipos de territórios, reconstruindo, assim, uma territorialidade de multipertencimento e sobreposição territorial. A condição para a efetiva realização da multiterritorialidade é a presença de uma multiplicidade de territórios e territorialidades, bem como sua articulação na forma, principalmente, de

territórios-rede. Esses territórios são sempre múltiplos e conjugam maneiras de controle nas mais variadas escalas e sobreposições territoriais, seja nas formas de territórios-zona ou em redes de conexão, desenham uma “multiterritorialização”. Propomos, de acordo com o Haesbaert e Mondardo (2010), que é por demonstrar o trânsito e a trans-formação, sempre abertos e em movimento simultâneo (embora desigual) dos diferentes sujeitos envolvidos no processo de transculturação, que o prefixo trans pode evidenciar os processos de hidridização/(trans)territorialização. Da mesma forma que hidridização não diz respeito a uma condição estática, a transterritorialidade não corresponde a uma situação estável, mas a um processo sempre aberto e incessante desse ir e vir, ser/não-ser, ou, mais propriamente, de um devir entre territórios/ territorialidades que potencializa essa passagem, de entrada e saída, de trocas/alternâncias de territórios, que se configura nas vivências e pelos trânsitos por distintos territórios. (MONDARDO, 2018, p. 222)

Apresentando como exemplo os indígenas Guarani que vivem na fronteira entre o Brasil e o Paraguai, Mondardo diz:

A construção de multi/transterritorialidades dos Guarani e Kaiowá na luta por territórios tradicionais diz respeito ao trânsito e a vivência entre múltiplos “territórios” políticos de ação coletiva, o que possibilita a construção de “espaços equivalentes” nos dois lados do limite internacional entre Brasil e Paraguai. A vivência concomitante, ou sucessiva, em inúmeras escalas, do trânsito e vivência entre vários “territórios” como nas reservas, nos acampamentos, e nas relações construídas com entidades/organizações articula, como analisamos, uma rede de luta e empoderamento. (...) Nesse ir e vir eles se deslocam fisicamente e podem passar alguns meses no Paraguai e outros no Brasil. Por isso, para estes povos a fronteira é um espaço de trânsito transfronteiriço e permite que os Guarani e Kaiowá acionem os “territórios” do mesmo grupo étnico ao cruzar a fronteira, num sentido de passagem e de “contornamento”, convivendo com os seus semelhantes dos dois lados e, de certo modo, ignorando ou mesmo relativizando os limites da fronteira nacional. (MONDARDO, 2018, p. 228-230)

Por sua vez, Maria Elisa Ladeira tece algumas considerações interessantes referentes às características dos territórios reivindicados pelos Mbyá Guarani, frisando que tais indígenas não reivindicam a totalidade dos espaços pelos quais movimentam-se, mas somente aqueles elegidos por seus ancestrais, admitindo a possibilidade de conviver amigavelmente com não-indígenas assentados perto de seus territórios tradicionais:

Embora o espaço reservado às suas caminhadas ocorra nas mesmas regiões geográficas, não é toda ela fruto de suas reivindicações. Os lugares revelados por Nhanderu aos dirigentes do grupo são aqueles que apresentam qualificações específicas e que foram guardados pelos “antigos avós” para os Mbya. Sobre esses reivindicam exclusividade. Assim, é perfeitamente possível que o branco possa compartilhar e viver na terra como “vizinho” de suas últimas áreas eleitas, apesar de desaprovarem o modo como o branco usa a terra. Na narrativa mítica seguinte, sobre as caminhadas do Mbya pela “beira do oceano”, o narrador faz um esboço do que é o mundo mbya a eles destinado e onde devem procurar seus “verdadeiros lugares”. Essa história também “ensina” ao jurua que os Mbya não reivindicam toda a terra que Nhanderu lhes destinou para suas caminhadas, em busca de seus “verdadeiros lugares”. Eles impõem a si mesmos, dentro desses limites geográficos, um “limite” estratégico ou “eleição de áreas” mediante a orientação de Nhanderu. Esses limites, entretanto, são impostos a eles, Mbya, e não à sociedade dominante, que pode, por

consequente, usufruir das vastas regiões de terras e cidades que lhes são impróprias, e que circundam “seus” lugares e o “seu” mato. (LADEIRA, 2007, p. 146)

Nessa mesma toada, com relação à territorialidade e às migrações tradicionais Mbyá Guarani pelas áreas de Mata Atlântica, Celeste Ciccarone ressalta a criação mítica do mundo sob a ótica deste povo indígena como elemento balizador de suas andanças pelo espaço geográfico:

As migrações constituem uma das formas da mobilidade mítico-histórica dos Mbya, enquanto prática do *oguata* (caminhar, andar), instituída nas narrativas míticas sobre as criações do mundo terreno (*yvy pyau*) que lhes foram destinadas pelas divindades para viverem segundo seu sistema de valores e condutas. O território-mundo foi criado nos tempos originários da caminhada do herói civilizado, *Kwaray* (Sol), junto a seu irmão trapaceiro, *Jacy* (Lua), seguida pelo retorno à morada do pai, a divindade primeira e última, *Nhande Ru Tenonde*, que criou, através do movimento de auto-evolução, a primeira terra (*yvy tenondegua*) destruída pelo dilúvio, numa possível incorporação de temas bíblicos na sua cosmologia. De modo isomorfo à criação do(s) mundo(s), a caminhada é também a metáfora indígena da prática de transformação da condição humana. (...) Nos deslocamentos em direção ao litoral os Mbya buscam lugares eleitos (*tekoa pora*) carregados de significados míticos e históricos. Nos nichos de Mata Atlântica estariam salvaguardadas criações de *Nhande Ru Tenonde* que não foram destruídas pelo dilúvio, os suportes deste mundo terreno (*yvy pyau*) e as encostas do mar (*parakupe*) que garantiriam proteção em caso de novas catástrofes, sendo este mundo terreno imperfeito (*yvy vai*) e instável. Nestes espaços eleitos, encontram-se ainda as marcas (formações geográficas, rochosas, ruínas) da ocupação pretérita dos antepassados que viveram nestes lugares, a partir dos quais eles conseguiram alcançar a terra da eternidade (*yvy marae’y*), situada além do mar, única fronteira deste território-mundo. Corroborada pelas recentes pesquisas arqueológicas, os Mbya transmitem de geração em geração a memória da ocupação da costa atlântica como espaço de vida de seus ancestrais, do qual eles teriam recuado, na época da invasão colonial. (CICCARONE, 2011, p. 141/142)

Ainda sobre a territorialidade Mbyá Guarani, Ciccarone complementa afirmando que as áreas de Mata Atlântica configuram-se como vitais para a existência do mundo Mbyá Guarani, ressaltando a importância das redes familiares situadas em distintas aldeias como elementos que entrelaçam e fortalecem a territorialidade tradicional desta etnia. Nas palavras de Ciccarone:

Entende-se, portanto, como sendo vital para este mundo existir, e para existir como Mbya neste mundo, garantir e conservar estas áreas de mata (*ka'aguy*) no litoral que configuram um corredor ecológico costeiro, severamente ameaçado e subtraído progressivamente aos indígenas, por parte dos mais diferentes projetos de desenvolvimento públicos e privados (rodovia, empreendimentos turísticos, imobiliários, ambientalistas). As migrações rumo à costa atlântica são realizadas por pequenos grupos familiares que empreendem a caminhada (*oguata*), seguindo as orientações recebidas das divindades em sonho pelos líderes espirituais, em busca destes espaços eleitos que atendem aos requisitos ecológicos, estratégicos e simbólicos indispensáveis para a criação dos aldeamentos (*tekoa*) e o exercício de seu modo de ser (*teko*) definido pelas normas de conduta (*reko*), sustentadas pelo complexo arsenal mitológico e pela organização econômica, social e política, baseada nos grupos familiares. Os espaços ocupados passam a ser incorporados na configuração de seu território-mundo, resultando numa prática de realocação e revezamento de grupos familiares e de alimentação de redes de reciprocidade entre os aldeamentos que compõem conjuntos territoriais (*guará*). Reatualizando e

conservando sua configuração espacial, os Mbya se afirmam territorialmente como sociedade etnicamente distinta. O movimento é inerente à apreensão e ocupação territorial, sendo o mundo “formado pela dimensão do seu território tradicional e pelos tekoa, fragmentos da terra que, através de sua distribuição ordenada no mapa original, representam os suportes e estruturas desse mundo” (LADEIRA, 1992). O trânsito de pessoas e famílias que circulam entre aldeias e lugares ocupados, que se constituem como ilhas, cercadas pela sociedade não-indígena, permite aos Mbya substancializar seu território (yvy rupa) que inclui “os caminhos percorridos, os lugares ocupados pelos antepassados, as áreas sonhadas, os espaços temporariamente desocupados, os locais a serem ainda apropriados” (...). Ocupado permanentemente e tradicionalmente, o território mbya, em consequência de séculos de invasão e exploração colonial e neocolonial, apresenta uma grande dispersão dos aldeamentos e uma alarmante perda e redução das áreas de mata, espaços de vida destes coletivos indígenas. As relações de parentesco, os intercâmbios de saberes, práticas e bens (sementes, objetos rituais, peças artesanais, remédios do mato etc.), as cerimônias rituais, assim como as articulações políticas e os vínculos solidários, fazem com que os limites físicos das aldeias sejam superados através de movimentações territoriais entre aldeamentos que configuram o exercício da produção e da reprodução da sociedade mbya e, portanto, a conservação de sua concepção e exercício do território. (CICCARONE, 2011, p. 142/143)

Em relação à territorialidade indígena, Andrea Borghetti traz alguns conceitos relevantes à compreensão de território sob a ótica do povo Mbyá Guarani, os quais permeiam temas como cultura, aldeamentos e migrações, dentre outros mais:

Os Guarani têm uma noção de territorialidade própria e esta é uma territorialidade fluida, ou seja, “território”, para eles, não é um local definido geograficamente, mas representa a busca por um local/espço onde seja possível viver e desenvolver-se segundo os preceitos éticos de vida Mbyá (nhanderecó). Nesse sentido, cabe pontuar nesta introdução os seguintes conceitos:

- *Tekó*. Literalmente, sistema, cultura, lei, ordem, identidade, modo de ser/ estar/ viver/ ocupar.

- *Tekoá* (*tekó* + *á*). O sufixo *á* ou *guá* no final da palavra é um indicativo de local. Ou seja, local onde se vive de acordo com o sistema, cultura, lei, ordem, identidade, modo de ser/ estar/ viver/ ocupar; neste caso, a aldeia, a comunidade. Nem toda aldeia constitui um tekoá. Um tekoá pode ser uma aldeia, uma TI; mas estes locais podem não ser um tekoá. Para ser uma tekoá, a aldeia necessita ter *opy* (casa tradicional cerimonial de reza), *Karái/cunhã-Karái* (liderança espiritual) e plantação. O tekoá é a aldeia “idealizada”. (...) *Tekoá* é oportunizar o *tekó*. A vida ética, na perspectiva Guarani, denomina um conjunto de condições socioambientais que eles identificam como adequadas ao seu “bem viver”, imprescindíveis para constituir e manter as aldeias. Isso é denominado *Tekoá*. *Tekoá* e *Tekó* informam as condições de permanência e as possibilidades de realização do *tekó* Guarani numa determinada aldeia/região. .

- *Nhanderecó*. *Nhande* significa nosso (dos Guarani) e *recó* é uma contração/variação de *tekó*. Então, “o nosso sistema, cultura, lei, ordem, identidade, modo de ser/ estar/ viver/ ocupar”. O modo de ser Guarani.

- *Oguatá* (*O’o* = casa, *guata* = verbo deslocar), mobilidade, deslocamento, deslocar-se, mudar. (BORGHETTI, 2014, p. 12)

Por sua vez, Haesbaert e Mondardo trazem relevantes contribuições ao tema do território em movimento, concebendo teorias referentes aos territórios em trânsito, no artigo “*Transterritorialidade e antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana*”:

Ao espaço e, por extensão, o território, vistos não como entidades fechadas, mas abertas, surgem, assim, como possibilidade de encontros/desencontros/confrontos e, principalmente, como trânsito de diferentes sujeitos. Considera-se o espaço na coexistência dessa multiplicidade, estimulada pela crescente mobilidade e pelo intercâmbio de culturas que possibilita, através de práticas (por um lado) mais transculturais e híbridas, a produção de novas formas de identidade e de territorialidade, construídas nesses entrecruzamentos e nessas sobreposições. (HAESBAERT, MONDARDO. 2011, p. 21)

Em outro artigo, Mondardo aborda o tema dos territórios transfronteiriços dos Guarani, na fronteira entre o Brasil e o Paraguai:

Se, de um lado, no estado existem algumas das fazendas mais ricas do país, do outro, Guarani e Kaiowá, em condição dramática de precariedade, vivem em territórios de contenção (reservas indígenas), em situações de conflitos político-identitários que demonstram a situação de vulnerabilidade socioeconômica que foram submetidos. Do processo de tensão e conflito entre fazendeiros e indígenas produziram-se novas e alter-nativas territorialidades de resistência na lutam contra o preconceito, exploração, ocultamento e invisibilidade para a valorização e afirmação simbólico-cultural da identidade territorial dos Guarani e Kaiowá. No município de Dourados, onde residem aproximadamente 20% da população indígena do estado, organizam-se em ações coletivas, seja pelo fechamento temporário de rodovias, ocupações de áreas com estudos de demarcações e/ou praticam-se trânsitos pela fronteira internacional entre acampamentos e reservas, com o objetivo de fortalecer a luta para o retorno aos tekoha. (...) Em Mato Grosso do Sul a produção de territórios, de certo modo, deve ser pensada na relação com a fronteira. Os processos contemporâneos de reconhecimento de uma condição transterritorial e transfronteiriça, associada aos direitos territoriais, estão presentes nas reivindicações dos Guarani e Kaiowá presentes no espaço sul-mato-grossense. A vivência e o trânsito por diferentes “territórios” e “culturas” nos permitem, assim, pensar a possibilidade da produção de multi/transterritorialidades na luta dos povos indígenas pela demarcação de suas terras tradicionais, e nas atividades do agronegócio desenvolvidas pelos fazendeiros “gaúchos” que tem propriedades em ambos os lados da fronteira entre Brasil e Paraguai. (MONDARDO, 2018, p. 220-221)

Borghetti complementa, afirmando que coexistem múltiplas territorialidades no âmago da cultura Mbyá Guarani, apresentando variações conforme a posição social que cada indígena ocupa em sua comunidade. A autora destaca que o próprio movimento configura-se emblemático à constituição da territorialidade característica dos Mbyá Guarani, sendo que ao se deslocar, estes indígenas acabam por reconfigurá-la, adaptando tal territorialidade ao ambiente e (re)criando assim novos traços culturais que com o tempo introjetam-se na sua identidade. De acordo com Borghetti:

A territorialidade é variável segundo as posições que indivíduos e grupos ocupam no sistema. Eis o ponto mais crítico para os Guarani, pois isso denota que ou se está num local ou não se está. No caso dos Mbyá-Guarani, em movimento, com o deslocamento de um lugar a outro, desbravam novas terras, “lugares sonhados”, reocupando lugares “lembrados” em busca do lugar ideal; eles estão buscando unir-se em torno de algo (casa, terras, lugares ou comunidades) que, muitas vezes, servem como âncoras simbólicas da comunidade para as pessoas dispersas. Para os Guarani, o deslocamento (oguatá) e a busca pela Yvy Marae’í (“Terra Sem Mal”) não só fazem parte da sua concepção de território “ideal” (tekoá) como também são a própria condição ideal buscada para o aperfeiçoamento de sua identidade (tekó). Nesse

sentido, ao se deslocarem em busca de novos lugares (tekoá), estão vivendo e aperfeiçoando sua forma de ser/estar/viver no mundo (nhanderecó). Vimos que deslocar-se (oguatá) faz parte do sistema (tekó) Guarani. Logo, o local onde se vive, de acordo com o sistema (tekoá), engloba também o deslocar-se (oguatá). Os próprios conceitos de “deslocação”, “deslocado” e “mobilidade” carregam em si a ideia de desvio, desviado, inoportuno, volúvel, inconstante e instável. Por isso, tal condição dos Guarani (assim como outros povos que possuem alta mobilidade) constitui um problema para o não índio (juruá) ainda que os conceitos de “território”, “territorialidade” e “lugar” sejam por si o estabelecimento da jurisdição, da lei, da ordem. Dito de outro modo, ao se deslocarem, os Guarani criam um problema para o não-índio, enquanto o Estado tenta, invariavelmente, reestabelecer a “ordem”, demarcando lugares para os Guarani permanecerem. (BORGHETTI, 2014, p. 13/14)

Ainda sobre a territorialidade Mbyá Guarani, Borghetti destaca a importância da cosmovisão e das implicações espirituais no modo de vida tradicional destes indígenas e em suas formas de relacionar-se com o ambiente e o espaço geográfico. Nessa perspectiva, os sonhos configuram-se como pilares sobre os quais a territorialidade Mbyá Guarani expande-se e move-se pelo espaço, reabrindo caminhos ancestrais nos quais as novas gerações de indígenas podem movimentar-se. Estes movimentos costumam percorrer basicamente os mesmos vincos geográficos, por sobre rotas de migração ancestrais nas quais torna-se mais fácil reativar eventuais territorialidades transitórias, necessárias ou desejadas, vinculadas às peculiaridades ambientais, fisiográficas e socioeconômicas de determinado local ou trajeto.

Nas andanças tradicionais destes indígenas pelas áreas de Mata Atlântica, as toponímias configuram-se como uma maneira de apropriar-se do espaço, visto que ao nominar uma montanha ou um rio, por exemplo, implicitamente os indígenas Mbyá Guarani tomam posse destes locais, já que a partir de então tais nomes/locais passam a ser ‘familiares’ e tornam-se pilares geográficos sobre os quais a história Mbyá Guarani vai sendo escrita. Assim, acidentes geográficos recebem denominação na língua materna e ingressam no imaginário e nos relatos das andanças tradicionais Mbyá Guarani, passando a ser considerados como uma espécie de herança espacial e cultural deixada pelas gerações antigas aos seus descendentes, os quais crescerão ouvindo histórias sobre os referidos lugares, vivenciando-os em suas andanças tradicionais. De acordo com Borghetti:

(...) os Guarani vêm se adaptando às pressões territoriais, dinamizando sua concepção de mundo e das condições necessárias para a superação da condição humana que lhes é particular. Como se viu, oguatá, “caminhar”, “deslocar-se”, para os Guarani, está além de uma busca pela Terra Sem Mal; transcende a ideia de um local físico, político, geográfico. A busca pela “Terra sem Mal” é um caminhar relacionado ao mundo espiritual e remete a um conjunto de características, comportamentos éticos e ideais para os Guarani. “Caminhar” para os Guarani é visitar os familiares, reviver a língua Mbyá, os mitos, os antepassados. Como será demonstrado ao longo desta dissertação, percebe-se que existem alguns elementos e

substâncias “comunicadoras” que constituem “pontes para o mundo espiritual”. Esses elementos devem ser vivenciados pelos Guarani para que se tenha acesso ao mundo espiritual e se possa chegar ao estado ou à condição kandire, isto é, de superação da morte em vida. Nesse sentido, é fundamental para o Guarani estar atento e vivenciar os sonhos, estar em contato com a natureza e ouvir o canto dos pássaros, visitar os familiares, vivenciar a língua Guarani, ir à opy e participar dos rituais na casa de reza, fumar petynguá (cachimbo), beber cagüigy (bebida fermentada de milho), cantar e dançar para que o mundo não se acabe, dar nomes a pessoas, lugares, coisas. Dessa forma, a noção de propriedade para os Guarani é “nomear”. Quando se nomeia algo ou alguém, junto com esse nome vêm um conjunto de atributos implicitamente ligados ao nome, que determinam as características, as capacidades, as funções, os usos e a verdadeira natureza de uma planta, pessoa, de um animal ou lugar, etc. (...) Como os nomes estão associados a atributos e características, é permitido a eles buscar uma condição coerente com a sua “verdadeira essência”. (...) Um nome pode não ser bom, condizente ou verdadeiro em um determinado local/aldeia e é por isso que é preciso deslocar-se e vivenciar esse nome/alma em outros espaços na interação com outras pessoas Mbyá. (BORGHETTI, 2014, p. 15)

Ainda sobre as particularidades dos territórios tradicionais Mbyá Guarani, Borghetti salienta a preexistência de alguns elementos da fauna e da flora que exercem forte atração territorial sobre este povo indígena, muito embora seja possível classificar a totalidade destes elementos, de modo genérico, como nativos da Mata Atlântica. Ou seja, a Mata Atlântica, em sua totalidade, pode ser compreendida como um ambiente ocupado e recriado pelos antigos Mbyá Guarani. De acordo com Borghetti:

Alguns recursos naturais são também indicativos de terras apropriadas pelos Guarani. Esses recursos são como “marcas” deixadas pelos deuses e antepassados para indicar bons locais para estabelecer uma tekoá. Isso aponta para a presença de espécies de fauna e flora pertencentes à mitologia e cosmologia Guarani. Essas espécies têm um nome em Guarani e isso significa que junto ao nome é herdado dos deuses todo conhecimento tradicional associado à manipulação, ao uso e à preservação dessas espécies. Nesse sentido, vários animais e vegetais são referenciados pelos Mbyá como próprios da criação do mundo. O trajeto figurativo do modelo mítico projeta-se individualizando animais e vegetais na linguagem marangatu (sagrada). Os animais e vegetais marangatu são a’anga – imagens/modelo e também mba’epy – são tidos como seres do princípio. Isso significa não que eles sejam ideais, mas idealizados como princípios de universalidade criados para indicar a veracidade sagrada e infundir valores. Seres originários, eles personificam o expediente divino em sua eternização cósmica. Conforme Cadogan, os animais mba’epy indicam a genuinidade da imagem terrena. (BORGHETTI, 2014, p. 51)

Complementando sua análise referente à territorialidade Mbyá Guarani, Borghetti salienta que a terra tradicionalmente habitada por esta etnia também possui vida, a qual se encontra intimamente conectada à vida dos Mbyá Guarani. No entanto, além da manutenção de padrões ancestrais de mobilidade territorial, eventualmente algum coletivo indígena pode decidir desenvolver uma nova forma de territorialização, desvinculada de sua cronologia histórica. Desconsiderar tal possibilidade significaria trabalhar com conceitos estáticos e imutáveis, que não condizem com a autonomia e a

liberdade que os indígenas possuem para criar suas próprias tradições e estratégias territoriais.

Tendo em vista a existência de múltiplas possibilidades de territorializar-se na contemporaneidade, alguns anciões Mbyá Guaraní podem eleger áreas mais distantes das cidades para viver, provavelmente na região de domínio de Mata Atlântica, as quais foram habitadas por seus antepassados em tempos antigos, enquanto os jovens indígenas podem desejar viver em áreas mais próximas aos centros urbanos, em virtude, por exemplo, da existência de universidades ou da proximidade com as redes de apoiadores não-indígenas atuantes em determinados locais. No entanto, não se pode menosprezar o fato de que foram as cidades que invadiram os territórios tradicionais Mbyá Guaraní, e não o inverso. Nas palavras de Borghetti:

A terra Guaraní vive com os Guaraní que nela vivem. A ecologia Guaraní não se restringe à natureza nem se define por seu valor exclusivamente produtivo. Com uma expressão que lhe é bem característica, o Guaraní se refere ao seu território como tekohá. Se tekó é o modo de ser, o sistema, a cultura, a lei e os costumes, o Tekoá é o lugar onde se vive de acordo com este tekó, bem como o meio em que se dão as condições para o desenvolvimento desse tekó e possibilitam o modo de ser Guaraní. O Tekoá, com toda sua materialidade terrena, é, sobretudo, uma inter-relação de espaços culturais, econômicos, sociais, religiosos e políticos. É o lugar, dizem os Guaraní, onde vivemos segundo nossos costumes.” (...) A busca por um local adequado para a construção de uma aldeia Guaraní apresenta-se de diferentes maneiras. Para os mais velhos, os locais afastados da ocupação não indígena mostram-se mais apropriados; para os mais novos, as cidades mostram-se mais interessantes, devido às facilidades de atendimento médico pelo sistema de saúde convencional, ao acesso à educação (escolas, universidades e cursos, como de informática e de auto-escola) às trocas comerciais (venda de artesanato) e serviços (como o roçado) com os juruá. Portanto, faz-se necessária uma revisão das formas de ocupação atuais dos Guaraní. (BORGHETTI, 2014, p. 52/53)

Analisando a territorialidade Mbyá Guaraní e seus aspectos relacionados à mobilidade territorial, Borghetti afirma que tem sido bastante dificultoso para o Estado compreender as dinâmicas territoriais Mbyá Guaraní, em decorrência das fronteiras políticas serem cartesianamente delimitadas, atravessando e rasgando ao meio diversos territórios tradicionais ocupados por coletivos indígenas desta etnia. Vale salientar que o território de ocupação ancestral Mbyá Guaraní transcende as fronteiras atualmente instituídas, compreendendo porções do atual Paraguai, do Uruguai, da Bolívia, da Argentina e do Brasil, e tal particularidade acaba por acarretar tratamentos desiguais dispensados pelos referidos países a estes indígenas, que há muitos séculos circulam na região em tela e, desde que tais fronteiras foram instituídas, deparam-se com limites, leis e regras exógenas à sua cultura ancestral, sobrepostas aos seus territórios de ocupação tradicional.

Nesse sentido, se tomarmos como exemplo um indígena Mbyá Guarani ao acaso, há possibilidade dele ter nascido na Argentina, crescido no Rio Grande do Sul, depois pode ter decidido viver um período no Paraguai e atualmente pode estar habitando temporariamente alguma aldeia situada no litoral catarinense, sempre perambulando em aldeias de parentes no interior do amplo território ancestral Mbyá Guarani, fato esse que lhe pode gerar dificuldades no momento em que necessitar acessar políticas públicas em um dado país, já que em seu documento constam nacionalidade e naturalidade atreladas às fronteiras políticas não-indígenas. Nesse caso específico, talvez fosse mais adequado constar em seus documentos a informação de que o indígena nasceu no amplo território Mbyá Guarani, podendo assumir dupla cidadania, ou múltipla cidadania, nos países cujos territórios sobrepõem-se ao vasto território ancestral de sua etnia. Sobre o assunto, Borghetti comenta:

A concepção de territorialidade Guarani desafia o poder público e as políticas demarcatórias. Os Guarani entendem toda faixa de extensão que vai desde Peru, Bolívia, Paraguai, litoral sul e sudeste do Brasil; da Argentina ao Uruguai, com suas serras, e o mar, como parte de seu território "original", conforme mencionam em relatos míticos da criação do mundo expressos nos cantos sagrados (chamados na língua nativa de porái). As espécies vegetais, a fauna, a hidrografia, o relevo que compõem a Amazônia e Mata Atlântica fazem parte do universo cultural e cognitivo Guarani. Os Guarani, como os demais povos indígenas, possuem um conjunto de mitos através dos quais se evidenciam a sua concepção do mundo, os seus valores morais e sociais e também a sua história. A constante e desenvolvida ideia de um território único Guarani (mas fragmentado pela ação do juruá) está sempre presente nas falas, nos atos, no posicionamento político dos Guarani. Eles se sentem injustiçados com um território fragmentado e dividido artificialmente por forças alheias. Essa busca por unidade e autonomia denota uma resistência histórica do modo de ser Guarani, no qual a reciprocidade é uma premissa, e a troca, o bem-estar social do outro preponderam nessas relações. Muitas dessas buscas, como eles demonstram, vêm desse sentido. O diálogo e a formação de um equilíbrio impulsionaram essas movimentações entre as aldeias. Trata-se de uma construção interna para reivindicar em um âmbito externo e extremamente complexo uma coerência com essa especificidade territorial. Os estudos etnográficos sobre os Guarani são fontes importantes para uma perspectiva atenta à importância da construção de território que se apresenta nesta pesquisa. Alguns trabalhos sugerem que a mobilidade dos Guarani e o tipo de classificação que eles fazem da terra os caracteriza dotados de uma territorialidade fluída que incorpora áreas. (BORGHETTI, 2014, p. 60)

Por sua vez, em relação à territorialidade dos povos indígenas pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê no sul do Brasil, o antropólogo indígena Douglas Jacinto da Rosa destaca que o Planalto Meridional vem sendo habitado pelos povos indígenas há, pelo menos, dez mil anos. De acordo com Jacinto da Rosa:

O mosaico geoambiental que se configurou durante milhões de anos de transformações e conformou paisagens, influenciou decisivamente nos aspectos culturais Kaingang e afirma sua territorialidade, pertencimento e historicidade imemorial, ganhando vida na concepção mítico-cosmológica do território, onde mitos expressam uma sociabilidade tanto das pessoas entre si quanto com o meio ambiente

e seus componentes bióticos e abióticos, assim como os espíritos dos nossos ancestrais e outros seres sobrenaturais. Registros arqueológicos indicam que os ecossistemas do que chamamos Sul do Brasil são ocupados e manejados por populações humanas há pelo menos 10.000 anos antes do presente (KERN, 1991). Casas subterrâneas e túmulos circulares são vestígios associados aos antecedentes dos Kaingang que, com os Xokleng, compõe o grupo dos Jê-Meridionais. “Guerreiros, caçadores e coletores, ceramistas, pequenos cultivadores, arquitetos excepcionais, os Jê-Meridionais possuem seus territórios associados ao Bioma Mata Atlântica e, em seu contexto, preferencialmente a zonas de encontro entre Floresta Ombrofila Mista (Floresta com Araucária) e ecossistemas campestres” (FREITAS, 2008). A ocupação Kaingang nesse território, no atual contexto, inclui mais de 30 Terras Indígenas demarcadas pelo Estado brasileiro, mas em grande parte nosso território está sobreposto na atualidade por cidades, latifúndios, lavouras. Parte é também compartilhada por outras populações indígenas, em zonas de fronteira com Guarani, Xokleng/Laklanõ, Xetá, mas também quilombolas, agricultores sem terra, faxinalenses e outras alteridades tradicionais. (JACINTO DA ROSA, 2015, p. 27)

Do mesmo modo que o movimento se configura como um elemento estratégico à territorialidade Mbyá Guarani, Jacinto da Rosa ressalta a importância da mobilidade para a territorialidade tradicional Kaingang:

Pensar minha territorialidade é, pois, pensar minha mobilidade. A mobilidade a qual me refiro é característica própria e histórica dos Kaingang, e poderia estar sendo contada por inúmeras pessoas como eu. É na mobilidade que se conforma e deforma o território, pulsam as relações de parentesco e sociopolíticas, ligam-se os diferentes grupos locais em uma região e é na mobilidade que se dá a reprodução sociocultural, através da memória dos lugares, da educação indígena e da experiência. Historicamente, as incursões pelo território organizavam mapas, perpassavam e desenhavam caminhos, elaboravam um “zoneamento”, onde eram reconhecidos plantas, animais, unidades de paisagens e também acidentes geográficos, que ganhavam classificações através da agência e intervenção própria dos Kaingang, evidenciando sua territorialidade e pertencimento. Atualmente essa mobilidade reinventa-se em meio às monoculturas, fronteiras das cidades, rodovias e projetos de desenvolvimento, extrapolando os limites das terras indígenas através das festas do dia do índio, bailes, casamentos, velórios, nascimentos, dificuldades materiais, visitas aos parentes, deslocamentos para obtenção de matéria prima para o artesanato, mobilização política, entre outros. Somam-se ainda, a estes, os deslocamentos ocasionados por desentendimentos, conflitos que resultam na saída de determinada comunidade indígena de pessoas ou grupos familiares inteiros voluntariamente, até as transferências compulsórias de pessoas ou famílias. No fluxo dos constantes deslocamentos que fazem minha mobilidade e desenharam parcelas territoriais Kaingang no Alto Uruguai, cresci em meio uma série de experiências que nos põem a pensar em várias temáticas que envolvem os direitos indígenas, em especial no tocante aos direitos territoriais e políticas socioambientais. (JACINTO DA ROSA, 2015, p. 31/32)

Jacinto da Rosa destaca que a mobilidade tradicional Kaingang decorre de diversos fatores, tais como a necessidade de expansão territorial ou a disputa interna por áreas estratégicas do território, salientando também a importância da manutenção dos vínculos de parentesco no movimento entre distintas aldeias.

Ressaltando a importância das retomadas territoriais para o fortalecimento cultural dos povos indígenas, Jacinto da Rosa pontua que os projetos desenvolvimentistas comumente acabam desconsiderando as características inerentes à

territorialidade e ao modo de vida Kaingang, provocando assim a geração de movimentos territoriais análogos às diásporas, à medida que colonos não-indígenas avançam por sobre os territórios ancestrais tradicionalmente habitados pelos povos indígenas. Nesse contexto, as retomadas territoriais possuem papel central, no sentido de fixar raízes em espaços geográficos estratégicos. Nas palavras de Jacinto da Rosa:

Fato é que desde a invasão colonial os Povos indígenas são perseguidos e subjugados por defenderem seu mundo, sua lógica e seus territórios, oferecendo até o presente resistência ao projeto colonizador excludente e "desenvolvimentista". Nessa resistência e reafirmação territorial, expressas na mobilização pelas retomadas de suas terras, os Povos indígenas dizem claramente que defendem nada mais que a possibilidade existencial física e simbólica que conforma as suas cosmologias e sua vida ligadas a um determinado território. Este território remonta o patrimônio histórico da humanidade ameríndia que se fez através de milênios antes do presente. Se para a sociedade moderna as suas estruturas arquitetônicas, as estátuas de seus ídolos, as obras de arte que versam sobre a sua história e esboçam um pensamento, expressam seus valores e símbolos, para os povos indígenas as matas remanescentes, os rios e suas margens, os lugares que deram origem aos seus mitos são também espaços da memória coletiva, da história, da narrativa, da identidade que de alguma maneira expressa seu modo específico de leitura de mundo e de relação. (JACINTO DA ROSA, 2015, p. 18)

Sobre os elementos do ambiente que configuram a territorialidade Kaingang, a acadêmica indígena Diana Nascimento detalha os usos de cada tipo de vegetação conforme os costumes tradicionais de sua etnia:

De acordo com a população local, a vegetação é definida como: nã̃n, que são locais com mata fechada, kute ou nã̃n s̃i, são conhecidos localmente como capões de mato, um agrupamento de vegetação arbórea cercada por campo ou algum tipo de cultivo, re são lugares descampados ou de campos naturais e ã̃gôho são capoeiras ou locais com vegetação esparsa. Segundo o IBGE, a vegetação dessa região é de floresta ombrófila mista. (...) Sobre os usos dessas diferentes vegetações, no nã̃n é onde acontecem as principais atividades. Nestes locais coletam: p̃i tóg (lenha), vã̃n (taquara), mr̃ur (cipó), kó mr̃un (cipó guaimbé), venhkagta (remédios tradicionais), e frutos como fã̃g (pinhão), pénva (guabirova), m̃ẽ (jaboticaba) e kókũ (vacum). Além disso, coletam o mel, que além de alimento, é utilizado como remédio para tosse junto com outros chás. Antigamente, a cera (néj) desse mel era utilizado para fazer vela. Os kute ou nã̃n s̃i não são muito utilizados. Na maioria das vezes, estão em meio aos roçados ou plantios de soja e servem de refúgios para alguns animais silvestres, principalmente o tatu. No caso do re (capim), essa vegetação antigamente era utilizada para a cobertura das casas. Hoje é utilizada somente pelas famílias que têm juntas de bois. Estes queimam o capim e lavram com boi e arado; depois a terra é cultivada. A dificuldade em se trabalhar neste tipo de vegetação se dá devido ao capim nascer muito rápido, caso a terra não seja arada logo depois da queima. Os ã̃gôho (capoeiras) são utilizados, principalmente nas roças de toco. Estas áreas, depois de roçadas são queimadas e cultivadas. O relevo regional é em sua maior parte plano. Em algumas regiões é suavemente ondulado, em outras, fortemente ondulado. (NASCIMENTO, 2017, p. 30)

Ainda sobre a territorialidade Kaingang, Nascimento traz relevantes considerações relativas à utilização do termo “nomadismo” para se referir às características de mobilidade tradicional dos Kaingang, salientando que tal “nomadismo” muitas vezes se refere às migrações sazonais realizadas desde tempos

ancestrais por estes indígenas, ao se deslocarem a acampamentos de caça em determinados períodos do ano, às áreas de coleta de pinhão em outro período, entre diversos deslocamentos tradicionais atrelados à disponibilidade sazonal de recursos naturais em cada estação do ano. Nessa mesma toada, vale mencionar que atualmente, no verão, diversos coletivos Kaingang costumam deslocar-se ao litoral do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, com o objetivo de comercializar seu artesanato tradicional junto aos veranistas não-indígenas. De acordo com Becker, apud Nascimento, 2017, p. 34/35:

Os Kaingang viviam preferivelmente em matas de pinheirais situados em pontos mais altos do Planalto Meridional. Becker (1976, p.177) afirma que alguns autores (...) atribuíam aos Kaingang a característica de nomadismo. Sobre isso, Becker ressalta que é preferível renomear tal atribuição como nomadismo ligado ao núcleo, já que os movimentos migratórios para acampamentos (vare) longe dos povoados fixos (êmã) era temporário. Essa migração acontecia, na maioria das vezes, em épocas mais quentes, quando a oferta sazonal de diferentes frutos silvestres e mel era mais abundante. De acordo com Becker, os relatos mais antigos sobre este povo descrevem os Kaingang como sendo um povo caçador/coletor e que mantinham uma agricultura “incipiente” e cultivavam pequenas roças de mandioca (manjôka), feijão (rêgró) e milho (gâr) de variedades vermelha, branca e violeta). Além disso, cultivavam também abóboras (pêho). Estas plantações eram feitas antes da migração para os acampamentos temporários (vare), para que quando retornassem ao êmã, houvesse outros alimentos disponíveis.

Em relação à territorialidade Kaingang, Aline Ramos Francisco tece alguns comentários e sistematiza teorias referentes aos elementos do espaço físico, presentes nos territórios tradicionais habitados por indígenas desta etnia. Nesse sentido destacam-se as serras, os campos e as florestas, nos quais os Kaingang obtêm os alimentos necessários à sua sobrevivência cultural, e por entre os quais estes indígenas se deslocam dependendo da época do ano. Conforme Tommasino e Schmitz apud Francisco, além de ocupar determinado ambiente, os Kaingang também o manejam, a fim de torná-lo a cada vez mais adequado à sua utilização cultural. Em suas palavras:

Tommasino afirma que os Kaingang possuíam um modo próprio de apropriação do meio físico, apresentando o que a autora define como uma concepção de território e de propriedade própria dos Kaingang: Enquanto um espaço de subsistência, a unidade territorial de uma sociedade Kaingang pode ser assim resumida: constitui-se de um espaço físico – composto por serras (Krin), campos (rê) e floresta (nén) – onde os grupos possam exercer suas atividades de caça, pesca, coleta e plantio de milho, abóbora, feijão e batata-doce. Este vasto território constituía um espaço de contínuos deslocamentos dos grupos para desenvolverem suas atividades de subsistência material e reprodução social. [...]. A noção de propriedade comum do solo não implicava ausência de direitos precisos e definidos do indivíduo sobre o solo. (Tommasino, 2000:191). A única exceção a este tipo de direito sobre o solo era constituída pelos pinheirais, que pertenciam exclusivamente ao grupo aldeado junto aos mesmos. Ainda, a autora argumenta que os grandes rios serviam de delimitações naturais entre os territórios dos grupos locais. Assim, temos que o território manejado pelos Kaingang era amplo e diversificado, sendo o seu local de moradia habitual o mais próximo possível às terras altas. Nas terras altas, os limites entre o território de

cada aldeia eram sinalizados por marcas características nas cascas dos pinheiros. Outra característica de tal manejo de diferentes áreas são os constantes deslocamentos em determinadas fases do ano. Assim, Schmitz comenta sobre os deslocamentos destes grupos: As populações devem ter-se movimentado dentro do território que exploravam, [...] o território de nenhuma dessas culturas era exclusivamente rio-grandense. O grupo a que pertencem os Guaianá era predominantemente coletor e caçador, mas também fazia pequenas plantações de milho, feijões, amendoim e, em alguns lugares, de mandioca. Dominava as áreas altas de matas de pinheiros, [...]. (Schmitz, op.cit.: 12). A circulação pelo entorno do território propriamente dito teria implicações para a sociabilidade e segurança destes grupos, sendo estes realizados por famílias, ou “grupos de parentesco”, sendo que uma parte do grupo sempre permanecia na aldeia, enquanto outra parte deslocava-se no território (Tommasino, 2000, p. 204, apud FRANCISCO, 2006, p. 57/58)

Sobre a concepção de território para os atuais indígenas Jê meridionais (Kaingang e Xokleng), Francisco ressalta que havia sim um semisedentarismo inerente à territorialidade ancestral de tais povos, tendo em vista o cultivo de pequenos roçados no entorno de seus aldeamentos tradicionais. Embora os indígenas não permanecessem nestes locais ininterruptamente durante todo o ano, eles deslocavam-se sazonalmente e ciclicamente por distintos lugares, porém mantendo sempre uma certa fixação no espaço geográfico, em amplos territórios compostos por áreas de campo, serra e floresta, onde podiam caçar, cultivar pequenos roçados e coletar frutos, sementes, raízes e mel. De acordo com Francisco:

(...) os Kaingang possuíam uma moradia fixa, aldeia ou toldo e que mantinham o policiamento de vasto território através de deslocamentos constantes dentro do mesmo. Com base em tais argumentos, acreditamos que as populações Jê meridionais habitaram durante longo tempo o planalto meridional do Brasil e, em específico, o planalto do Rio Grande do Sul. (...) Não entendemos que estas populações Jê fossem homogêneas nem que estiveram estagnadas dentro desta área, mas reconhecemos um longo domínio destas no planalto sulino e o desenvolvimento de regras sociais relativas ao uso e exploração do território, baseados na manutenção de um local de moradia fixo, e o uso da área adjacente de modo extensivo. Assim, parece correto afirmar que um território específico Kaingang restringia-se ao planalto ou a Serra Geral, enquanto que a ocupação de outros ambientes poderia traduzir-se por práticas de exploração dos territórios adjacentes, onde conviviam com outros grupos também em deslocamento. Desta forma, podemos dizer que os grupos Kaingang formavam populações horticultoras, numa relativa sedentariedade, e que consideravam o território por eles habitado como propriedade sua. (...) Como primeira consequência da ocupação, ainda que esporádica, de terras ou de portos marítimos, nos últimos anos do século XVI, houve a perda do rico ambiente litorâneo, cada vez mais acessado e ocupado por ocidentais. Podemos imaginar que isto repercutiu fortemente nas relações daqueles grupos que ocupavam o ambiente litorâneo, seja através de migrações estacionais ou de forma mais sedentária ou permanente. A perda desta área pode ter ocasionado disputas mais intensas pelos locais ainda não frequentados por embarcações e expedições terrestres europeias. É provável que as disputas pelos territórios tenham se acirrado num grau elevadíssimo em decorrência da conquista. Com a colonização ibérica, os indígenas que habitavam o território do atual Rio Grande do Sul e adjacências, viram-se acuados pela ocupação do litoral e do baixo curso dos rios Uruguai e Paraná. Esta conjuntura deve ter intensificado as lutas entre as nações indígenas.” (FRANCISCO, 2006, p.60/61)

Sobre as fronteiras dos territórios tradicionais Kaingang, Mabilde afirma que os pinheirais eram considerados bastiões territoriais por estes indígenas, que reconheciam como de sua propriedade o espaço geográfico situado desde suas aldeias-base até determinadas áreas de Floresta com Araucárias:

(...) os Kaingang somente faziam guerra quando atacados, ou quando seus territórios exclusivos (pinheirais) eram invadidos por outro grupo Kaingang ou mesmo Xokleng ou Guarani. Mabilde informa que cada território e subterritório eram demarcados de forma bastante clara, com marcas próprias a cada um dos grupos, e reconhecidas por todos. Estas marcas eram geralmente feitas nos troncos das araucárias, e representavam um território exclusivo àquele grupo familiar, composto pela aldeia e um pinheiral próximo. (Mabilde, 1983: 86, apud FRANCISCO, 2006, p. 147)

A importância da araucária como fonte de alimento aos povos indígenas assemelha-se ao valor que a castanheira possui para os povos indígenas amazônicos, que se deslocam anualmente aos mesmos castanhais, entre dezembro e fevereiro, período em que coletam castanhas e concomitantemente monitoram e reafirmam seu território. Do mesmo modo, antigamente as áreas com abundância de araucárias eram consideradas como limites territoriais de determinado coletivo indígena Kaingang, cujo território de uso tradicional delimitava-se pelas áreas de araucárias situadas no entorno de seus aldeamentos, como também por acidentes geográficos, feitas serras ou grandes rios.

Enraizada profundamente em sua cultura alimentar e cosmológica, a araucária constitui-se como um dos pilares fundamentais nos quais se ampara a territorialidade Kaingang. Pedro Ignacio Schmitz afirma que a coleta de pinhões delimitava o subterritório de cada grupo de indígenas, ressaltando a importância deste alimento para a cultura Kaingang. O autor cita que tal alimento era acondicionado em cestos impermeabilizados com cera de abelha, conservados no fundo de arroios ou banhados. Nas palavras de Schmitz:

(...) cada chefe de grande família tinha um território delimitado nos pinheirais que dominavam o planalto. Os limites desse território estavam bem assinalados e a lei da sobrevivência era rigorosa: indivíduo, que fosse pego colhendo pinhão sem autorização, podia ser morto; e quando um grupo entrava no espaço reservado para outro grupo, a consequência era a guerra. As casas subterrâneas, antigamente, e as aldeias de casas de palha, posteriormente, marcavam fortemente o espaço de cada tribo e de cada grande grupo de famílias. Como o pinhão amadurece no outono, era preciso concentrar as forças para colher o máximo possível da semente madura, não só para o consumo imediato, mas para estocá-lo para o inverno e começo da primavera, quando outros recursos de alimentação eram mais escassos. Para que o pinhão colhido não apodrecesse, brotasse ou fosse infestado por parasitas, fazia-se “conserva” de pinhão: a semente era colocada num cesto impermeabilizado com cera e colocada no fundo de arroios ou banhados; depois de um tempo ela era retirada, seca ao sol, moída e transformada em pães cozidos nas cinzas. (SCHMITZ, 2006, p. 12)

Por sua vez, Francisco menciona que as chamadas “correrias” eram utilizadas por determinados coletivos indígenas como forma de defesa territorial, ao refugiar-se em determinados rincões impenetráveis, como também era utilizado como meio de reafirmar a posse sobre determinadas áreas mais expostas, nas quais os indígenas provavelmente corriam recorrentemente. Tal estratégia acabou induzindo o falso entendimento, por parte da sociedade não-indígena, de que as populações Kaingang viviam de maneira nômade. Refutando tal entendimento que atribuía características de nomadismo ao modo de vida tradicional destes indígenas, Francisco afirma:

As formas pelas quais os Kaingang procuravam sua subsistência, e ainda mantinham o domínio sobre um grande território eram as constantes incursões pelo mesmo, o que ficou conhecido como “correrias” Kaingang. O entendimento dos ocidentais sobre tais práticas resultou na ideia de que estas populações eram nômades. No entanto, este conceito não pode de maneira alguma ser aplicado aos Kaingang, uma vez que pressupõe a inexistência de uma moradia fixa. Os recentes estudos etnológicos sobre esta sociedade afirmam a posse de um território definido, no qual cada grupo familiar possuía um “subterritório”. Estes grupos familiares, em conjunto, logravam dominar um vasto território através das alianças firmadas, onde então, entrava a figura do cacique principal, que respondia sobre este grande território assim subdividido. Seguindo estes parâmetros, os grupos que ocupavam os aldeamentos ausentavam-se periodicamente a fim de percorrer o território, com os objetivos de buscar alimentos onde estes se encontrassem, e ainda patrulhar a área, atacando fazendas próximas às matas e comitivas de viajantes. Assim, embora se tenha aldeado desde 1847, Pedro Nicofim e seus grupos voltavam constantemente aos seus toldos, percorrendo as regiões entre Vacaria, Mato Castellano e Mato Português e a região do rio Taquari. (Correspondência 10/05/1848, Lata 300, maço 3 – AHRs). Assim também se comportavam todos os: “voltam aos seus toldos, dois dos quais fora o do Cacique Nicofé, estão na proximidade de Nonohay, um a distância de seis, outro a de quatorze léguas.” (Relatório Presidente da província de 05/10/1847. In: Roche, 1961:223), apud FRANCISCO, 2006, p. 152/153)

No tocante à territorialidade Kaingang, Francisco comenta que durante o processo de colonização não-indígena do Rio Grande do Sul, diversos referenciais físicos do território tradicional indígena foram destruídos pela construção de estradas e pelos assentamentos de colonos. No entanto, vale salientar que apesar da perda destes referenciais, o amplo território tradicional Kaingang permanece vivo nas memórias e no imaginário deste povo indígena. Nesse sentido, as diversas retomadas territoriais recentes efetuadas por coletivos Kaingang convergem para a reapropriação de espaços de uso ancestral, feito a Floresta Nacional de Canela que, conforme a história oral Kaingang, há muito tempo é habitada por coletivos deste povo indígena. Sobre o assunto, Francisco diz:

Nas últimas décadas do século XIX, quando a colonização ocidental tornou-se ainda mais agressiva, houve mesmo a perda de muitos referenciais físicos do território Kaingang. Através da abertura de estradas e da exploração madeireira, iniciada ainda no século em questão, houve a destruição dos imponentes pinheiros, até então “os

guardiões” desta territorialidade Jê no Sul do Brasil. A complexidade da sociedade Kaingang está representada por, além da cultura material cotidiana, por estruturas de engenharia fixas, tais como casas subterrâneas, cemitérios e outras construções que instrumentalizaram certa área em território, no qual havia o local de moradia continha excelentes oportunidades, naturais ou construídas pelos Kaingang, como a caça e os pomares constituídos na mata próxima. Ainda, as aldeias estavam conectadas por trilhas, e as expedições pelo território eram realizadas por motivos sociais, com o objetivo de construir ou alimentar alianças entre as aldeias Kaingang. Tudo isto denota uma ocupação permanente e prolongada de uma sociedade altamente complexa. A ocupação ocidental foi um choque contra um território efetivamente ocupado, pois, fora a própria determinação ocidental em ocupar este espaço, as sociedades indígenas foram duramente abaladas por epidemias que desestabilizaram suas formas de vida. Mesmo em condições extremamente adversas, estes grupos mantiveram sua circulação pelo território, suas práticas rituais e sociais. Muitos outros grupos procuraram refúgio em áreas florestadas distantes das zonas já ocupadas. Outros saíram do aldeamento de Nonohay, como os grupos ligados a Fongue, procurando locais ainda não ocupados, mas procurando inserir-se nas atividades produtivas locais, garantindo sua subsistência através de suas roças ou da venda de seu artesanato. Outros grupos permaneceram aldeados buscando a manutenção das vantagens provenientes do aldeamento. (FRANCISCO, 2006, p. 198)

Por sua vez, Kimiye Tommasino traz uma importante definição de território na concepção de mundo Kaingang, relacionada ao espaço habitado pelos espíritos dos seus ancestrais:

(...) território, para os kaingang, também é o espaço onde habitam os espíritos de seus ancestrais e outros seres sobrenaturais. É onde estão enterrados os seus mortos e onde os vivos pretendem” ‘enterrar os seus umbigos’ (...) território é onde vivem segundo regras estabelecidas socialmente e de acordo com o sistema de codificação simbólica dos elementos naturais e sobrenaturais constitutivos da sociedade kaingang. (Tommasino, 2002, p. 83-4)”

Outro elemento que contribui para a configuração dos territórios de ocupação tradicional Kaingang relaciona-se com o espaço percorrido pelos indígenas durante a coleta de matérias-primas utilizadas na confecção de artesanato e utensílios diversos, como peneiras e cestos. Nesse sentido, Fagundes e Farias relacionam as andanças dos artistas/artesãos Kaingang em busca de cipó e taquara utilizados na confecção de suas obras de arte/artesanato, com a concepção de território na perspectiva deste povo indígena:

O artista kaingang é, pois, esta pessoa que, além de habilidosa nos ofícios de tramar cipós ou modelar argila, está cotidianamente tecendo relações com outros seres humanos e com os seres não-humanos que co-habitam seus territórios. Na medida em que coletam cipós, sementes e ervas nas matas distribuídas pelo território da bacia do Lago Guaíba, que fabricam e vendem sua arte, os Kaingang se constroem enquanto tais e consolidam vínculos de pertencimento com este território. O acesso a estes territórios, compreendidos enquanto espaços físicos, mas também cosmológicos e políticos, onde as relações se desenrolam se apresenta como pré-condição à continuidade destes saberes-fazeres específicos. entre os Kaingang que habitam a bacia do Lago Guaíba é possível observar que o acesso às florestas ainda existentes no território, especialmente nos morros e suas encostas, é fundamental à continuidade

da produção de objetos-sujeitos, mas também de corpos e pessoas. (FAGUNDES; FARIAS, 2011, p. 54)

No tocante ao território de ocupação ancestral Kaingang, Amparo menciona que uma das principais características territoriais que diferem os coletivos de indígenas pertencentes a esta etnia para com os grupos Mbyá Guarani refere-se ao fato dos primeiros não habitarem ancestralmente as áreas situadas na região litorânea. No entanto, atualmente já existem territorializações Kaingang sazonais no litoral sul-riograndense, as quais vem sendo incorporadas à territorialidade tradicional deste povo indígena, possivelmente como forma de adaptação dos acampamentos sazonais de caça ou coleta de determinados frutos e sementes, realizado periodicamente por seus ancestrais. Diante da indisponibilidade atual de áreas conservadas para que os Kaingang realizem seus tradicionais acampamentos de caça, este costume territorial se adaptou aos novos contextos fundiários e socioeconômicos, transformando-se em deslocamentos coletivos de artesãos indígenas rumo ao litoral atlântico, durante o verão, período em que os mesmos comercializam seu artesanato tradicional junto aos veranistas não-indígenas e acumulam pequenas quantidades de recurso para viabilizar o sustento familiar nos meses subsequentes. De acordo com o Amparo:

Os Kaingáng habitam atualmente, cinco zonas principais, marcadas por pequenas diferenças lingüísticas do Planalto Meridional, do estado de São Paulo até o Rio Grande do Sul. Se distinguem dos Tupi-Guarani, por não ocuparem o litoral, cujos sítios não lhes são favoráveis. A área mais próxima da costa que ocupam é a Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre, que como veremos, corresponde a um novo ponto, introduzido no espaço Kaingáng a partir do século XIX, como imposição política das relações interétnicas e tendo a cidade de Porto Alegre como referência neste aspecto. Quatro destas zonas se localizam no Brasil: a que se situa ao sul do estado de São Paulo, que não será vista em maiores detalhes, devido às poucas informações disponíveis a respeito; a do centro e oeste do Paraná (Campos de Guarapuava); o oeste de Santa Catarina (Zona dos Faxinais) e o norte do Rio Grande do Sul. Uma quinta zona de ocupação Kaingáng é situada fora do território brasileiro, na região de fronteira entre Paraguai e Argentina. (AMPARO, 2010, p. 64)

Amparo cita a tríade mate-mel-pinhão como base da alimentação tradicional Kaingang, em consonância com a ideia de que os indígenas pertencentes a esta etnia habitam tradicionalmente as áreas de floresta com araucárias. Contudo, vale ressaltar que os antigos Kaingang viviam de maneira seminômade, ocupando sazonalmente as referidas áreas de floresta com araucárias especialmente na época de coleta de pinhão, enquanto nas demais épocas do ano deslocavam-se para locais distintos. Conforme Amparo:

Cada Terra Indígena contempla apenas um assentamento principal e no máximo um secundário (como em Apucarana). Em todas elas há habitações distanciadas do

núcleo principal, formado por pequenos grupos domésticos. Quando há disponibilidade de terras, as famílias indígenas cultivam alguns tipos próprios de milho e tubérculos, que demandam alguns meses anuais de trabalho. Outro cultivo típico encontrado é a triade mate-mel-pinhão, praticada nas áreas com predomínio da Floresta de Araucária. A territorialização não indígena consolidou-se na região durante o século XIX, com a abertura de estradas e o surgimento de cidades regionais, das quais as mais importantes foram certamente Guarapuava e Londrina, no Paraná; Passo Fundo, no Rio Grande do Sul e Chapecó, em Santa Catarina. Ocorreu em seguida o processo de colonização por europeus que deram início à ocupação econômica da região com base na produção de grãos. (...) Com o aval do SPI, que estabeleceu formalmente as bases da territorialização junto aos indígenas, o modelo de integração por meio da agricultura se consolidou entre os Kaingáng, graças ao conhecimento e à utilização das formas ancestrais de organização indígena. O processo histórico se desenvolveu por articulações diretas entre agentes estatais e indígenas (caciques), estabelecendo uma ordem territorial estável e difícil de reverter sem confrontar as próprias regras comunitárias de sociabilidade. As áreas que constituem o foco da presença indígena variam de acordo com cada grupo. Relatos dos séculos XIX sugerem localizações específicas para cada subgrupo Kaingáng. Inicialmente, as informações conhecidas davam conta de que habitavam prioritariamente as áreas superiores dos platôs descritas no item 3.3. As principais bacias onde se localizaram os registros de ocupação Kaingáng são: Jacuí, Uruguai, Iguazu, Piquiry, Ivaí, Paranapanema, Tibagi, Laranjinha e Tietê, o limite máximo ao norte. Junto com os rios menores, estas bacias ou os platôs de que se formam nos seus interflúvios constituem o foco das áreas de dispersão e de localização Kaingáng, especialmente o Uruguai, o Piquiri e o Ivaí. (AMPARO, 2010, p. 66)

Por sua vez, os indígenas Xokleng que se encontram protagonizando a retomada da Floresta Nacional de São Francisco de Paula/RS apoiam-se na narrativa histórica que aponta para a ocupação ancestral da área em tela. Nesta territorialização, o conceito de território relaciona-se com a reapropriação de um determinado espaço de ocupação ancestral, que possa ser autonomamente gerido pelos próprios indígenas. Sobre a relação entre o ambiente e o território, vale destacar o relato do indígena Xokleng chamado Woie Patte, ressaltando a importância da conservação e fortalecimento das matas nativas na região. Entretanto, Woie destaca que na FLONA de São Francisco de Paula o Estado plantou árvores da espécie exótica pinus, prejudicial ao ecossistema local, em vez de conservar o ambiente nativo:

Ao complementar sobre a área de “reflorestamento de pinus”, Woie (...) nos explica como essa árvore exótica reflete a própria situação brutal que o processo de colonização no sul do Brasil os impôs e, ao qual, são legítimos sobreviventes: Isso aqui não é uma árvore nativa do Brasil. Isso aqui é uma praga pra terra né? Não têm nem água pra gente. Nós estamos aqui nesse território. Nós não queremos benfeitorias do ICMBio, que hoje comanda aqui né. Mas nós queremos a terra. A terra pra nós é vida; a terra pra nós é tudo! É saúde e é educação. A terra é mãe pra nós! O território indígena brasileiro todo mundo sabe que é território indígena. O povo europeu chegou aqui, desbravou e matou tudo aquilo que podia matar. E nós, Povo Xokleng, sobrevivemos no Alto do Vale de Santa Catarina porque nós fomos coagidos e fugimos daqui pra sobreviver. Para nossos filhos voltarem hoje. Eu sou um sobrevivente daquele povo que fugiu daqui pra sobreviver. Não saiu daqui porque quis né? Foi ameaçado de morte. Muitos bugreiros eram contratados, pistoleiros eram contratados e pagos. Um par de orelha era um salário; cada para de orelha valia uma

quantia, um valor, quanto mais eles matavam os Xokleng, mais eles recebiam né. Então o que aconteceu? Hoje nós estamos aqui buscando o nosso território, nós não estamos invadindo terra de ninguém. É muito doido falar isso pra vocês porque [silêncio]... Nossos pais morreram, nossa família morreu, derramou sangue pra nós sobreviver aqui. E nós precisamos ser ouvidos! Esse território é nosso, não estamos invadindo terra de ninguém. – Relato de Woie. (FRIZZO, 2020, p. 15)

No tocante à territorialidade Charrua, Viviane Pouey Vidal cita um relato da cacica Acuab referente ao processo de reconstrução cultural vivenciado atualmente pela comunidade indígena Charrua da Aldeia Polidoro, em decorrência de seu ressurgimento coletivo público e da recente reterritorialização efetuada por este povo indígena em Porto Alegre, em um ambiente bastante distinto do seu território ancestral situado nos campos pampeanos:

No caminho, a cacique Acuab narrava a história de batalhas do seu povo até a conquista das terras. Ela enfatizou: “O povo Charrua levou mais de um século para voltar a ser reconhecido e ganhar uma terra, mas tudo isso aqui, esse campo, essa casa, nada vale mais que o resgate da nossa cultura”. Esta afirmação de Acuab incentiva a tentar conhecer e compreender como seu povo está construindo sua identidade étnica, através do resgate da história dos antigos Charrua. É importante destacar que a cacique Acuab sempre utiliza a palavra “resgate”, o que possibilita compreender que a reconstrução da sua identidade étnica está embasada na busca por informações sobre os seus ancestrais Charrua. (VIDAL, 2015, p. 7)

Em suma, com base no acima exposto, pode-se afirmar que a multiterritorialidade e os territórios-rede constituem-se como distintos tipos de linhas com as quais os indígenas costumam o espaço geográfico, tecendo redes territoriais sob as quais operam as dinâmicas sociopolíticas inerentes aos quatro povos indígenas que habitam atualmente, de forma coletiva, o Rio Grande do Sul. Enquanto a territorialidade Mbyá Guaraní permanece pulsando por sobre seus trajetos ancestrais situados em áreas de Mata Atlântica, a territorialidade Charrua reconstrói-se diariamente, criando formas de apropriação do espaço que permitam garantir sua autonomia e subsistência comunitária.

Vale ressaltar que a territorialidade Charrua no Rio Grande do Sul, assim como a territorialidade Xokleng, é passível de ser analisada somente através de uma única territorialização recente protagonizada por indígenas pertencentes a cada uma das etnias, ambas alicerçadas em antigas demandas territoriais que vem sendo violentamente reprimidas desde os períodos iniciais do processo colonizatório não-indígena do Estado. Já a territorialidade Kaingang parece expandir-se em múltiplas dimensões, enraizando-se no espaço acadêmico e legislativo, estreitando vínculos com

diversos braços da articulação dos povos indígenas do Brasil, expandindo-se para além do Planalto das Araucárias.

Por fim, Tonucci Filho sintetiza em poucas palavras a visão de Rogério Haesbaert e Marcelo Lopes de Souza referente ao conceito de território utilizado na elaboração da presente dissertação de mestrado:

[...] o território desdobra-se num continuum que vai da dominação político-econômica mais funcional à apropriação mais subjetiva e/ou “cultural-simbólica”. Territorializar significa, enfim, criar mediações espaciais que proporcionam poder (multiescalar e multidimensional, material e imaterial, de dominação e/ou de apropriação) sobre a reprodução dos indivíduos e grupos sociais. (TONUCCI FILHO, 2013, P.47)

3.2 (Etno)desenvolvimento e Bem Viver

Considerando o atual contexto sociopolítico no qual os povos indígenas encontram-se inseridos no Rio Grande do Sul, são inúmeros os questionamentos que surgem no tocante às recentes (re)territorializações efetuadas por coletivos Kaingang, Xokleng, Charrua e Mbyá Guarani. Um destes questionamentos, ligado diretamente ao presente Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Regionais e Desenvolvimento da UFRGS, refere-se ao modo que as recentes territorializações indígenas relacionam-se com o desenvolvimento regional no Rio Grande do Sul. Outra questão, atrelada à primeira, busca compreender em que medida o ambiente biogeográfico continua exercendo uma forte atração territorial em relação aos coletivos indígenas, tendo em vista as recentes territorializações protagonizadas pelos povos Kaingang e Charrua em ambientes que apresentam condições biogeográficas distintas de seus territórios tradicionais: enquanto os Charrua deixaram seus territórios ancestrais situados nos campos pampeanos-missioneiros para se territorializar na capital do estado, os Kaingang estão saindo do Planalto Meridional para se territorializar no litoral e no centro-sul do Estado, já adentrando sazonalmente o Uruguai, no verão.

No tocante às relações entre as territorializações indígenas e o desenvolvimento, a presente análise parte dos questionamentos propostos por José Eli da Veiga, relativos ao caráter insustentável do desenvolvimento que vem sendo implantado na América Latina. Ou seja, o desenvolvimento pode ser encarado como uma estratégia de dominação econômica implantada por empresas e economias do Primeiro Mundo, buscando subjugar países e sociedades relativamente mais pobres, por meio de inúmeros mecanismos, dentre os quais podemos citar o fomento à produção de commodities e o atrelamento de bens e serviços ao dólar, como o preço do combustível e as tarifas de telefone e eletricidade, a fim de garantir lucro aos acionistas das empresas que prestam os referidos serviços ou comercializam tais bens.

Etimologicamente, desenvolvimento remete a deixar de se envolver com o ambiente e com o contexto local, desvinculando as especificidades socioculturais locais e os modos de produção tradicionais. Nessa perspectiva, os povos indígenas tendem a ser vistos como um empecilho ao desenvolvimento, em virtude das inúmeras formas de autonomia e resistência cultural que florescem nas aldeias, frente à subjugação capitalista inerente aos processos desenvolvimentistas.

Sobre as implicações do desenvolvimento e da teoria da modernização sobre os povos indígenas, Paul Elliot Little comenta:

A primeira grande linha teórica das Ciências Sociais que foi formulada na época do pós-Guerra para explicar o desenvolvimento econômico foi a teoria da modernização, a qual propôs que o processo da transição das chamadas “sociedades tradicionais” para uma “sociedade moderna” era necessário, desejável e (quase) inexorável. Nesse processo incluía-se a industrialização das economias nacionais mediante a incorporação de novas tecnologias produtivas e a rápida transformação de formas “tradicionais” de organização social (clãs, tribos, cacicados, etc.) em modernas burocracias fundadas nos princípios do liberalismo. Dessa forma, a teoria da modernização anunciava implicitamente o suposto fim dos povos indígenas e outros grupos considerados como “tribais” através de sua rápida assimilação aos Estados nacionais novos e modernos. (LITTLE, 2002, p. 34)

Ressaltando as críticas ao desenvolvimento exógeno, Little salienta que muitos programas de desenvolvimento desconsideram os saberes tradicionais locais, buscando suprimi-los ou subjugar-los:

Como contraponto à hegemonia ocidental, antropólogos começaram a trabalhar com o conceito de “desenvolvimento local” no intuito de documentar etnograficamente as distintas maneiras pelas quais o conceito de desenvolvimento é concebido, operacionalizado ou apropriado por distintas sociedades. Várias etnografias demonstraram que o conceito de desenvolvimento tem sido usado, interpretado, questionado e reproduzido por grupos locais em formas divergentes. Essas pesquisas revelaram que o desenvolvimento tem múltiplos sentidos e que interage em formas diferenciadas entre distintos grupos étnicos e religiosos. Outras abordagens críticas do desenvolvimento na antropologia tratam do conhecimento. Uma linha de análise coloca ênfase na maneira que os programas de desenvolvimento marginalizam e desqualificam os saberes e técnicas dos povos locais, produzindo assim um “crescimento da ignorância” entre ambos os grupos em interação”. (LITTLE, 2002, p. 38)

Posteriormente a presente análise segue a linha argumentativa no qual inserem-se os estudos Ricardo Verdum, Guillermo Bonfil Batalla e Rodolfo Stavenhagen, relativas ao desenvolvimento sustentável e ao etnodesenvolvimento, que podem ser compreendidos como uma espécie de refração do desenvolvimento capitalista no interior dos territórios indígenas, respeitando, em parte, as especificidades culturais de cada povo. No entanto, tradicionalmente nenhum povo indígena produz alimento ou artesanato em excesso, tampouco recebem turistas, com fins comerciais. Ou seja, mesmo o desenvolvimento sustentável e o etnodesenvolvimento carregam consigo elementos que atuam no rumo contrário à organicidade autônoma das sociedades indígenas.

Vale salientar que grande parte dos teóricos indígenas refuta a ideia de que o desenvolvimento exógeno traz benefícios às populações indígenas. Nesse sentido, podemos citar as reflexões promovidas pelo intelectual indígena Ailton Krenak, referentes ao tema do desenvolvimento: “*Que desenvolvimento nós queremos? Ou nós*

queremos envolvimento com o lugar que nós vivemos? A gente foi colonizado pela ideia do desenvolvimento. Será que não está na hora da gente pensar em envolvimento com o mundo que nós compartilhamos?”.

Nessa mesma toada, Ricardo Verdum ressalta a importância do etnodesenvolvimento como alternativa ao desenvolvimento exógeno que vem sendo imposto aos povos indígenas. Contudo, tal perspectiva carrega implicitamente uma visão de mitigação de impactos decorrentes dos processos de desenvolvimento sobre os povos indígenas, apesar de atentar aos anseios, demandas e valores intrínsecos a tais comunidades. Ou seja, trata-se de um ponto de vista essencialmente conformista, que considera o desenvolvimento como um processo no qual inevitavelmente todas as comunidades serão inseridas. Verdum cita dois principais teóricos referenciais ao tema do etnodesenvolvimento – Rodolfo Stavenhagen e Guillermo Bonfil Batalla:

As duas principais referências sobre a ideia de “etnodesenvolvimento” na América Latina são Rodolfo Stavenhagen e Guillermo Bonfil Batalla. Para o segundo, esta ideia se refere ao “exercício da capacidade social” dos povos indígenas para construir seu futuro, em consonância com suas experiências históricas e com os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com projetos definidos segundo seus próprios valores e aspirações. Ou seja, o etnodesenvolvimento pressupõe existirem as condições necessárias para que a capacidade autônoma de uma sociedade culturalmente diferenciada possa se manifestar, definindo e guiando seu desenvolvimento. Isto implica, propõe Bonfil Batalla, que as comunidades sejam efetivamente gestoras do seu próprio desenvolvimento, que a elas seja garantido o direito de formar seus quadros técnicos (engenheiros, professores, médicos, etc.) e estruturar e gerir as unidades político-administrativas responsáveis pela gestão dos seus territórios. Para ele, o que diferenciaria o etnodesenvolvimento do denominado indigenismo participativo – que se define por uma política com os índios, e não para os índios – é que no “etnodesenvolvimento” não se leva em conta somente a opinião e as aspirações dos indígenas, admitindo eventualmente sua participação. Nele, afirma Bonfil (1985), são os indígenas – e unicamente eles – quem deve tomar em mãos as rédeas de seu próprio destino histórico. Em termos conceituais, portanto, o etnodesenvolvimento se propõe ser uma alternativa tanto às teorias desenvolvimentistas e etnocidas - que por diferentes razões tomam as ‘sociedades indígenas’ e as “comunidades tradicionais” em geral como obstáculos ao “desenvolvimento”, à “modernização” e ao “progresso” – quanto as tendências indigenistas que no contexto mexicano se auto-identificavam com o rótulo de “indigenismo participativo”. (VERDUM, 2006, p. 72/73)

Verdum ressalta a necessidade de haver autonomia nas decisões locais, como condição fundamental a um desenvolvimento que respeite a identidade cultural e as especificidades étnicas de cada povo. Verdum cita Rodolfo Stavenhagen, como um dos teóricos fundadores do conceito de etnodesenvolvimento:

Para Rodolfo Stavenhagen (1985), o grande desafio que emerge com as novas identidades indígenas, com os novos movimentos sociais indígenas militantes que reivindicam o reconhecimento de seus valores culturais e a reavaliação da posição dos índios na estrutura social dos países, será como integrá-los na teoria do desenvolvimento. Na América Latina, conclui Stavenhagen, o etnodesenvolvimento, como a definição original exige, significaria uma completa revisão das políticas

governamentais indigenistas até aqui adotadas pela maioria dos Estados nacionais, em grande parte ainda orientadas por modelos marcadamente assistencialistas. O ponto de partida de Stavenhagen é a crítica à “concepção linear evolucionista no pensar o desenvolvimento”, predominante no período que vai do início dos anos 1950 ao final da década dos setenta. Essa concepção parte do suposto de que há regiões do mundo “atrasadas” econômica, social, cultural e politicamente, na maior parte colônias ou ex-colônias das potências européias. Também supõe que esse “atraso” se manifesta na “pobreza, fome, produto nacional baixo, baixa renda per capita e, em geral, baixos padrões de vida para grandes parcelas da população” (1985: 13). E qual o remédio para o atraso? A resposta é: “desenvolvimento”, isto é, o “crescimento econômico”. Uns enfatizam os “recursos naturais”, noutros o elemento chave é o “capital”, e outros ainda elegem a “tecnologia” ou a “educação”. Também foi apresentada como solução a ideia da necessidade da promoção do “desenvolvimento social e institucional”, particularmente nos anos 1960. Nesse período, a palavra na moda era “modernização”. Identificar os obstáculos à modernização, e definir estratégias claras de introdução de inovações e promoção das mudanças culturais estava na ordem do dia. Instituições sociais tradicionais? Economia não monetária? Ausência de espírito empreendedor? Visão de mundo particularista e não universalista? Estariam aí as raízes do atraso. (VERDUM, 2006, p. 74)

Ainda sobre as ideias de Stavenhagen referentes ao etnodesenvolvimento, Verdum pontua que os fatores étnicos são estratégicos na elaboração de formas de desenvolvimento voltadas ao fortalecimento da identidade cultural dos povos indígenas. De acordo com Verdum:

No etnodesenvolvimento de Stavenhagen, isto é, “no desenvolvimento de grupos étnicos no interior de sociedades mais amplas” (1985: 41), os planejadores do desenvolvimento têm que aprender a “lidar com os fatores étnicos”. Preocupado em criticar as concepções etnocêntricas do desenvolvimento, incluída a visão tradicional das esquerdas marxistas organizadas em torno da contradição classista gerada pelo modo capitalista de produção, em Stavenhagen não há uma crítica ao Estado enquanto estrutura de poder e controle que se impõe sobre as comunidades locais buscando integrá-las ou incorporá-las. Antes, propõem a formação de “Estados multinacionais, multiculturais e multiétnicos”, nos quais “as comunidades étnicas possam encontrar oportunidades de desenvolvimento social, econômico e cultural dentro da estrutura mais ampla”. (VERDUM, 2006, p. 75)

Sobre a epistemologia do etnodesenvolvimento, Verdum traz um esboço histórico referente à sua elaboração conceitual, que teve suas bases alicerçadas por meio da “Declaración de San José”, escrita em 1981, fundamentadas nas ideias de Rodolfo Stavenhagen e Guillermo Bonfil Batalla. Conforme os referidos autores, o etnodesenvolvimento pressupõe respeito à autonomia na definição dos rumos a serem tomados pelas comunidades indígenas, quando estas porventura decidam inserir-se nas cadeias desenvolvimentistas existentes no local. Do mesmo modo, o etnodesenvolvimento deve estar alinhado com a identidade cultural do povo indígena em questão, contribuindo para o seu fortalecimento.

Ainda sobre o significado de etnodesenvolvimento, Verdum afirma que embora denote respeito à autonomia e à identidade cultural dos coletivos étnicos, tal conceito foi criado com o intuito de inserir os povos indígenas nas relações de trabalho próprias da lógica desenvolvimentista:

O chamado etnodesenvolvimento é, nesse contexto, um sistema de significados criado com o objetivo de facilitar a inserção dos povos indígenas no marco das ideias, práticas e políticas desenvolvimentistas. Não é por acaso que Rodolfo Stavenhagen (1985) acaba por denominá-lo de “uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista” e que etnodesenvolvimento acaba sendo adotado enquanto ideia e como política por agências financeiras de “fomento ao desenvolvimento”, como o Banco Mundial. (VERDUM, 2018, p. 163)

No tocante às particularidades das teorias desenvolvimentistas, Stavenhagen apresenta diversos questionamentos referentes à quem serve o desenvolvimento e com quais objetivos ele comumente é introduzido nas dinâmicas socioeconômicas locais:

A palavra (termo, conceito) “desenvolvimento” por si mesma é cheia de implicações de valor das mais intensas, e, no entanto, até hoje, ninguém parece ter encontrado uma substituição adequada. “Desenvolvimento” significa mudança, evolução, crescimento, metamorfose. Mas devemos perguntar: desenvolvimento de onde para onde, e de quê para quê?; de pequeno a grande?; de atrasado a adiantado?; de simples a complexo?; de jovem a velho?; de estático a dinâmico?; de tradicional a moderno?; de pobre a rico?; de inferior a superior? As questões são muitas e complexas e, no entanto, aceitamos o termo “desenvolvimento” como instrumento de trabalho da ciência social, realizamos estudos de desenvolvimento, e até praticamos “desenvolvimento” enquanto economistas e sociólogos do desenvolvimento, ou planejadores e agentes de desenvolvimento. Termos similares, e também amplamente usados, não são menos problemáticos. Falamos de subdesenvolvimento, ou de países em desenvolvimento (em relação a quê, ou a quem?). (STAVENHAGEN, 1985, p. 12)

Paul Little, abordando questões atinentes ao significado de etnodesenvolvimento, salienta que autonomia cultural é um preceito fundamental à plena implantação do mesmo. O autor também apresenta duas acepções para o referido termo: uma delas centrada no desenvolvimento econômico de determinado grupo étnico, e outra focada no desenvolvimento étnico de determinado coletivo social.

Little salienta que a autonomia cultural desempenha um papel estratégico nas decisões que envolvem e impactam os povos indígenas locais, contribuindo para que os mesmos controlem as rédeas das decisões políticas que possam impactar o modo de vida tradicional de seus territórios.

Conforme alguns teóricos, o maior entrave à expansão global do capitalismo seria o tradicionalismo. Referindo-se ao tema, Sahlins cunhou o termo “economia do desenvolvi-gente”, em contraposição ao argumento de que a expansão global do capitalismo transforma os povos periféricos em agentes passivos de sua história. Nesse

sentido, produtos derivados do capitalismo global foram sendo inseridos nos sistemas de trocas locais, dotados de significação cultural própria, podendo ser assim compreendidos como elementos integrantes de uma espécie de cosmologia do capitalismo.

Nessa toada, “desenvolvi-gente” remete às novas formas de autorrealização cultural, concomitante à desvinculação de determinados elementos característicos do modo de vida tradicional de um dado povo, configurando-se como processos socioculturais e econômicos que convergem para a autoafirmação cultural e a geração de renda comunitária sustentável. Nessa perspectiva, o campo político por vezes possibilita a tradução e a transposição de certos aspectos, próprios do campo cosmológico indígena, para a contemporaneidade.

Stavenhagen ressalta que o etnodesenvolvimento deveria ser considerado um dos elementos centrais dos processos desenvolvimentistas, em virtude de que processos de desenvolvimento que desconsideram as particularidades étnicas e socioculturais dos povos inseridos nas dinâmicas econômicas internas comumente acarretam mais malefícios socioambientais do que resultados benéficos e construtivos às populações locais. O autor ressalta que não existe um modelo de desenvolvimento que possa ser implantado em distintos lugares e culturas, tendo em vista que cada coletivo étnico possui seus próprios anseios culturais e socioeconômicos. Do mesmo modo, cada ambiente difere do outro tanto em termos da disponibilidade de recursos naturais, como no modo em que tais recursos são utilizados pela população que habita o espaço geográfico em questão.

Outra crítica de Stavenhagen em relação ao desenvolvimento refere-se ao seu foco apontado para o exterior, e não em atenção às necessidades da população local:

(...) a abordagem do desenvolvimento alternativo procura uma visão interna, ou endógena, e não uma visão externa e orientada para as exportações e importações. O desenvolvimento deve primeiro responder às necessidades do país, coletiva e socialmente definido, mais do que ao sistema internacional. A abordagem rejeita a teoria das vantagens internacionais comparativas e a divisão internacional do trabalho. (STAVENHAGEN, 1985, p. 18)

Embora o etnodesenvolvimento possua um caráter essencialmente ambientalista, Stavenhagen ressalta que tal condição é indissociável à luta de classes. Nessa mesma toada, o ambientalista Chico Mendes costumava repetir que “*ecologia sem luta de classes é jardinagem*”. Nas palavras de Stavenhagen:

A economia política marxista representa um rompimento com a filosofia política liberal. Aqui, não é o indivíduo que conta, mas o grupo. A classe social torna-se o principal ator - político, a força histórica. A burguesia e o proletariado enfrentam

suas contradições históricas na cena mundial. Na medida em que o mundo moderno é dominado pelo modo capitalista de produção, no qual burguesia e proletariado são as classes principais, também a história moderna está permeada pela relação entre estas duas classes. O indivíduo não passa de um representante de sua classe, ou é definido em termos de sua relação com o conflito de classe fundamental de nosso tempo. Assim, por exemplo, o intelectual, o pequeno-burguês, o camponês, dificilmente podem ser considerados como atores políticos independentes, devendo ser vistos em sua relação com as outras classes principais. (STAVENHAGEN, 1985, p. 28)

O geógrafo Marcelo Lopes de Souza, por sua vez, traz importantes considerações referentes ao tema do desenvolvimento, destacando que o referido conceito carrega consigo ideias de “transformação” que, na maioria das vezes, não é almejada pelos povos tradicionais. Para Lopes de Souza, o desenvolvimento, assim como é concebido pela civilização ocidental, somente torna-se possível quando visualizado por meio de perspectivas teóricas fundamentadas no crescimento econômico desenfreado, muitas das quais infelizmente consideram as sociedades tradicionais como coletivos dotados de certo “atraso” filosófico e social. De acordo com Souza:

A palavra desenvolvimento, por si só, já é prenhe de juízos de valor, antes mesmo de alguém qualificar o que entende pelo termo. Afinal, as sociedades tribais, ditas também "frias" ou "sem história", não se colocam a questão de um "desenvolvimento", como tarefa consciente ou desafio. Desenvolvimento pressupõe mudança, transformação - e uma transformação positiva, desejada ou desejável. Clamar por desenvolvimento (seja a partir de que ângulo for) só é concebível, portanto, no seio de uma cultura que busque a mudança ou que esteja conscientemente aberta a essa possibilidade como um valor social. Culturalmente enraizada, a ideia de desenvolvimento contém inarredável carga axiológica antes mesmo de sofrer apropriação ou qualificação por parte de alguma escola de pensamento ou ideologia específica. Passível de abordagem científica (formulação de teorias e estratégias, estudos empíricos), o "desenvolvimento", todavia, é um objeto inscrito, desde o começo, em uma moldura filosófica. Tratá-lo cientificamente não isenta - antes exige - pensá-lo também em termos éticos e político-filosóficos, pois só assim a prática científica pode adquirir mais profundamente consciência sobre seu próprio objeto. O solo cultural onde a ideia de desenvolvimento se enraiza é, por excelência, a modernidade, que por sua vez é uma cria dessa entidade histórico-geográfica chamada Ocidente. (SOUZA, 1996, p. 5)

Monique Medeiros, por sua vez, aborda a temática do etnodesenvolvimento como uma resposta aos anseios indígenas por ressignificar suas próprias tradições. De acordo com a autora, é comum considerar as sociedades indígenas como culturalmente estáticas, entretanto mesmo as características tidas como “tradicionais” por determinado povo podem transmutar-se em consonância com seus mais recentes anseios socioculturais. Nas palavras de Medeiros:

(...) critica a existência, até hoje, de um estereótipo do que é ser índio. Isso fere diretamente o direito à autodeterminação e legitima a ideia de cultura como algo imutável, resultando em preconceito aos indígenas, por serem considerados “aculturados”, até mesmo quando se trata de suas práticas agrícolas e seu envolvimento com o ambiente. Em alguns momentos, os representantes indígenas

transferem para segundo plano a questão da conservação da natureza, visto que tais medidas se enquadram em uma reavaliação dos impactos do desenvolvimento causado pela sociedade ocidental, não por eles. Atribuir aos indígenas, bem como a populações locais em geral, funções conservacionistas, o que muitas vezes remete ao uso “tradicional” das terras, acaba se transformando em um discurso muito distante da realidade, no passo que tradição e modernidade presentes no dia-a-dia dessas populações, constantemente passam por processos de ressignificação. (MEDEIROS, 2011, p. 173)

Little também chama a atenção para a necessidade de que sejam criados vínculos entre as comunidades indígenas e os mercados, a fim de dificultar a ação dos atravessadores parasitas da produção indígena. Nessa toada, o autor cita exemplos de organização produtiva nos quais as comunidades indígenas ditam os rumos dos processos de produção, valorizando as atividades de subsistência tradicionalmente desempenhadas pelos povos em questão:

A ideologia hegemônica do desenvolvimento econômico moderno sempre desprezou as atividades de subsistência dos povos tradicionais, já que eram consideradas como atrasadas e de pouca produtividade, além de não ser destinadas ao mercado. Mas as atividades de subsistência continuam fornecendo as principais fontes de alimento para muitos desses grupos e, mais ainda, lhes oferece uma “segurança alimentar”, um elemento fundamental em qualquer modelo de desenvolvimento. Em muitos casos, as atividades de subsistência - sejam elas de roça, de caça, de coleta ou de pesca - estão intimamente vinculadas com expressões rituais e artísticas desses grupos de tal forma que a manutenção dessas atividades representa simultaneamente um mecanismo de fortalecimento cultural. Um exemplo desse modelo é o Projeto Ocoí entre os Guarani do Paraná, no qual estão criando animais silvestres (capivara, jacu, pato do mato) para o autoconsumo, o que aumenta significativamente o teor protéico de sua dieta. O segundo micro-modelo consiste no estabelecimento de economias paralelas. Nesse esquema, os grupos étnicos continuam com suas atividades de subsistência ao mesmo tempo em que elaboram produtos para o mercado, mas sem vender diretamente essa produção. (LITTLE, 2002, p. 44)

Gilberto Azanha, por sua vez, faz algumas ponderações referentes ao etnodesenvolvimento, afirmando que de acordo com seu significado original, o referido termo não se refere ao “progresso” comumente almejado por sociedades que buscam crescer economicamente, cortando seus vínculos culturais com o ambiente no qual encontram-se inseridas. Pelo contrário, etnodesenvolvimento remete à manutenção das características étnicas de determinado povo, buscando formas de garantir seu autossustento inserindo-se na dinâmica econômica presente no entorno. Conforme Stavenhagen apud Azanha:

Segundo Stavenhagen, propositor do conceito, etnodesenvolvimento seria o desenvolvimento que mantém o diferencial sociocultural de uma sociedade, ou seja, sua etnicidade. Nessa acepção, desenvolvimento tem pouco ou nada a ver com indicadores de “progresso” no sentido usual do termo: pib, renda per capita, mortalidade infantil, nível de escolaridade etc. Na definição de Stavenhagen, “o etnodesenvolvimento significa que uma etnia, autóctone, tribal ou outra, detém o controle sobre suas próprias terras, seus recursos, sua organização social e sua

cultura, e é livre para negociar com o Estado o estabelecimento de relações segundo seus interesses”. (AZANHA, 2002, p. 31)

Azanha traz também algumas condicionantes necessárias para a garantia de um efetivo etnodesenvolvimento, citando ideias do antropólogo Bruce Albert, no sentido de que a autonomia territorial e o fortalecimento cultural são essenciais a qualquer planejamento econômico que incida sobre as comunidades indígenas.

Conforme Albert, apud Azanha:

Como observou Bruce Albert, “[...] a interrelação entre economia, território e situação sanitária é o nexos ecológico sobre o qual se exercem as pressões adaptativas do contato, tais como redução territorial, sedentarização, concentração demográfica e perturbações ambientais, e a partir do qual elas podem ser avaliadas e eventualmente corrigidas, impondo autonomia na gestão dos recursos e na definição dos limites de produção como horizonte fundamental para qualquer projeto. Em resumo, trata-se de definir a meta de um projeto considerando que o aumento populacional e dos índices de escolarização, tomados em termos absolutos, não são indicadores de sucesso para projetos de etnodesenvolvimento. A questão da “geração de renda”, ou seja, da entrada dos recursos financeiros necessários para o atendimento de serviços e a aquisição dos produtos monopolizados pelos “brancos” é, portanto, crucial para qualquer projeto de etnodesenvolvimento. Sem pretender realizar uma etnografia exaustiva das relações das sociedades indígenas brasileiras com o mercado, gostaria de apresentar alguns pontos sobre o tema. Tradicionalmente, as relações entre as sociedades indígenas brasileiras e o “mercado”, entendido como conjunto de relações sociais originados na e pela troca de mercadorias, pautaram-se pela unilateralidade, uma vez que foram impostas pelas frentes nacionais de contato. Desconsiderando o curto período de “escambo”, no qual prevaleceu a reciprocidade, as relações de troca com as sociedades indígenas se restringiram a duas modalidades de demanda: por mão-de-obra remunerada e por matéria-prima bruta ou minimamente beneficiada, como farinha de mandioca, amêndoa da castanha-do-pará, pela de borracha e pescado seco. Já para as sociedades indígenas, as mercadorias de “aviamento” como querosene, sal, ferramentas agrícolas, espingardas, munição, anzóis, linhas e cachaça se impuseram como “necessidades” básicas incorporadas pelas quais valia a pena transacionar com os “brancos”. (AZANHA, 2002, p. 32/33)

Nessa mesma toada, no tocante ao desenvolvimento, o colombiano Arturo Escobar destaca que uma de suas mais graves implicações refere-se à tentativa de homogeneização cultural, por meio da negação das diferenças:

O desenvolvimento supôs, conforme foi entendido depois da Segunda Guerra Mundial, um processo dirigido a regiões da Ásia, da África e da América Latina para reproduzir as condições que se supunha que caracterizavam as nações economicamente mais avançadas do mundo: industrialização, alta taxa de urbanização e de educação, tecnificação da agricultura e adoção generalizada dos valores e princípios da modernidade, inclusive formas concretas de ordem, de racionalidade e de atitude individual. Definido dessa maneira, o desenvolvimento implicou simultaneamente no reconhecimento e na negação da diferença. As pessoas que habitam o terceiro mundo se consideram diferentes, uma vez que o desenvolvimento é precisamente o mecanismo por meio do qual essa diferença deveria ser eliminada. (ESCOBAR, 2020, p. 274)

Com relação à antropologia do desenvolvimento, Escobar comenta que esta vem sendo associada ao pós-estruturalismo, fundamentando suas bases no campo da linguagem e do discurso, por meio dos quais a dominação desenvolvimentista torna-se

mais facilmente introjetada no âmago das comunidades tradicionais. De acordo com Escobar:

Seria impossível resumir aqui os pontos básicos do pós-estruturalismo, mas é importante ressaltar que, em contraste com as teorias liberais baseadas no indivíduo e no mercado, e com as teorias marxistas baseadas na produção, essa tendência destaca o papel da linguagem e do significado na constituição da realidade social. Segundo o pós-estruturalismo, a linguagem e o discurso não são considerados um reflexo da realidade social, mas parte dela (...) A antropologia do desenvolvimento começa por questionar a própria noção de desenvolvimento ao argumentar que, em um ambiente pós-estruturalista, se pretendemos entendê-lo, devemos examinar como foi entendido ao longo da história, a partir de quais perspectivas, com quais princípios de autoridade, com quais consequências e para quais grupos de população em particular. Como surgiu esse modo concreto de entender e de construir o mundo, ou seja, o “desenvolvimento”? Quais graus de veracidade? Quais silêncios a linguagem do desenvolvimento trouxe consigo? No que diz respeito à antropologia do desenvolvimento, portanto, não se trata tanto de oferecer novas bases para melhorá-lo, mas de examinar os mesmos fundamentos sobre os quais o desenvolvimento foi construído como objeto de pensamento e de prática. Seu objetivo? Desestabilizar aquelas bases com fim de modificar a ordem social que regula o processo de produção da linguagem. O pós-estruturalismo proporciona novas ferramentas para realizar uma tarefa que sempre esteve situada no centro da antropologia, ainda que em poucas ocasiões tenha sido realizada: “desfamiliarizar” o familiar.” (ESCOBAR, 2020, p. 283/285)

Desse modo, para Escobar a linguagem por meio da qual o desenvolvimento é imposto às comunidades tradicionais possui um papel central neste processo de negação das diferenças, voltado à homogeneização cultural, que possibilita subjugar mais facilmente os povos assimilados pela lógica desenvolvimentista. Escobar alerta também para a existência de duas tendências conceituais, apresentando profundas divergências entre si: a “antropologia para o desenvolvimento” e a “antropologia do desenvolvimento”, a primeira vinculada aos processos próprios do capitalismo desenvolvimentista, utilizando a mesma perspectiva teórica e aceitando cegamente todos os seus dogmas, e a segunda focada na valorização das identidades culturais, cuja resistência em sobreviver contrapõe-se aos preceitos básicos do desenvolvimento. Sobre o tema, Escobar comenta:

Outra crítica é que a antropologia para o desenvolvimento é profundamente problemática ao inscrever-se em um marco de referência – o desenvolvimento – que possibilitou uma política cultural de domínio sobre o Terceiro Mundo. Ao fazer isso, contribuem ao estender para a Ásia, a África e a América Latina um projeto de transformação cultural baseado, em geral, nas experiências da modernidade capitalista. Com frequência, trabalhar para instituições como o Banco Mundial e para processos de “desenvolvimento induzido” representa para os críticos parte do problema e não parte da solução. (...) O que está em jogo entre as duas tendências, em última instância, é comparável, embora seja distinto: os/as profissionais em antropologia para o desenvolvimento arriscam suas altas remunerações por seus trabalhos de consultoria e seu desejo de contribuir para um mundo melhor, enquanto para profissionais em antropologia do desenvolvimento o que está em jogo são seus títulos acadêmicos e seu prestígio, assim como o objetivo político de contribuir na transformação do mundo será muito melhor se puder ocorrer em conjunto com os movimentos sociais.” (ESCOBAR, 2020, p. 290/291)

Escobar ressalta ainda a inconsequente utilização da natureza enquanto mercadoria, por grande parte dos processos desenvolvimentistas, os quais tendem a desvinculá-la da sociedade:

A maior parte da atenção dos que buscam compreender a natureza capitalista tem se ocupado com o exame da natureza como mercadoria. A articulação da biologia e da história na natureza capitalista toma a forma primária da mercadoria e as análises neste nível têm buscado explicar a produção da natureza como mercadoria por meio da mediação do trabalho. De uma perspectiva marxista, a separação entre natureza e sociedade é vista como ideológica; a unidade do capital engendra a fusão do valor de uso e do valor de troca na produção da natureza. Historicamente, a produção de excedentes com a concomitante diferenciação social e institucional permitiu à humanidade emancipar-se da natureza, embora ao preço de escravizar parte da população. Com o capitalismo, a produção da natureza atingiu um nível maior, societal. (ESCOBAR, 2005, p. 32)

No tocante ao desenvolvimento sustentável, Escobar tece alguns comentários interessantes, no sentido de que o capitalismo vem se apropriando de preceitos ecológicos, com o objetivo de se adaptar às novas necessidades decorrentes do caráter finito de determinados recursos naturais. Em suas palavras:

É então necessário começar o processo de acumulação da natureza diversa (ou “natureza flexível”, se aceitamos que diversidade no domínio biológico é algo um tanto isomórfico com a flexibilidade no domínio social). O discurso do desenvolvimento sustentável e da conservação da biodiversidade são um reflexo desta tendência, assim como o argumento de que o capitalismo está entrando em uma fase ecológica na qual sua forma moderna e temerária irá coexistir com uma pós-moderna, conservacionista. (ESCOBAR, 2005, p. 33)

Sobre a característica do desenvolvimento relacionada ao desenraizamento cultural, ou ao “des-envolvimento” com o ambiente e a cultura local, Escobar pontua:

Talvez seja o momento de reverter algumas destas assimetrias ao focar novamente a constante importância do lugar e da criação do lugar, para a cultura, a natureza e a economia – da perspectiva de lugar oferecida pelos próprios críticos. Este é, de fato, um sentir crescente daqueles que trabalham na intersecção do ambiente e do desenvolvimento, apesar de que a experiência de desenvolvimento significou para a maioria das pessoas um rompimento do lugar, mais profundo como jamais visto. Os eruditos e ativistas de estudos ambientalistas não só estão sendo confrontados pelos movimentos sociais que mantêm uma forte referência ao lugar – verdadeiros movimentos de apego ecológico e cultural a lugares e territórios – mas que também confrontam a crescente compreensão de que qualquer saída alternativa deve levar em consideração os modelos da natureza baseados no lugar, assim como as práticas e racionalidades culturais, ecológicas e econômicas que as acompanham. Os debates sobre o pós-desenvolvimento, o conhecimento local e os modelos culturais da natureza tiveram que enfrentar esta problemática do lugar. (ESCOBAR, 2005, p. 69)

Ainda em relação ao desenvolvimento sustentável, Escobar cita Enrique Leff, afirmando que a verdadeira sustentabilidade necessita estar intimamente conectada às realidades locais, respeitando as especificidades culturais e ambientais existentes nos lugares onde a produção é realizada, em contraposição aos padrões de sustentabilidade

impostos verticalmente, os quais atendem prioritariamente às críticas relacionadas à sustentabilidade visível somente nas etapas finais das cadeias produtivas, ou seja, nas etapas de comercialização que ocorrem nas economias dos países ricos que pretendem maquiagem seus padrões de consumo com retoques ambientalistas.

Como exemplo desta lógica, é possível citar objetos como canudos para beber líquidos, os quais nos últimos anos passaram a ser também fabricados em alumínio, em substituição aos canudos de plástico, com o intuito de amenizar as críticas dos consumidores que se sentem incomodados ao perceber que grande parte da produção destes objetos, após serem utilizados, costuma parar nos oceanos, acarretando assim a morte de tartarugas e outras espécies marinhas. Neste exemplo, mesmo que os canudos de alumínio após sua utilização não sejam descartados nos rios e transportados posteriormente aos oceanos por ação fluvial, causando assim menor poluição no final da cadeia de consumo, tais objetos ainda carregam consigo uma elevada dose de agressão socioambiental, devido ao fato de que possivelmente tenham sido fabricados por meio da utilização da lógica capitalista de exploração natural que desconsidera fatores ambientais e culturais em seus modos de produção.

Nesse sentido, seria imprescindível que o caráter sustentável fosse implementado principalmente no ambiente em que o canudo de alumínio é produzido, e não somente no momento em que é descartado após ser utilizado. Ou seja, a sustentabilidade deveria estar presente nas relações de trabalho existentes no local onde os canudos são produzidos, respeitando as especificidades culturais dos trabalhadores, e também apresentando cuidados ambientais em seu modo de extração e produção, a fim de que a natureza e a sociedade local não sejam agredidas de forma irresponsável e insustentável. Sobre o assunto, vale destacar as ideias de Leff, apud Escobar:

(...) a construção de paradigmas alternativos de produção, ordens políticas e sustentabilidade são aspectos de um mesmo processo, e este processo é impulsionado em parte pela política cultural dos movimentos sociais e das comunidades na defesa de seus modos de natureza/cultura. É assim que o projeto de movimentos sociais constitui uma expressão concreta da busca de ordens alternativas de produção e ambientais, prevista pelos ecólogos políticos. Pode-se dizer que esta noção de território que estão pesquisando os ativistas de movimentos e ecólogos políticos representa uma relação entre lugar, cultura e natureza. Da mesma maneira, a definição dos ativistas da biodiversidade como “território mais cultura” é outro exemplo de uma consciência-baseada-no-lugar, mais ainda, da transformação de lugar e cultura em fonte de fatos políticos. Os modelos locais da natureza podem igualmente ser reinterpretados como constitutivos de uma série de práticas não-capitalistas, muitas, apesar de que não todas, ecológicas. Pode-se considerar, para os efeitos desta análise, que os conjuntos de usos-significados estão dotados, ao menos potencialmente, de um significado econômico não-capitalista. As economias das comunidades baseiam-se no lugar (mesmo que não amarrados-ao-lugar, porque participam de mercados translocais), e frequentemente mantêm um espaço comum

que consiste em terra, recursos materiais, conhecimento, ancestrais, espíritos, etc. (ESCOBAR, 2005, p. 79)

Por sua vez, o mexicano Gustavo Esteva tece algumas considerações referentes ao desenvolvimento, afirmando que atualmente tal conceito pode significar desde a construção de diversos arranha-céus, como também a perfuração de poços de petróleo, ou até mesmo a substituição de florestas por monocultivos de soja transgênica para exportação. Ou seja, desenvolvimento tornou-se sinônimo de qualquer ação que gere crescimento econômico, ignorando o modo como interage com os povos inseridos em seus processos. Nessa toada, o autor menciona que foi preciso criar termos como desenvolvimento alternativo, ou desenvolvimento sustentável, a fim de inserir os anseios das populações locais e o respeito às especificidades ambientais, nos modos de produção comumente utilizados nos sistemas ditos desenvolvimentistas. De acordo com Esteva:

Como desarrollo significa ya casi cualquier cosa, dice Wolfgang Sachs en la revista Development, desde levantar rascacielos hasta instalar letrinas, desde perforar por petróleo hasta perforar por agua, es un concepto de un vacío descomunal. Es testimonio del poder de las ideas que un concepto tan carente de contenido haya dominado el debate público por medio siglo. Hasta hace poco tiempo el desarrollo había estado protegido por un tabú. Desde la izquierda o la derecha, los académicos respaldaban la reivindicación de los políticos de que el sufrimiento de las mayorías era el precio que debían pagar por el bienestar que finalmente obtendrían. (...) Pero ha llegado el momento de reconocer que es el propio desarrollo el mito maligno que amenaza la supervivencia de las mayorías sociales y de la vida en el planeta. Necesitamos oponernos con firmeza a la esperanza adicional de vida que se quiere dar al desarrollo con la creación de alternativas. Padece ya las consecuencias de adjetivos cosméticos, que trataban de disimular el horror: desarrollo social, integral, endógeno, centrado en el hombre, sustentable, humano, “otro”. No podemos esperar que la salida provenga de burócratas de las instituciones internacionales ni de los nuevos cruzados del “desarrollo alternativo”, que derivan dignidad e ingresos de la promoción del desarrollo. Las cuatro décadas del desarrollo fueron un experimento gigantesco e irresponsable que, según la experiencia de las mayorías de todo el mundo, ha fracasado miserablemente. La crisis actual es la oportunidad de desmontar la meta del desarrollo en todas sus formas.” (ESTEVA, 2009, p. 1)

Esteva complementa, afirmando que o termo “desenvolvimento” com o tempo acabou sendo usurpado por teorias econômicas que passaram a utilizá-lo para justificar a ganância e a exploração irresponsável de recursos naturais e humanos, próprias do sistema capitalista. Nessa ótica, qualquer agressão socioambiental pode ser naturalizada com a justificativa de que se está pretensamente buscando alcançar um almejado crescimento econômico, mesmo que para este fim sejam violentamente desrespeitadas as especificidades culturais e ambientais dos locais onde tal exploração econômica é imposta, acarretando prejuízos estruturais consideráveis. De acordo com Esteva:

Doscientos años de construcción social del significado histórico-político del término 'desarrollo' fueron objeto de usurpación exitosa y metamorfosis grotesca. Una propuesta política y filosófica de Marx, empacada al estilo norteamericano como lucha contra el comunismo y al servicio del designio hegemónico de Estados Unidos, logró permear la mentalidad popular, lo mismo que la letrada, por el resto del siglo. (...) El desarrollo ocupa la posición central de una constelación semántica increíblemente poderosa. Nada hay en la mentalidad moderna que pueda compararse como fuerza conductora del pensamiento y del comportamiento. (...) En el lenguaje ordinario, el desarrollo describe un proceso a través del cual se liberan las potencialidades de un objeto u organismo, hasta que alcanza su forma natural, completa, hecha y derecha. De aquí se deriva el uso metafórico del término para explicar el crecimiento natural de plantas y animales. Por medio de esta metáfora, se hizo posible mostrar la meta del desarrollo y, mucho después, su programa. (...) Desde los años ochenta se hizo públicamente evidente el fracaso de la empresa desarrollista. La propuesta de Truman prometía expresar la brecha entre los países "avanzados" y los demás, para implantar una nueva forma de justicia en el mundo. En 1960 los países ricos eran 20 veces más ricos que los pobres. En 1980, gracias al desarrollo, eran 46 veces más ricos. Resultaba claro que el 'desarrollo' era muy buen negocio para los países ricos y muy malo para los demás. Las cuentas alegres que en los años cincuenta prometían que países como México o Brasil se desarrollarían en un plazo de 25 a 50 años cayeron por su propio peso: se rezagaban cada vez más. Nunca llegarían a ser como los países que se adoptaban como modelo. (ESTEVA, 2009, p. 2/3)

Ou seja, Esteva afirma que as teorias desenvolvimentistas vem sendo utilizadas com o objetivo de subjugar as economias frágeis do chamado Terceiro Mundo, nas quais as dinâmicas tradicionais de produção e subsistência são mais presentes, enraizadas no modo de vida tradicional das sociedades locais.

Tal análise assemelha-se, de certa forma, à Teoria da Dependência, que afirma que um suposto processo de desenvolvimento é imposto por grandes empresários e por países ricos às economias dos países pobres, por meio da introdução de uma lógica de produção capitalista que os torna cada vez mais dependentes das economias do Primeiro Mundo. Ou melhor, as economias dos países pobres é que na realidade sustentam o elevado padrão de vida e consumo existente nas economias dos países ricos, numa relação parasitária que suga o trabalho terceiro-mundista e absorve sua mais-valia, atrelando o preço do dólar aos produtos e serviços locais.

Buscando inserir os anseios das comunidades tradicionais na lógica desenvolvimentista, alguns teóricos defendem a criação e implantação de sistemas que incluam as especificidades culturais e ambientais locais nos sistemas de produção. Nesse sentido, Esteva pontua algumas considerações sobre o pós-desenvolvimento:

El posdesarrollo significa ante todo adoptar una actitud hospitalaria ante la pluralidad real del mundo. Significa, como dicen los zapatistas, ponerse a construir un mundo en que quepan muchos mundos. En vez del viejo sueño perverso de un mundo unificado e integrado bajo la dominación occidental, que Estados Unidos tomó en sus manos al final de la Segunda Guerra Mundial, se trata de abrirse hospitalariamente a un pluriverso, en que las diferencias culturales no sólo sean reconocidas y aceptadas sino celebradas. Posdesarrollo, en ese contexto, significa también celebrar las innumerables definiciones del buen vivir de quienes han logrado resistir el intento de

sustituirlas con el American way of life y ahora se ocupan de fortalecerlas y regenerarlas. En un sentido muy real, ir más allá del desarrollo significa encontrarse con la buena vida, curando al planeta y al tejido social del daño que les causó la empresa desarrollista. (ESTEVA, 2009, p. 4)

Nessa mesma toada, Baptista e Coelho-de-Souza apontam o etnodesenvolvimento como alternativa viável ao atendimento das demandas e aspirações das comunidades tradicionais:

(...) para subsidiar a discussão e reflexão sobre as políticas públicas implantadas, parte-se da visão do Etnodesenvolvimento, que surge como crítica e reação ao integracionismo indígena na sociedade abrangente e à visão das sociedades indígenas e tradicionais como obstáculos ao desenvolvimento, indo contra a lógica desenvolvimentista, que prevê a homogeneização social. (...) Apesar do reconhecimento da autogestão dos povos indígenas para elaborar seus projetos, o Estado impõe a lógica do desenvolvimento por meio de projetos, ou seja, a lógica de um sistema socioeconômico globalizado. É neste contexto que se reconhece que o conceito etnodesenvolvimento não é adequado, pois este é contraditório, na medida em que foca a identidade étnica, e ao mesmo tempo traz em seu bojo a noção de bem estar ocidental, que inclui as dimensões social, política e econômica, as quais constantemente entram em choque de interesses com a dimensão étnica. (BAPTISTA, COELHO-DE-SOUZA, 2013, p. 14)

Em suma, mesmo que as teorias que apontam para o etnodesenvolvimento como um caminho a ser seguido pelos povos indígenas fundamentem-se no respeito às especificidades étnicas, o referido conceito ainda carrega consigo toda as mazelas inerentes à lógica capitalista que remete à exploração irresponsável de recursos naturais e humanos, buscando naturalizar a ganância e a acumulação egoísta de bens e recursos.

Como alternativa ao etnodesenvolvimento, alguns autores trabalham com o conceito de Bem Viver, que possui significados distintos para cada povo indígena, nos quais a garantia de autonomia cultural e territorial constitui-se como um fator comum a todos. Nesse sentido, o equatoriano Alberto Acosta teoriza que o Bem Viver contrapõe-se à lógica desenvolvimentista, ao mesmo tempo em que propõe a implementação de formas de produção que respeitem às etnicidades locais:

O Bem Viver – isto é fundamental – supera o tradicional conceito de desenvolvimento e seus múltiplos sinônimos, introduzindo uma visão muito mais diversificada e, certamente, complexa. Por isso mesmo, as discussões sobre o Bem Viver, termo em construção, são extremamente enriquecedoras. O Bem Viver revela os erros e as limitações das diversas teorias do chamado desenvolvimento. Critica a própria ideia de desenvolvimento, transformada em uma entelúquia que rege a vida de grande parte da Humanidade – que, perversamente, jamais conseguirá alcançá-lo. (ACOSTA, 2016, p. 24)

Acosta pontua que o conceito de Bem Viver, como antítese à lógica inerente ao desenvolvimento capitalista, faz-se presente na concepção de mundo inerente a diversos povos indígenas, dentre eles os Mbyá Guarani, em cuja sociedade o referido

termo pode ser traduzido como “*nhande-reko*”, que significa algo como “nosso modo de ser”:

As mobilizações e rebeliões populares – especialmente a partir dos mundos indígenas equatoriano e boliviano, caldeirões de longos processos históricos, culturais e sociais – formam a base do que conhecemos como *Buen Vivir*, no Equador, ou *Vivir Bien*, na Bolívia. Nestes países andinos e amazônicos, propostas revolucionárias ganharam força política e se moldaram em suas constituições, sem que, por isso, tenham se cristalizado em ações concretas. Neste livro, o *Bem Viver*, *Buen Vivir* ou *Vivir Bien* também pode ser interpretado como *sumak kawsay* (kichwa), *suma qamaña* (aymara) ou *nhande-reko* (guarani), e se apresenta como uma oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de vida. (...) O *Bem Viver* é, essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza. (ACOSTA, 2016, p.28)

Nessa mesma linha de raciocínio, a socióloga argentina Maristela Svampa pontua que uma pluralidade de cosmovisões indígenas torna-se responsável pela criação de concepções próprias do *Bem Viver*, impossibilitando que um mesmo modelo elaborado por determinada comunidade seja replicado em uma comunidade distinta, já que cada concepção conceitual se ampara em pilares culturais e ambientais específicos de algum povo dotado de identidade cultural própria, habitante de um ambiente singular. De acordo com Svampa:

Uno de los conceptos más movilizadores del giro ecoterritorial es el buen vivir, en kichwa: *sumak kawsay*, en aymara: *suma qamaña*, en guaraní: *ñandareko*. El buen vivir emerge como horizonte utópico, responde en su origen a una pluralidad de cosmovisiones indígenas, y sería erróneo pretender encapsularlo en una fórmula vernácula única, atribuible a un pueblo o una cultura, o en un nuevo esquema binario que termine por fundirse con las dicotomías, ya establecidas desde el discurso colonial. Dicho concepto postula nuevas formas de relación del ser humano con la naturaleza y con otros seres humanos. Reclama, por ende, el pasaje de un paradigma antropocéntrico a otro de carácter relacional. En los lineamientos de este nuevo paradigma civilizatorio se destaca el abandono de la idea del desarrollo como crecimiento económico ilimitado, la opción por una economía solidaria y sustentable, la jerarquización igualitaria de otras valoraciones de las actividades y bienes, más allá de la crematística, en fin, una profundización de la democracia. El buen vivir tiene como uno de sus ejes centrales la relación del hombre con la naturaleza como parte integrante de ella. De este modo, conlleva otros lenguajes de valoración (ecológicos, religiosos, estéticos, culturales) respecto de la naturaleza, al plantear que el crecimiento económico debe estar supeditado a la conservación de la vida. (...) En línea con la propuesta del buen vivir o *sumak kawsay*, se trata de construir una sociedad sustentada en la armonía de las relaciones de los seres humanos con la naturaleza. Así, si el desarrollo apunta a “occidentalizar” la vida en el planeta, el buen vivir rescata las diversidades, valora y respeta lo “outro”. (SVAMPA, 2019, p. 55/56)

Acosta também faz duras críticas ao desenvolvimento capitalista e seus desdobramentos, dentre eles os efeitos maléficos dos projetos de mineração que vem sendo implantados, à revelia dos indígenas, em suas terras ancestrais:

Pelo desenvolvimento, para citar um exemplo, aceita-se a grave destruição humana e ecológica provocada pela megamineração, mesmo sabendo que ela aprofunda a modalidade de acumulação extrativista herdada da colonização – e que é uma das causas diretas do subdesenvolvimento. Negamos inclusive nossas raízes históricas e

culturais para modernizar-nos imitando os países adiantados. Assim, negamos as possibilidades de uma modernização própria. O âmbito econômico, visto a partir da lógica da acumulação do capital, domina o cenário. A ciência e a tecnologia importadas normatizam a organização das sociedades. Neste caminho de mercantilização implacável – aceitamos que tudo se compra, tudo se vende. Para que o pobre saia de sua pobreza, o rico estabeleceu que, para ser como ele, o pobre deve agora pagar para imitá-lo: comprar até seu conhecimento, marginalizando suas próprias sabedorias e práticas ancestrais. (ACOSTA, 2016, p. 51/52)

Ainda nessa mesma linha de raciocínio, Acosta concorda com Svampa, afirmando que o Bem Viver pode ser entendido como um conceito plural, não sintetizando uma proposta monocultural. Nessa perspectiva teórica, não existe um único modelo de Bem Viver que pode ser replicado em diversas comunidades, mas sim cada povo tem a possibilidade de criar seus próprios modelos de Bem Viver. Sobre o tema, Acosta diz:

(...) desde inícios do século 21 se reforçam muitas e diferentes contestações ao desenvolvimento e ao progresso, provenientes de outras leituras e de outras realidades. Destacam-se os alertas sobre a deterioração ambiental ocasionada pelos padrões de consumo ocidental, e os crescentes sinais de esgotamento ecológico do planeta. A Mãe Terra não tem capacidade de absorção e resiliência para que todos desfrutem do consumismo e do produtivismo próprios dos países industrializados. Os conceitos de desenvolvimento e de progresso convencionais não brindam respostas adequadas a estes problemas. Aqui há um ponto de encontro com as cosmovisões indígenas, em que os seres humanos não apenas convivem com a Natureza de maneira harmoniosa, mas formam parte dela e, em última instância, são a Natureza. Disso podemos concluir que tampouco existe uma visão única de Bem Viver. O Bem Viver não sintetiza uma proposta monocultural: é um conceito plural – bons conviveres, como já anotamos – que surge das comunidades indígenas, sem negar as vantagens tecnológicas do mundo moderno nem as contribuições de outras culturas e saberes que questionam distintos pressupostos da Modernidade. O que estamos expondo demanda uma “epistemologia do Sul”, como escreveu Boaventura de Sousa Santos, para dar o valor que lhes corresponde às práticas cognitivas destes grupos tradicionalmente marginalizados. (ACOSTA, 2016, p. 86./87)

Com o cuidado de não pretender criar uma fórmula única replicável em distintos contextos com o objetivo de alcançar, ou construir, o tão desejado Bem Viver, Acosta salienta que não existe um único caminho a seguir para que determinada comunidade passe a existir em consonância com os preceitos do Bem Viver, já que tal conceito assume um significado próprio para cada povo, adequado à singularidade de sua própria realidade:

O Bem Viver não pretende assumir o papel de um imperativo global, como sucedeu com o desenvolvimento em meados do século 20. O Bem Viver é, por um lado, um caminho que deve ser imaginado para ser construído, mas que, por outro, já é uma realidade. O Bem Viver será, então, uma tarefa de (re)construção que passa por desarmar a meta universal do progresso em sua versão produtivista e do desenvolvimento enquanto direção única, sobretudo em sua visão mecanicista do crescimento econômico e seus múltiplos sinônimos. O Bem Viver apresenta-se como uma oportunidade para construir coletivamente novas formas de vida. Não se trata

simplesmente de um receituário materializado em alguns artigos constitucionais, como no caso do Equador e da Bolívia. (ACOSTA, 216, p.69)

Contrariando o argumento de que o Bem Viver se configura como algo utópico, belo na teoria porém impossível de ser colocado em prática, Acosta destaca que o Bem Viver é uma realidade viva, sim, em diversas comunidades indígenas que mantêm seu modo de vida tradicional, combatendo as pressões do capitalismo desenvolvimentista materializadas nas inúmeras invasões ilegais de madeireiros, grileiros, garimpeiros, caçadores... ao interior das terras indígenas. Sobre esta questão, Acosta comenta:

O Bem Viver, enquanto soma de práticas de resistência ao colonialismo e às suas sequelas, é ainda um modo de vida em várias comunidades indígenas que não foram totalmente absorvidas pela Modernidade capitalista ou que resolveram manter-se à margem dela. Esta constatação descarta logo de cara que o mundo indígena não tenha sido vítima da Conquista e da Colônia – processos de exploração e repressão da longa noite colonial que se projeta até nossos dias republicanos. A influência colonial e capitalista está presente no mundo indígena de múltiplas formas, o que impede visões românticas de sua realidade. Crescentes segmentos da população indígena foram absorvidos pela lógica da monetarização própria do mercado capitalista. Há grupos indígenas em situações de grande precariedade, presos pelo mito do progresso – que, objetivamente falando, jamais será alcançado. (ACOSTA, 216, p.70)

De acordo com Acosta, um dos pilares fundamentais que servem de suporte à construção dos distintos significados de Bem Viver relaciona-se ao modo com que a sociedade enxerga a natureza: não como uma fonte de recursos a ser explorada, mas sim como o estrato necessário à sobrevivência dos seres vivos na Terra. Nesse sentido, Acosta tece alguns comentários:

O Bem Viver não nega a existência de conflitos, mas também não os exacerba, pois não pretende que a sociedade se organize em torno da acumulação permanente e desigual dos bens materiais, movida por uma interminável competição entre seres humanos que se apropriam destrutivamente da Natureza. Os seres humanos não podem ser vistos como uma ameaça ou como sujeitos a serem vencidos e derrotados. E a Natureza não pode ser entendida apenas como uma massa de recursos a ser explorada. Estes são pontos medulares. O Bem Viver, como alternativa ao desenvolvimento, é uma proposta civilizatória que reconfigura um horizonte de superação do capitalismo. (ACOSTA, 2016, p.75/76)

Apesar do Bem Viver representar a autoafirmação e o fortalecimento da cultura de determinado povo, Acosta salienta que tal caráter ensimesmado, voltado à sua própria cultura, não remete à inexistência de diálogo extracomunitário. Pelo contrário, alianças culturais servem para relativizar a própria cultura e fortalecê-la, mediante a união e respeito mútuo entre distintos povos. No tocante ao Bem Viver e suas relações com a vida comunitária não-indígena, Acosta pontua:

Bem Viver recolhe o melhor das práticas, das sabedorias, das experiências e dos conhecimentos dos povos e nacionalidades indígenas. O Bem Viver é, então, a essência da filosofia indígena ou nativa, em sentido amplo, pois se aplica a tudo aquilo que é relativo a uma população originária no território em que habita. Pretende, definitivamente, conhecer as civilizações detentoras de tradições organizativas anteriores à aparição do Estado moderno e que representam culturas que sobreviveram e sobrevivem à expansão colonizadora da civilização ocidental. O Bem Viver, porém, não pode excluir possíveis contribuições da vida comunitária não indígena que encontrou formas de sobrevivência dentro dos próprios sistemas dominantes de uma colonização que já dura mais de quinhentos anos. Trata-se de construir uma vida em harmonia dos seres humanos consigo mesmos, com seus gêneros e com a Natureza, vivendo em comunidade. (ACOSTA, 2016, p.76/77)

Em relação à dicotomia existente entre o desenvolvimento e o Bem Viver, Acosta pontua que enquanto o primeiro visa ocidentalizar e homogeneizar as distintas culturas existentes, o Bem Viver atua no sentido de potencializar as culturas locais, propondo alternativas decoloniais em todos os campos do conhecimento. De acordo com o referido autor, o Bem Viver pressupõe autonomia e relações harmônicas entre o ambiente e as comunidades que o habitam. Nas palavras de Acosta:

Se o desenvolvimento trata de “ocidentalizar” a vida no planeta, o Bem Viver resgata as diversidades, valoriza e respeita o “outro”. O Bem Viver emerge como parte de um processo que permitiu empreender e fortalecer a luta pela reivindicação dos povos e nacionalidades, em sintonia com as ações de resistência e construção de amplos segmentos de populações marginalizadas e periféricas. Em conclusão, o Bem Viver é eminentemente subversivo. Propõe saídas descolonizadoras em todos os âmbitos da vida humana. O Bem Viver não é um simples conceito. É uma vivência. O Bem Viver supera a filosofia de vida individualista própria do liberalismo, que pôde ser transformadora enquanto servia para enfrentar o Estado autoritário do mercantilismo, mas que agora constitui as bases ideológicas do capitalismo. Com o Bem Viver, não se pretende negar o indivíduo, nem a diversidade dos indivíduos, muito menos a igualdade ou a liberdade. Pelo contrário. Trata-se de impulsionar uma vida em harmonia dos indivíduos em comunidade como parte da Natureza. Nesta perspectiva, o Bem Viver se transforma em ponto de partida, caminho e horizonte para desconstruir a matriz colonial que desconhece a diversidade cultural, ecológica e política. Nesta linha de reflexão, a proposta do Bem Viver critica o Estado monocultural; a deterioração da qualidade de vida, que se materializa em crises econômicas e ambientais; a economia capitalista de mercado; a perda de soberania em todos os âmbitos; a marginalização, a discriminação, a pobreza, as deploráveis condições de vida da maioria da população, as iniquidades. Igualmente, questiona visões ideológicas que se nutrem das matrizes coloniais do extrativismo e da evangelização imposta a sangue e fogo. O Bem Viver supõe uma visão holística e integradora do ser humano imerso na grande comunidade da Pacha Mama. Não se trata de “viver melhor”, supondo diferenças que, no fim das contas, conduzem a que poucos vivam às custas do sacrifício de muitos. (...) O Bem Viver não se sustenta na ética do progresso material ilimitado, entendido como acumulação permanente de bens, e que nos convoca permanentemente a uma competição entre seres humanos com a consequente devastação social e ambiental. O Bem Viver, em resumo, aponta a uma ética da suficiência para toda a comunidade, e não somente para o indivíduo.” (ACOSTA, 2016, p. 82/83)

Mesmo considerando a pertinência de manter vínculos e diálogo com o universo não-indígena, Acosta ressalta que estamos todos inseridos em um processo de globalização cuja lógica separa o homem e a natureza, ou melhor, transforma a natureza

em algo externo à sociedade, em uma rele fonte de recursos a ser explorada. Nesse contexto, o pensamento indígena é um dos maiores responsáveis por promover a reunião da sociedade e da natureza, imbuindo o mundo com um necessário teor de sustentabilidade e respeito às diferenças culturais. Nas palavras de Acosta:

A ideia do Bem Viver está diretamente atrelada aos saberes e às tradições indígenas. Portanto, há um esforço deliberado para visibilizar concepções que estiveram ocultas e subjugadas por um longo tempo. Já dissemos que o Bem Viver questiona o capitalismo, que, em essência, acelerou o divórcio entre seres humanos e Natureza. Mas o Bem Viver também critica os socialismos realmente existentes, ou seja, os socialismos antropocêntricos, como aponta Oviedo Freire. O Bem Viver, enquanto expressão de democracia radical, questiona toda forma de autoritarismo. Nesta perspectiva, o Bem Viver se projeta como uma proposta de transformação civilizatória. E, por isso mesmo, adquire cada vez mais vigor também fora do mundo andino e amazônico, para além de seus desafios plurinacionais. Em seu cerne, como já dissemos, está um grande passo revolucionário que nos insta a abandonar visões antropocêntricas e trilhar um caminho rumo a visões sociobiocêntricas, com as consequências políticas, econômicas e sociais que hão de surgir no processo. (ACOSTA, 2016, p. 156)

Buscando encontrar formas de executar e materializar os preceitos do Bem Viver, Acosta salienta a necessidade de modificação do sistema econômico vigente, destacando a importância de priorizar a solidariedade em detrimento à ganância e propensão ao acúmulo de bens e recursos, características das relações capitalistas. Conforme Acosta:

O Bem Viver, enquanto alternativa ao desenvolvimento, exige outra economia. Uma economia sustentada naqueles princípios fundacionais desta proposta pós-desenvolvimentista, entre os que destacamos a solidariedade e a sustentabilidade, além da reciprocidade, a complementariedade, a responsabilidade, a integralidade (todos os seres vivos somos necessários ao planeta), a suficiência (e, de alguma maneira, também a eficiência), a diversidade cultural e a identidade, as equidades e, claro, a democracia. A partir da ideia de solidariedade, busca-se outro tipo de relações de produção, de intercâmbio, de consumo, de cooperação, de acumulação de recursos financeiros, de distribuição de renda e riqueza e dos fatores de produção. (ACOSTA, 2016, p. 163/164)

Contudo, Acosta não despreza a atuação dos mercados; pelo contrário, ele salienta a existência de distintas formas de mercado nas antigas comunidades sul-americanas, anteriores à colonização não-indígena do continente:

No mundo indígena, muito antes de que chegassem os conquistadores, o mercado estava presente (e continua presente, nem sempre com as lógicas de comércio capitalistas) como construção social, com práticas de solidariedade, reciprocidade e proporcionalidade muito distantes do que seria posteriormente a imposição do capitalismo metropolitano. (ACOSTA, 2016, p. 182)

Por sua vez, o professor da Universidade Nacional de Catamarca, Horacio Machado Araújo, afirma que não somente os governos considerados de direita na América Latina desconsideraram a autonomia e os anseios das comunidades tradicionais,

como também os governos esquerdistas, ou progressistas, atuam comumente no sentido de promover o crescimento econômico alheio ao Bem Viver das comunidades indígenas. No Brasil, por exemplo, mesmo um governo de centro-esquerda, como o do Partido dos Trabalhadores (PT), acabou implementando políticas contrárias ao Bem Viver dos povos indígenas, feito a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, no Estado do Pará, que agrediu duramente o ambiente local, interferindo negativamente nas dinâmicas comunitárias da região. Conforme Aráoz:

En tal contexto, la irrupción de los gobiernos progresistas y/o de izquierda en América Latina fue saludada como “superación del neoliberalismo”. Sus políticas expansivas fueron esgrimidas como ejemplos a seguir para las “rebeliones contra la austeridad” en Europa, y hasta como vías hacia el “socialismo del siglo XXI”. Tales cambios alimentaron una posición “oficialmente de izquierda” que prioriza el “crecimiento” y que asume que éste es la condición para la “redistribución de la riqueza”, que sería la expresión por excelencia de cualquier “política de izquierda”. Bajo tales presupuestos, acabaron contraponiendo los objetivos de la “justicia social”, la defensa de los “derechos de los trabajadores” frente a los del “cuidado de la Naturaleza”. Las luchas contra la “exclusión” en América Latina, y las resistencias a las políticas de “austeridad” en Europa, sirvieron como escenario para que, en nombre de “los intereses de la clase trabajadora”, se termine priorizando la “necesidad” de “sostener” los empleos, los salarios, las políticas sociales, antes que ocuparse de los múltiples y gravosos impactos del “crecimiento económico” sobre las bases ecológicas de sustentación de la vida social. (ARÁOZ, 2005, p. 12)

Sobre o Bem Viver, Aráoz afirma que tal conceito busca traduzir epistemologicamente os anseios intrínsecos aos modos de vida tradicionais, no sentido de fortalecer as resistências anticapitalistas e decoloniais. De acordo com Aráoz:

(...) el concepto de Buen Vivir, re-in-surgente hoy desde lo más profundo de las resistencias descoloniales y anti-capitalistas en los territorios ancestrales y agro culturales de Nuestra América, viene precisamente a marcar la necesidad y la viabilidad de este radical cambio civilizatorio: cambiar radical y materialmente el modo de producción-de-la-vida; es decir, cambiar el modo de concebir la vida y el sentido de la vida; cambiar el modo de organizar el proceso social de producción de la vida. En términos epistémicos, cambiar el sociometabolismo del capital por el sociometabolismo del Buen Vivir quiere decir, básicamente, producir una profunda mudanza civilizatoria, que nos haga (re)tomar conciencia de hasta qué punto los seres humanos somos Naturaleza, vivimos de ella y con ella. Epistémicamente, ese cambio implica salirse del racionalismo y del cientificismo; y abrirse a las perspectivas – también- ya abiertas por la revolución científica de las ciencias de la complejidad. (ARÁOZ, 2005, p. 32)

Em relação à mercantilização da natureza, Aráoz destaca que o planeta Terra deve ser compreendido como um sistema vivo, que deve ter sua organicidade respeitada. Tal entendimento contrapõe-se ao conceito de propriedade usualmente utilizado nas relações capitalistas, em cuja lógica a natureza é compreendida como algo externo à sociedade. Nas palavras do referido autor:

La Naturaleza es la fuente de emergencia y desarrollo de la vida en general, incluida la vida humana, como expresión específica de aquella. Decir que la Tierra es un sistema vivo que nos precede, nos trasciende y nos contiene, no es ningún delirio

romântico, sino que se condice con una concepción estrictamente científica del mundo. Y esto nos lleva – pasando de lo epistémico al reino de la economía política – a la cuestión central de la propiedad. Pensada como cambio sociometabólico, la revolución ecosocialista implica no sólo un cambio en la propiedad de los medios de producción; sino un cambio en el concepto mismo de propiedad, basado en la conciencia de que no puede haber ningún tipo de “propiedad” sobre la Madre Tierra. Afirmar que la Tierra no puede ser fragmentada, ni otorgada en “propiedad” – es decir, sometida al dominio absoluto de “dueño” alguno-, es un punto de partida fundamental para un cambio verdaderamente revolucionario. La tierra no puede pertenecer a nadie en particular, ya que, en realidad, todos y cada uno de nosotros pertenecemos a la Tierra. Esto, concretamente quiere decir que no se puede tolerar ni un paso más en la mercantilización de la naturaleza, sino que, al contrario, debemos avanzar hacia su desmercantilización. (ARÁOZ, 2005, p. 32)

Por sua vez, a socióloga argentina Maristella Svampa busca contextualizar o surgimento do tema “Bem Viver”, remetendo-o à necessidade de verbalizar os modelos socioeconômicos e culturais próprios das comunidades tradicionais andinas. Svampa relaciona o conceito de Bem Viver com princípios de cooperação e reciprocidade, vinculando-o à cosmovisão andina, dotada de princípios ecofeministas que tratam a vida de maneira mais humanizada e biocêntrica. Nas palavras da autora:

Uma das diretrizes que percorre e outorga uma maior vitalidade ao atual giro ecoterritorial é a do Bem Viver, *sumak kawsay*, ou Viver Bem, *suma qamaña*, vinculado à cosmovisão indígena andina. Sem dúvida, é um dos motes mais mobilizadores, que tende a substituir outros (como a justiça ambiental), e opera como uma espécie de horizonte emancipatório que aponta para construir pontes entre passado e futuro, entre matriz comunitária e olhar ecologista. Quais são os sentidos que o Bem Viver adquire nos atuais debates, levados a cabo, sobretudo, no Equador e na Bolívia? (...) Duas constituições latino-americanas, a do Equador e a da Bolívia, incorporaram a perspectiva do Bem Viver. No caso do Equador, o governo elaborou, por meio da Secretaria Nacional de Planejamento e Desenvolvimento, o “Plano do Bem Viver 2009-2013”, que propõe, além do “retorno do Estado”, uma mudança no modelo de acumulação para além do primário-exportador, em direção a um desenvolvimento endógeno, biocêntrico, baseado no aproveitamento da biodiversidade, no conhecimento e no turismo. De acordo com o plano, “a mudança não será imediata, mas o programa do ‘Bem Viver’ constitui um roteiro”. Agora, se no Equador os apelos ao Bem Viver acontecem sob uma perspectiva crítica em relação ao modelo primário-exportador, na Bolívia o Viver Bem aparece como uma espécie de aspiração oposta à cosmovisão ocidental dominante. Mais ainda, é interessante que enquanto no Equador dota-se a filosofia do Bem Viver de uma longa linhagem (que vai de Aristóteles ao ecossocialismo e ao ecofeminismo), na Bolívia, um processo ainda mais autocentrado, este somente se conecta à visão dos povos originários. No entanto, por enquanto o Bem Viver é uma superfície ampla sobre a qual vão se inscrevendo diferentes sentidos emancipatórios. (SVAMPA, 2016, p. 152/153)

Svampa também questiona os movimentos socioterritoriais que tem se apresentado como alternativa ao extrativismo neodesenvolvimentista, salientando que mesmo o desenvolvimento dito sustentável carrega implicitamente consigo princípios capitalistas que divergem dos modos de vida tradicionais fundamentados na autoafirmação cultural dos povos nativos. De acordo com Svampa:

Contudo, em que medida os marcos comuns percorridos pelas organizações indígenas e os movimentos socioterritoriais constituem-se no núcleo de uma alternativa ao extrativismo neodesenvolvimentista dominante? Sob nossa perspectiva, eis uma pergunta de difícil e incompleta resposta. Os diferentes temas do giro ecoterritorial dão conta da nova gramática das lutas, da gestação de uma linguagem alternativa de forte ressonância no interior do espaço latino-americano, de um marco comum de significações, que aponta para a expansão das fronteiras do Direito, em clara oposição ao modelo dominante. Seja em uma linguagem de defesa do território e dos bens comuns, dos Direitos Humanos, dos Direitos da Natureza ou do Bem Viver, a demanda aponta para uma democratização das decisões; mais ainda, para o direito dos povos de dizer “não” aos projetos que afetam fortemente as condições de vida dos setores mais vulneráveis e que comprometem o futuro das novas gerações. Na realidade, essas lutas expressam uma disputa societal em torno do que se entende ou se deve entender por desenvolvimento sustentável e, de maneira mais extensa, do que se entende por democracia. No entanto, na maioria dos casos, tais organizações e redes se encontram entregues à elaboração de um diagnóstico comum, assim como ao desenvolvimento de uma série de estratégias de luta cujo objetivo é deter e neutralizar o avanço dos projetos extrativistas. (SVAMPA, 2016, p. 156/157)

Nessa mesma toada, Aráoz afirma que não existe capitalismo sem extrativismo e exploração irresponsável de recursos, sugerindo que os países considerados “subdesenvolvidos” não deveriam seguir os rumos econômicos ditados pelos países desenvolvidos, pois o crescimento econômico deles decorre da exploração de povos tradicionais, e este não se configura como um dos preceitos do Bem Viver organicamente desejado pelas comunidades indígenas:

Não há capitalismo sem extrativismo. E o capitalismo implica a reafirmação de uma estrutura colonial da economia mundial. Por isso, é incompreensível que no século XXI governos que dizem que gostariam de uma mudança progressista tenham insistido com a base de um modelo já falido, muito conhecido e muito debatido na América Latina, com consequências econômicas, políticas e sociais, e que consolida a dependência. Uma grande aprendizagem desse período deveria ser que como países herdeiros de um regime colonial, que prolongamos e aprofundamos, não podemos almejar um modelo de desenvolvimento igual ou equivalente ao dos países industrializados. Deveríamos almejar outro modelo de desenvolvimento, baseado em outro tipo de matriz de produção e de consumo. (...) um elemento fundamental é o imaginário colonial desenvolvimentista. Boa parte dos governos, inclusive de esquerda, seguem almejando o desenvolvimento concebido a partir de um imaginário eurocêntrico, pensando que só devemos nos desenvolver seguindo os padrões de vida e institucionalidade dos países mais poderosos, Europa ocidental e os Estados Unidos. E isso é um profundo equívoco político, não temos possibilidade de nos desenvolver nesses termos, e se torna inviável qualquer possibilidade de pensar e implementar outros caminhos, que sejam emancipatórios. (ARÁOZ, 2021, p. 3/4)

Em consonância com as ideias de Aráoz, Svampa critica também o atrelamento do preço das commodities ao mercado internacional, que vincula a produção local de alimentos às demandas do exterior. Há décadas, o agronegócio vem avançando sobre as terras e comunidades indígenas, que sofrem com as recorrentes tentativas de cooptação de lideranças para que liberem a exploração de recursos no interior dos territórios ancestrais de seus povos.

Vale ressaltar que o agronegócio, além de praticamente não pagar impostos e ser beneficiado com recorrentes incentivos e perdões fiscais milionários, utiliza o território brasileiro para cultivar matérias-primas direcionadas à exportação. Nessa lógica, o solo brasileiro acaba sendo utilizado, em grande parte, para plantar monoculturas de soja transgênica, em vez de utilizar o solo para cultivar alimentos para a segurança alimentar da população local, como milho, mandioca, arroz, feijão... Nesse sentido, Svampa pontua:

La emergencia de diferentes gobiernos progresistas generó grandes expectativas políticas en la ciudadanía. Al calor del Consenso de los Commodities, el progresismo se fue constituyendo una suerte de lingua franca, es decir, un marco colectivo capaz de unificar las diferentes experiencias políticas a través de un lenguaje común, al tiempo que las ordenaba o jerarquizaba, estableciendo una suerte de gradación que iba desde aquellas más radicales desde el punto de vista político (el eje bolivariano ilustrado por Venezuela, Bolivia y Ecuador) hasta aquellas otras más moderadas (Brasil, Argentina, Uruguay, entre otros). Los elementos modulares que caracterizaron esta lingua franca fueron el cuestionamiento del neoliberalismo, las políticas económicas heterodoxas, la expansión del gasto social y la ampliación del consumo, por último, la aspiración a la construcción de un espacio latinoamericano, desde el cual pensar el horizonte de la integración regional. Sin duda, la consolidación de una hegemonía política progresista, asociada a estos elementos modulares, estuvo ligada al auge de los precios internacionales de las materias primas, lo que en términos no sólo económicos sino también políticos y sociales se caracterizan aquí como el Consenso de los Commodities. (SVAMPA, 2019, p. 95/96)

No tocante à existência de um equivalente conceitual ao Bem Viver nas comunidades Kaingang, Ana Elisa de Castro Freitas e o intelectual indígena Douglas Jacinto da Rosa destacam que desde o ano de 2014 tais indígenas vem dialogando internamente sobre os significados que tal conceito pode adquirir nesta etnia:

(...) em setembro de 2014, o Plano de Gestão Socioambiental e Territorial de Campo do Meio subsidiou a definição dos princípios de Bem Viver na perspectiva Kaingang durante a edição 2014 do Grito da Floresta, evento que reúne os povos indígenas no Rio Grande do Sul. Nesse evento, os Kaingang avançaram na superação de metas socioambientais propostas por agências de Estado, sintetizadas nas noções de “sustentabilidade” e “desenvolvimento sustentável”, e alinharam seu discurso com outros povos indígenas latino-americanos, propondo alternativamente a noção de Bem Viver. (JACINTO DA ROSA; FREITAS, 2015, p. 260)

Em relação às novas estratégias que os indígenas começam a utilizar para garantir seus direitos territoriais e seu pleno Bem Viver, Jacinto da Rosa e Freitas citam a pesquisa por eles realizada sobre o instrumento da Petição, com o intuito de transferir o campo de batalha para a esfera jurídica, no âmbito da tentativa Kaingang de paralisar um projeto governamental que visava o corte dezenove araucárias:

Paralelamente a estes estudos, foram realizadas reuniões periódicas com as lideranças de Campo do Meio, dedicadas a acompanhar e compreender os eventos que sombreavam Re Kuju na ocasião em que o estudante estava em campo. Como exercício prático, pesquisou-se o instrumento de Petição para encaminhamento do

pleito de conservação das araucárias, em resistência ao projeto municipal de corte raso dos pinheiros para fins de urbanização/loteamento. Tal ameaça colocou em estado de extrema preocupação a comunidade, por sua dimensão de violência material e simbólica grave contra os Kaingang, que se compreendem em sua ecologia e ontologia como parentes desse ser-árvore: o fãg/pinheiro é a um só tempo coberta de sua terra e alimento do corpo Kaingang há milhares de anos, inclusive sendo uma das primeiras espécies referenciadas no mito de origem Kaingang. As marcas nos pinheirais no Waxi/tempo passado, tempo bom e de Bem Viver Kaingang, delimitavam a territorialidade e as fronteiras entre os poí mâng /caciques velhos. Enquanto consciência humana, os Kaingang estabelecem um plano de identificação com os fãg/pinheiros que, em sua ecologia profunda, ingressam no plano sociológico do parentesco Kaingang: o carvão do nó de pinho se funde com os corpos dos guerreiros pertencentes à metade social kamé, enquanto que a coloração avermelhada da sete-sangrias se mistura com os corpos dos guerreiros da metade social kanhrú. (...) a Petição foi um instrumento que possibilitou a reunião da força dos Kaingang com a força do Fãg/pinheiro, na luta pela terra, aprofundando a dimensão territorial para além da fronteira disputada com a propriedade fundiária, e visibilizando um sentido mais amplo do significado do território Kaingang e do Bem Viver em sua perspectiva. O estudo de caso sugere que a intenção de corte das árvores seguido de projeto de loteamento direcionado para camadas populares de Gentil visava desterritorializar – metaforicamente “cortar” – a comunidade de Re Kuju e produzir conflitos entre os indígenas e as famílias que ali seriam assentadas. Trata-se de uma estratégia colonial das piores: a promoção das guerras fratricidas como meio de extermínio de pobres e índios. (JACINTO DA ROSA; FREITAS, 2015, p. 262/263)

Já para o indígena André Fernando Baniwa (2019), é necessário que os povos indígenas continuem rememorando sua *“história, pois ela é a base para a reconstrução do nosso bem viver”*. Nessa perspectiva, a cultura permeia a história e serve de base para a constante reconstrução dos modelos de Bem Viver próprios das comunidades indígenas.

Considerando que o Bem Viver é definido de maneira autônoma por cada uma das comunidades indígenas, não se pode desconsiderar a possibilidade de que, do mesmo modo que determinadas comunidades indígenas desejam afastar-se do desenvolvimento e das imposições capitalistas, outras comunidades podem desejar amalgamar-se ainda mais à lógica desenvolvimentista. A fim de contextualizar a apropriação da lógica capitalista por parte das comunidades indígenas como estratégia de sobrevivência cultural e expansão territorial, há necessidade prévia de conceituarmos a ação capitalista. De acordo com Weber:

O capitalismo, porém, identifica-se com a busca do lucro, do lucro sempre renovado por meio da empresa permanente, capitalista e racional. Pois assim deve ser: numa ordem completamente capitalista da sociedade, uma empresa individual que não tirasse vantagem das oportunidades de obter lucros estaria condenada à extinção. Definiremos como ação econômica capitalista aquela que repousa na expectativa de lucros pela utilização das oportunidades de troca, isto é, nas possibilidades (formalmente) pacíficas de lucro. (WEBER, 1904/5, p.5)

No entanto, a apropriação da lógica capitalista pelos indígenas difere em vários aspectos da organização capitalista tradicional, como, por exemplo, o fato das famílias indígenas confeccionarem seu artesanato em suas próprias casas. Nesse sentido, Weber diz:

A moderna organização racional das empresas capitalistas não teria sido possível sem dois outros fatores importantes em seu desenvolvimento: a separação dos negócios da moradia da família, fato que domina completamente a vida econômica e, estritamente ligada a isso, uma contabilidade racional. (WEBER, 1904/5, p.7)

Considerando que alguns coletivos indígenas encontraram meios de fundir sua própria tradicionalidade ancestral com novos métodos de vida e produção capitalista, atualmente já são nítidos os entrelaçamentos culturais decorrentes dessa aproximação, materializados, por exemplo, nas peças de artesanato confeccionadas por meio de técnicas ancestrais indígenas utilizando cipós e taquaras, porém esteticamente adaptadas ao comércio de itens religiosos.

Nesse exemplo, vale destacar que as técnicas de confecção de artesanato tradicional não se alteraram, em essência. No entanto, foi necessário adaptar a estética das peças de artesanato, a fim de que se tornassem mais atrativas à sociedade capitalista não-indígena. Desse modo, os utensílios artesanais confeccionados desde tempos ancestrais pelos Kaingang, utilizando cipós e taquaras, passaram a ser remodelados de modo a tornarem-se mais atrativos ao mercado, assumindo a forma de pinheirinhos de Natal e coelhinhos da Páscoa, por exemplo, sem, contudo, deixarem de ser confeccionadas com matérias primas tradicionais indígenas, por meio da utilização de técnicas ancestrais de trabalhar com cipós e taquaras. Ou seja, a partir do conhecimento de suas técnicas ancestrais de confecção de artesanato, os Kaingang apropriaram-se de certos elementos da religiosidade cristã, com o intuito de se inserirem mais facilmente no mercado não-indígena e garantirem sua subsistência comunitária, frente a indisponibilidade atual de novas áreas de caça passíveis de reapropriação, por exemplo.

Uma característica da lógica capitalista que acabou se introjetando no modo de vida Kaingang refere-se ao recebimento de salário diário em troca de determinados trabalhos pontuais, como a colheita de uva e maçã na região serrana do Rio Grande do Sul. Já se tornou um costume tradicional a participação de indígenas Kaingang nas referidas colheitas, e tal trabalho proporciona a obtenção de quantias relativamente consideráveis de dinheiro por parte das famílias indígenas, quantias essas que dificilmente obteriam por meio da confecção e comercialização de artesanato produzido

com cipós e taquaras. Sobre tal sistema capitalista de pagamento por tarefas determinadas, Weber diz:

Um dos meios técnicos de que os empregadores modernos lançam mão para garantir o maior volume possível de trabalho de seus homens é o sistema de pagamento por tarefa. Na agricultura, por exemplo, a colheita é um caso em que se requer a maior intensidade possível de trabalho, e, dada a possível instabilidade do tempo, a diferença entre bons lucros e grandes perdas pode depender da velocidade da colheita. Assim, o sistema de pagamento por tarefa é quase universal neste caso. E a medida que o interesse do empregador em acelerar a colheita aumenta com o aumentar dos resultados e da intensidade do trabalho, tem sido feita repetidamente a tentativa, aumentando o valor da tarefa dos trabalhadores, dando lhes assim a oportunidade de ganhar o que seria para eles altos salários e de interessá-los em aumentar sua eficiência. Mas com uma frequência surpreendente, foi encontrada uma dificuldade peculiar: o aumento do valor da tarefa resultou, muitas vezes, não no aumento mas no decréscimo do obtido no mesmo tempo, pois os trabalhadores reagiram não aumentando, mas diminuindo o volume de trabalho. (WEBER, 1904/5, p.24)

Aparentemente a lógica de trabalho utilizada pelos artesãos Kaingang contemporâneos fundamenta-se na obtenção de renda para a subsistência e satisfação direta de suas necessidades básicas. Ou seja, não parece haver na cultura Kaingang o desejo de trabalhar desmedidamente, com o objetivo de poupar quantidades enormes de dinheiro e tornar-se um grande capitalista. Talvez apenas por um breve período, ou durante uma curta estação em que determinados frutos maduram, em algumas ocasiões específicas os coletivos indígenas desejam acumular certa sobra de recursos, do mesmo modo que seus ancestrais trabalhavam tradicionalmente nas coletas sazonais de pinhão.

Atualmente diversas famílias indígenas trabalham nas colheitas de uva na região serrana, por exemplo, garantindo recursos para as semanas subsequentes. Assim, pode haver uma eventual disposição para trabalhar muito mais do que o necessário num breve período de tempo, com o objetivo de garantir o acúmulo de recursos capaz de permitir que descansem nas semanas seguintes. Entretanto, mesmo durante o período de descanso, os Kaingang costumam coletar cipós e taquaras nas matas situadas no entorno de suas territorializações, a fim de juntar matéria-prima para a posterior confecção de artesanato tradicional.

No âmbito dos sistemas de produção, pode-se afirmar que os Kaingang continuam produzindo peças artesanais utilizando-se de técnicas ancestrais de confecção de artesanato, fortalecendo assim sua identidade cultural e ao mesmo tempo inserindo-se nos mercados regionais. Além disso, também continuam confeccionando artesanato em suas próprias casas, em grupos familiares que se reúnem para realizar o referido trabalho, momentos esses em que conversam sobre a cultura Kaingang e repassam conhecimento ancestral aos mais jovens.

Por sua vez, Marshall Sahlins relaciona o sistema de produção às especificidades antropológicas, características de determinado povo. Mesmo considerando que a lógica capitalista tende a uniformizar as relações de trabalho, os indígenas acabam oferecendo certa resistência cultural, adaptando a lógica capitalista às suas tradições e particularidades culturais. Ou seja, os indígenas tendem a apropriar-se da lógica capitalista, passando então a utilizá-la da maneira que bem entenderem.

No tocante à introdução de bens exógenos em determinada comunidade e seus desdobramentos sociais, bem como referente à introdução da lógica capitalista em comunidades tradicionais, Sahlins comenta:

O capitalismo ocidental pôs à solta no mundo imensas forças de produção, coerção e destruição. Todavia, por serem irresistíveis, relações e bens do sistema mais amplo também passam a ocupar lugares dotados de significado na ordem local das coisas. Em consequência, as mudanças históricas na sociedade local também estão em continuidade com o esquema cultural suplantado, enquanto a nova situação vai adquirindo uma coerência cultural de natureza distinta. Assim, teremos de examinar como os povos indígenas lutam por interagir sua experiência do sistema mundial em algo que é mais lógico e ontologicamente inclusivo: seu próprio sistema de mundo. O problema está em como evitar a redução costumeira do contato intercultural a uma espécie de física, por um lado, ou de teleologia, por outro. Refiro-me à percepção comum da economia global, em termos simples e mecânicos, como forças materiais, e ao corolário constituído pelas descrições das histórias locais como crônicas enfadonhas de corrupção cultural. É verdade que, menos de um século depois da descoberta das Ilhas Sandwich pelo capitão Cook, empreendedores americanos estavam apoderando-se das terras e transformando os havaianos num proletariado rural. Mas não é verdade que o curso da história havaiana, desde 1778, tenha sido regido por este resultado, ou que tenha consistido meramente na substituição das relações polinésias por relações burguesas. Ao contrário, o arquipélago assistira a um período significativo do desenvolvimento indígena quando os chefes governantes se apropriaram das mercadorias ocidentais para seus próprios projetos hegemônicos – ou seja, para as concepções tradicionais de sua própria divindade. (SAHLINS, 1988, p.3/4)

Vale também ressaltar que a lógica capitalista-protestante acaba mesclando-se com a lógica tradicional Kaingang, ou melhor, acaba sendo traduzida para a cultura Kaingang pelos próprios indígenas, interessados em participar das relações de troca inerentes à sociedade capitalista. Analisando as implicações decorrentes da introdução da lógica capitalista nas sociedades tradicionais, muitos teóricos acabam preconizando o extermínio das culturas nativas, ou a sua substituição por uma cultura global dotada do espírito do capitalismo. Contrariando as teorias que afirmam que as diversas culturas seriam substituídas por uma única e abrangente forma cultural capitalista, Sahlins diz:

Durante muito tempo, antropólogos e historiadores foram iludidos por uma certa mística da dominação ocidental: a ideia pretenciosa de que a expansão global do capitalismo levaria ao fim de todas as outras formas de história cultural. (SAHLINS, 1988, p.5)

Com relação à cosmologia própria das distintas culturas espalhadas pelo mundo, bem como às implicações decorrentes da introdução de bens exógenos em determinado círculo cultural, Sahlins traz algumas colocações bastante interessantes:

Em parte, o título “Cosmologias do Capitalismo” provém da observação de que, muitas vezes, nessas ilhas, numa espécie de homenagem neolítica à Revolução Industrial, os produtos e até as pessoas do Ocidente foram incorporados como potências nativas. As mercadorias europeias aparecem aqui como signos de benefícios divinos e dádivas míticas, negociadas em trocas e exhibições cerimoniais, que são também sacrifícios costumeiros. (SAHLINS, 1988, p.5)

No tocante à continuidade cultural em comunidades translocais, que sobrevivem tanto nas aldeias tradicionais como também nas metrópoles, Sahlins afirma:

Do ponto de vista da população nativa, a exploração pelo sistema mundial pode muito bem constituir um enriquecimento do sistema local. (...) Não há dúvida de que existe uma continuidade cultural. Mas continuidade não é sinônimo de imobilidade; a rigor, a mais rigorosa continuidade pode consistir na lógica da mudança cultural. ‘Desenvolvimento neotradicional’, talvez fosse o termo mais apropriado, dados os paradoxos mais evidentes em atrelar os costumes ao comércio, mas prefiro o neomelanésio improvisado que entreouvi na Universidade do Pacífico Sul, onde a inserção do termo inglês ‘development’ numa frase terminou soando para mim em algo como ‘desenvolvi-gente’. É uma auto-realização cultural, numa escala e em formas materiais jamais conhecidas até então, mas nem por isso correspondentes a uma simples penetração das relações capitalistas de mercado. É claro que a dependência da economia mundial, que tem suas próprias razões e seu curso, pode vulnerabilizar o desenvolvi-gente local, a mais longo prazo. Mas, outra vez, destino não é história. Nem é sempre tragédia. Os antropólogos relatam algumas formas espetaculares de mudança cultural indígena que se transformaram em modos de resistência política – em nome da persistência cultural. (SAHLINS, 1988, p.5/6)

Muitos teóricos mencionam que o imperialismo capitalista pode promover a aculturação dos povos indígenas, ou sua deculturação. No entanto, percebe-se uma forte e crescente resistência cultural, por parte dos povos indígenas, que em vez de serem incorporados passivamente à lógica do capitalismo desenvolvimentista, acabaram apropriando-se das ferramentas capitalistas para fortalecer ainda mais a sua própria cultura. Vale ressaltar que muitos dos povos indígenas passaram a perceber sua identidade cultural ainda mais nítida, no momento em que o capitalismo avançou sobre suas terras tradicionais, notando assim os contrastes existentes entre seu modo de vida tradicional e o modo de vida imposto pelo capitalismo desenvolvimentistas nos centros urbanos. Nesse contexto, inúmeros indígenas estão apropriando-se, por exemplo, das técnicas audiovisuais para promover o fortalecimento cultural de suas comunidades.

Sobre os supostos processos de deculturação, Sahlins diz:

(...) acreditava-se que a modernização levaria o processo de deculturação a uma solução final, visto que os costumes tradicionais eram considerados como um obstáculo ao “desenvolvimento”. (...) O problema é que, ao negar qualquer autonomia cultural ou intencionalidade histórica à alteridade indígena, as

antropologias do sistema mundial se tornaram muito semelhantes ao colonialismo que elas, justificadamente, condenavam. (SAHLINS, 1988, p.51/52)

Ainda com relação ao suposto fim das culturas tradicionais, decorrente de sua incorporação à cultura global capitalista, é importante mencionar que grande parte dos povos indígenas têm conseguido se resguardar, em termos, do assédio colonialista e das imposições culturais decorrentes da expansão do capitalismo desenvolvimentista. Sobre a resistência cultural indígena, Sahlins afirma:

Ao supor que as formas e os fins culturais das sociedades indígenas modernas haviam sido construídos exclusivamente pelo imperialismo — ou então como sua negação —, os críticos da hegemonia ocidental estavam criando uma antropologia dos povos neo-a-históricos. (...) Pois ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo. (SAHLINS, 1988, p.52)

Em suma, pode-se concluir que o desenvolvimento comumente imposto às comunidades indígenas não se constitui como algo natural e orgânico aos modos de vida tradicionais, tampouco se configura como um objetivo almejado por estes povos. Na perspectiva indígena, os processos de desenvolvimento apresentam-se como dinâmicas socioeconômicas exógenas que buscam homogeneizar as culturas locais, com o intuito de quebrar os múltiplos vínculos locais e assim explorar mais facilmente os recursos naturais e humanos disponíveis em determinada região. Nem mesmo o desenvolvimento sustentável e o etnodesenvolvimento parecem caracterizar-se como alternativas que vão de encontro aos anseios próprios das comunidades indígenas. Nesse sentido, talvez o Bem Viver seja a perspectiva teórica que melhor consegue contemplar as distintas especificidades culturais e econômicas dos povos indígenas, respeitando a autonomia e a identidade de cada povo.

3.4. Autonomia

Com relação à abordagem de questões referentes à autonomia indígena, a presente análise fundamenta-se nas ideias de Aníbal Quijano, Maristella Svampa, Horacio Aráoz, Consuelo Sánchez Rodríguez, Dilermando Cattaneo da Silveira, Carlos Walter Porto-Gonçalves, Ricardo Verdum e Ana Catarina Zema de Resende, além de textos escritos por intelectuais indígena como Gersem Baniwa, a fim de tornar mais nítidas as relações de interdependência existentes entre território, cultura e autonomia.

De modo geral, de acordo com os autores supracitados, a autonomia configura-se como um dos pilares fundamentais das territorializações indígenas, por meio do qual os coletivos indígenas assumem o controle da gestão de seus territórios, possibilitando a continuidade de seu modo de vida ancestral e a liberdade de reinventar-se culturalmente de acordo com seus anseios, com sua cosmovisão e suas necessidades de adaptação a novos tempos/espacos.

Na interface entre cultura e autonomia, cabe ressaltar o uso extremamente benéfico e construtivo de novas tecnologias como instrumento para promover sua autoafirmação étnica, política e cultural, como no caso dos cineastas indígenas que utilizam a produção audiovisual tanto para divulgar sua cultura, quanto para se posicionar politicamente, inserindo a dimensão social das retomadas territoriais, por exemplo, nos filmes que produzem.

No tocante ao uso da produção audiovisual como instrumento de autonomia e autoafirmação cultural com fins políticos, vale mencionar o relato de Luiza Serber, referente à produção audiovisual e o uso de novas tecnologias nas aldeias do Alto Xingu:

Hoje, basta uma rápida incursão pelas distintas regiões do Xingu para notar como a produção videográfica – particularmente por meio de mídias móveis, como os smartphones – permeia significativamente a vida cotidiana das aldeias. São continuamente, e abundantemente, produzidos registros fotográficos e filmicos efêmeros de atividades corriqueiras, cuja circulação costuma ser mais restrita e em geral nunca extrapolando o próprio suporte no qual foram produzidos, mantendo-se circunscritos pelas telas dos smartphones. Menos efêmeros, mas igualmente frequentes, são os registros de uma série de outras atividades que compõem a vida xinguna contemporânea – tais como encontros de lideranças, reuniões de governança interna ao TIX, reuniões com representantes da política local, reuniões com profissionais indígenas e não-indígenas nas áreas da saúde e da educação – cuja circulação é mais ampla, viajando, na ausência de internet, por conexões bluetooth pelas muitas aldeias dos povos da região. Tais modalidades de produção e difusão podem ser observadas no Xingu nos mais diversos arranjos e combinações. (SERBER, 2020, p. 8)

Por sua vez, o geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves tece alguns comentários sobre as relações entre autonomia, cultura, ambiente e território, trazendo como exemplo as reservas extrativistas dos seringueiros na Amazônia. Neste caso, Porto-Gonçalves contrapõe a produtividade biológica primária dos seringueiros ao produtivismo desenvolvimentista que comumente desconsidera os modos tradicionais de vida dotados de organicidade, inerentes às identidades culturais vinculadas a distintos ambientes. O autor destaca também a existência de múltiplas formas de organização social e produtiva, as quais se apresentam como alternativas ao desenvolvimento imperialista e expropriador. Nesse sentido, é possível citar as ideias de Bem Viver e a Teoria do Decrescimento, ambas fundamentadas em preceitos nos quais a autonomia exerce um papel estratégico. Nas palavras do autor:

Luta pela Vida, pela Dignidade e Território em que vários desses movimentos indicam que a vida não pode ser pensada fora da natureza, como na tradição científica hegemônica eurocêntrica. As Reservas Extrativistas dos seringueiros da Amazônia brasileira, emprestam ao conceito de extrativismo um sentido positivo, ao contrário do produtivismo desenvolvimentista que acreditar que tudo produz, como indica a tradição antropocêntrica e, assim, olvida que não produzimos água, minerais e fotossíntese. Em suma, aos se afirmarem como extrativismo, os seringueiros afirmam que dependem do que extraem e, como tal, dependem da “produtividade biológica primária”. (...). Daí o território, como categoria que reúne natureza e cultura através das relações de poder sobre as condições materiais da vida. Com isso, desnaturalizam o conceito de território, até então “base natural do Estado”. Com isso, sinalizam que no mesmo estado territorial habitam múltiplas territorialidades e que não há território que não seja fruto de um processo de territorialização entre diferentes sentidos – territorialidades - para estar com a terra. Enfim, tensão de territorialidades. Daí o debate acerca da autonomia territorial, da plurinacionalidade, dos direitos da natureza, como se inscreve nas novas constituições do Equador e da Bolívia. Não mais Estado nacional, mas plurinacional. Contra o desenvolvimentismo que por aqui tem sido expropriador e devastador nos oferecem alternativas ao desenvolvimento e não de desenvolvimento (Buen vivir? Suma kausay? Suma Qamãna? Decrescimento? (PORTO GONÇALVES, 2015, p. 8/9)

Sobre as múltiplas territorialidades e suas implicações geográficas, Maristella Svampa faz algumas considerações concernentes ao contexto indígena latino-americano, ressaltando a importância da autonomia nos processos de territorialização protagonizados por populações tradicionais. A autora salienta que a construção da territorialidade configura-se como um processo complexo, no qual distintas perspectivas entrelaçam-se, contrapondo-se ou se justapondo umas às outras. Nestes processos, pode ocorrer que alguns aspectos de uma determinada territorialidade sobressaiam-se aos demais, podendo também mesclar-se uns aos outros, em dinâmicas que acabam amalgamando distintas identidades culturais num único movimento de reivindicação territorial. Outrossim, tais processos podem também divergir em essência, induzindo à

ampliação dos contrastes culturais existentes entre as distintas identidades, fomentando subdivisões e conflitos territoriais. De acordo com Svampa:

Antes de mais nada, é necessário reconhecer que o atual processo de construção de territorialidade é realizado em um espaço complexo, no qual se entrecruzam lógicas de ação e racionalidades portadoras de valorações diferentes. De modo esquemático, pode-se afirmar que existem diferentes lógicas de territorialidade, segundo nos referimos aos grandes atores econômicos (corporações, elites econômicas), aos Estados (em seus diversos níveis) ou aos diferentes atores sociais organizados ou intervenientes no conflito. (...) No entanto, a questão é ainda mais complexa se nos referimos aos povos originários e suas organizações, pois a ideia de território e territorialidade aparece cada vez mais ligada à de autonomia, entendida como autodeterminação, o que, como afirma Héctor Díaz Polanco, significa não apenas o reconhecimento da diversidade e da diferença cultural, mas também a inscrição dos direitos coletivos, econômicos e sociais no interior do território. Nesse sentido, cabe reconhecer que também a territorialidade se inscreve em um espaço de geometria variável. Para dizer de outro modo: para além das resistências bolivianas efetivamente existentes contra as novas modalidades de acumulação do capital, os próprios povos originários e suas organizações expressam territorialidades múltiplas. (SVAMPA, 2016, p. 159/160)

Svampa cita o exemplo do Estado boliviano, especialmente durante o governo do presidente indígena Evo Morales, quando houve uma forte onda de nacionalizações. Contudo, mesmo que as políticas públicas tenham sido elaboradas e executadas em benefício da população indígena local, o Estado permaneceu implementando políticas de cunho desenvolvimentista, buscando prioritariamente o crescimento econômico, o qual muitas vezes se contrapõe ao Bem Viver próprio das comunidades indígenas.

Sobre a autonomia e sua reivindicação pelos movimentos socioterritoriais, Svampa menciona a existência de no mínimo quatro matrizes ideológicas atuantes no atual contexto latino-americano: a indígena campesina, a populista movimentista, a classista tradicional e a mais recente delas, a narrativa autonomista. De acordo com a autora:

Antes de hablar de las resistencias sociales, vale la pena aclarar que existen por lo menos cuatro matrices político-ideológicas diferentes que atraviesan los avatares del campo contestatario latinoamericano: la indígena-campesina comunitaria, la populista-movimientista, la clasista tradicional y, de manera más reciente, la narrativa autonomista. La matriz campesino-indígena se inserta en el marco de la memoria larga de los pueblos indígenas, y se funda sobre la idea de resistencia ancestral, derechos colectivos y poder comunal. En términos de memoria corta, su evolución se conecta con diferentes procesos: a nivel internacional con la descolonización y el reconocimiento progresivo de los derechos colectivos (incorporación del Convenio 169 de la OIT a las diferentes constituciones nacionales, posteriormente en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas); a nivel regional con la crisis del Estado modernizador desarrollista y el relativo fracaso de la integración en una identidad mestizo-campesina; a nivel nacional con el proceso de ampliación de las fronteras étnicas, esto es, la presencia cada vez más masiva de indígenas en las ciudades. Por último, en términos ideológicos se conecta con la crisis del marxismo y el surgimiento del multiculturalismo, como perspectiva de construcción identitaria. (SVAMPA, 2019, p. 41/42)

Especificamente sobre a narrativa autonomista, Svampa pontua que a mesma possui raízes na tradição anarquista, atrelada a pilares como a horizontalidade e a democracia por consenso. Suas bases apresentam um forte caráter identitário, em contraposição a elementos essencialmente classistas e/ou populistas. Nas palavras da autora:

(...) existe una narrativa autonomista, cuya actualización se instala en el marco de la memoria corta, si bien sus elementos pueden nutrirse de la tradición anarquista y/o consejista. Los elementos centrales que configuran dicha matriz son la afirmación de la autonomía, la horizontalidad y la democracia por consenso. En este caso particular, me refiero a una narrativa porque ésta se construye como un relato identitario, de producción del sujeto, en el cual cuenta la experiencia personal de los actores antes que la inscripción previa en la comunidad (matriz indigenista), la figura del pueblo (populismo) o la clase social (matriz marxista). Por otro lado, históricamente es una narrativa que se nutre del fracaso general de las izquierdas tradicionales, por lo cual cobra relevancia la definición por oposición respecto de otras tradiciones de izquierda, principalmente la izquierda marxista. Asimismo, aparece ligada a los procesos de desinstitucionalización de las sociedades contemporáneas y la emergencia de nuevas dinámicas de individualización. La narrativa autonómica ha dado lugar a nuevos modelos de militancia, difundidos tanto en los países del centro como en la periferia, cuya modalidad de construcción organizativa son los grupos de afinidad a través de colectivos. Su expansión, tanto en el amplio campo del activismo ambiental y cultural como el de la comunicación alternativa, los feminismos populares, la lucha antipatriarcal, la intervención artística y la educación popular, constituye una de las características más emblemáticas de las nuevas movilizaciones sociales asociadas al cambio de época. (SVAMPA, 2019, p. 43/44)

Horacio Aráoz, por sua vez, associa o capitalismo à concentração demográfica em núcleos urbanos, afirmando que uma das consequências do desenvolvimento tende a relacionar-se com a expropriação dos territórios e da autonomia dos povos tradicionais. Em suas palavras:

El régimen socioterritorial urbanocéntrico - ese mismo poder tecnocrático no sólo se expande sobre el ámbito de la institucionalidad y las sociabilidades, sino que también se traduce y se materializa en un específico régimen socioterritorial, igualmente configurado desde la lógica del dominio y el control, la expropiación de las condiciones materiales de la autonomía. En este punto, tal como fuera también señalado en sus orígenes por Marx, el capitalismo es inseparable del proceso de urbanización, así constituida como sinónimo de “civilización” y de “progreso”, en oposición directa a lo campesino y lo rural como encarnación del atraso y lo in-culto (lo cual en realidad, es una contradicción/negación de su etimología). La conformación de la ciudad moderna, la concentración masiva de los cuerpos expropiados de sus condiciones vitales, fue una condición histórica de posibilidad de la irrupción del régimen de relaciones sociales –de producción y destrucción- del capital. (ARÁOZ, 2005, p. 22/23)

Sobre o princípio da autonomia, o geógrafo Marcelo Lopes de Souza afirma que tal conceito se encontra ancorado em solo cultural próprio da sociedade ocidental, não se constituindo como uma fórmula passível de ser traduzida para distintos contextos ambientais e culturais. Souza também salienta a possibilidade de coexistirem diferentes

territorialidades amalgamadas em um mesmo espaço geográfico, cada qual buscando exercer sua própria autonomia, que por vezes podem entrar em conflito umas com as outras. Sobre o tema, Souza afirma:

(...) o princípio de autonomia não é uma fórmula de aplicação trivial, o que fica particularmente claro quando se ressalta a sua dimensão espacial: como decidir, por exemplo, diante de eventuais conflitos de interesse entre duas coletividades referenciadas por recortes espaciais atinentes a escalas distintas (ou seja, onde uma coletividade seja um "subconjunto" da outra)? Ou, em outras palavras, como gerir democraticamente os atritos entre territorializações menos ou mais imediatas, menos ou mais "difusas"? É possível estabelecer idealmente o princípio de que a autonomia de uma coletividade cessa de ser legítima a partir do momento em que se constrói às custas da autonomia de outra coletividade; no entanto, na prática, não será fácil encontrar situações onde a disputa e a desarmonia estejam inteiramente ausentes. A autonomia, portanto, não é uma utopia idealista, a exigir como premissa uma sociedade uniforme e sem conflitos, mas, simplesmente, um horizonte de pensamento e ação, a estimular um caminhar marcado por dissensões que, sobre a base do agir comunicativo e com o concurso de uma razão crítica (...) O espaço, produto social, é um suporte para a vida em sociedade e, ao mesmo tempo, um condicionador dos projetos humanos; um referencial simbólico, afetivo e, também, para a organização política; uma arena de luta; uma fonte de recursos (sendo a própria localização geográfica, que é algo essencialmente relacional, um recurso a ser aproveitado). A autonomia de uma coletividade traz subentendida uma territorialidade autônoma, ou seja, a gestão autônoma, por parte da coletividade em questão, dos recursos contidos em seu território, que é o espaço por ela controlado e influenciado. (SOUZA, 1996, p. 10/11)

De acordo com o sociólogo peruano Aníbal Quijano, as novas formas de produção e distribuição tendem a apropriar-se de algumas reivindicações por autonomia, subjugando-as e inserindo-as em seus próprios processos desenvolvimentistas, tais como a realização de consultas prévias a comunidades indígenas, determinada pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), nos casos em que um dado empreendimento impactar territórios comunitários indígenas, ou afetar seu modo de vida tradicional.

Com base no acima exposto, até mesmo como forma de contrapor-se internamente aos fluxos colonialistas, nas próprias veias por onde correm os processos desenvolvimentistas, a autonomia pode ser exercida em diversas escalas e dimensões, por meio da tomada de decisões que ditam os rumos de determinadas etapas secundárias do processo desenvolvimentista, sem, contudo, que as rédeas de controle destas dinâmicas sejam manobradas autonomamente pelos povos afetados pela nova dinâmica socioeconômica imposta. Ou seja, mesmo que o controle geral dos processos não seja exercido pelas comunidades locais, estas ainda podem exercer sua autonomia em escala inferior, mas não menos importante, como por exemplo na garantia de manutenção de diversas particularidades inerentes ao seu modo de vida tradicional, as quais podem ser

inseridas nas produções científicas e nas dinâmicas desenvolvimentistas, criando novas formas de produção e de trabalho alinhadas com preceitos do Bem Viver.

O geógrafo Dilermando Cattaneo da Silveira, por sua vez, vincula as estratégias de apropriação da natureza à ideia de autonomia e autogestão. Para o autor, natureza e sociedade são indissociáveis, e compreender o meio social como algo externo à natureza acaba sendo bastante prejudicial à análise. De acordo com Cattaneo:

(...) a grande maioria das áreas naturais protegidas não é capaz de promover uma relação mais harmoniosa entre sociedade e natureza, já que, nas suas concepções balizadoras, há a noção de que o social é algo externo ao natural, e tudo que é próprio do humano é necessariamente prejudicial à natureza. Nossa proposta, então, foi refletir sobre estratégias de apropriação da natureza fundamentadas em olhares menos cartesianos, que, ao mesmo tempo em que evoquem uma desconstrução do racionalismo cartesiano objetivo e disjuntivo, promovam uma participação ativa e direta da população, em uma ou em várias das esferas políticas reguladoras das áreas protegidas em que estão inseridas. Esta desconstrução - no campo teórico-conceitual -, e a participação direta - no campo político-democrático -, podem tomar forma com a ideia de autonomia – analisada sob o enfoque de Cornelius Castoriadis (1983, 1987, 1990) - e, mais especificamente, com a ideia de autogestão, analisada a partir de olhares não puramente economicistas e tecnicistas, mas sim sob uma ótica política e territorial. (CATTANEO, 2012, p. 16)

Cattaneo cita a autogestão de áreas protegidas, efetuada pelos próprios moradores destas áreas, como exemplo de autonomia prática baseada numa forma de re-apropriação da natureza que possibilita que a população local defina autonomamente os seus próprios rumos políticos, gerindo seu território em conformidade com seu modo de vida tradicional e respeitando as especificidades ambientais do local. Conforme o autor:

Assim, a ideia de autonomia e autogestão territorial, efetivada pelos moradores de áreas protegidas, poderia abrir caminho para uma re-apropriação da natureza, no sentido político-concreto de (re)tomar para si o controle sobre um território condensador de identidades e saberes, e também no sentido filosófico-epistêmico, ao vislumbrar uma desconstrução da ordem dicotômica e uniformizadora da tecnologia moderna, já que tal re-apropriação estaria baseada na multiplicidade e no diálogo de saberes, no reconhecimento da diversidade como princípio organizativo das territorialidades, e na complexidade como paradigma de um conhecimento menos “totalitário” e mais aberto às incertezas. (CATTANEO, 2012, p. 17)

Sobre o conceito de autogestão, Cattaneo apresenta algumas perspectivas de abordagem, destacando que tanto pode ser compreendida sob viés estritamente econômico, na gestão de fábricas pelos próprios funcionários, como também a autogestão pode ser entendida através de uma perspectiva libertária, abolindo-se a divisão social do trabalho, o Estado, o mercado e as classes sociais, sendo então exercida plenamente no campo político, comunitário e territorial. Nas palavras do autor:

O conceito de autogestão vem sendo sistematicamente adotado para designar, no campo econômico, um método de gestão de empresas, e no campo político, uma forma de democracia direta (VIANA, 2005, p. 1). Entretanto, tal conceito pode ser entendido de maneira mais ampla, se analisado sob diferentes enfoques. De um ponto

de vista comunista-libertário, por exemplo, a autogestão é “uma relação de produção que se generaliza e se expande para todas as outras esferas da vida social” (VIANA, 2005, p. 4), o que significa dizer que “os próprios ‘produtores associados’ dirigem sua atividade e o produto dela derivado. Abole-se, assim, o estado, as classes sociais, o mercado, etc., já que com a autogestão abole-se a divisão social do trabalho. Consequentemente, abole-se a divisão entre ‘economia’, ‘política’, etc.” (CATTANEO, 2012, p. 41)

Analisando o contexto fundiário no qual estão inseridos os territórios ancestrais do povo indígena Kaingang, na região norte do Rio Grande do Sul, a acadêmica indígena Diana Nascimento, que é filha do cacique José Lopes do Nascimento, liderança da Terra Indígena Nonoai, ressalta a importância da autonomia e da autogestão para a garantia dos direitos territoriais dos povos indígenas.

Nascimento afirma que a expansão do processo colonizatório não-indígena do Estado rumo ao âmago dos territórios ancestrais de seu povo acabou acarretando drásticas transformações na cultura Kaingang, como a sedentarização e o confinamento em territórios diminutos. A autora também cita a tutela estatal como um elemento causador de diversas mazelas e vícios socioeconômicos, feito o arrendamento das áreas indígenas por não-indígenas que realizam plantio de soja nas áreas ancestrais Kaingang, fato esse que prejudica enormemente a garantia da segurança alimentar nas aldeias Kaingang, já que as matas nas quais os indígenas caçavam, coletavam frutos e cultivavam pequenos roçados, foram quase todas substituídas por extensas monoculturas que não produzem alimentos às comunidades Kaingang, mas sim são voltadas à produção e exportação de commodities, dificultando assim a possibilidade de recriar relações de trabalho fundamentadas na autonomia e na autogestão. De acordo com Nascimento:

As perdas territoriais resultantes do processo de expansão colonização tiveram como principais consequências, o confinamento e a sedentarização dos Kaingang em pequenos espaços (aldeamentos), onde ficaram impedidos de exercer suas territorialidades no espaço reduzido. Houve também o uso de mão de obra indígena forçada. E porque não dizer que os indígenas foram escravizados em seu próprio território? Não bastando para os fóg estarmos vivendo confinados em nossos próprios territórios, órgãos estatais tornaram-se responsáveis pela nossa administração e tutela, nos colocando como seres incapazes de cuidar de nossas próprias vidas e escolher nossas formas de viver. Enquanto o território Kaingang e seus recursos naturais sucumbiam nas mãos dos colonizadores, nossos antepassados (ti si) perdiam sua autonomia e formas de subsistência. Fomos brutalmente saqueados. Exauriram os recursos de nossos territórios mesmo depois de demarcados. Com o uso da força e ameaças impunham a nós Kaingang novas e insustentáveis formas de uso do território que giravam em torno do lucro e da devastação. O tempo vâsy de uma vida farta, havia acabado e começava o ùri, quando os Kaingang estavam impedidos de continuar suas mobilidades pelo vasto território em busca de subsistência. Assim, meu povo tornou-se dependente do estado, muitas vezes até para seu próprio sustento. Nesse contexto, o que a história chama de “abertura de fronteiras agrícolas”, para os Kaingang foi só o início de um fechamento de fronteiras socioecológicas, ou seja, de todo um processo histórico de

perdas. Perdas de território, da sua autonomia social e política, cultural, da sua dignidade como povo. Ou seja, mais do que uma transformação ambiental, esse processo feriu o modo de vida, a cultura e a própria identidade Kaingang. É visível que na TI Nonoai o sistema agrícola Kaingang tem sofrido transformações devido a introdução de tecnologias ocidentais aos seus cultivos. Porém, até o momento não tem ocorrido uma completa substituição dos sistemas produtivos e das técnicas agrícolas Kaingang, como se afirma costumeiramente na tentativa de negar, depreciar a identidade étnica deste povo. Principalmente quando se trata das roças de toco (ãpỹ), que ainda mantém as principais características das formas de cultivo de antigamente. Pode-se perceber que a maioria dos Kaingang que trabalha com monoculturas só estão nesse ramo por falta de incentivo a outras formas de produção e geração de renda mais sustentáveis. Na verdade, não há incentivos para nenhum tipo de economia. E assim, os Kaingang viram nas parcerias agrícolas uma forma de buscar a autogestão e autonomia do território. Porém, sabe-se que a prática da monocultura traz consigo impactos e transformações negativas. No caso dos Kaingang houve a perda de espécies importantes da agrobiodiversidade anteriormente cultivadas e ao mesmo tempo dos saberes tradicionais associados. Além disso, a mão de obra está cada vez mais escassa, pois os jovens estão privilegiando o trabalho assalariado. Assim, a introdução de um novo paradigma de desenvolvimento tem desestruturado as formas sustentáveis de renda e subsistência do povo em questão. A economia da Terra Indígena de Nonoai atualmente gira em torno principalmente, das monoculturas de grãos (soja e milho em larga escala), da agricultura de subsistência (roças de toco, cultivos de quintal, cultivos de arado), artesanato, além de um número grande de indígenas que trabalham em frigoríficos e colheitas temporárias de uva, maçã e alho. (...) Isso se deve as transformações do modo de vida imposto, a necessidade e o interesse na melhoria da qualidade vida. Nesse sentido, o interesse pela formação acadêmica tem crescido cada vez mais nessas comunidades, com intuito de profissionalizar e capacitar os próprios indígenas nas diferentes áreas do conhecimento, para que assim seja possível aos indígenas ocupar os espaços nos quais se discute e se decide os interesses das comunidades. Assim, se desenham os projetos de “desenvolvimento” em busca da autonomia através da autogestão territorial e ambiental, bem como as políticas de educação e saúde. No entanto, é necessário que se construa uma política interna, não somente de incentivo a formação de profissionais indígenas, mas que essa política englobe também formas de acolhimento destes profissionais e apoio na construção da autogestão dos territórios. Desta forma, percebe-se que o tempo atual (ũri) no qual os Kaingang passaram a viver a partir da conquista e subordinação ao indigenismo oficial, esta entrando novamente em transição. As iniciativas das comunidades na autogestão de seus territórios tem sido cada vez mais evidentes na tentativa de sair da dependência, precariedade e miséria causada por todo esse processo. Ainda são muitos os desafios, mas os fatos mais recentes parecem mostrar que os descendentes dos primeiros grupos Kaingang que foram confinados em aldeamentos, conseguiram atingir um patamar que poderá ser decisivo para a sua autodeterminação. Através de políticas públicas é necessário dar condições e incentivos para que as famílias indígenas e principalmente para que os jovens profissionais insistam ainda mais em permanecer dentro das terras indígenas, promovendo a autonomia e a sustentabilidade desses povos e territórios. (...) Por fim, é esperado que se possa trabalhar com a terra de forma que, além de produzir, leve-se em conta a preservação do meio ambiente, com responsabilidade e o respeito social, econômico e ambiental, levando em consideração os conhecimentos tradicionais. Manter a agricultura tradicional Kaingang e demais cultivos voltados a subsistência é uma forma de manutenção da agrobiodiversidade e de manter viva a cultura e de garantir a transmissão dos saberes Kaingang para as futuras gerações. (NASCIMENTO, 2017, p. 88/90)

Nascimento também destaca que interferências não-indígenas sobre a cultura Kaingang agrediram diversos elementos balizadores do modo de vida tradicional de seu povo, como a temporalidade, que passou a ser concebida externamente ao tempo

orgânico próprio do Bem Viver Kaingang. A autora ressalta ainda que, embora as técnicas de agricultura tradicionais tenham sido duramente impactadas pela agricultura não-indígena, as novas gerações de indígenas Kaingang vem lutando para demonstrar que a conservação ambiental pode sim ser fomentada juntamente ao desenvolvimento agrário, mesclando elementos tradicionais às novas tecnologias e formas de utilização do território.

Carolina Padoin, referindo-se ao contexto territorial indígena da região de Santa Maria/RS, apresenta a perspectiva de autonomia para os Mbyá Guarani, relacionando-a à liberdade de ir e vir, e à possibilidade de criar e recriar novos aldeamentos nas áreas que consideram propícias ao desempenho de sua cultura e territorialidade ancestral. Conforme a autora:

A perspectiva de autonomia indígena almejada pelos Mbyá Guarani de Santa Maria apresenta contornos de uma constante busca pelo reconhecimento do ser Guarani, para si e também para com o outro, e se traduz no protagonismo ao longo da caminhada. A saída do acampamento do Arenal até a chegada e a permanência na tekoá Guaviraty, assim como a presença ativa nas discussões dentro e fora do processo judicial, demonstram que os Mbyá Guarani são protagonistas de uma caminhada de luta pela autonomia e pelo Iko Tema. (PADOIN, 2015, p. 147)

Sobre autonomia indígena e suas relações com o território, a etnóloga mexicana María del Consuelo Sánchez Rodríguez afirma que tal configuração demanda um certo conteúdo jurisdicional, no sentido de que uma dos condicionantes fundamentais à plena autonomia refere-se à liberdade para exercer o autogoverno e conceber seu próprio sistema de justiça. Ou seja, nessa perspectiva, a existência de um território torna-se imprescindível à plena autonomia de um povo, bem como a desvinculação aos sistemas de justiça exógenos que possuam valores e regramentos alheios ao Bem Viver indígena. Para Consuelo Sánchez, a autonomia e o território contribuem para o fortalecimento das especificidades identitárias, permitindo assim que os vínculos entre as culturas indígenas e o espaço geográfico permaneçam vivos em determinado território. Nas palavras da autora:

A autonomia também implica na definição de âmbitos territoriais onde as coletividades correspondentes (povos, grupos nacionais ou étnicos) possam exercer suas responsabilidades de autogoverno e praticar um conjunto de direitos. Trata-se da configuração de territórios com um claro conteúdo jurisdicional, onde os povos indígenas tenham jurisdição para exercer o governo e a justiça. (...) Para que a comunidade siga existindo como tal, é necessária a reprodução das relações entre os indivíduos e a coletividade a que pertencem sob as condições objetivas e subjetivas de apropriação da terra / território. Essas formas de apropriação foram afetadas em diferentes graus pelo colonialismo e o neocolonialismo; e a atual expansão global do capitalismo multinacional, que compreende formas renovadas de invasão e colonização dos territórios indígenas, está transtornando seriamente as relações das comunidades com o território / terras, e dos indivíduos com suas comunidades. A

autonomia se afirma como uma forma de defender esses vínculos essenciais para a reprodução de seus sistemas identitários. (SÁNCHEZ, 2009, p. 70/72)

Consuelo Sánchez também destaca que a autonomia pode ser exercida em diversas esferas, como no exemplo de territórios autônomos situados no interior de um Estado-Nação, os quais exercem sua autonomia legislativa e democrática em meio a um sistema de governo estatal sobreposto aos seus territórios. Nessa toada, podemos citar o Parque Indígena do Xingu, situado no Estado de Mato Grosso, que é constituído por quase cem aldeias habitadas por indígenas pertencentes a mais de quinze distintas etnias.

Mesmo que o Parque do Xingu situe-se no interior do Estado Brasileiro e esteja sujeito às leis e regras nacionais, internamente há outros parâmetros legislativos que regem e buscam atenuar eventuais conflitos interétnicos, apresentando diretrizes que definem os limites territoriais internos por meio da utilização de regramentos e dinâmicas ancestrais, sendo que a grande maioria destes parâmetros foi constituída através de sucessivos séculos de diálogo intercultural entre os diversos povos indígenas que historicamente habitam a região do Parque do Xingu.

Do mesmo modo, os coletivos Kaingang e Mbyá Guarani, por exemplo, são regidos por leis ancestrais de convivência, que regem e harmonizam suas relações comunitárias. Tal código de conduta ancestral sobrepõe-se às legislações vigentes nos espaços geográficos por onde transitam os referidos coletivos indígenas.

Por sua vez, Ana Catarina Zema de Resende relaciona a demanda por autonomia com a reivindicação por controle sobre determinado território. Nessa perspectiva, um dado povo que se encontra passando por um processo de desterritorialização/reterritorialização, estaria implicitamente buscando formas de apropriar-se de um determinado espaço geográfico no qual seja possível implementar sua própria organização social, seus costumes e seu modo de vida tradicional, garantindo assim as condições necessárias à sua plena autonomia. Nas palavras de Resende:

A demanda por autonomia pode ser entendida, de modo geral, como uma reivindicação para ter o controle sobre o território e seus recursos naturais e poder desfrutar de suas formas de organização social, política, cultural e religiosa. No entanto, cada movimento ou organização, cada comunidade vai tratar a autonomia de forma diferente, daí a necessidade de analisar com cuidado os diferentes conteúdos que surgem nas reivindicações dos movimentos indígenas e nas propostas de autonomia incluídas na legislação e nas políticas para demarcação de terras indígenas no Brasil. (RESENDE, 2014, p. 5)

Resende complementa afirmando que a luta pelo território configura-se como elemento estratégico e condicionante para a garantia da autonomia pelos povos indígenas, tendo em vista que as culturas indígenas mantêm relações vitais com o ambiente territorializado. Para Resende:

A luta dos povos indígenas por autonomia territorial no Brasil foi escolhida como pano de fundo da tese porque a questão territorial continua sendo o ponto nevrálgico da relação entre Estado e povos indígenas. Por um lado, para os povos indígenas, a terra e seus recursos têm importância vital, não podendo eles garantir seu direito à diferença cultural e nem alcançarem um desenvolvimento próprio se não tiverem o controle de seu território ou autonomia territorial. (RESENDE, 2014, p. 8)

No tocante ao significado de autonomia para os povos indígenas, Resende contextualiza sua concepção teórica, destacando a Declaração de Quito como um de seus pilares balizadores, a qual foi elaborada durante o Primeiro Encontro Continental dos Povos Indígenas, no ano de 1990. Por meio da referida declaração, os povos indígenas publicizaram seu entendimento de que a autodeterminação é um dos preceitos fundamentais à garantia de sua liberdade. Nessa mesma toada, a autora menciona outra resolução com teor semelhante:

A aspiração autônômica foi claramente referida durante o Primeiro Encontro Continental dos Povos Indígenas, celebrado de 17 a 21 de julho de 1990 em Quito, com a participação da maioria das organizações indígenas do continente. No pronunciamento final, conhecido como a Declaração de Quito, os indígenas expressam: “Agora estamos plenamente conscientes de que nossa libertação definitiva somente pode se expressar como pleno exercício de nossa autodeterminação.” Em outra Resolução dos Povos Indígenas do continente, a autonomia ganha conteúdo mais preciso e significa “o direito que temos, povos indígenas, ao controle de nossos respectivos territórios, incluindo o controle e o manejo de todos os recursos naturais do solo, subsolo e o espaço aéreo”, e ainda, “a defesa e conservação da natureza [...], o equilíbrio do ecossistema e a conservação da vida” e também a constituição democrática de “nossos próprios governos (autogovernos)”. (RESENDE, 2014, p. 92)

Citando o intelectual indígena Gersem Baniwa, Resende afirma que mesmo após as imposições decorrentes da instalação do Estado Brasileiro, muitas comunidades indígenas continuaram exercendo sua autonomia. No entanto, há inúmeros exemplos de povos indígenas que foram violentados cultural e territorialmente durante o processo de colonização não-indígena do continente americano. Nesse sentido, Baniwa salienta que a luta contemporânea dos povos indígenas por autonomia traz consigo reivindicações por emancipação sociopolítica e territorial. De acordo com Baniwa apud Resende:

Muitos povos, mesmo após a instalação do Estado brasileiro, continuaram a definir e organizar as aldeias em seus territórios de acordo com seus sistemas sociais, econômicos, jurídicos e religiosos. (...) Gersem Baniwa explica que, em termos conceituais, autonomia é uma forma de exercício do direito à autodeterminação, não é o mesmo que independência e nem envolve soberania e que, o direito à autodeterminação implica respeito aos direitos indígenas e reconhecimento das

autoridades indígenas, de suas formas de organização e representação política em todos os níveis de poder. (...) Gersem explica que, desde que os povos indígenas começaram a fazer valer seus direitos coletivos por meio de suas organizações representativas, eles nunca reivindicaram soberania política diante do Estado-nação dominante. (...) As diferentes formas de autonomia em construção no Brasil não visam negar as principais instituições vigentes, mas sim “torná-las mais flexíveis e abertas, com capacidade de promoverem a coexistência pacífica e solidária de todos os brasileiros” (Baniwa, 2006, p. 95). (...) Legítima e legal, a luta dos povos indígenas por autonomia é entendida como uma necessidade e condição para a continuidade histórica desses povos originários, como o direito de perpetuar seus modos de vida em seus territórios.(...) Nesses processos de construção de autonomia indígena, algumas debilidades e fraquezas já foram identificadas. Gersem Baniwa dá o exemplo de algumas lideranças indígenas que passaram a “copiar modos negativos de viver e de se relacionar, contrariando os princípios de autonomia coletiva dos povos” e “interpretando autonomia como sinônimo de autoritarismo, como é comum na prática de governantes brancos”. Ele cita o caso daquelas lideranças que passaram a tomar decisões impositivas e prejudiciais aos seus povos como arrendar suas terras para fazendeiros, principalmente nas regiões Centro-Oeste e Sul do país, o que tem levado a um aumento da fome, da miséria e da violência. (RESENDE, 2014, p. 101/103)

Ainda citando Gersem Baniwa, Resende afirma que a autonomia almejada pelos povos indígenas independe do espectro político e econômico, muito embora saibamos que governos de esquerda tendem a melhor acolher, em certa medida, as demandas e reivindicações das minorias étnicas, enquanto governos de direita comumente atuam em prol do grande capital, buscando homogeneizar as populações locais.

Para Gersem Baniwa, as escolas indígenas possuem papel fundamental e estratégico na luta por autonomia, em decorrência da possibilidade do conhecimento tradicional ser amplamente repassado às novas gerações de indígenas nestas instituições de ensino localizadas nas aldeias, possibilitando assim a manutenção de sistemas sócio-comunitários tradicionais autônomos.

Em comparação, um indígena que desde cedo passa a estudar em escolas não-indígenas situadas nos centros urbanos, longe de sua aldeia de origem, normalmente acaba estudando a história brasileira por meio de uma perspectiva externa, contada por professores e livros didáticos que comumente possuem pouquíssima familiaridade com a história indígena. Por sua vez, quando a educação indígena ocorre nas aldeias ou em retomadas, amplia-se enormemente a possibilidade de manutenção dos modos de organização social autônomos, próprios das comunidades indígenas, facilitando o repasse do conhecimento ancestral às novas gerações durante as atividades cotidianas, e não somente nos horários escolares rígidos e pré-definidos, típicos do ensino tradicional brasileiro. De acordo com Baniwa, apud Resende:

Gersem Baniwa entende autonomia como capacidade de manejo do mundo. Ele sabe que existem ainda muitos desafios para uma conquista mais efetiva de autonomia. Partindo de suas experiências políticas e de seus estudos sobre educação indígena no

Alto Rio Negro, ele acredita que a escola seria então um instrumento privilegiado de empoderamento técnico, acadêmico e político que habilitem os povos indígenas ao acesso e interação com o mundo moderno, a partir de relações menos assimétricas. Um acesso à modernidade que não significa abdicar de seus modos próprios de vida, mas “aperfeiçoar e melhorar a capacidade das tradições em satisfazer as demandas e necessidades atuais”. Para Gersem Baniwa, a Escola Indígena é então uma das opções para que os povos indígenas possam construir e apropriar-se de conhecimentos que os ajudem a retomar a autonomia étnica e comunitária para o manejo do mundo (2011, p. 336). Essa retomada de autonomia que é uma retomada do manejo do mundo exige um processo de “domesticação do mundo” e não de dominação ou subjugação. A escola foi escolhida então como o local de “domesticação do mundo” do branco e como o principal instrumento de trabalho e luta para que os povos indígenas possam garantir condições de comunicabilidade com o mundo dominante (língua portuguesa e outras), conhecer o funcionamento da sociedade dominante e apropriar-se dos instrumentos úteis da sociedade dominante. (RESENDE, 2014, p. 103/104)

Analisando o contexto indígena mexicano, Resende aborda a questão da autonomia como um amplo projeto político, alicerçado na libertação nacional frente à lógica desenvolvimentista neoliberal:

Desse modo, a autonomia zapatista deve ser entendida como um projeto político de amplo alcance. Não se trata de um simples projeto local ou regional destinado especificamente aos povos indígenas. Trata-se de um levante indígena em busca de autonomia, mas também de uma luta por libertação nacional e rebelião pela humanidade e contra o neoliberalismo. Mesmo que essa luta tenha sido até aqui conduzida por comunidades indígenas que se apoiam em sua especificidade histórica e cultural negada, ela se dirige ao conjunto da população mexicana e a todos os povos do mundo. O inimigo declarado é o capitalismo ao qual a luta zapatista opõe um projeto de emancipação social e uma experiência de autogoverno. (RESENDE, 2014, p. 106)

Com relação à autonomia, o intelectual indígena Gersem Baniwa destaca que os movimentos indígenas não desejam apenas o direito à sobrevivência, submissos à lógica desenvolvimentista. Pelo contrário, as comunidades indígenas reivindicam o direito a manter sua identidade cultural e ter liberdade para definir seus próprios rumos socioeconômicos:

(...) não basta apenas garantir o direito e as condições de sobrevivência ou de existência, pois o que dá sentido à vida (realização individual e coletiva) é a capacidade de seu controle ou manejo. Controle e manejo não significam domínio ou subjugação, referem-se fundamentalmente ao papel de sujeito que cabe ao homem e aos grupos sociais diante da necessidade de equilíbrio e harmonia do mundo. Ou seja, o equilíbrio do mundo (da natureza) está acima do equilíbrio da humanidade, pois este depende daquele. A autonomia comunitária, étnica e territorial reivindicada pelos povos indígenas obedece aos marcos legais do Estado-nação constituído. Desta maneira, a autonomia cultural não é nenhuma ameaça ao Estado-nação, limita-se à manutenção e reconquista de um alto grau de manejo sobre a tomada de decisões que afetam o grupo étnico local, ou seja, controle dos recursos naturais e culturais, nos marcos de seus territórios, o que requer um Estado forte, capaz de garantir a integridade do direito (LUCIANO BANIWA, 2011, p. 324).

Em suma, pode-se concluir que a autonomia se constitui como uma das reivindicações centrais das comunidades indígenas, intrinsecamente relacionada com seus anseios territorializações. A ausência de autonomia inviabiliza a possibilidade de gerir seu próprio território e manter sua identidade cultural, já que a cultura indígena encontra-se intimamente vinculada à posse e gestão do ambiente territorializado. Nesse sentido, faz-se essencial garantir aos coletivos indígenas, além do respeito ao seu território, também a possibilidade de planejar e implementar suas próprias dinâmicas educacionais, sejam elas escolar formal ou tradicional. Nessa toada, vale ressaltar que a autonomia possui papel estratégico na definição dos rumos socioeconômicos que cada comunidade indígena deseja seguir, em contraposição à lógica desenvolvimentista, essencialmente verticalizada e impositiva, cujos processos atuam no sentido de promover a homogeneização cultural, induzindo à subjugação dos povos indígenas e sua posterior incorporação às periferias do sistema capitalista.

3.4 Cultura

Em relação ao conceito de cultura, a presente dissertação utiliza como referenciais as teorias concebidas pelos antropólogos Marshall Sahlins, Clifford Geertz, Arturo Escobar e Douglas Jacinto da Rosa. Na visão do primeiro, a cultura pode moldar-se pelas especificidades geográficas e temporais do local onde ocorre, a partir das particularidades identitárias características do coletivo social em questão, numa espécie de relação simbiótica que acarreta a criação de vínculos e desdobramentos tanto no ambiente territorializado, como também na identidade étnico-cultural do coletivo social.

Por sua vez, Geertz conceitua a cultura como um emaranhado de significados tecido pelo próprio homem; uma teia em eterna recriação/evolução, que orienta a existência humana. Em suas palavras:

Cultura consiste em estruturas de significado socialmente estabelecidas, nos termos das quais as pessoas fazem certas coisas como sinais de conspiração e se aliam ou percebem os insultos e respondem a eles, não é mais do que dizer que esse é um fenômeno psicológico, uma característica da mente, da personalidade, da estrutura cognitiva de alguém. (GEERTZ, 1989, p. 9)

Ainda sobre o conceito de cultura, Geertz ressalta a importância de seu caráter semiótico:

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. (GEERTZ, 1978, p.15)

Entretanto, as implicações decorrentes das especificidades de determinado ambiente acabam criando novas tradições culturais, as quais com o tempo podem introjetar-se na identidade de um dado coletivo étnico. Sobre as relações entre cultura e natureza, Arturo Escobar menciona o conceito de “natureza orgânica”:

Uma palavra final sobre o conceito de “natureza orgânica”: ao propor uma nova relação entre antropologia e biologia, reincluindo a antropologia das pessoas em uma biologia dos organismos pós-darwiniana, Ingold (1990) destaca a necessidade de uma visão relacional da vida orgânica e da vida social. A vida orgânica se origina e é mantida em função de um intercâmbio perpétuo com o meio ambiente. A formação de um organismo e do meio ambiente são uma e a mesma, e a vida corta os limites entre os dois. As pessoas desenvolvem-se em um nexos de relações com o meio ambiente e com outras pessoas, e desta forma, tornar-se uma pessoa é integral ao tornar-se um organismo, tudo ocorrendo dentro de um campo relacional. Esta visão é muito diferente da neodarwiniana teoria da diversidade, baseada na genética, ou da visão antropológica da diversidade cultural baseada em traços (também é

diferente, alguém pode acrescentar, do conceito de Latour [1993] de redes “curtas” ligando natureza e cultura em sociedades pré-modernas). (ESCOBAR, 2005, p. 41)

Nessa perspectiva, a ecologia vincula-se intrinsecamente à história e à antropologia, assim como as diversas culturas indígenas mantêm relações simbióticas com o ambiente no qual se encontram inseridas. Sobre as intersecções entre cultura e natureza, Escobar ressalta a importância da ecologia política:

Proponho esta definição como um mínimo teórico para a tarefa em mãos: ecologia política pode ser definida como o estudo das múltiplas articulações de história e biologia e as mediações culturais por meio das quais tais articulações são necessariamente estabelecidas. Esta definição não se apoia nas categorias comuns de natureza, meio-ambiente ou cultura (como em ecologia cultural, antropologia ecológica e muito do pensamento ambiental), ou na natureza e sociedade sociologicamente orientada (como nas teorias marxistas de produção da natureza). (...) Definida como a articulação entre biologia e história, a ecologia política examina as múltiplas práticas por meio das quais o biofísico tem sido incorporado à história – mais precisamente, nas quais o biofísico e o histórico são implicados entre si. Os exemplos variam daqueles que podem ser colhidos do passado pré-histórico até os mais contemporâneos e futurísticos – de articulações antigas, passando pela agricultura e engenharia florestal até as tecnologias moleculares e a vida artificial, se nós entendermos essa última como uma representação particular da relação biologia/história. Cada articulação tem sua história e especificidade e é relacionada a modos de percepção e experiência, determinados por relações sociais, políticas, econômicas e de conhecimento, e caracterizada por modos de uso do espaço, condições ecológicas e outros. A tarefa da ecologia política será delimitar e caracterizar estes processos de articulação, e seu objetivo será sugerir articulações potenciais realizáveis hoje e que produzam relações ecológicas e sociais mais justas e sustentáveis. (ESCOBAR, 2005, p. 25)

Complementando seu raciocínio, Escobar afirma que uma das definições de ecologia política vai de encontro à incorporação progressiva da dimensão ambiental nas políticas públicas, nos governos e nas relações de mercado:

Como conclusão provisional, gostaria de sugerir uma definição parcial da ecologia política da natureza capitalista como o estudo da incorporação progressiva da natureza nos domínios gêmeos da governamentalidade e da mercadoria. Ambos os aspectos têm consequências biológicas, culturais e sociais que precisam ser examinadas com mais cuidado. Agora é o momento, contudo, para passar ao regime orgânico. Da perspectiva da natureza capitalista, este regime pode parecer um caso de atavismo ecológico ou uma manifestação local da natureza universal e seus mecanismos culturais e simbólicos de idolatria da natureza ou primitivismo. Contudo, as naturezas das comunidades nativas locais não podem ser reduzidas à manifestações inferiores da natureza capitalista, nem podem ser ditas produzidas somente de acordo com leis capitalistas. (ESCOBAR, 2005, p. 33)

Ainda sobre as relações entre cultura e natureza, Escobar destaca a importância dos movimentos sociais manterem tensionadas as inter-relações existentes entre as diversas paisagens que dialogam na contemporaneidade, tais como a paisagem orgânica das comunidades, a paisagem capitalista e a tecno-paisagem. Nessa mesma toada, ao autor ressalta a existência de uma dupla articulação discursiva entre os

regimes da natureza, sendo a primeira delas atuante no interior dos mesmos, resultante das interações e reflexões que buscam reavaliar e recriar tais regimes dentro deles próprios, e a segunda articulação refere-se às interações externas envolvendo distintos regimes da natureza. Nas palavras de Escobar:

Ativistas dos movimentos sociais – junto com todos nós, em nosso próprio modo e com diferentes naturezas em mente – temos que manter estas várias paisagens em tensão: a paisagem “orgânica” das comunidades; a paisagem capitalista das plantações e a tecno-paisagem da biodiversidade e da biotecnologia dos pesquisadores e empreendedores. Sob o risco da rigidez e da super simplificação, gostaria de sugerir que os três atores apresentados incorporam regimes de articulação do histórico e do biológico significativamente diferentes. Irei referir-me a estes regimes como natureza orgânica, natureza capitalista e tecno-natureza, respectivamente. (ESCOBAR, 2005, p. 28)

No rumo das supracitadas ideias, pode-se supor que muitos dos processos de hibridização cultural decorrem da interação entre distintos coletivos dotados de identidade cultural própria, criando assim uma nova cultura com viés dialético, a qual pode sintetizar diferentes aspectos, métodos e elementos específicos das demais culturas. Sobre o assunto, Escobar diz:

(...) a hibridização é conceitualizada como um processo, um meio para afirmação cultural e de alteridade. É um modo de cruzar os limites entre o tradicional e o moderno, de usar os recursos culturais locais e transnacionais para criar identidades coletivas únicas. A hibridização cultural envolve processos complexos de produção de identidade em meios transnacionalizados onde o local contudo ainda retém uma vitalidade significativa. Para fazer alusão à possibilidade de naturezas híbridas, vamos retornar à floresta tropical. Os movimentos sociais da floresta tropical em geral enfatizam quatro direitos fundamentais ao território, à identidade, à autonomia política e à sua própria concepção de desenvolvimento e economia. Existem, nesse sentido, movimentos de ligação ecológica e cultural a um território. Para eles, o direito de existir é uma questão cultural, política e ecológica. Eles necessariamente se ocupam de certas formas de trocas de mercadorias e de mercado enquanto resistem à valorização puramente capitalista da natureza. (ESCOBAR, 2005, p. 48/49)

Em relação às naturezas híbridas, Escobar ressalta que elas podem se configurar como uma tentativa de incorporar múltiplas construções e compreensões da natureza, criando e recriando rumos culturais e, ao mesmo tempo, mantendo a autonomia dos coletivos sociais. Ou seja, naturezas culturais híbridas podem ser compreendidas como resultantes das estratégias adotadas por determinado grupo social, apropriando-se de elementos e aspectos culturais adotados ou inventados por outros grupos, sem que tal fenômeno interacional contenha características colonialistas, mas sim represente uma troca de saberes, baseada em reciprocidade intelectual. Nesse sentido, Escobar comenta:

Naturezas híbridas podem constituir para estes grupos uma tentativa de incorporar múltiplas construções de natureza com o objetivo de negociar com forças translocais

e ao mesmo tempo manter um mínimo de autonomia e coesão cultural. Essas naturezas híbridas podem permitir que os grupos sociais introduzam alguma diversidade em suas estratégias políticas para relacionar-se com o grupo dominante. Em que tipos de micro e macropolíticas de natureza e cultura deve a hibridização apoiar-se para constituir uma estratégia razoavelmente produtiva para os movimentos sociais da floresta tropical? Qual seria a relação entre identidades coletivas, estratégia política e racionalidade ecológica que poderia fazer a hibridização possível e praticável para os grupos locais? Qual seriam as limitações (locais e globais) a este tipo de estratégia? Quais discursos e estratégias – conservação da biodiversidade, direitos/conhecimentos indígenas, prospecção genética, direitos de propriedade intelectual etc. – podem ser bases úteis para o engajamento entre grupos locais e outros atores sociais (cientistas, prospectores de biodiversidade, feministas, ONGs, etc.)? (...) A hibridização não é restrita à articulações de naturezas orgânicas e tecno. Ela também pode ser possível entre tipos diferentes de regimes orgânicos e seus atores sociais correspondentes (por exemplo, entre grupos dentro do mesmo ecossistema, tais como grupos étnicos diferentes em uma floresta tropical confrontando inimigos comuns, ou entre grupos de florestas tropicais ao redor do mundo) ou entre naturezas orgânicas e capitalistas (através do manejo florestal ou ecoturismo, por exemplo). (ESCOBAR, 2005, p. 49)

Ainda sobre hibridização cultural, Escobar afirma que o caráter aberto e receptivo das culturas acaba condenando todas as identidades culturais a uma inevitável hibridização. No entanto, tal característica não significa a inevitável perda das identidades, mas também pode representar o fortalecimento das mesmas, por meio da apropriação de diversos elementos culturais exógenos, técnicos e instrumentais, que possibilitem uma existência mais digna ao povo em tela, no momento de sua inserção no mundo globalizado. De acordo com Escobar:

Essa universalização e seu caráter aberto certamente condenam toda a identidade a uma inescapável hibridização, mas esta não significa necessariamente o declínio através da perda da identidade: pode também significar o reforço de identidades existentes com a abertura de novas possibilidades. Apenas uma identidade conservadora, fechada em si mesmo, poderia experienciar a hibridização como uma perda. Mas essa possibilidade democrática hegemônica precisa tirar inteira vantagem das possibilidades políticas que esta indecibilidade abre. Por fim, pode a natureza ser teorizada no âmbito de um referencial antiessencialista sem marginalizar o biológico? Essa é uma questão epistemológica e política extremamente complexa que deverá receber muita atenção se quisermos prosseguir pensando sobre estes assuntos de alguma forma. A presente fragmentação do conhecimento pode nos dar somente uma imagem dispersa da realidade biocultural, e isso torna impraticável, senão impensável uma solução à crise ambiental. As ordens histórica, cultural e biológica podem demandar estratégias epistemológicas diferentes, e os objetos das ciências sociais e ecológicas não podem ser fundidos descuidadamente, mas precisam ser articulados em um novo tipo de pesquisa ambiental. (ESCOBAR, 2005, p. 52)

Ricardo Verdum, por sua vez, destaca as teorias de Bonfil, referentes à existência de quatro principais ordens de recursos culturais: material, organizacional, intelectual e representações subjetivas. Conforme o autor, esta subdivisão se aproxima dos conceitos utilizados por agências de cooperação internacional, dentre os quais o

etnodesenvolvimento é um dos mais utilizados, no âmbito dos projetos apoiados junto às comunidades indígenas. Conforme Verdum:

De forma resumida, pode se dizer que os recursos culturais são para Bonfil de quatro ordens: (1) material, onde estão incluídas as matérias primas e aquelas transformadas pelo trabalho humano; (2) organizacional, quer dizer, as relações sociais que geram a capacidade para lograr a participação e a autogestão social; (3) intelectuais, isto é, o conjunto de experiências e conhecimentos acumulados e os recursos simbólicos, entendidos como o conjunto de códigos que regem a comunicação; e (4) as representações subjetivas internas de um dado grupo social. Tal definição aproxima-se bastante dos conceitos de “capital ecológico”, “capital material e financeiro”, “capital social”, “capital humano”, “capital simbólico”, entre outros “capitais”, hoje utilizados no “mundo das agências multilaterais e bilaterais de cooperação internacional” que atuam na promoção do “etnodesenvolvimento” / “desenvolvimento com identidade”. Nos anos 1990 termos como “capital social”, “capital humano”, “participação social”, “empoderamento”, entre outros, passaram a povoar e estruturar este campo, assumindo um importante papel nos discursos e nas estratégias de ação destas agências em relação aos povos e organizações indígenas. (VERDUM, 2018, p. 133)

Sobre a associação entre as reivindicações territoriais e culturais de determinado coletivo étnico, Rodolfo Stavenhagen pontua que as mesmas por vezes possuem raízes na necessidade de fortalecer as identidades locais frente aos avanços dos processos desenvolvimentistas do capitalismo, os quais tendem a fomentar a homogeneização cultural. De acordo com Stavenhagen:

Costuma-se aceitar o fato de que, por trás de muitas reivindicações étnicas contemporâneas, encontram-se injustiças econômicas, mas seria muito simplista reduzir o problema, como um todo, a uma forma de luta econômica. Onde quer que haja minorias territoriais, como os índios na América Latina, ou, talvez, as tribos reconhecidas na Índia, as reivindicações costumam ser por maior controle dos recursos, ou por maior autonomia local (incluindo, naturalmente, em alguns casos, autogoverno político ou independência) . Quando os grupos étnicos não têm uma base territorial, mas encontram-se dispersos na sociedade mais ampla, as reivindicações étnicas podem formular-se em termos mais culturais ou econômicos do que políticos ou territoriais. Encontramos aqui, com frequência, a luta do grupo étnico pelo reconhecimento de sua identidade cultural como grupo. (STAVENHAGEN, 1985, p. 38)

Em relação a uma suposta dualidade “indígena x campesino” existente na América Latina, Stavenhagen fala que nesse contexto os indígenas acabam sofrendo dupla opressão, tanto como indígenas “colonizados” quanto como camponeses explorados, inserindo então a dimensão da “luta de classes” na análise dos contextos em que se encontram inseridos os povos indígenas:

Na América Latina, a maioria dos índios são camponeses pobres. Sofrem uma dupla opressão: como índios colonizados e como camponeses explorados. Seria tão errôneo negar sua identidade étnica, quanto ignorar sua posição na estrutura de classes, e isto não apenas por motivos analíticos, mas também por suas implicações políticas. (STAVENHAGEN, 1985, p. 40)

Analisando os reflexos da lógica desenvolvimentista sobre as comunidades tradicionais, Anibal Quijano salienta as mazelas decorrentes da redução da identidade cultural de diversas etnias, muitas das quais foram transformadas em “índios” genéricos após a violenta expropriação de terras ancestrais indígenas ocorrida durante o processo de colonização da América Latina.

(...) no momento em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América (cujas regiões norte ou América do Norte, colonizaram os britânicos um século mais tarde), encontraram um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. São conhecidos os nomes dos mais desenvolvidos e sofisticados deles: astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, etc. Trezentos anos mais tarde todos eles reduziam-se a uma única identidade: índios. Esta nova identidade era racial, colonial e negativa. (QUIJANO, 2005, p. 127)

Diante disso, o antropólogo indígena Douglas Jacinto da Rosa destaca a oportunidade de reconstrução da identidade Kaingang em contextos de retomadas territoriais, onde os coletivos indígenas acabam adaptando-se às imposições do mundo contemporâneo e apropriando-se de técnicas e estratégias não-indígenas, utilizando-as para fortalecer e reconstruir a própria cultura e territorialidade:

Todas estas porções territoriais estão inseridas na imemorial bacia do Alto Uruguai e configuram parcelas do antigo território do meu Povo. Pontuo estas parcelas, especialmente, pois é a elas que se vinculam minhas principais lembranças. Enquanto crescia, me via estabelecido junto de meus pais e irmãos, é como se minha territorialidade estivesse colada à deles e aos anteriores a eles. Isso dura um tempo considerável. Porém a minha mobilidade mais recente me lança para uma rede de sociabilidade que transcende os limites de qualquer TI, se deforma e se conecta com diferentes territorialidades, sujeitos e atores sociais respondendo nos últimos anos o processo de mobilização e reflexão comunitária Kaingang no estado do Rio Grande do Sul em especial na luta pelo reconhecimento territorial, outrora espoliado. A invasão e expropriação dos territórios Kaingang nos séculos XIX e XX foram, gradativamente, concentrando a população em parcelas cada vez mais restritas de seus antigos e extensos territórios tradicionais, hoje algumas são terras indígenas inclusive. Junto dos processos de invasão e esbulho dos territórios indígenas, historicamente acompanharam normativas do Estado para legitimar tal postura. (...) O que se vivencia no Alto Uruguai atualmente é um retorno de grupos Kaingang e suas lideranças que acionam através da memória seu pertencimento à parcelas territoriais que foram espoliadas por esses processos. Acompanhando as narrativas em campo pude observar nitidamente a autodeterminação na luta pela efetivação do direito territorial, a intenção e pretensão de devolver a estes lugares a agência Kaingang e reestabelecer as diferentes sociabilidades entre seres, animados e inanimados que conformam uma terra tradicional Kaingang. Assim como é justamente nestes pleitos que se apresentam a possibilidade de construção/reconstrução da identidade Kaingang pautada na relação mitológica com estes espaços, onde se pretende autonomamente dar vazão ao seus projetos societários ingressando em uma perspectiva de superação dos anos de tutela e exploração de mão de obra indígena e dos recursos naturais pelos processos de desenvolvimento e expansão proprietária. (JACINTO DA ROSA, 2015, p. 37)

Somando-se aos teóricos que ressaltam a relevância das condições ambientais nos processos de constituição e recriação das identidades culturais, Ana Elisa

de Castro Freitas e Douglas Jacinto da Rosa destacam a importância da araucária para a cultura Kaingang:

A *Araucaria angustifolia*, pinheiro-brasileiro, araucária, fãg é a espécie dominante do ponto de vista fisionômico e da paisagem no território Kaingang, tendo enorme centralidade na etnoecologia desse povo indígena. O pinhão (semente da araucária) é amplamente utilizado em pratos da culinária Kaingang, integrando rituais centrais na vida social, como o Kikikoi, ritual dos mortos. (ROSA; FREITAS, 2015, p. 252)

Considerando que comumente as populações indígenas mantêm relações específicas e profundas com a natureza, muitas das quais são de difícil compreensão à sociedade não-indígena, vale ressaltar a existência de conceitos concebidos nas línguas maternas, referentes à identidade cultural dos povos indígenas, os quais são constituídos por elementos praticamente intraduzíveis e inexplicáveis em línguas não-indígenas, como é o caso de “*Nanh Ga*”, concebido por indígenas pertencentes à etnia Kaingang com o intuito de denominar aspectos de seu modo de vida tradicional. Sobre o conceito de *Nanh Ga*, o indígena Jacinto da Rosa pontua:

Também tive a oportunidade de compartilhar de uma fala de uma senhora Kaingang Marina dos Santos, que quando perguntada me respondeu da seguinte maneira: *Nanh Ga* é a bandeira indígena que estará sempre de pé, nunca vai se terminar. É um nome que será honrado para sempre. *Nanh Ga* é como nós mesmos, os que vivem no mato. O mato é que aumentava nossa natureza Kaingang, nossa alegria, época de pinhão. “Vamos buscar pinhão”, “Vamos socar pinhão!”, “Vamos comer farinha de pinhão com carne”. Isso era *Nanh Ga*, vida *Nanh Ga*, nossa alegria (Marina dos Santos, Arroio do Tigre, TI Nonoai Alto Uruguai, 2014).” (JACINTO DA ROSA, 2015, p. 51)

Jacinto da Rosa complementa com um relato de uma liderança da retomada Re Kuju, referente ao significado de *Nanh Ga*, traduzindo o referido conceito para a língua portuguesa como algo semelhante à consciência identitária da cultura Kaingang. De acordo com o autor:

Terminada em Nonoai a minha passagem na incursão sobre *Nanh Ga*, chego a Campo do Meio, onde imediatamente convido o professor bilíngue Adenilson Nascimento para uma conversa que, na companhia da liderança Algeu Carvalho, teceu mais colaborações para o entendimento dessa categoria. *Nanh Ga* é consciência identitária que se reflete nos nomes das pessoas kaingang – nomes do mato. Meio ambiente é só o mato, não inclui tudo o que existe. A ideia “meio ambiente” prevê cuidar de algumas coisas e deixar outras de lado diferente de *Nanh Ga*. O canto evoca uma força que está na própria pessoa. Estar num grupo e ter a força de ter o grito de é especial (Adenilson Nascimento, Re Kuju Alto Uruguai 2014).” (JACINTO DA ROSA, 2015, p. 52)

Outro conceito indissociável à cultura Kaingang é “*Jykrê*”, cujo entendimento demanda a consciência da cosmovisão própria desta etnia. No entanto, mesmo que tal conceito seja de difícil compreensão por parte da sociedade não-indígena, esse fato não exime o Estado de implementar políticas públicas em

consonância com seu significado, que se aproxima do conceito de Bem Viver, concebido pelos indígenas para se referir ao modelo de vida próprio de cada povo indígena, respeitando sua autonomia, cultura e territorialidade. Nas palavras de Jacinto da Rosa:

Sobre os sentidos de jykrê, é pertinente reconhecê-lo no plano da cosmovisão do Povo Kaingang, cujos sentidos só são plenamente acessados por quem compartilha da vida Kaingang. Essa categoria emana de um ethos imemorial do nosso Povo que ao longo dos tempos ganha forma na memória e na semântica e tem desdobramentos práticos, nas ações, na postura e nas relações Kaingang com seres animados e inanimados: plantas, animais, sol, lua, constelações, águas, fenômenos meteorológicos etc, que conjugados resultaria no que poderíamos chamar de um pensamento ou pretensão de Bem Viver, apontando para um modo de vida específico Kaingang. Essa premissa – de que o Jykre só é plenamente compreendido por quem é Kaingang – não exige o Estado de respeitar nosso pensamento, ao contrário, coloca o necessário respeito ao nosso pensamento como premissa de qualquer política pública. E isso deve valer para todo e qualquer povo indígena. (...) Ademais, as forças do sentido de Jykrê, se tornam mais visíveis nas relações sociais históricas e contemporâneas dos Kaingang com entes do Estado e a sociedade envolvente. Num plano histórico, durante a colonização, as lideranças agiam de acordo com uma lógica cultural Kaingang, ou seja, dotados de uma perspectiva que levasse em conta a permanência do Povo Kaingang diante da invasão, e nesse sentido mesmo num momento de radicais mudanças no nosso mundo suas perspectivas estavam norteadas por Jykrê. (JACINTO DA ROSA, 2015, p. 56)

No tocante à relação entre a natureza e a cultura Mbyá Guarani, Baptista e Coelho-de-Souza ressaltam a existência de determinadas plantas, como o milho, dotadas de grande relevância cultural, sendo consideradas por estes indígenas como um ser extra-humano. De acordo com os autores:

Por não haver uma separação entre sociedade e natureza, percebe-se uma maior relação entre os Guarani e os outros seres, então, por essa relação ser cotidiana e necessária no modo de vida guarani e continuidade de sua vida, ela precisa ser necessariamente respeitosa. Um exemplo de um ser extra-humano fundamental para a existência e continuidade da vida guarani é o milho (avaxi), que atua como mediador entre homens e deuses. (...) O milho possui alma e por isso é passado pela opy (casa de reza) para ser batizado com o tabaco antes de ser plantado. (...) a agricultura tradicional guarani também faz parte desse sistema sociocosmológico e de reciprocidade entre seres – humanos ou não. A importância da agricultura tradicional não se resume à quantidade e qualidade da produção. O ato de plantar tem um significado muito mais amplo, que está vinculado à organização interna, reciprocidade, rituais e trocas de espécies e sementes. Nesse sentido, a agricultura envolve aspectos simbólicos e sociais. A produção agrícola é consumida internamente e não é destinada ao comércio. A agricultura é vista como uma atividade integradora para a tekoá, pois está ligada à identificação dos grupos familiares com o lugar porque permite cumprir um calendário de atividades e ciclos rituais. Por isso, para o Povo Guarani, a agricultura é fundamental, no sentido de permitir a existência da tekoá, das atividades e rituais, bem como da prática de reciprocidade, além de permitir a existência do milho sagrado e de outros cultivares, como a mandioca (mandi'o), a batata-doce (jety), a abóbora (andai), a melancia (xãjao), o feijão (kumanda), o amendoim (manduvi), a banana (pakova), a cana-de-açúcar (takua etc) (Tempass, 2005). Com base nestes elementos do modo de ser guarani, pode-se verificar que os conceitos guarani de território e natureza são muito mais amplos do que os conceitos utilizados pela sociedade ocidental, já que, para os Guarani, não existe separação entre sociedade e natureza, ocorrendo relações entre

eles e os diferentes seres do cosmos. (BAPTISTA, COLEHO-DE-SOUZA, 2013, p. 21/22)

Além do milho, diversas outras plantas se configuram como elementos de importância vital para a cultura Mbyá Guarani, tal como a mandioca, a batata-doce, a abóbora e o feijão, entre outras mais. O modo de vida ancestral desta etnia encontra-se intimamente vinculado aos roçados tradicionais cultivados no entorno das aldeias. O próprio ato de plantar constitui-se como um meio de fortalecimento cultural, pois nesse momento unem-se as gerações antigas de indígenas às recentes, oportunidades em que os anciões Mbyá Guarani repassam o conhecimento tradicional aos mais jovens.

Ao contrário dos Mbyá Guarani, que mesmo após a chegada dos colonizadores permaneceram territorializando-se em muitos de seus territórios ancestrais situados em áreas de Mata Atlântica, a imensa maioria dos indígenas da etnia Charrua acabou sendo brutalmente massacrada nas etapas iniciais do processo colonizatório, e os poucos sobreviventes deste trágico contato foram desterritorializados, expulsos de seus territórios tradicionais localizados nos campos pampeanos.

Analisando o processo histórico no qual os Charrua foram violentamente inseridos, o antropólogo José Otávio Catafesto de Souza, concordando com as ideias propostas por Rogério Haesbaert, avalia que a desterritorialização não deve ser entendida como desaparecimento cultural de determinado povo indígena. Como exemplo de resistência cultural, pode-se citar o caso do coletivo Charrua da Aldeia Polidoro, que se encontra em constante processo de ressignificação cultural, após ter sido considerado coletivamente extinto pela historiografia. Nas palavras de Catafesto:

(...) os dados etnográficos mostram que destrabalização e dispersão populacional não são sinônimo de extinção ou desaparecimento cultural, nem significam perda de uma consciência sobre a territorialidade tradicional, mesmo que essa territorialidade tenha se feito completamente fraturada, pelas “cercas embandeiradas que separam quintais” daqueles que chegaram depois, vindos de outro continente “geo-gráfico” e “cosmológico” e os expulsaram. (CATAFESTO, 2008, p. 21)

Muito embora os territórios tradicionais dos indígenas Charrua tenham sido expropriados durante as etapas iniciais do processo colonizatório não-indígena do Rio Grande do Sul, tal expropriação não significou o desaparecimento da etnia Charrua, já que muitos desses indígenas acabaram sendo incorporados às estâncias de gado instaladas no Pampa, na região sul do Rio Grande do Sul e no Uruguai. Decorrentemente, diversos elementos próprios da cultura Charrua foram apropriados pelos colonizadores não-indígenas, cujos descendentes miscigenados vieram a ser

conhecidos popularmente como “gaúchos”. Sobre a incorporação de elementos da cultura Charrua ao arquétipo do Gaúcho, Vidal comenta:

(...) observa-se que a boleadeira é para os Charrua um elo entre o passado e o presente da sua cultura. A cacique Acuab, ao falar-me sobre o instrumento, construiu uma história referente ao modo como viviam seus ancestrais. Acuab comenta que seus antigos parentes viviam da caça e da pesca e, por isso, precisavam das boleadeiras para caçar os “avestruzes e depois o gado”. Eles possuem três artefatos de boleadeiras em pedra e um instrumento que denominam como a boleadeira do gaúcho revestida em couro. A cacique afirma que a boleadeira é a prova que o gaúcho adotou a cultura dos Charrua. Para Acuab, foram os seus antigos parentes que usaram as primeiras boleadeiras, “antes eram de pedra com uma cercadura para amarrar o cordão do arremesso. (VIDAL, 2015, p. 12)

Sobre a importância do artesanato como fonte de recursos para viabilizar a continuidade das migrações tradicionais indígenas na contemporaneidade, Sandoval Amparo menciona os indígenas aldeados no Lami e na Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre, que se reterritorializaram nas ruas centrais da capital sul-rio-grandense, séculos depois de serem expulsos deste local, o qual desde tempos remotos caracterizava-se como um importante território tradicional de seus antepassados, em virtude de sua localização estratégica, no Estuário do Rio Guaíba. De acordo com Amparo:

(...) a produção do artesanato está ainda diretamente ligada à característica ancestral da mobilidade, já que pode se trata de uma produção que pode ser realizada em qualquer localidade, possibilitando aos índios a produção de novas peças mediante localização de áreas de taquarais próximas aos centros urbanos onde se estabelecem por determinados períodos, muitas vezes com a finalidade única da comercialização dos mesmos, como pode se observar na feira da Redenção, em Porto Alegre (figura 20), e em muitas localidades regionais. Através do artesanato os indígenas conseguem os recursos necessários para a aquisição de roupas, alimentos, por exemplo. Em alguns casos, como na Lomba do Pinheiro, a produção e comercialização do artesanato constituem a principal fonte econômica dos indígenas, e durante o processo de reconhecimento da área como indígena este fator foi tomado em consideração, resultando na doação não somente do espaço que habitavam, mas também da pequena área florestal ao fundo da mesma. Este sistema, mesmo que com menor repercussão espacial no interior das aldeias, não deve, ser ignorado em sua importância no contexto comunitário, pois representa a alternativa encontrada pelos indígenas às muitas vezes difíceis condições que resultaram do processo de cerca de 80 anos de investida agrícola em suas terras, provocando significativa redução das florestas de Araucária para a implantação de cultivos agrícolas. (AMPARO, 2010, p. 104)

Por sua vez, Bregalda e Chagas ressaltam as relações entre a cultura Kaingang, o artesanato e a territorialidade, associando os locais onde são coletadas matérias-primas para a confecção de artesanato, como cipós e taquaras, com o território de uso tradicional dos povos indígenas. De acordo com Freitas, apud Bregalda e Chagas:

Pensar sobre a complexidade das práticas que envolvem a atividade do artesanato implica em levar em conta a noção de “Mrür Jykre – A cultura do cipó” introduzida

no estudo de Freitas (2005). Conforme a autora, este conceito se define a partir dos diferentes espaços ocupados nos circuitos de manejo de coleta, fabricação e comercialização artesanal, articulados a partir de redes de parentesco. O Mrür Jykre refere, pois, “todo um sistema de sociabilidade e socialidade relacionado ao domínio de um território específico eco-geográfico e simbólico” (Freitas, 2005:334). A coleta de cipó em Porto Alegre é realizada em uma variedade de morros e matas, nichos de floresta. Esta prática envolve um amplo universo de conhecimentos kaingang, abrangendo a localização e zoneamento etno-ecológico das matas, o ciclo e calendário dos recursos, bem como formas de manejo que garantam a propagação das espécies nos termos de sua ‘duração’ e ‘continuidade’ no meio ambiente, esclarece a autora. Freitas salienta ainda que as incursões nas florestas, em busca de cipós, são momentos privilegiados para a socialização de conhecimentos e práticas entre as gerações kaingang, especialmente destacando a importância das crianças que acompanham seus pais e que, além de brincar e produzir seus próprios conhecimentos sobre a floresta, gradativamente assumem papéis específicos – tais como localizar sementes no solo e reunir e classificar os distintos ‘rolos’ de cipós coletados pelos adultos. (BREGALDA; CHAGAS, 2008, p. 53)

No tocante às relações existentes entre os elementos sagrados para a cultura Mbyá Guarani e sua territorialidade, Borghetti salienta o importante papel desempenhado pelos profetas indígenas pertencentes a esta etnia, denominados “Karaí” na língua materna. Sobre os profetas Karaí, vale destacar as ideias de Pierre Clastres, apud Borghetti:

A discussão em torno da chefia está intrinsecamente articulada a um outro aspecto fundamental da etno-história Guarani: o profetismo. Para Pierre Clastres, o desenvolvimento de chefias fortes entre os grupos Tupi-Guarani, já em curso quando da chegada dos europeus, teria ameaçado a ordem tradicional e suscitado uma resposta da sociedade, com o intuito de impedir a apropriação do poder pelos chefes. Nesse contexto, teriam surgido os Karaí, “profetas da jângal”, que contestavam frontalmente a autoridade do chefe e, evocando os mitos dos heróis-civilizadores e da “Terra Sem Mal”, por meio das “belas palavras” (do discurso profético), dos cantos, das danças e, por fim, das migrações, persuadiam os índios a abandonarem suas aldeias em busca de um paraíso terrestre. (BORGHETTI, 2014, p. 39)

Do mesmo modo que os trajetos percorridos pelos Kaingang para coletar matérias-primas acabam expandindo e mantendo suas fronteiras territoriais, para os Mbyá Guarani o ato de caminhar configura-se como um importante elemento cultural. Sobre as andanças tradicionais Mbyá Guarani como estratégia de sobrevivência cultural, Fagundes ressalta:

Os antigos mbyá, tanto no Brasil quanto na totalidade de seus territórios sobrepostos aos Estados nacionais da Argentina, Paraguai e Uruguai, optaram basicamente por duas estratégias de guerra: o enfrentamento armado e as constantes fugas. As distintas e desiguais tecnologias – Ocidental e Guarani – impossibilitaram a resistência armada como estratégia de preservação do seu ‘modo de ser’. Desta forma, inumeráveis grupos mbyá se desterritorializam reterritorializando-se através do guata, caminhar, “uma estratégia eficaz que lhes permitia manterem-se evasivos e refratários às tentativas de integrá-los e assimilá-los. (FAGUNDES, 2008, p. 104)

No tocante às inter-relações entre natureza e cultura, a acadêmica Kaingang Diana Nascimento aponta vários entrelaçamentos que configuram a territorialidade de seu povo, mencionando que, para os indígenas pertencentes a esta etnia, existem três estações no ano, em vez das quatro estações anuais identificadas pelos habitantes não-indígenas da mesma região: o inverno, a entrada da época do cultivo e a entrada do ano novo. Ou seja, o calendário agrícola constitui-se como um balizador das estações do ano na perspectiva dos indígenas Kaingang, as quais condicionam distintos aspectos de seu modo de vida tradicional. Conforme Nascimento:

Nós, Kaingang, dividimos as estações do ano em kusa (inverno), pr̃yg kirã (entrada da época de cultivo) e pr̃yg ã kirã, (entrada do ano novo). A divisão das três estações ou épocas do ano se relaciona exclusivamente com a época e os locais de cultivo. De acordo com o calendário agrícola Kaingang, considera-se que, quando começa o vento de agosto, é provável que o período de geadas já tenha passado. Isso significa que está na hora de preparar a terra para o cultivo das espécies a serem plantadas primeiramente, em âmbito local, essas espécies são conhecidas como “plantas do cedo”, por serem as primeiras a serem plantadas. Porém, por precaução, os primeiros cultivos são feitos em locais de declive, uma vez que a geada a partir de agosto já é mais branda e não chega a se acumular nesses locais, assim, caso venha outra geada esse cultivo não se perde. Os meses utilizados para cultivar tais espécies são, agosto, setembro, fevereiro e março. Os cultivos feitos nos dois meses que antecedem o inverno também são conhecidos como plantas do cedo. Já nos locais planos (vargens) o início do cultivo se dá quando não há mais nenhuma probabilidade de geada. Os cultivos feitos nesses locais são conhecidos localmente como “plantas do tarde”. Essa época se inicia em meados do mês de outubro e vai até início de fevereiro. Nesses quatro meses, os Kaingangs consideram ambos tipos de relevo propícios para qualquer tipo de cultivo. (NASCIMENTO, 2017, p. 31)

Sobre a cultura alimentar Kaingang, a acadêmica indígena Diana Nascimento pontua diversos elementos que vinculam a cultura ao ambiente, em virtude da ocorrência de determinadas espécies de plantas em dados ambientes biogeográficos, como nas áreas de Floresta com Araucárias. De acordo com Nascimento:

Sobre a alimentação Kaingang, no tempo antigo/vãsy, época em que havia fartura de diversos alimentos, a culinária tradicional Kaingang era rica em nutrientes e contava com uma imensa variedade de espécies de feijão, milho, batatas, mandiocas, abóboras. Havia também o consumo de um número bem grande de folhas e cogumelos, como citaram alguns indígenas. Tais alimentos foram citados somente na língua Kaingang, já que não sabiam como eram chamados na língua portuguesa, alguns destes são: Radisa, Siraj, grũ, caruru, vanvyr, pyrfé, sêginh, jóhó, krunũn, nyr, f̃yj, kumĩ, fuva, além de algumas espécies de cogumelos chamados de ka nigrãg ou êgóho kupri, os quais atualmente ainda são preparados por algumas famílias. (...) Durante as estações rigorosas de inverno, o pinhão (fãg), fruto das araucárias, era sua principal fonte de subsistência. Além disso, coletavam também outros frutos silvestres. O mel que também fazia parte da dieta Kaingang, além de ser consumido puro era utilizado na preparação do kiki, bebida fermentada feita de mel e ervas, era preparada em um cocho feito de fãg (pinheiro) que utilizavam em seus principais rituais. Como dito anteriormente, o pinhão (fãg), citado por vários autores como item básico da alimentação Kaingang era um dos principais motivos dos movimentos migratórios. A importância desse alimento se dava principalmente devido a escassez de alimentos que os Kaingang ficavam expostos durante os rigorosos invernos da região sul. Assim, os Kaingang migravam em grupos familiares pelo extenso

território em busca de pinhões, que seria seu principal sustento durante aproximadamente 4 meses de inverno. (NASCIMENTO, 2017, p. 40/41)

Diana Nascimento ressalta a importância do caráter dualístico emblemático da cultura Kaingang, que divide o mundo entre Kamé e Kainru, algo semelhante aos polos opostos/complementares Yin e Yang, presentes em algumas vertentes do pensamento oriental. A autora destaca que não somente os indivíduos Kaingang dividem-se em Kamé ou Kainru, como também as plantas, os animais, os pontos cardeais e diversos outros elementos da natureza são categorizados nesta mesma divisão dualística, em sua cultura tradicional. Nascimento destaca que o dualismo também faz-se presente na forma de pensar característica e tradicional de sua etnia indígena, constituindo-se como uma aresta lógica do pensamento Kaingang, estruturalmente útil e necessária à construção de seu raciocínio e da perspectiva de vida que se manifesta em Jykrê e Nanh Gá, por exemplo.

Sobre as metades clânicas que compõem a sociedade Kaingang, Tommasino e Fernandes citam relatos de Telêmaco Borba escritos no século XIX, referentes aos heróis culturais Kamé e Kainru, criadores míticos que deram origem à organização social desta etnia:

Os Kaingang, como outros grupos da família linguística macro-jê, são caracterizados como sociedades sociocêntricas que reconhecem princípios sociocosmológicos dualistas, apresentando um sistema de metades. Entre os Kaingang as metades originadoras da sociedade recebem os nomes de Kamé e Kairu. Os registros dos primeiros conquistadores dos Campos de Guarapuava sugerem que os colonizadores perceberam parcialmente tal modo de organização social. Os agentes de conquista sabiam que os Kaingang reconheciam certas divisões sociais, pois que tais divisões resultavam na existência de grupos distintos com atitudes distintas perante os brancos. O sistema de metades, enquanto um articulador da organização social kaingang produziu formas muito mais complexas do que aquela identificada pelos primeiros colonizadores. No mito de origem coletado por Telêmaco Borba (1882) encontra-se uma versão resumida da cosmologia dualista kaingang. Neste mito os heróis culturais Kamé e Kairu produzem não apenas as divisões entre os homens, mas também a divisão entre os seres da natureza. Desta forma, segundo a tradição kaingang, o Sol é Kamé e a Lua é Kairu, o pinheiro é Kamé e o cedro é Kairu, o lagarto é Kamé e o macaco é Kairu, e assim por diante. A expressão sociológica mais forte desta concepção dualista é o princípio da exogamia entre as metades. Segundo a tradição kaingang os casamentos devem ser realizados entre indivíduos de metades opostas; os Kamé devem casar-se com os Kairu e vice-versa (Tommasino e Fernandes, 2001, p. 2).

Com relação aos clãs Kamé e Kainru, pilares sobre os quais ampara-se a cosmologia Kaingang, Alexandre Aquino tece algumas considerações, ressaltando que os indígenas pertencentes a esta etnia sentem grande orgulho de suas tradições

ancestrais. Conforme o autor, a circularidade faz-se presente em diversas dimensões da cultura Kaingang:

Os Kaingang fazem encontros para falar de “tradição” ou perguntam um ao outro sobre ela, ou dizem que este ou aquele kanhgág pë não está de acordo com a “tradição”. O que se revela nesses contextos é que “tradição” cuja falta incomoda os Kaingang na região litorânea é aquela necessária para formar um grupo local ou para constituir alianças entre aldeias, isto é, um kanhgág há kar mais amplo: a saber, a tradição das práticas xamânicas, das formas do parentesco e de liderança, e entre elas sobretudo a estrutura de metades, pois o “bem viver” significa que “kamë e kanhru não foram feitos para brigar, mas para casar”. (AQUINO, 2008, p. 195)

Amparo menciona a existência de divergências internas em praticamente todas as comunidades Kaingang. Tal característica talvez seja intrínseca à sua cultura e tenha origem na própria constituição das comunidades Kaingang, que tradicionalmente se dividem de forma dualística, classificando seus integrantes como kamé ou kainru. Ou então, inversamente, tal divisão clânica é que teve origem na característica cultural bastante presente nas comunidades Kaingang, vinculada às disputas e divisões internas. Conforme Amparo:

A existência de divergências internas é outro aspecto comum às comunidades, resultando, ainda nos dias atuais, no deslocamento de famílias inteiras de uma a outra terra ou assentamento. A Funai muitas vezes oferece apoio às vítimas desses conflitos, transportando-os de uma aldeia para outra. Todavia, ao chegarem em novas aldeias, estas famílias são frequentemente marginalizadas, sem direito a terras para o cultivo de suas roças, passando a depender de favores e auxílio obtidos com as relações de parentesco e afinidade, dominantes entre os indígenas. Na maioria dos casos estas cisões se devem a divergências relacionadas com o uso do território. A lavoura comunitária, por exemplo, em muitos casos acaba por beneficiar apenas ao cacique e a seus parentes e afins, apesar das inúmeras críticas dos grupos contrários a esta lógica. Em alguns casos não há disponibilidade de terras para a realização de pequenas lavouras, o que impede as famílias de fazerem suas roças alimentares, basicamente de milho, inhames e feijão. A principal fonte de renda dos Kaingáng é a comercialização do artesanato que produzem, geralmente vendido nas próprias aldeias a visitantes – antropólogos, pesquisadores e funcionários da Funai, dentre outros; ou nas cidades vizinhas, onde participam de eventos e feiras populares. O artesanato mais confeccionado são as cestarias, produzidas a partir de vários cipós e taquaras (mrur) e estilizados de acordo com os padrões geométricos que lhes são peculiares. Além dos cestos produzem adereços e outros artesanatos exclusivamente voltados para a venda. Um dos pontos de maior visibilidade do artesanato Kaingáng é a feira da Redenção, em Porto Alegre. É comum encontrá-los em outros municípios da região, principalmente em locais turísticos, como no litoral de Santa Catarina ou nas festas tradicionais das colônias européias. (AMPARO, 2010, p. 71/72)

Outra característica cultural marcante em boa parte dos antigos aldeamentos ‘estatais’ Kaingang, presente até hoje, refere-se à hierarquização militar. Além do ‘cargo’ de cacique, que passou recentemente a ser escolhido em algumas comunidades por meio de eleições, é bastante comum nas territorializações Kaingang a existência de um capitão indígena em cada aldeia, por exemplo, cuja principal atribuição é estabelecer

a ordem interna, sendo assim o responsável pelas prisões “tradicionais” em casos de desrespeito aos regramentos culturais comunitários desta etnia. Ressalta-se que a tradicionalidade é algo que pode se reconstruir, já que ancestralmente é pouco provável que tenha havido prisões nos territórios Kaingang, pelo menos na forma como as conhecemos na atualidade. Sobre a questão da militarização hierárquica nas aldeias Kaingang, Francisco diz:

A transformação dos chefes indígenas em capitães, majores, tenentes, coronéis, exemplifica tanto a subordinação dos Kaingang à sociedade que se formava através da conquista, quanto remete às formas de hierarquização dentro da sociedade Kaingang. Ainda que possa ser dito que o processo de conquista de seus territórios transformou as relações de poder entre os Kaingang, “fixando-as” dentro da hierarquia militar, própria à sociedade sul-riograndense, pensamos que esta característica já existia entre estes grupos. (FRANCISCO, 2006, p. 158)

Aquino destaca também as diferenças sociopolíticas existentes entre as comunidades Kaingang situadas nas terras ancestrais no Planalto Meridional e os coletivos Kaingang que migraram para Porto Alegre e para a região litorânea do Estado:

No caso da irrupção de um conflito faccional, o líder pode vir, ou não, a deslocar-se para outra aldeia, ou ainda, fundar um grupo local em outro lugar. Há quanto a isso, entretanto, diferenças significativas entre o litoral e planalto. Na região litorânea, estamos diante de um aglomerado que subsiste através de movimentos constantes de dispersão e reunião. Enquanto a concentração de poder de um pa i mág no planalto meridional está relacionada a um aglomerado político-cerimonial, que abrange várias emã sī em um espaço contínuo, na região litorânea o aglomerado apresenta-se mais fluído, contribuindo para que os pa i de diversas aldeias atuem como pa i mág, principalmente na relação do grupo local com o exterior – uma característica central na atuação dos pa i mág em contraste com os pa i sī, “capitães”, no planalto meridional. (...) De todo o modo, nas aldeias da região litorânea, a estrutura política deixa entrever um aglomerado político-cerimonial voltado mais para o exterior do que para o interior, no qual todos são agentes na mediação com a alteridade.” (AQUINO, 2008, p. 195/197)

Sobre a coleta de pinhão, mel e frutas nas matas, Diana Nascimento salienta tal prática tradicional como um elo fundamental entre a cultura Kaingang e o território ocupado por este povo indígena:

A relação dos Kaingang com o pinhão ainda hoje é visivelmente forte. Na TI Nonoai, nos meses que antecedem o inverno, ou seja, final de março até meados de maio, já nos primeiros raios de sol os pais aprontam os bois e a carroça, reúnem os filhos e parentes e vão longe até os pinheirais a procura de pinhão. Lá permanecem acampados até semanas. Ao voltar para casa com alguns quilos do fruto esperam a chegada do inverno. Nesse meio tempo já vão preparando a lenha que será queimada durante a estação fria. Assim que chegam os primeiros dias de frio, praticamente em todas as casas é possível encontrar um fogo de chão ou fogo a lenha cercado por familiares e amigos, sempre acompanhado de boas e animadas conversas, chimarrão e principalmente pinhão na brasa ou na chapa. Outra forma de consumo do pinhão, que antigamente era muito comum, é o pinhão socado, me lembro de ter comido quando eu ainda era criança, por volta dos meus 11 anos. Nesse processo, o pinhão depois de cozido e descascado, era colocado no pilão e socado até ficar uma farinha bem mais consistente e úmida, diferente dos outros tipos de farinha produzidos pelos Kaingang. Esta “farinha” é chamada de fág gēj, e era o acompanhamento perfeito para todo tipo de carne. Atualmente algumas famílias ainda fazem. Na TI Nonoai,

além da coleta do pinhão, é comum a coleta de outros tipos de frutos. Na época da jabuticaba (mé), por exemplo, é comum encontrar famílias acampadas dentro do mato ou saindo de carroça no clarear do dia, permanecendo nestes locais até o anoitecer. Na época de guabiroba (pénva), pitanga (jymí), bergamota e laranja (kakanê), mesmo a maioria das famílias tendo estes frutos em seus quintais, reúnem a família, pegam alguns artesanatos, por exemplo, balaio, cesto grosso, que por ser mais firme é muito procurado pelos colonos para carregar milho e peneiras e levam até colonos que vivem nos arredores da TI para trocarem por estes frutos. (NASCIMENTO, 2017, p. 87)

Nessa mesma toada, o jovem cacique Maurício Salvador, liderança da retomada Kaingang de Canela/RS, ressalta a importância da araucária para a cultura e a territorialidade de seu povo:

A araucária é um dos nossos principais recursos que usamos na culinária, medicina e espiritualidade. A importância da floresta de araucária é porque nela conseguimos estar vivos, vivendo como devemos viver, ser o que somos de verdade. (Maurício Salvador, 2020)

Em relação às imposições do mundo contemporâneo e seus reflexos nas culturas indígenas, Diana Nascimento menciona o papel desempenhado pelas mulheres Kaingang na preservação da agricultura tradicional de subsistência de sua etnia:

Os núcleos familiares deste grupo reservam alguns alqueires de terra para plantação dos seus “miúdos” (feijão preto e milho), que são feitos nos cultivos de arado ou nas roças de toco, geralmente próximos a sua residência. Os quintais também são utilizados para o plantio de hortaliças, árvores frutíferas, uma quantidade pequena de feijão, milho, batata e mandioca. (...) foi possível perceber que a maioria dos homens tem dado uma atenção maior aos cultivos de soja e milho em larga escala. E nesse sentido é preciso ressaltar o importante papel das mulheres na manutenção dos cultivos de subsistência. A “teimosia” dessas mulheres em continuar fazendo seus cultivos mostra a força da resiliência do sistema agrícola tradicional Kaingang. Uma boa parte dos jovens deste grupo está estudando. Vários já estão em universidades, cursando uma grande variedade de cursos. Estes são motivos de orgulho para os pais. Porém, ao mesmo tempo em que essas famílias querem dar um futuro melhor para seus filhos através dos estudos, sabem também que isso pode distanciá-los ainda mais da agricultura Kaingang. E mesmo defendendo os pontos positivos existentes nessa nova forma de economia (monocultura), este grupo reconhece que os impactos provenientes deste tipo de cultivo são enormes. Neste contexto, esses pais afirmam que esse é outro motivo pela qual não deixam de fazer seus cultivos, na tentativa de mostrar aos seus filhos que é possível fazer as duas coisas.” (NASCIMENTO, 2017, p. 80/81)

Por sua vez, as relações entre os Mbyá Guarani e a sociedade não-indígena contemporânea possibilitam a criação de novas estruturas sociais no cerne das comunidades indígenas. Um exemplo de função social que passou a existir nas comunidades Mbyá Guarani após o contato com a sociedade “ocidental” são os indígenas considerados “xondaros”, cuja denominação tem origem na palavra “soldado”. Como os antigos Mbyá Guarani sentiam relativa dificuldade para falar algumas palavras na língua portuguesa, o termo “soldado” foi “guaranizado”, tornando-

se “xondaro” em sua língua materna. No entanto, possivelmente a função social do xondaro, tal como os antigos guerreiros, já existia nas comunidades Mbyá Guarani desde tempos ancestrais, e talvez por terem identificado semelhanças com as atribuições dos soldados não-indígenas, os novos guerreiros passaram a ser denominados “xondaros”. Vale salientar que os “xondaros” não atuam somente na defesa física de suas comunidades, mas também configuram-se como guerreiros que utilizam as palavras para promover a defesa e o fortalecimento de seu povo. Com relação às funções sociais na cultura Guarani, Fagundes diz:

A função social xondaro atualmente abrange uma ampla gama de significados que estão geralmente relacionados às posições de lideranças sociopolíticas, guerreiras e espirituais. São homens jovens que vêm ocupando em suas coletividades posições como professores bilíngües, agentes de saúde, dirigentes de associações indígenas locais e caciques. Neste gradiente de possibilidades, os xondaro são os “grande[s] tradutor[es] do pensamento Guarani”: são eles que melhor dominam a fala e a escrita da língua portuguesa, tornando-se assim os principais responsáveis para estabelecer o nexos do “belo saber” transmitido pelos karai com os agentes não-indígenas da sociedade envolvente; são eles que vão à frente protegendo os tekoá’s e lutando para reaver seus espaços de vida usurpados; são eles que vão ouvindo as narrativas dos velhos sobre o território mbyá-guarani envolto de sentido de pertença e constitutivo do ser; são eles que, desde pequeninos, no chão batido dos amplos pátios próximos às casas, sentam-se ao redor do fogo que nunca se apaga (FAGUNDES, 2008, p. 105)

Especificamente sobre as questões atinentes às ressignificações culturais experienciadas pelo povo indígena Kaingang, no tocante às suas relações com a sociedade capitalista no estado do Rio Grande do Sul, vale destacar a apropriação da lógica capitalista pelos referidos indígenas, como estratégia de sobrevivência cultural e expansão territorial. É pertinente lembrar que tradicionalmente os Kaingang confeccionavam com cipós e taquaras diversos utensílios para uso cotidiano, como peneiras, cestos e recipientes para armazenar alimentos, dentre outros mais. Tais utensílios eram manufaturados com a função de atender suas próprias demandas cotidianas, sem a necessidade, ou intenção, de produzir artesanato em larga escala com fins de comercialização.

Amparo fala também sobre a adaptação cultural a que os Kaingang vem passando, no tocante às características arquitetônicas e funcionais de suas habitações, as quais num passado distante configuravam-se como casas semi-subterrâneas da Tradição Taquara e atualmente variam basicamente entre casas de alvenaria, kits casas emergenciais de madeira disponibilizados pela FUNAI, e acampamentos com teto e paredes de lona, em áreas de retomada ou em novas territorializações:

Após um século e meio de organização territorial precária, não sobrou aos Kaingáng resquício algum de seus padrões tradicionais de arquitetura nem de sua organização espacial: ambos agora se produzem com base nas estruturas territoriais herdadas de

períodos anteriores nos quais tiveram suas manifestações culturais bastante restringidas por ações oficiais que pretendiam aldeá-los. A luta pela demarcação de terras lhes impôs um novo padrão de moradias provisórias, edificadas próximo às estradas regionais das terras reivindicadas. Constitui uma ruptura imposta pela presença do civilizado à qual não estão ainda devidamente adaptados: trata-se de habitações muitas vezes precárias, feitas com lonas, piso batido e fogo interno. (AMPARO, 2010, p. 74)

A chegada dos imigrantes não-indígenas nas áreas tradicionalmente ocupadas pelos Kaingang no norte do Rio Grande do Sul acarretou diversas alterações na cultura indígena, muitas das quais provocadas pela introdução de novas tecnologias na região, como ferramentas, veículos e vestimentas. A partir do conhecimento da existência de objetos variados e utensílios fabricados em larga escala com fins de comercialização, os Kaingang começaram a desejá-los, gerando assim a necessidade de obter dinheiro para trocar pelos referidos objetos. Considerando as matérias primas existentes na região e o conhecimento ancestral indígena, os Kaingang deram início à produção de artesanato em média/larga escala, a fim de comercializar tais peças e assim obter dinheiro, para posteriormente adquirir os bens industrializados produzidos pela sociedade capitalista.

Desse modo, os objetos que até então eram manufaturados pelos Kaingang em atendimento às suas demandas cotidianas, passaram a ser produzidos em maior quantidade, visando sua comercialização e geração de renda comunitária. Tal fenômeno acabou acarretando modificações no modo de vida tradicional Kaingang, tendo em vista que os indígenas passaram a coletar cipós e taquaras em quantidades relativamente grandes, ao passo que os artefatos manufaturados também sofreram modificações, adaptando-se às demandas geradas pela sociedade não-indígena residente no entorno de suas aldeias.

Assim que tomaram ciência do valor e do preço dos produtos ofertados pelo mercado, os indígenas perceberam que para adquirir um automóvel, por exemplo, seria necessário produzir e comercializar artesanato de cipó e taquara por longos vários anos, sem gastar nenhum tostão. Atentando para o fato de que alguns indivíduos não-indígenas enriqueciam rapidamente comercializando madeira nativa, não tardou para que algumas lideranças Kaingang fossem cooptadas pelas cadeias de exploração ilegal de madeira que atuavam na região, muitas vezes contando com anuência do próprio Estado.

No entanto, à medida que algumas poucas lideranças indígena obtinham grandes quantias de dinheiro por meio da comercialização ilegal de madeira nativa,

diminuía significativamente a disponibilidade local de caça, pinhão e outros alimentos, prejudicando assim a segurança alimentar das comunidades Kaingang, dificultando sua sobrevivência cultural e a soberania sobre suas próprias terras.

Enquanto algumas poucas lideranças indígenas se apropriaram da lógica capitalista de enriquecimento imediato por meio da comercialização de madeira nativa, a maior parte das comunidades Kaingang passou a depender da disponibilização de cestas básicas de alimentos pelos órgãos de Estado, já que as matas nativas das áreas indígenas, onde conseguiam seu alimento tradicional, passaram a desaparecer gradativamente. Após a derrubada das florestas, muitas lideranças indígenas resolveram atrelar-se intimamente à dinâmica colonialista que preconiza o plantio de monoculturas para exportação, como por exemplo as extensas lavouras de soja. Entretanto, como os indígenas não possuíam recursos para a aquisição de maquinários e implementos agrícolas, a solução encontrada pelas lideranças indígenas foi arrendar suas terras para indivíduos não-indígenas, os quais passaram a explorar diversas áreas ancestrais indígenas, em troca de pequenas parcelas do lucro obtido com as monoculturas de exportação.

Apropriando-se cada vez mais das técnicas capitalistas de exploração do meio ambiente para a obtenção de lucro imediatista, algumas lideranças Kaingang, com apoio do órgão indigenista estatal, passaram indiretamente a provocar diásporas indígenas para várias direções e regiões do Estado, por meio das quais diversas famílias Kaingang saíram de suas terras ancestrais situadas no norte do Rio Grande do Sul, em busca de novas áreas onde houvesse disponibilidade de cipós e taquaras para a confecção de artesanato com fins de comercialização. Assim, os indígenas Kaingang passaram a territorializar-se não somente nas áreas com abundância de araucárias situadas no Planalto Meridional, mas também rumo à região sul e ao litoral do Estado, no entorno de cidades como Santa Maria, Pelotas e Rio Grande, as quais ancestralmente eram ocupadas por outros povos indígenas, como os Mbyá Guarani.

Contudo, vale ressaltar que não se descarta a ocorrência de eventuais territorializações ancestrais Kaingang na região litorânea, por exemplo, mas as particularidades do referido ambiente apontam para uma maior probabilidade do local ter sido ocupado, na maior parte do tempo, por indígenas Mbyá Guarani, mais adaptados e propensos à vida em áreas baixas de Mata Atlântica.

Outro tema de fundamental importância para a compreensão das transformações culturais apresentadas pelos povos indígenas sul rio-grandenses nas

últimas décadas relaciona-se com a introdução da religião cristã nas aldeias, somada às práticas capitalistas da obtenção do lucro. Em muitas oportunidades, religião e comércio acabam fundindo-se, por meio da figura dos pastores, que às vezes assemelham-se a comerciantes da fé cristã.

Buscando tornar seu artesanato mais atrativo à sociedade não-indígena, os Kaingang atentaram-se para uma das principais características culturais da sociedade capitalista do Rio Grande do Sul: o cristianismo. Desse modo, os Kaingang começaram a produzir peças de artesanato de cunho cristão: em vez de cestos para consumo e utilização própria, por exemplo, os indígenas passaram a produzir coelhos de Páscoa, pinheirinhos e renas de Natal, manufaturados com cipós e taquaras, com o intuito de comercializar tais peças de artesanato em acostamentos de rodovias e nos grandes centros urbanos, aos não-indígenas cristãos.

Outro fenômeno relevante envolvendo a religiosidade cristã e a cultura Kaingang refere-se ao crescente número de caciques indígenas que vem se tornando pastores evangélicos, apropriando-se da dinâmica capitalista da religião cristã-protestante e legitimando assim a arrecadação de dízimo entre os fiéis de suas aldeias. Em alguns casos, o pastor indígena acaba substituindo a figura tradicional do pajé, ou até mesmo mesclando-se com a figura do cacique. Diante disso, não são raras as aldeias Kaingang no Rio Grande do Sul que não mais contam com kujãs (pajés) e, em muitas delas, o pastor da comunidade é o próprio cacique da aldeia.

Do mesmo modo que o pastor não-indígena arrecada o dízimo entre seus fiéis, o cacique-pastor também recebe uma parcela da renda obtida pelas famílias indígenas integrantes de sua aldeia, e tal recurso muitas vezes acaba sendo utilizado em benefício da própria comunidade, para custear o deslocamento das lideranças às sedes de instituições públicas, onde comumente são realizadas reuniões de interesse de seu povo.

Ao tornarem-se pastores evangélicos, os caciques Kaingang apropriam-se tanto da lógica cristã-capitalista que legitima e sacraliza a obtenção de lucro, como também legalizam uma forma de apoderarem-se de parte do lucro gerado pelos membros de suas aldeias, por meio da ‘cobrança’ de dízimo, a qual, mesmo não tendo caráter obrigatório legal, torna-se desejável no sentido de que os indígenas passam a aspirar o ingresso no ‘Reino de Deus’ e, para tanto, como todos na comunidade, acabam pagando dízimo aos caciques-pastores, semelhantemente ao que ocorre em qualquer

outra igreja comunitária evangélica no Brasil, seja em área indígena ou não. No tocante às formas de organização cristã, Weber diz:

A emancipação do tradicionalismo econômico parece sem dúvida ser um fator que apoia grandemente o surgimento da dúvida quanto à santidade das tradições religiosas e de todas as autoridades tradicionais. Devemos porém notar, fato muitas vezes esquecido, que a Reforma não implicou na eliminação do controle da Igreja sobre a vida quotidiana, mas na substituição por uma nova forma de controle. Significou de fato o repúdio de um controle que era muito frouxo e, na época praticamente imperceptível, pouco mais que formal, em favor de uma regulamentação da conduta como um todo, que penetrando em todos os setores da vida pública e privada, era infinitamente mais opressiva e severamente imposta. A regra da Igreja Católica, ‘punindo o herege, mas perdoando o pecador’, mais no passado do que no presente, é hoje tolerada pelas pessoas de caráter econômico completamente moderno, e nasceu entre as camadas mais ricas e economicamente mais avançadas do mundo por volta do século XV. (WEBER, 1904/5, p.12/13)

Uma reflexão interessante, no tocante às relações entre a religiosidade cristã e a cultura Kaingang, refere-se ao fato de que os indígenas mesclam características católicas e protestantes, amalgamadas com os aspectos tradicionais de sua própria cultura. Assim, os utensílios e peças de artesanato que ancestralmente eram confeccionadas para uso próprio e cotidiano, passaram então a ser produzidas em média/larga escala, buscando a comercialização e a obtenção de dinheiro.

Mesmo naturalizando a obtenção do lucro, em consonância com preceitos protestantes, os Kaingang parecem estar imbuídos dos ideais católicos relacionados ao desapego. Assim, embora o lucro tenha se tornado um objetivo explícito das comunidades Kaingang, tais indígenas ainda mantêm, e com muito orgulho, certos aspectos relacionados à simplicidade e ao desapego material. Nesse sentido, grande parte dos integrantes das aldeias não visa o enriquecimento e exploração do trabalho alheio, mas somente a obtenção de pequenas quantias de dinheiro por meio da comercialização de seu artesanato, a fim de viabilizar sua subsistência e adquirir produtos como roupas, telefone celular, geladeira, fogão e televisão.

Buscando estreitar o diálogo entre a realidade indígena e o conhecimento acadêmico, vale mencionar dois conceitos que podem auxiliar na compreensão das recentes transformações culturais apresentadas por alguns coletivos indígenas no Rio Grande do Sul: “o espírito do capitalismo” e “a indigenização da modernidade”, de autoria de Max Weber e Marshall Sahlins.

Com o tempo, a transformação dos utensílios artesanais Kaingang em objetos de troca, no âmbito das comemorações religiosas cristãs, expandiu-se por praticamente todas as áreas indígenas do Rio Grande do Sul. Por sua vez, nas terras ancestrais Kaingang situadas no norte do Estado, o espírito do capitalismo adentrou as

áreas indígenas por meio da exploração de madeira nativa e dos arrendamentos de terra, e estes processos resultaram na substituição de matas nativas por extensas monoculturas de soja, deixando a comunidade indígena em situação de insegurança alimentar, enquanto meia-dúzia de arrendadores e arrendatários sistematicamente enriquece. Assim, pode-se dizer que tanto algumas lideranças indígenas Kaingang apropriaram-se do espírito do capitalismo, como também o espírito do capitalismo converteu e apoderou-se de certos elementos da cultura Kaingang, promovendo significativas modificações em sua dinâmica ancestral cultural e em seus recentes fluxos territoriais.

Embora as referidas modificações na cultura Kaingang, relativas à obtenção de lucro, possam estar relacionadas com a lógica protestante que torna o lucro algo divino, tal conclusão talvez seja um tanto simplista demais. Nesse sentido, Weber tem o cuidado de esclarecer que a lógica capitalista é bem mais antiga do que a Reforma Protestante, evitando assim relacionar o surgimento do espírito do capitalismo ao protestantismo:

(...) não temos qualquer intenção de sustentar uma tese tola e doutrinária, pela qual o espírito do capitalismo possa ter surgido apenas como resultado de certos efeitos da Reforma, ou mesmo que o capitalismo, como sistema econômico, seja efeito da Reforma. O fato de que certas formas importantes de organização capitalista dos negócios são sabidamente mais antigas que a Reforma bastaria, por si só, para refutar tal afirmação. Ao contrário, queremos apenas nos certificar se, e em que medida, as forças religiosas tomaram parte na formação qualitativa e na expansão quantitativa desse espírito pelo mundo. (WEBER, 1904/5, p.39/40)

Weber salienta que o espírito do capitalismo não se vincula necessariamente à religiosidade, tampouco ao ascetismo cristão. Do mesmo modo, independentemente da existência de igrejas evangélicas em determinada aldeia, os indígenas Kaingang passaram a comercializar artesanato tradicional como forma de geração de renda, em substituição às atividades de coleta, caça e pesca, que seus ancestrais realizavam para obter recursos. No entanto, não se pode negar que a partir da introdução das igrejas evangélicas no contexto comunitário Kaingang, potencializaram-se diversas transformações relacionadas à religiosidade e ao entendimento sobre a obtenção de lucro como algo sagrado, atreladas ao crescente número de caciques que vem se tornando pastores evangélicos, insuflando suas comunidades a trabalharem como forma de atender sua vocação divina, em consonância com preceitos protestantes.

Tendo em vista o supracitado contexto de hibridização entre a cultura/religiosidade Kaingang e o espírito do capitalismo, surgem à tona diversos questionamentos, como se percebe nas seguintes colocações: o espírito do capitalismo converteu o espírito Kaingang? Ou o espírito Kaingang apropriou-se dos ritos do

capitalismo, buscando enraizar-se territorialmente nos grandes centros urbanos? A produção de coelhos, renas e pinheirinhos, manufaturados com matérias-primas tradicionais Kaingang, representa a união do espírito do capitalismo com o espírito do cristianismo e com o espírito Kaingang? Ou significa que os Kaingang se apropriaram dos ritos cristãos para se autoafirmarem em um contexto capitalista? Ou significa que os Kaingang se apropriaram dos ritos capitalistas para se autoafirmarem em um contexto cristão? Ou então, significa que o espírito Kaingang converteu-se ao cristianismo? Converteu-se ao capitalismo? Em suma, tratam-se de questionamentos que demandam maior escala de tempo para que se consiga respondê-los com maior propriedade. Ainda mais se tratando de um tema abordado por um sujeito exógeno, na presente dissertação, partindo de uma ótica externa aos atores indígenas.

Nessa mesma toada, é possível questionar se o crescente número de pastores evangélicos Kaingang nas aldeias configura-se como um movimento de aculturação colonial dotado de liberdade religiosa, ou significa a apropriação indígena do modus operandi evangélico/capitalista que possibilita lucrar com a comercialização da fé? Por outro lado, é comum desde tempos antigos os pajés receberem pagamento pelos trabalhos realizados, assim como psicólogos e médicos também recebem pagamento pelos seus trabalhos. Desse modo, o fato do cacique/pastor receber dízimo dos fiéis de sua aldeia talvez não signifique um ato extorsivo aos olhos destes, já que em troca os fiéis indígenas recebem bênçãos espirituais do pastor/cacique e ao mesmo tempo contribuem com recursos para que a liderança indígena tenha condições financeiras para participar de reuniões externas, oportunidades em que representa sua comunidade no diálogo com as instituições, apresentando suas demandas comunitárias ao poder público.

Especificamente sobre o ‘espírito do capitalismo’, Weber diz:

No título deste estudo usamos a frase, algo pretensiosa, o espírito do capitalismo. O que se entende por isso? A tentativa de dar qualquer definição para isso implica em certas dificuldades, inerentes à natureza deste tipo de investigação. Se puder ser encontrado algo a que se possa aplicar esse termo, com algum significado compreensível, só poderá ser uma individualidade histórica, isto é, um complexo de elementos associados na realidade histórica que nós aglutinamos em um todo conceitual, do ponto de vista de seu significado cultural. (WEBER, 1904/5, p.18)

Talvez seja possível, de certa forma, associar ao espírito do capitalismo algumas das transformações culturais ocorridas entre os Kaingang do Rio Grande do Sul nas últimas décadas. Corroborando com esta suposição, vale mencionar que os Kaingang deixaram de confeccionar utensílios para utilização própria e cotidiana,

passando a produzir artesanato em média/larga escala, com fins de comercialização, visando interagir de forma mais contundente com a sociedade não-indígena, no âmbito das relações de troca, inserindo-se nos mercados presentes na região onde se situam as territorializações indígenas.

Ressalta-se que algumas lideranças indígenas, mal assessoradas por agentes do próprio Estado, há décadas foram cooptadas pelas cadeias de exploração de madeira ilegal atuantes no Estado e deram início à comercialização ilegal de madeira nativa, prejudicando o futuro das próximas gerações de indígenas. Após a retirada da madeira com valor comercial, algumas lideranças indígenas, novamente com apoio indevido de agentes do próprio Estado, decidiram arrendar as áreas ancestrais Kaingang para que colonos não-indígenas plantassem monoculturas de soja e milho, voltadas ao mercado exterior.

Ou seja, independente do meio pelo qual introjetou-se na cultura Kaingang, nas últimas décadas a obtenção de lucro tornou-se uma característica marcante nas aldeias desta etnia, talvez como uma espécie de defesa e reação involuntárias contra os avanços do capitalismo colonialista, ou então como uma estratégia para domar e amansar a lógica desenvolvimentista. Sobre a obtenção de lucro como um ideal de vida, Weber diz:

(...) o ganhar mais e mais dinheiro, combinado com o afastamento estrito de todo prazer espontâneo de viver é, acima de tudo, completamente isento de qualquer mistura eudemonista, para não dizer hedonista; é pensado tão puramente como um fim em si mesmo, que do ponto de vista da felicidade ou da utilidade para o indivíduo parece algo transcendental e completamente irracional. O homem é dominado pela geração de dinheiro, pela aquisição como propósito final da vida. A aquisição econômica não mais está subordinada ao homem como um meio para a satisfação de suas necessidades materiais. Essa inversão daquilo que chamamos de relação natural, tão irracional de um ponto de vista ingênuo, é evidentemente um princípio guia do capitalismo, tanto quanto soa estranha para todas as pessoas que não estão sob a influência capitalista. Ela expressa ao mesmo tempo um tipo de sentimento que está intimamente ligado com certas ideias religiosas. (WEBER, 1904/5, p.21)

Vale salientar que embora a obtenção de lucro tenha incorporado-se à cultura Kaingang, tais indígenas nunca deixaram, em essência, de viver como seus antepassados viveram, mantendo sua língua, suas histórias e tradições até os dias atuais. No entanto, muitos jovens Kaingang estão estudando nas universidades localizadas nos grandes centros urbanos, onde tem acesso a diversas correntes de pensamento. Assim, a próxima geração de lideranças indígenas tende a sofrer forte influência desta nova dinâmica cultural, a qual não significa um fatídico desaparecimento das tradições indígenas, mas sim possibilita o seu fortalecimento étnico, pois grande parte dos jovens

indígenas universitários utiliza sua própria cultura como matéria-prima acadêmica, promovendo assim a produção de conhecimento e o compartilhamento de informações referentes à sua cultura junto ao inconsciente coletivo brasileiro, não significando um inevitável enfraquecimento cultural decorrente da alteração de determinados aspectos de seu modo de vida ancestral e da introdução de novas tecnologias no cotidiano indígena.

Logicamente, a sociedade cristã-capitalista acaba exercendo forte influência sobre as culturas indígenas, as quais buscam adaptar-se a apropriar-se de certas técnicas e aspectos capitalistas, com o objetivo de fortalecer sua própria identidade cultural. No entanto, apenas com base nas afirmações acima expostas, não é possível concluir que os indígenas Kaingang apropriaram-se do espírito do capitalismo, nem que o espírito do capitalismo apoderou-se do espírito Kaingang, pois ambas suposições são construídas com argumentos um tanto subjetivos, que admitem uma vasta gama de contra-argumentos lógicos e possíveis.

Vale também destacar a influência que o meio ambiente exerce sobre o modo de vida tradicional indígena, moldado pela disponibilidade de recursos naturais nos ambientes territorializados por este povo indígena. Tendo em vista que os Kaingang tradicionalmente habitam áreas de Floresta com Araucárias, perto das quais há ampla disponibilidade de cipós e taquaras, eles naturalmente aprenderam a confeccionar utensílios e artesanato utilizando tais matérias-primas. Pode-se dizer que a cultura Kaingang acabou, em termos, sendo moldada pelo ambiente natural ocupado por este povo indígena. Nesse sentido, são inúmeras as relações simbióticas existentes (ou construídas) entre os povos indígenas e as áreas de Mata Atlântica e Florestas com Araucárias, por exemplo.

Em suma, pode-se concluir que os indígenas possuem necessidades tradicionais passíveis de serem atendidas pelos recursos naturais existentes nos ambientes por eles territorializados, e outras necessidades cuja satisfação depende da obtenção de dinheiro. Com a introdução da lógica capitalista nas aldeias, tais necessidades sofreram algumas modificações, como o desejo pela aquisição de telefones celulares, de veículos e de computadores, por exemplo. Dissertando sobre a satisfação das necessidades, Weber cita Sombart e Benjamin Franklin:

Sombart, na sua discussão sobre a gênese do capitalismo, fez a distinção entre satisfação das necessidades e aquisição como sendo os dois grandes princípios orientadores da história econômica. No primeiro caso, a obtenção dos bens necessários à satisfação das necessidades pessoais, e no segundo, a luta para obter lucros sem os limites impostos pelas necessidades, tem sido as finalidades controladoras da forma e da direção da atividade econômica. Aquilo que ele chama de economia de necessidades parece, à primeira vista, idêntico àquilo que é aqui

descrito como tradicionalismo econômico. E pode ser esse o caso, se o conceito de necessidades for limitado às necessidades tradicionais. (...) Certamente, a forma capitalista de uma empresa e o espírito pelo qual ela se guia estão geralmente em uma relação de adequação, sem ser necessariamente interdependentes. Apesar disso, usamos provisoriamente a expressão do espírito do capitalismo (moderno) para designar a atitude que busca o lucro racional e sistematicamente, da maneira que ilustramos com o exemplo de Benjamin Franklin. Isso, contudo, se justifica pelo fato histórico de que aquela atitude mental tenha, de um lado, encontrado sua mais apropriada expressão na empresa capitalista e, por outro lado, essa tenha derivado do espírito do capitalismo sua força motivadora mais adequada. Porém as duas coisas podem muito bem ocorrer separadamente. Benjamin Franklin estava imbuído do espírito do capitalismo no tempo em que seus negócios de tipografia não tinham forma diferente de qualquer empresa artesanal. (WEBER, 1904/5, p.26)

Vale reiterar que os povos indígenas comumente não aparentam trabalhar com ganância ou ambição excessivas. Pelo contrário, confeccionam artesanato como forma de subsistência, respeitando o tempo tradicional inerente à sua cultura. As segundas-feiras, por exemplo, nas comunidades Kaingang de Porto Alegre vem sendo reservadas para encontros familiares nas aldeias; nesse dia semanal, pouquíssimos indígenas deslocam-se para as ruas centrais das cidades. Nas aldeias da capital, a escolha da segunda-feira como dia de descanso semanal ancora-se no fato de que aos domingos os indígenas costumam comercializar artesanato em feiras de exposição, como o Brique da Redenção no Parque Farroupilha, situado na região central de Porto Alegre. Em virtude da maior demanda por artesanato decorrente do aumento do número de transeuntes que passeiam nos parques aos domingos, em comparação aos demais dias da semana, os Kaingang residentes em Porto Alegre elegeram as segundas-feiras como o dia de descanso semanal, logo após os finais de semana, período em que a venda de artesanato cresce consideravelmente.

Contrariando as expectativas de que as culturas indígenas acabariam inevitavelmente sendo extintas, ou homogeneizadas ao serem incorporadas pelo desenvolvimento, percebe-se um movimento de resistência em sentido oposto, por meio do qual os indígenas vem buscando ocupar espaços públicos e instâncias de poder nos grandes centros urbanos, e assim indigenizando a modernidade, ou “aldeando a política”, como alguns candidatos indígenas costumam falar em seus pronunciamentos e propagandas políticas. Não são raros os casos de indígenas que estão sendo eleitos vereadores, em 2018 uma Deputada Federal indígena foi eleita pelo Estado de Roraima e nas eleições de 2022 mais duas Deputadas Federais indígenas foram eleitas: uma por São Paulo e outra por Minas Gerais. Frente a esse contexto, Sahlins afirma que a indigenização da modernidade é um dos caminhos que a antropologia deve seguir:

A tarefa da antropologia agora é a indigenização da modernidade. Não estou afirmando que a experiência etnográfica seja o único responsável pelo declínio do pessimismo sentimental. O problema dificilmente se resolve por pura indução, e certamente algum movimento dialético ou pendular das ciências sociais também estará envolvido nisso. E a perene relevância do contexto moral e político se manifesta ainda através de outra ressalva indispensável: estamos falando apenas dos sobreviventes. Os sobreviventes constituem uma pequena minoria daquelas ordens socioculturais existentes, digamos, no século XV. O que se segue, portanto, não deve ser tomado como um otimismo sentimental, que ignoraria a agonia de povos inteiros, causada pela doença, violência, escravidão, expulsão do território tradicional e outras misérias que a “civilização” ocidental disseminou pelo planeta. Trata-se aqui, ao contrário, de uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência. (SAHLINS, 1988, p.53)

Juntamente à indigenização da modernidade, o espírito do capitalismo parece estar introjetando-se nas dinâmicas próprias de diversas comunidades indígenas. Nesse sentido, vale reiterar as recentes transformações estéticas das peças de artesanato confeccionadas pelos Kaingang, as quais receberam ‘roupagem’ cristã, resultando na produção de coelhos da Páscoa, por exemplo, confeccionados com matérias-primas tradicionais, feito cipós e taquaras. Do mesmo modo, os Kaingang passaram a produzir peças de artesanatos voltadas ao período natalino, como renas e pinheirinhos enfeitados com estrelas de Natal, sempre utilizando as técnicas ancestrais de confecção e recursos naturais de uso tradicional, encontrados nas matas da região.

Contudo, não somente aspectos positivos relacionados ao espírito capitalista foram introduzidos nas comunidades Kaingang do Rio Grande do Sul, mas também seus aspectos maléficos e prejudiciais, como o arrendamento de áreas indígenas para o cultivo de monoculturas de soja transgênica, por exemplo. Esta apropriação da lógica capitalista acabou acarretando inúmeros prejuízos à cultura Kaingang, tais como o êxodo de diversas famílias que deixam suas aldeias para ir viver nos centros urbanos, em decorrência da gradativa escassez de áreas de caça tradicional, por exemplo, as quais foram em grande parte substituídas por monoculturas de soja, gerando situações críticas de insegurança alimentar entre os Kaingang, que se veem impelidos a mudar-se das aldeias em que suas famílias vivem há várias décadas em busca de uma nova vida, migrando para as periferias dos centros urbanos.

No entanto, não se pode deixar de citar que os indígenas se apoderaram diversas ferramentas trazidas pelo capitalismo, como as técnicas de produção audiovisual, cuja introdução nas aldeias foi responsável pela brilhante formação de uma jovem geração de cineastas indígenas no Brasil inteiro, os quais utilizam as referidas ferramentas para promover o fortalecimento de sua própria cultura e para denunciar

situações que impactam negativamente em seu Bem Viver. Do mesmo modo, vale salientar a ocupação de cargos públicos e de representação nas diversas instâncias de poder pelos indígenas Kaingang, que também passaram a ocupar cargos legislativos nos municípios que se sobrepõem às áreas indígenas ancestrais, bem como cargos no órgão indigenista estatal e cadeiras no Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI/RS), por exemplo.

Nesse contexto, talvez seja possível afirmar que o espírito do capitalismo vem fortalecendo culturalmente os Kaingang no Rio Grande do Sul, ao mesmo tempo em que representa um grave perigo à deculturação dos mesmos, em especial no que tange à sua espiritualidade ancestral, que começa a ser gradativamente substituída nas aldeias pela religião cristã-evaungélica.

Vale ressaltar que muitos dos indígenas que saem de suas aldeias para viver nos centros urbanos acabam percebendo, no momento em que migram para as cidades, as inúmeras vantagens que a vida nas aldeias apresenta em relação à vida na cidade. Durante o conseqüente processo de diálogo intercultural decorrente de eventuais territorializações indígenas em centros urbanos, determinados elementos característicos da vida urbana podem ser incorporados na vida dos aldeados, e vice-versa, sem que haja qualquer prejuízo cultural. Sobre a incorporação de elementos característicos da vida urbana no cotidiano das aldeias, Sahlins comenta:

(...) percebem o valor da vida na aldeia, e querem retornar para lá, “levando consigo as vantagens da cidade”. Essas vantagens da cidade exprimem a assimetria complementar presente na sociedade transcultural, implicando uma certa superioridade do setor moderno e externo. Além das virtudes materiais dos bens estrangeiros, os objetos e experiências do mundo exterior são incorporados nas comunidades natias como poderes culturais. Eles exercem influência positiva sobre as relações locais, desempenhando papéis críticos para a reprodução das sociedades natias. As migrações estrangeiras articulam-se assim às ambições locais. (SAHLINS, 1997, p.117)

No tocante às relações entre a vida nos centros urbanos e a tradicionalidade da vida que os indígenas levam nas aldeias, bem como sobre a influência mútua exercida por ambas, Sahlins diz:

Pois, se os bens de fora evocam reciprocamente direitos e atenções em casa, para além de qualquer bem ou hospitalidade indígena oferecido em retorno, é porque as contribuições dos emigrantes têm efeitos poderosos sobre as relações locais. Funções-chave tradicionais, tais como trocas matrimoniais e mortuárias, festas e rituais de vários tipos, transmissões de descendência e de títulos são subsidiadas pelos rendimentos obtidos no setor comercial externo. Assim, o centro indígena torna-se dependente, para sua reprodução cultural — ou, talvez, para um certo *develop-man* —, das pessoas que moram no exterior. (SAHLINS, 1997, p.117)

Nesse contexto, Sahlins menciona que as transformações decorrentes da migração de um indivíduo indígena, da aldeia em direção a um centro urbano, podem provocar uma espécie de desenvolvimento pessoal, ou ‘desenvolvi-gente’, no sentido de que as referidas transformações culturais podem acabar acarretando uma relativa desvinculação do indivíduo em relação ao seu ambiente de origem. Analisando as alterações/adaptações culturais decorrentes do gradativo crescimento de novas gerações de indígenas nos centros urbanos, Sahlins diz:

Mas a sociedade transcultural moderna também gera suas próprias forças ideológicas, seus próprios folclores do interior e do exterior, com uma capacidade semelhante de distribuir pessoas e bens entre esses polos. Tanto a cidade como o campo conhecem suas contradições — as tensões sociais exacerbadas por sua interdependência — e, em consequência disso, atribuem valores positivos complementares ao modo de vida alternativo. A reprodução da sociedade doméstica através da emigração frequentemente se faz acompanhar de tensões intergeracionais. Os jovens deixam a casa e saem para o mundo. Além dos atrativos da modernidade, a cidade é percebida no campo como um lugar de liberdade — em especial, liberdade diante dos mais velhos e das limitações do costume. E contudo, os efeitos socioculturais centrífugos provavelmente serão refreados pela experiência urbana: vítima da discriminação, da proletarização e da pauperização, uma parcela significativa do componente de origem “tribal” do setor moderno desenvolve uma visão nostálgica de seus lugares ancestrais. Vista da perspectiva da metrópole estrangeira, a terra natal é idealizada como o lugar de um estilo de vida “tradicional”, onde todos compartilham seus bens, onde ninguém morre de fome, onde nunca se precisa de dinheiro. Produtos ideológicos do sistema intercultural, as visões respectivas que os setores moderno e tradicional têm um do outro mantêm a circulação entre eles. (SAHLINS, 1997, p.119)

Vale salientar que muitos indígenas rumam aos centros urbanos com o objetivo explícito de estudar em uma universidade e posteriormente retornar academicamente formados para trabalhar em suas aldeias de origem. No entanto, não é incomum que durante a vida acadêmica o indígena acabe descobrindo novos rumos, decidindo então por territorializar-se nos centros urbanos de modo permanente. Contudo, mesmo considerando a cidade como sua ‘nova casa’, os indígenas geralmente permanecem sendo reconhecidos como membros de sua comunidade de origem, aldeada. Nesse sentido, Sahlins afirma haver uma interdependência nas sociedades translocais, resultado da influência da vida urbana nas aldeias, como também dos aldeamentos nos centros urbanos:

A sociedade translocal pode perfeitamente persistir enquanto houver um diferencial cultural entre o rural e o urbano, ou, de modo mais geral, entre a terra natal indígena e os lares metropolitanos no exterior. Os dois setores permanecerão então interdependentes e culturalmente centrados na terra natal. É bem verdade que uma fração da população migrante pode distender suas conexões com a comunidade de origem. Mas ela será substituída por novos grupos vindos da aldeia, e, em troca, uma parte dos que moram na cidade ou no ultramar, desiludidos pela discriminação ou pelo desemprego, ou então prestes a se aposentar, pensarão em “voltar às origens”. (SAHLINS, 1997, p.121)

Outrossim, Sahlins analisa o modo como o conceito de ‘cultura’ acaba sendo apropriado pelas comunidades indígenas, afirmando que a partir do momento em que percebem que seu modo de vida tradicional opõe-se à cultura global capitalista, os povos indígenas começam a compreender mais nitidamente o conceito de cultura e utilizá-lo como um instrumento de fortalecimento de sua própria identidade étnica. Ou seja, a partir da percepção dos contrastes culturais é que os indígenas tomam ciência de sua própria identidade cultural tradicional e sentem então a necessidade de autoafirmarem-se e fortalecê-la. Sobre a apropriação do conceito de ‘cultura’ pelos povos indígenas, Sahlins cita os estudos realizados pelo antropólogo Terence Turner:

Por muito tempo, Terence Turner defendeu uma visão instrumental e histórica da cultura, em contraposição a concepções correntes que fariam dela uma ordem simbólica autodeterminante, dissociada de sua gênese na ação social e na intencionalidade humana. Para Turner, a cultura é precisamente “o sistema de formas significativas de ação social”, portanto, “ela deve ser entendida, essencialmente, como o meio pelo qual um povo define e produz a si mesmo enquanto entidade social em relação à sua situação histórica em transformação”. Turner também argumentou por muito tempo a favor da capacidade de ação histórica dos povos indígenas em face do sistema mundial capitalista, opondo-se à visão que os desumaniza e ignora suas lutas, ao tomá-los como meros pacientes e objetos da dominação ocidental. (SAHLINS, 1997, p.122)

Assim, pode-se dizer que o conceito de ‘cultura’ atualmente é utilizado pelas comunidades indígenas como um meio de fortalecer as especificidades e as diferenças existentes entre um modo de vida e outro, seja de uma aldeia em relação à outra, como da aldeia em relação às cidades:

Durante um certo tempo, Turner também insistiu no fato de que a “sobrevivência cultural” no mundo moderno consiste na tentativa dos povos se apropriarem desse mundo em seus próprios termos. (...) Quando foi pela primeira vez à Amazônia, em 1962 — conforme relata em um artigo cujo subtítulo é “Transformações Históricas da Cultura Kayapó e da Consciência Antropológica” —, nem ele nem os índios entendiam sua “cultura” ou sua situação histórica do modo como o fazem agora. Em 1962, os Kayapó da aldeia Gorotire pareciam viver uma vida dupla, uma verdadeira esquizofrenia entre o indígena e o moderno. Seu modo de existência tradicional, sua inscrição espaço-temporal e seu conceito de pessoa estavam relegados aos exíguos limites traçados pelas exigências “civilizatórias” da sociedade brasileira envolvente. Dependendo dos funcionários da agência oficial de proteção aos índios e de missionários cristãos para a obtenção de remédios, armas, munição e outras mercadorias vitais, eles pareciam não ter disposição alguma para agir de outro modo; por iniciativa própria, tiravam seus estojos penianos e batoques labiais e vestiam roupas ocidentais sempre que isso parecia apropriado; igualmente, adaptavam suas cerimônias às restrições espaciais e cosmológicas impostas pela nova aldeia de tipo brasileiro onde haviam sido obrigados a se estabelecer. Mas as duas culturas que eles assim viviam não pareciam ter qualquer relação entre si; como tampouco, aliás, segundo a cosmologia tradicional, os brancos e seu modo de vida absurdo poderiam ser equiparados à humanidade “bela” e “completa” dos Kayapó. Desse modo, a cultura oriunda das esferas nacional e internacional assemelhava-se a “um verniz alienígena sob o qual a autêntica cultura kayapó ainda persistia”. As formas indígenas persistiam apesar do contato interétnico, “e não

devido a uma acomodação estável e harmoniosa a ele”. (SAHLINS, 1997, p.123/124)

Utilizando o exemplo dos indígenas Kayapó, Sahlins cita análises de Turner referentes ao auto-reconhecimento e fortalecimento cultural do referido grupo étnico, habitante tradicional da região limítrofe entre os atuais Estados do Pará e Mato Grosso. Vale salientar que os Kayapó pertencem ao mesmo tronco linguístico Macro-Jê que os Kaingang e os Xokleng. Turner enfatiza que com o tempo os Kayapó foram apoderando-se de cargos públicos, como as chefias das coordenações locais da Fundação Nacional do Índio – FUNAI:

Ao retornar a Gorotire em 1987, aproximadamente 25 anos depois de seu primeiro trabalho de campo, tudo havia mudado. A palavra “cultura” agora era ouvida com frequência. (...) Muitos, inclusive indivíduos monolíngues, haviam começado a usar a palavra portuguesa ‘cultura’ para se referir ao seu modo de subsistência material, ao ambiente natural ao qual está essencialmente ligado, bem como às suas instituições sociais e ao seu sistema cerimonial tradicional. O termo nativo para o conjunto de saberes e costumes, *kukràdjâ*, era agora também comumente empregado da mesma forma, isto é, para se referir às práticas e saberes tradicionais como algo que exigia um esforço consciente por parte da comunidade para sua preservação e reprodução”. (...) A reprodução da cultura kayapó agora depende da capacidade de se domesticarem os meios e controlarem as forças de sua transformação histórica. (...) Turner fornece um bom exemplo disso em sua brilhante análise do uso que os Kayapó fazem do vídeo. Por um lado, os Kayapó voltam a câmera para as forças externas que os ameaçam, documentando as atividades dos funcionários do governo e congêneres — e cuidando, ao mesmo tempo, para que essa documentação seja ela mesma registrada em documentários dirigidos ao público internacional. Por outro, criando um arquivo em vídeo de suas próprias cerimônias, eles lhes conferem materialidade e permanência históricas. (...) O meio, portanto, é a mensagem: a dependência dos Kayapó em relação à sociedade brasileira se vê agora contrabalançada por uma oposição vigorosa a esta sociedade — em nome da “cultura” indígena kayapó. De fato, nas relações diretas com o governo nacional e com as forças internacionais, os Kayapó, sempre sob a bandeira de sua “cultura”, estão tomando as devidas providências quanto à sua situação de subordinação. Como Turner testemunhou, eles estão “assumindo o controle da estrutura institucional de dependência”. Os moradores de Gorotire agora dirigem o escritório regional da Funai. Eles compraram ou alugaram casas em cidades importantes do Pará, e viajam a Belém em avião próprio para fazer compras e inspecionar a venda de sua castanha-do-Pará. As mercadorias que os índios trazem de avião para a aldeia são, em geral, compradas com os fundos depositados em gordas contas bancárias (abertas em nome da comunidade ou dos chefes) abastecidas pelos *royalties* do ouro e da madeira extraídos de seu território. (...) A farmácia e enfermaria locais são dirigidas por paramédicos nativos que trabalham em conjunto com os médicos brancos a serviço da aldeia. Os missionários estrangeiros não atuam mais abertamente em Gorotire, e quem dirige os serviços dominicais é um índio convertido. Os Kayapó estabeleceram postos de vigilância nas fronteiras de suas reservas, guarnecidos por equipes compostas em geral de jovens solteiros, em regime de revezamento. Além disso, os índios policiam e administram dois grandes garimpos de ouro na área, regulando a quantidade de metal extraído com o objetivo de proteger os *royalties* que obtêm com a exploração. (...) Essa luta inclui a substituição de administradores ‘brancos’ por pessoal nativo, a busca de maior controle político e econômico sobre a terra e os recursos naturais, e a invenção de um novo lugar simbólico dentro das estruturas estatais, conferindo aos nativos o estatuto especial de ‘cidadãos com direitos adicionais’. (...) As antigas vítimas do colonialismo e do imperialismo descobriram sua “cultura”. Por muito e muito tempo

os seres humanos falaram cultura sem falar em cultura — não era preciso sabê-lo, pois bastava vivê-la. E eis que de repente a cultura se tornou um valor objetivado, e também o objeto de uma guerra de vida ou morte. (...) Muitos povos foram antropologizados durante décadas sem que por isso objetivassem e celebrassem sua cultura; e muitos outros vieram a se tornar conscientes de sua cultura sem o auxílio da antropologia. A “cultura” — a palavra mesma ou algum equivalente local — está na boca do povo, sobretudo no contexto das forças nacionais e globais que ameaçam os modos tradicionais de existência dos povos. (SAHLINS, 1997, p.125/127)

Sobre as modificações e adequações nas atribuições de chefia no âmbito das sociedades Kayapó, Sahlins afirma, citando as análises de Turner, que determinadas características foram alterando-se com o tempo, como por exemplo a liderança decorrente da imposição da força física, que cedeu lugar à liderança hábil em dialogar com a sociedade não-indígena, diplomaticamente, em suas múltiplas instâncias de poder. Sobre as supracitadas adaptações referentes às atribuições dos chefes indígenas, Sahlins diz:

Turner invoca uma tradição kayapó desse tipo, em conexão com o papel de liderança desempenhado pelos indivíduos interculturalmente sofisticados. Historicamente, observa ele, “a chefia tem sido legitimada pela demonstração de sua eficácia em ultrapassar os limites da comunidade aldeã e trazer do exterior, de fontes estrangeiras, recursos ou itens de valor”. Nos velhos tempos, isso podia significar ter de liderar longas excursões de caça, ou pilhar aldeias de outros índios e de brancos. Mas com a “pacificação” nos anos 50, a habilidade de extrair bens e concessões políticas dos brancos passou a encarnar tais virtudes sociais. Assim, os mediadores modernos de relações interétnicas tornaram-se os “equivalentes funcionais” dos guerreiros kayapó que aterrorizavam a região há cinquenta anos. De qualquer modo, as aparentes contradições entre aculturação e indigenização são frequentemente neutralizadas pelas contradições de classe inerentes às culturas dominantes capitalistas — refiro-me às estruturas de discriminação e de exclusão das quais os movimentos culturais indígenas costumam extrair seus líderes e sua paixão. (SAHLINS, 1997, p.129/130)

Sahlins entende que a promoção da autoconsciência cultural dos povos indígenas mantém relações de causalidade com a expansão global do capitalismo. No tocante às modificações em uma dada cultura, decorrentes da tomada de autoconsciência cultural, Sahlins afirma que a volta às origens torna-se um desejo comunitário recorrente nas comunidades que entram em contato com o capitalismo desenvolvimentista, juntamente à vontade de manter as invenções, tecnologias e benefícios próprios do sistema capitalista. De acordo com Sahlins:

A significação histórica desse culturalismo do final do século XX ainda não está completamente clara. Mas algumas dimensões de interesse antropológico já são visíveis. A primeira, e mais óbvia, é que a nova autoconsciência cultural dos povos indígenas é um aspecto da expansão global da ordem capitalista ocidental, sobretudo de seus modos mais recentes de colonização, mercantilização e comunicação. Mas insisto: não se trata de uma reação inteiramente conservadora, uma volta a algum tipo de condição pré-europeia primordial. Ao contrário, a volta às origens está acoplada a um desejo de manter e expandir o acesso às inovações técnicas, médicas e demais “benefícios” materiais do sistema mundial. (SAHLINS, 1997, p.132)

De modo geral, pode-se dizer que as culturas indígenas tendem a fortalecer-se quando se deparam com a expansão capitalista, mesmo considerando as possíveis perdas territoriais decorrentes destes processos desenvolvimentistas. Com relação ao contexto Kaingang no Rio Grande do Sul, pode-se supor que os mesmos se apropriaram de diversos elementos inerentes ao espírito do capitalismo, introduzindo assim uma nova dinâmica econômica no cotidiano das aldeias. Nessa perspectiva, os caciques Kaingang que vem se tornando pastores evangélicos reforçam a naturalização do lucro como algo divino, abençoando, de certa forma, a confecção de artesanato em média/larga escala em suas comunidades, em oposição à confecção ancestral de artesanato para atender as demandas cotidianas por utensílios práticos, feitos cestos e peneiras.

Vale também mencionar que muitos indígenas da nova geração Kaingang estão formando-se nas universidades e posteriormente retornando às suas aldeias de origem, buscando colocar em prática os conhecimentos não-indígenas adquiridos e produzidos na Academia. Desse modo, a dinâmica territorial materializada nos arrendamento de áreas ancestrais vem sendo sistematicamente contestada pelas novas gerações de indígenas, que tentam promover o retorno da conservação ambiental característica de seu modo de vida ancestral, o qual foi o responsável por manter conservadas as florestas com araucárias até o início da colonização não-indígena do Rio Grande do Sul. Juntamente ao retorno providencial à prática ancestral de conservação ambiental, os Kaingang contemporâneos vem apropriando-se de determinadas facetas do espírito do capitalismo, porém sem menosprezar a lógica econômica tradicional indígena, por meio da qual a manutenção das florestas representa uma riqueza econômica e cultural de valor inestimável.

Especificamente em relação à cultura Charrua, vale destacar a importância histórica do atual processo de ressignificação cultural decorrente do ressurgimento público deste povo indígena, reterritorializado recentemente na Aldeia Polidoro, em Porto Alegre/RS, séculos depois de ter sido considerado coletivamente extinto pela historiografia “oficial”, ao fim da batalha conhecida como “Massacre de Salsipuedes”. Após várias gerações vivendo anonimamente entre o Pampa e a região das Missões, os indígenas liderados pela cacica Acuab Charrua hoje reinventam seu modo de vida tradicional, longe dos toldos e do gado que vagava livre pela vastidão dos campos pampeanos em tempos ancestrais. Nesse sentido, destaca-se a presença constante de

indígenas Charrua em diversas instâncias políticas contemporâneas, participando ativamente de debates públicos, exercendo sua autonomia e representando seu povo em importantes instituições como a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e o Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI-RS).

Por sua vez, dentre os quatro povos indígenas que hoje habitam coletivamente o Estado do Rio Grande do Sul, pode-se afirmar que a cultura Mbyá Guaraní caracteriza-se como a que menos sofreu interferências da cultura não-indígena, mantendo consideravelmente intacto seu modo de vida ancestral até os dias atuais. Contudo, tal constatação não se constitui demérito nenhum aos demais povos indígenas, cujas adaptações culturais podem também ser entendidas como estratégias de fortalecimento de sua identidade étnica, reinventando aspectos de sua cultura com o intuito de se inserirem de modo mais impositivo na sociedade não-indígena.

Por fim, em relação à cultura Xokleng, pode-se dizer que este povo indígena vem buscando fortalecer sua identidade cultural, semelhantemente ao povo Kaingang, demarcando territórios acadêmicos e políticos em universidades, colegiados e instâncias legislativas, adaptando sua tradicionalidade às exigências dos novos contextos que se apresentam e buscando incorporar seus anseios coletivos às decisões políticas que interferem em seu modo de vida ancestral.

Em suma, pode-se considerar que as culturas indígenas presentes no Rio Grande do Sul continuam mantendo íntimas conexões com os ambientes nos quais se encontram territorializadas, passando nas últimas décadas a adaptar-se aos novos contextos socioeconômicos, porém sem perder a essência de sua identidade cultural. Nesse sentido, vale destacar a estratégica inserção acadêmica dos povos Macro-Jê (Kaingang e Xokleng), utilizando as universidades para fortalecer sua própria cultura, ao passo que os indígenas Mbyá Guaraní tendem a manter seu modo de vida ancestral, alheios às dinâmicas sociopolíticas e econômicas circundantes, de maneira admirável e naturalmente conservadora. À parte, os indígenas Charrua encontram-se atualmente protagonizando um processo de ressignificação cultural, moldando sua identidade frente as imposições das novas realidades que se apresentam, decorrentes de seu ressurgimento público enquanto coletivo étnico, buscando ocupar instâncias políticas nas quais conseguem autoafirmarem-se culturalmente.

4 – Contextualização territorial indígena do Rio Grande do Sul

Em relação ao contexto territorial indígena no qual se encontra inserido o Estado do Rio Grande do Sul, a presente dissertação utiliza alguns pressupostos históricos como pilares fundamentais, nos quais se apoiam as linhas de raciocínio que surgiram durante a realização da pesquisa em si. Considerando a bibliografia existente e as particularidades culturais inerentes aos povos indígenas Kaingang, Charrua, Mbyá Guarani e Xokleng, é possível afirmar que no período pré-colonial cada um destes quatro povos habitava preferencialmente um ambiente biogeográfico definido, nutrindo com o mesmo uma espécie de relação simbiótica.

Nessa concepção, os indígenas Kaingang, por exemplo, montavam seus acampamentos seminômades fundamentalmente no Planalto Meridional, em locais com grande abundância de araucárias, cuja semente (o pinhão) caracterizava-se como base de sua alimentação tradicional. Por sua vez, os Kaingang espalhavam pinhões pelos caminhos onde transitavam, criando assim naturalmente novas áreas de florestas com araucárias, passíveis de serem habitadas por seus descendentes. Ou seja, a cultura Kaingang e a Floresta com Araucárias influenciavam-se e fortaleciam-se mutuamente. Do mesmo modo, nos caminhos que percorrem tradicionalmente, os indígenas Mbyá Guarani disseminam sementes de árvores frutíferas nativas, como pitanga, guabiju e araçá, contribuindo assim para a criação e o fortalecimento de áreas de Mata Atlântica.

De modo geral pode-se dizer que, no período imediatamente anterior ao início do processo colonizatório não-indígena do Rio Grande do Sul, os coletivos Kaingang habitavam tradicionalmente as áreas de Floresta com Araucárias situadas na região norte do Estado, ocupando um território que se estendia até o sul do Estado de São Paulo, enquanto os Charrua habitavam os campos missioneiros-pampeanos situados na região sudoeste do Rio Grande do Sul e no Uruguai, os Xokleng habitavam a região serrana e dos Campos de Cima da Serra, enquanto os Mbyá Guarani encontravam-se territorializados em áreas de Mata Atlântica, perto de pequenos cursos fluviais, em todo o Estado.

Tendo em vista a existência de sobreposições de ambientes biogeográficos, como as áreas de Florestas com Araucárias sobrepostas às áreas de Mata Atlântica, é grande a probabilidade de ter ocorrido diversos conflitos por território, envolvendo distintas etnias. A configuração territorial encontrada pelos colonizadores não-indígenas

ao chegarem pela primeira vez no atual Rio Grande do Sul não era estática, mas apresentava-se como o resultado de sucessivos processos de disputa territorial, em constante transformação.

O território tradicional Mbyá Guarani, por exemplo, sobrepõe-se a porções dos territórios ancestrais Charrua, Kaingang e Xokleng, tendo em vista que a Mata Atlântica encontra-se presente em áreas de transição com o Bioma Pampa, bem como a Floresta com Araucárias constitui-se como um ecossistema integrante da Mata Atlântica, característico da região sul do Brasil. Ou seja, é enorme a probabilidade de ter havido inúmeros conflitos territoriais envolvendo coletivos pertencentes às supracitadas etnias, assim como também é possível que tenha ocorrido eventuais contatos amistosos interétnicos, possibilitando algumas formas de intercâmbio cultural, como por exemplo o compartilhamento de técnicas de produção de cerâmica e de utensílios confeccionados com recursos naturais existentes em determinada região.

Contudo, tais contatos amistosos em tempos antigos não passam de prováveis suposições, ao contrário dos conflitos territoriais interétnicos, os quais ainda mantêm-se vivos nas memórias dos anciões indígenas. O intercâmbio cultural pode também ter ocorrido por meio do rapto de mulheres e crianças de determinada etnia por guerreiros de outra etnia. Como exemplo desse intercâmbio forçado, no Estado de Mato Grosso, mais precisamente no Parque Indígena do Xingu, onde o contato “oficial” com a sociedade não-indígena ocorreu há cerca de um século, ainda hoje são bastante vivos os relatos de indivíduos de determinadas etnias que foram raptados quando crianças e criados em aldeias de outras etnias.

No tocante à ocupação indígena do sul do Brasil, Aline Ramos Francisco traz importantes considerações, mencionando que os povos descendentes da Tradição Taquara, como os Kaingang e os Xokleng, habitavam tradicionalmente áreas no Planalto, enquanto os povos de origem Tupi, como os Mbyá Guarani, habitavam preferencialmente o vales e as margens dos cursos fluviais. Diante da existência de inúmeras áreas de sobreposição entre ambas paisagens, propícias à habitação tradicional Jê e Tupi, possivelmente houve eventuais intercâmbios culturais envolvendo povos indígenas pertencentes a distintas etnias. Sobre o assunto, Francisco diz:

(...) o padrão de assentamentos varia sensivelmente, entre os sítios estáveis e os sazonais. Nos vales dos rios Jacuí, Taquari e Rio dos Sinos, e no litoral norte do atual Rio Grande do Sul, e principalmente no litoral dos atuais Santa Catarina e Paraná, houve contatos entre grupos Guarani e grupos denominados taquara (ou Proto-Jê) percebidos principalmente por sua tradição de produção cerâmica. As pesquisas nos sítios da encosta da Serra do Mar indicam que até por volta do ano 1000 antes do presente, no início da ocupação guarani, os sítios da população jê

eram predominantes; séculos mais tarde, a ocupação guarani nos vales florestados ao longo dos grandes rios tornou-se evidente. Também as margens florestadas do rio Uruguai eram compartilhadas ou ocupadas em épocas distintas com outros grupos como os Guarani. As “intrusões” guarani, através da introdução de outras técnicas de produção, tais como a ceramista e também diversos cultivos e manejos ambientes, poderiam ocorrer através da troca ou do aprisionamento de mulheres e crianças, neste caso como presas de ataque; mas também através de trocas amistosas formando redes comerciais em pontos específicos, nas fronteiras entre os territórios. Estes pontos seriam mais tarde usados para os contatos com europeus. Pedro Schmitz argumenta que, se na encosta e no litoral os sítios da “tradição” taquara apresentam contatos marcados com guarani, o mesmo não ocorre nas terras altas, considerando-as o centro do território, ponto de referência e local de moradia. (...) os Kaingang constantemente excursionavam pelo território, obedecendo à oferta de recursos em cada estação do ano; no entanto, estes grupos possuíam um toldo ao qual sempre retornavam, onde mantinham suas roças, no entorno da aldeia. Assim, afirma-se que o território Kaingang ou relativo aos portadores da “tradição” taquara, por excelência, correspondia às terras altas dos planaltos do Brasil Meridional, acima dos 500 ou 600 metros de altitude, onde são encontradas aldeias de até 68 casas subterrâneas. Este seria, portanto, o centro do território, composto de campos ondulados e florestas e capões de araucárias e outras árvores frutíferas, e dividido por vários grupos Kaingang locais, onde não haveria ocorrido contato permanente entre grupos diferentes. As aldeias eram preferencialmente construídas em terrenos com declive, junto a capões de araucárias, junto a pequenos riachos ou fontes, onde mantinham suas roças. (FRANCISCO, 2006, p. 54/55)

Buscando contextualizar a ocupação colonial do Rio Grande do Sul, Aline Francisco destaca que o comércio de gado acelerou este processo, primeiro por conta das vacarias implementadas pelos jesuítas e depois com a instalação das estâncias, nas quais alguns descendentes de indígenas Charrua eventualmente acabaram sendo incorporados. A autora diz também que o conhecimento dos jesuítas em relação aos indígenas Jê (atuais Xokleng e Kaingang) transcorreu de modo indireto, por meio dos relatos que os Guarani contavam-lhes. De acordo com Francisco:

A ocupação portuguesa na região do planalto meridional ocorreu devido ao comércio de tropas de gados, e a consequente instalação de invernadas em certos pontos dos caminhos. Ainda nas primeiras décadas do século XVIII, as vacarias dos jesuítas e dos núcleos espanhóis no Rio da Prata despertaram os interesses da economia agroexportadora do sudeste do Brasil na região. Além da atuação de missionários vinculados ao colégio de Assunção, no Paraguai, a historiografia vem apontando também a atuação de missionários do Colégio de São Paulo junto a grupos indígenas que ocupavam a região do atual estado do Rio Grande do Sul, que foi designada pelos espanhóis do Paraguai em três províncias: Tape, Uruguai e Ibiaçá ou Ibiá. Além destes contatos, são também reconhecidas expedições portuguesas de reconhecimento e comércio que adentravam o território subindo o Jacuí para comerciar com guaranis. Durante o século XVI, os contatos parecem ter se restringido ao comércio de mantimentos, produtos nativos e escravos em troca de ferramentas e miçangas. Os contatos também se deram através das visitas de missionários que partiram tanto do Paraguai quanto de São Paulo juntamente com as expedições que se caracterizavam por contar com indígenas servindo de guias e línguas. O conhecimento pré-existente dos missionários sobre os povos Jê meridionais, sejam relativos às denominações utilizadas ou à sua “índole”, eram geralmente adquiridos através dos Guarani ou Tapes. (...) A partir do século XVII, os interesses no aprisionamento de índios fizeram com que muitas expedições bandeirantes atravessassem os territórios ao sul e oeste de São Paulo, provocando o extermínio de muitas aldeias, a fuga de outras e ainda as rearticulações entre as

populações que habitavam estes territórios, no sentido de protegerem-se destes ataques. As reduções do Guairá foram esvaziadas em 1631, tendo cerca de 12.000 Guarani se retirado pelos rios Paranapanema e Paraná para o sul do Rio Uruguai. Milhares foram aprisionados e escravizados pela economia do sudeste. Muitos outros emigram para o poente através do rio Paraná para terras paraguaias e mato-grossenses, tendo estes, mais tarde, voltado a migrar em direção ao mar. No contexto da fuga Guarani, as populações Jê que resistiram à redução nesta região encontraram oportunidade para expandir seus domínios. Neste momento, podemos dizer que alguns grupos de paulistas, mamelucos ou mesmo índios tupi, estabeleceram-se nos entrepostos bandeirantes e constituíram ocupações transitórias em campos e florestas. Estes grupos estavam, ainda que completamente envolvidos na economia paulista, também e, de modo complementar, atuando junto com comunidades indígenas da região, utilizando-se de seus conhecimentos, inserindo-se em suas relações sociais. Podemos dizer que estes contatos produziram-se através de relações bastante conflituosas. Este primeiro período de ocupação por “brasileiros” na região norte do Estado é ainda bastante nebuloso, e poderia ser traduzido por poucos pontos avançados a partir de Vacaria e do Mato Português. Esta ocupação foi marcada tanto pelo saque às aldeias indígenas e aos gados, quanto por contatos comerciais através de trocas e alianças através da união de nacionais com índias, geralmente filhas de caciques. Estas alianças dependiam das circunstâncias, como uma guerra ou o poder que o indivíduo aceito no grupo dispunha, bem como da anuência de todos ou de parte dos chefes de família, sendo instáveis e dependentes de acordos firmados em negociações constantes. (FRANCISCO, 2006, p. 62/64)

Com base nos textos acima expostos, vale ressaltar que antes de o Estado começar a atuar junto à questão indígena, os territórios de ocupação tradicional dos Mbyá Guarani e dos Kaingang já tinham sido impactados pela instalação de missões jesuíticas, as quais implicitamente buscavam agrupar em reduções os indígenas que até então viviam seminômades em seus territórios ancestrais. Contextualizando territorialmente o processo de colonização do Rio Grande do Sul e seus impactos sobre as comunidades indígenas, Kujawa e Zambam afirmam:

A construção das primeiras reduções jesuíticas espanholas, ainda no século XVII, atendiam os interesses de catequização. A posterior destruição foi motivada pelos bandeirantes portugueses que buscavam suprir a necessidade de mão de obra escrava decorrente das invasões holandesas e das dificuldades enfrentadas no tráfico negreiro. A intensificação do tropeirismo, final do século XVIII e início do século XIX, e a necessidade de novos caminhos entre São Paulo e campos de gado bovino e muar colocam novamente os indígenas, centralmente os kaingang, do oeste do Paraná e de Santa Catarina, bem como do norte do Rio Grande do Sul, em rota de colisão de interesses. Diversas políticas são adotadas para “adequar” os indígenas a essa nova necessidade. A aliança com lideranças indígenas para utilizá-los como mão de obra na construção das novas estradas, a construção de reduções destinando áreas específicas para sua permanência, ou, novamente a “guerra justa” e o extermínio, decretados por D. João VI, para aqueles que não se adequassem às políticas oficiais. Especificamente no norte do Rio Grande do Sul a política de aldeamento é intensificada em meados do século XIX, tendo como objetivo retirar os indígenas das matas nativas, destinar áreas específicas para a sua permanência e, dessa forma, manter o controle para que não representassem ameaças para os tropeiros e, posteriormente, para os estancieiros e as famílias de imigrantes que passaram a residir nas terras antes ocupadas pelos indígenas. Para adequar o comportamento indígena às novas necessidades o governo imperial brasileiro voltou a fazer uso do trabalho missionário. A ação estratégica do Império conseguiu, gradativamente, atingir o objetivo de retirar os kaingang da mata, por meio da violência, da ampliação dos conflitos internos e/ou da fragilização das suas condições de vida a ponto de se sentirem obrigados a aceitar as “benesses” do

Estado para sobreviverem, constituindo diversas aldeias entre os campos de Passo Fundo e de Vacaria, abrangendo Mato Castelhano e Mato Português: Pontão; Campo do Meio; Caseiros; Cacique Doble; Água Santa (Carreteiro) e Ligeiro. O estabelecimento do estado republicano, a intensificação do processo de imigração e colonização e o fortalecimento dos ideais positivistas levaram o estado do Rio Grande do Sul a demarcar oficialmente terras para serem utilizadas pelos indígenas. Dessa forma foram demarcados e criados, entre 1910 e 1918, 11 toldos indígenas, sendo que alguns coincidiam com as antigas reduções; outros, não. Na prática, ao mesmo tempo em que o governo gaúcho, através de Torres Gonçalves, defendia a existência de território para que os indígenas pudessem viver até o momento que optassem pela integração com a “sociedade civilizada”, garantia que imensas áreas que antes eram ocupadas por eles passassem a ser consideradas devolutas e, portanto, passíveis de serem destinadas ao projeto de colonização em curso. É dessa forma que as terras da região em estudo foram subdivididas e vendidas pelo Estado a colonizadores que passaram a desenvolver a agricultura diversificada, constituindo relações sociais, culturais, religiosas e econômicas características das áreas de colonização. Os indígenas são novamente adequados/obrigados a um modelo de desenvolvimento exógeno às suas características culturais. A delimitação dos toldos indígenas destinou-lhes oficialmente um território, mas, simultaneamente, cerceou a possibilidade de circularem e ocuparem territórios que faziam parte do seu habitat tradicional. Além do mais, os toldos passam a ser administrados com a interferência de representantes do Estado no intuito de transformá-los em áreas produtivas e economicamente viáveis. Para atingir tais objetivos, as práticas produtivas e de sustentabilidade indígenas são desconsideradas, estimulando-se atividades de extração de recursos naturais (principalmente a madeira), o arrendamento das terras para atividades agrícolas, bem como a obrigatoriedade de os indígenas desenvolverem atividades agrícolas coletivas administradas pelo responsável governamental. As repercussões são diversas, mas todas nefastas para a cultura indígena. O trabalho coletivo indígena ocorria, na maioria das vezes, a partir da coação. O trabalho indígena nas lavouras do Toldo ficou conhecido como “panelaço”, por ser realizado em troca da comida servida em grandes panelas. A exploração de madeira provocou a descaracterização da fauna e da flora, diminuindo em muito os recursos naturais utilizados pelos indígenas para a sua alimentação. O processo de arrendamento, seja ele feito de forma oficial ou clandestinamente, permitiu que as áreas demarcadas fossem gradativamente ocupadas por famílias de descendentes de imigrantes que, devido ao processo de expansão da fronteira agrícola, necessitavam buscar novas terras para plantar e sustentar suas famílias. A dificuldade dos indígenas adaptarem-se à condição de produtores rurais e a existência de centenas de famílias de agricultores vivendo nos Toldos, somadas às divergências entre União e Estado Federado quanto à competência jurídica sobre a administração das terras indígenas demarcadas, levaram os governos do Rio Grande do Sul, entre 1940 e 1964, a promover a diminuição e/ou extinção das áreas demarcadas, destinando-as para a constituição de reservas florestais e de assentamento de agricultores sem terra. Instaura-se um novo período de conflitos territoriais patrocinados por políticas públicas que instigam agricultores e indígenas a disputarem as mesmas terras. Comunidades indígenas desalojadas, seus territórios descaracterizados e adaptados para a atividade agrícola intensiva e os povos nativos subjugados novamente a um modelo de desenvolvimento exógeno, sem a possibilidade de exercerem as suas potencialidades culturais.” (KUJAWA; ZAMBAM, 2015, p. 15/18)

Como já tratado por Baggio Di Sopra (2020) na Revista Terra Livre, vale destacar que as distintas territorialidades indígenas acabam amalgamando-se no Rio Grande do Sul, permeando múltiplas dimensões territoriais, seja no campo informacional, acadêmico ou se materializando no espaço geográfico.

4.1 Kaingang

No tocante às territorializações protagonizadas por coletivos Kaingang no Rio Grande do Sul, a linha argumentativa da pesquisa que deu origem à presente dissertação partiu das recentes alterações na dinâmica territorial apresentada pelos coletivos indígenas pertencentes a esta etnia, que passaram a se territorializar não somente em áreas de Floresta com Araucárias situadas no Planalto Meridional, mas também em distintos ambientes biogeográficos, como nos vales dos rios Caí e Taquari, além de protagonizarem o recente fluxo territorial em direção ao litoral do Estado, rumando ao sul, já atravessando sazonalmente a fronteira com o Uruguai, no verão, oportunidade em que famílias indígenas residentes na Aldeia Gyró, em Pelotas/RS, deslocam-se ao Chuí para comercializar artesanato tradicional junto aos veranistas, adentrando eventualmente o território uruguaio.

Ana Elisa de Castro Freitas e o intelectual Kaingang Douglas Jacinto da Rosa tecem relevantes considerações referentes à territorialidade indígena no sul do Brasil, destacando que os indígenas se veem impelidos a reafirmar sua existência cultural recorrentemente, adaptando-se aos novos contextos socioeconômicos e ambientais ocasionados pelo avanço da frente de colonização não-indígena e posteriormente pelo avanço do capitalismo desenvolvimentista sobre seus territórios ancestrais. Os autores destacam que até o final do século XIX os territórios ancestrais Kaingang permaneceram distantes do processo colonizatório não-indígena do Rio Grande do Sul, porém nos dois séculos seguintes tais territórios foram degradados profundamente pelos ciclos econômicos do gado, da erva-mate, da madeira e da soja. De acordo com Freitas e Jacinto da Rosa:

No Sul do Brasil, os Kaingang se veem intimados a reafirmar sua existência enquanto um povo indígena Jê Meridional que se reconhece em continuidade histórica com um passado milenar, latente nas narrativas e nos símbolos que compõem sua cosmologia e sua existência. Tais símbolos estão presentes em vários “lugares” e se materializam, por exemplo, na natureza. Habitantes do Planalto Meridional Brasileiro há pelo menos 3.000 anos antes do presente, os Kaingang têm sua área de ocupação localizada desde o Estado de São Paulo até o Rio Grande do Sul. O centro desse território está nas terras altas do planalto, em ecossistema de Floresta Ombrófila Mista – Floresta com Araucária, embora haja extensões sazonais dessa territorialidade até porções do litoral. Até o final do século XIX os territórios Kaingang ficaram relativamente livres da pressão colonial, sendo intensamente degradados pelos ciclos econômicos da erva-mate, gado, madeira e soja ao longo dos séculos XX e XXI. (JACINTO DA ROSA; FREITAS, 2015, p. 251)

Embora as reduções jesuíticas fundadas junto ao povo indígena Mbyá Guarani tenham marcado de forma crucial a história indígena do Rio Grande do Sul, não se descarta a possibilidade de coletivos Kaingang também terem sido eventualmente incorporados às reduções. Sobre o assunto, Aline Ramos Francisco menciona que as primeiras reduções em solo sul-rio-grandense foram estabelecidas no início do século XVII. A autora relata que as mesmas sofreram com os frequentes saques realizados pelos bandeirantes paulistas, que além de se apropriarem da produção de erva-mate, charque e couro bovino, também escravizavam populações indígenas e devastavam as reduções. De acordo com Francisco, corroborando com a tese que aponta para a possível incorporação de coletivos indígenas Kaingang às Reduções Jesuíticas, houve a fundação de ao menos uma redução nas bordas do território de ocupação tradicional Kaingang, denominada Redução de Santa Tereza dos Pinhais, a qual abarcou sobreposições de territórios ancestrais Kaingang e Mbyá Guarani. Conforme a autora:

Na região do atual Rio Grande do Sul, foram estabelecidas reduções no início do século XVII (1626-1637) entre os rios Paraná e Uruguai, no oeste dos atuais Estados do Paraná e Rio Grande do Sul. Os aldeamentos de N. S. de la Candelaria, e Martyres del Caaró, entre os rios Ijuí e Piratini, Asunción, ao norte do Ijuí Grande, San Joanes, na margem esquerda do Ijuí, próximo a sua foz no rio Uruguai, San Nicolás, na margem sul do rio Piratini, próximo de sua foz no rio Uruguai, Santa Teresa, nas proximidades da cidade de Passo Fundo, San Carlos del Caápi, ao norte do Ijuí Grande e Apóstoles de Caaçapá-Guazú, entre os rios Ijuí Grande e Ijuí –Mirim, provavelmente foram também constituídos por indígenas da nação Guaianá, ou Guanará, como referido por Guilhermino Cesar. Em 1637, as Missões Orientais foram saqueadas pelas bandeiras dos mamelucos paulistas. Com os sobreviventes, os padres retiraram-se para o oeste do rio Uruguai, deixando gado solto na chamada Vacaria del Mar. Entretanto, não puderam resistir à compressão bandeirante e dos aliados indígenas, que tiveram como bases incipientes de operações não só daqueles redutos citados de Pirapopi e Jesus Maria de Botucarái, mas, ainda, no Alto do Uruguai, Santa Tereza dos Pinhais, onde foi vigário o padre bandeirante Fernandes, perto de Passo Fundo; de um lado e outro do Uruguai, o importante e esconso reduto terrestre de Campo-Erê; o de Apiterebi, no rio do mesmo nome, com seu caráter fluvial, próximo à foz do Peperiguaçu, onde saíram os monçoeiros bandeirantes, que travaram a batalha indecisa de Mbororé [...]. (Freitas, op. cit.: 29). Não obstante a desativação das Missões do Tape, a derrota bandeirante na batalha de M'bororé implicou numa queda no fornecimento de cativos guarani e na retomada da escravização das populações Guaianá face ao crescimento da economia do planalto paulista: Assim, a expansão do povoamento, vinculada à busca de mão-de-obra, também reintroduziu os Guaianá e guarulhos nos plantéis paulistas. [...] com a queda do abastecimento de mão-de-obra guarani, o apresamento dos Guaianá e guarulhos surgia como solução temporária para a crise. As expedições de João Mendes Geraldo, Antonio Pedroso de Barros e Fernão Dias Pais, voltando ao antigo Guairá para capturar os Guaianá remanescentes, trouxeram em 1645, 1650 e 1661 muitos cativos. Já na década de 1650, no entanto, precisamente devido ao fluxo crescente de cativos guaianá, o número de homens ultrapassou pela primeira vez o de mulheres. (FRANCISCO, 2006, p. 73/74)

Em relação ao território de ocupação tradicional Kaingang, a acadêmica indígena Diana Nascimento salienta que seus ancestrais habitavam tradicionalmente as

áreas de Floresta com Araucárias situadas no Planalto Meridional, estendendo-se do Rio Grande do Sul até São Paulo, englobando também áreas situadas na atual Argentina. A autora destaca que dos cerca de vinte mil indígenas que vivem atualmente no Estado do Rio Grande do Sul, aproximadamente 90% pertencem à etnia Kaingang. De acordo com Nascimento:

O povo Indígena Kaingang, conhecido como “Guaianá” até meados de 1882, atualmente conta com uma população de pouco mais de 37 mil pessoas (IBGE 2010). De acordo com a Secretaria Estadual de Saúde, no estado do RS vivem hoje 20.534 indígenas, sendo que 90% são da etnia Kaingang. Os Kaingang historicamente ocupavam um imenso território situado no planalto meridional, ou seja, em grande parte do estado do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, além da região sul do estado de São Paulo e parte na região de Misiones, na Argentina. Este território correspondia às florestas com araucária (*araucaria angustifolia*) ou pinheirais, como são conhecidos pela população local. Atualmente, a maior parte dessa população vive em 32 Terras Indígenas espalhadas pelos estados da região Sul do país e parte do estado de São Paulo. (NASCIMENTO, 2017, p. 33)

Sobre a ocupação territorial tradicional dos Kaingang, Laroque e Silva corroboram com as teorias que afirmam que o território ancestral Kaingang estendia-se do Rio Grande do Sul a São Paulo, ocupando também partes da província argentina de Misiones:

Tradicionalmente, os indígenas Kaingang ocupavam uma imensa área do Brasil Meridional, e esta compreendia desde a região sudeste até o extremo sul do Brasil, formando assim “o grande território Kaingang”. Os limites desta ocupação abrangiam desde o rio Tietê, no sudeste, passando pelos Estados de Paraná, Santa Catarina e no Rio Grande do Sul, onde o território se estendia até os rios Jacuí e Ibicuí. Para oeste, a ocupação Kaingang avançava para a Província argentina de Misiones. (LAROQUE, SILVA, 2015, p. 1)

Por sua vez, Sandoval Amparo contextualiza o povo indígena Kaingang em seu território tradicional, destacando que o mesmo abrangia extensas áreas situadas entre Rio Grande do Sul e o Estado de São Paulo:

Os Kaingáng são uma população de cerca de 20 mil habitantes. Vivem em 38 Terras Indígenas do planalto meridional brasileiro. Cada uma delas constitui fragmentos de antigos territórios localizados desde o sul do rio Tietê, em São Paulo, até o norte do Rio Grande do Sul. Esta população passou a habitar esta área há cerca de 2.500 anos atrás por razões ainda pouco conhecidas. Este trabalho apresentará as hipóteses mais prováveis para este deslocamento, formuladas por arqueólogos. Ao longo dos 20 séculos seguintes desenvolveram amplo domínio territorial e formas próprias de adaptação ao novo ambiente, sendo a principal delas a construção de casas subterrâneas e semi-subterrâneas. (AMPARO, 2010, p. 21)

No tocante à ocupação territorial da região de Soledade/RS, nas imediações da Serra do Botucaraí, Aline Ramos Francisco comenta, citando relato de Maximiliano Beschoren, que os jesuítas se instalaram no local ainda no século XVII, atuando como

missionários entre os indígenas. A referida região, segundo relatos, era bastante rica em ervais, além de nela haver uma grande quantidade de gado disperso pelos campos, proveniente das Missões Jesuíticas do Paraguai. Atualmente há uma reivindicação territorial na área em tela, denominada Terra Indígena Borboleta, pleiteada por indígenas pertencentes à etnia Kaingang. De acordo com Francisco:

Desde as primeiras décadas do século XVII, até a guerra que expulsou os índios missioneiros, entre 1753 a 1756, a região norte deste estado, até a área do Mato Castelhana esteve povoada por estâncias e ervais, bem como por guardas espalhadas pela área. Segundo aquele mapa econômico, vê-se que a região entre os rios Inhacorá e Passo Fundo no extremo norte do estado, esteve povoada pelos ervais do povo de Santo Ângelo, entre o primeiro e o rio da Várzea, e pelos ervais do povo de São Lourenço, entre este e o rio Passo Fundo. Logo depois do rio Passo Fundo, tinha lugar a Vacaria dos Pinhais. Com relação a esta ocupação remota, os historiadores locais preocupados com o povoamento do Planalto gaúcho, concordam que a região de Passo Fundo foi freqüentemente explorada por bandeiras e expedições a partir do limite do povoamento luso na região norte. Também concordam que se estabeleceram estâncias dos povos jesuíticos, e ainda algumas reduções de índios, como é o caso de Santa Tereza dos Pinhais. Esta área também foi reconhecida por apresentar excelentes atrativos econômicos “naturais”, como a erva-mate e outras espécies, e ainda por ser local de concentração de gado introduzido nas Missões Jesuíticas do Paraguay. Desde então, Passo Fundo e arredores já constituíam locais de extração de erva-mate, de estação de gado e área de passagem entre a fronteira sul e a região de São Paulo. Passando por Soledade, Maximiliano Beschoren comentou: “O lugar é muito antigo. Mesmo que não existam vestígios das primeiras habitações, não há dúvida que, há mais de 150 anos houve uma instituição jesuítica. Todo o distrito, bem como os municípios de Passo Fundo e Cruz Alta pertenciam à comarca de São João Batista, a segunda maior das Sete Missões, fundadas em 1698. A mais antiga povoação das Missões é São Nicolau, fundada no ano de 1527.” (FRANCISCO, 2006, p. 65/67)

Retrocedendo ainda mais no tempo, antes mesmo da chegada dos jesuítas em solo sul-rio-grandense, havia diversas etnias habitando a região sul do Brasil. Muitos destes povos indígenas possuíam certo grau de parentesco, descendentes dos mesmos ancestrais pertencentes à Tradição Taquara, que são os antigos povos que habitavam as casas semi-subterrâneas em todo o Planalto Meridional. No entanto, mesmo apresentando certo grau de parentesco, possivelmente os distintos grupos duelavam entre si pela posse de determinados territórios, dentre os quais provavelmente destacavam-se as áreas de floresta com araucárias. Conforme Francisco, o Planalto Meridional possui vínculos territoriais intrínsecos com os povos indígenas pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê:

O planalto sulino foi povoado por populações ameríndias longamente. Os estudiosos acreditam que seu povoamento ocorreu através de levadas de grupos que a arqueologia define como caçadores-coletores. Pesquisas arqueológicas recentes indicam que há cerca de 2.000 anos atrás, o planalto meridional brasileiro, desde os planaltos do Paraná até a as Bordas da Serra Geral, no planalto sulino, foi povoado por populações horticultoras que a lingüística e etnologia relacionam a grupos ligados ao tronco linguístico Macro-Jê, a família Jê meridionais. As populações Jê são conhecidas – tanto na História quanto na Etnografia – através de muitas

designações: Gualachos, Guaianá, Caágua, Ibiraiaras, Cabelludo, Botocudos, Bugres, Coroado, Camés, Pinarés e, finalmente, Kaingang e Xokleng. A maioria destes nomes eram geralmente alcunhas dadas a estes grupos por populações Guarani, e depois, utilizados por missionários e colonos. Também eram denominados simplesmente de tapuias ou selvagens, designações mais gerais. (FRANCISCO, 2006, p. 47)

Corroborando com as teorias arqueológicas que vinculam os indígenas das etnias Kaingang e Xokleng a um mesmo grupo ancestral, pertencente à Tradição Taquara, Sandoval Amparo afirma:

A tradição Taquara corresponde à denominação arqueológica dos mais de 3.500 sítios arqueológicos (casas semi e subterrâneas, montículos e grutas funerárias) encontrados na região meridional brasileira. Suas referências apontam para uma sociedade horticultora e ceramista de matriz Jê, emigrada do planalto central, responsável pela territorialização dos principais interflúvios do planalto meridional brasileiro, ao sul do rio Tietê até o Jacuí, desde cerca de 2.500 anos, cujos representantes contemporâneos são os Kaingáng. Não sendo encontrada em outras regiões de domínio Jê, a construção de casas subterrâneas, é considerada a principal referência desta tradição. Trata-se de uma adaptação ambiental promovida por estes índios para abrigar-se do frio e dos fortes ventos que assolam a região. Este estilo de moradia foi abandonado pelos indígenas durante o século XIX, de quando datam os últimos registros de ocupação da mesma. (AMPARO, 2010, p. 45)

Sobre o histórico da ocupação Kaingang e Xokleng na porção norte do Rio Grande do Sul, Francisco cita relatos de Mabilde, que visitou cemitérios de indígenas Coroados no longínquo ano de 1836:

Assim, argumentamos que os registros arqueológicos evidenciam uma ocupação prolongada e criativa, e mesmo os registros históricos indicam a ocupação Kaingang desde o século XVIII. O engenheiro de estradas Mabilde, escreveu sobre sua visita a um cemitério de “coroados” no Mato Castelhana em 1836. Na clareira, abriu dois dos setes túmulos que ali estavam. Em 1850, ele voltou ao local, desta vez, acompanhado por Braga, que, indignado com a profanação, lhe explicou que naqueles túmulos foram enterrados cinco chefes, dentre eles o seu pai, morto em 1803 em um combate que expulsou definitivamente os Xokleng daquele território. Os dois outros túmulos estavam ocupados, um por 52 homens, e outro por 29 homens e 2 mulheres, mortos naquela ocasião, quando os Xokleng assaltaram suas terras. Além do pai de Braga, então cacique em 1803, os outros quatro mortos, segundo Braga, foram caciques que haviam morrido de morte natural, antes de seu pai ser cacique. (Mabilde, 1983:104-111). Segundo Becker (1976), estas informações indicam que este grupo permaneceu no território do Mato Castelhana, pelo menos, desde o início do século XVIII. Assim, a autora correlaciona o “grupo de Braga” aos Guaianá descritos na mesma região no século XVIII.” (FRANCISCO, 2006, p. 52)

Ainda sobre os vínculos histórico-culturais existentes entre os antigos povos da Tradição Taquara e os atuais Kaingang, Amparo diz:

Arqueólogos e etnógrafos consideram as diferenças entre a tradição Taquara e os Kaingáng como perdas culturais da parte dos indígenas, decorrentes do contato com a sociedade nacional, estimulados por sucessivas ações indigenistas. A maior destas perdas é a que relaciona os Kaingáng à produção de cerâmicas, já que a incidência destas nos sítios arqueológicos é bastante representativa. Os arqueólogos

conjecturam que os índios teriam perdido a arte cerâmica após o contato com os não-índios, passando a utilizar panelas de metal ao invés das que eram produzidas com cerâmica. Assim mesmo, no Museu Paulista são encontrados alguns vestígios de cerâmica atribuída aos Kaingáng de São Paulo, obtidos por Baldus na década de 1940. São, provavelmente, os últimos vestígios de cerâmica conhecidos fabricados por estes índios. Dos enterramentos identificados à tradição Taquara, apenas um ainda é mantido entre os Kaingáng, e realizado em montículos. Os sítios arqueológicos têm sido os mais fieis documentos no que diz respeito à localização geográfica dos Kaingáng e à compreensão de suas formas antigas de habitação. Ainda, diversos vestígios encontrados e datados junto a árvores como a Araucária e identificados à tradição Taquara apresentam símbolos e grafismos que hoje ainda são utilizados pelos Kaingáng. A datação provável das habitações subterrâneas indica que tenham predominado na região dos séculos IV ao XVIII, quando são já referidos por cronistas e etnógrafos novos registros de habitações, desta vez, grandes casas de palha, à semelhança daquelas dos seus parentes centrais e setentrionais. A reocupação destas casas era freqüente, e datações de objetos encontrados no seu interior sugerem que foram utilizadas em diversos períodos diferentes, com intervalos que chegavam a mais de 100 anos. (AMPARO, 2010, p. 54)

Sobre as eventuais relações entre os indígenas Kaingang e os Xokleng, Francisco destaca que pode ter havido tanto aproximações amistosas entre os distintos grupos, ocorrendo inclusive eventuais alianças e casamentos interétnicos entre ambos, como também houve o aprisionamento de membros de determinada etnia por outra. No caso relatado por Juracilda Veiga, apud Francisco, possivelmente os indígenas escravizados eram de origem Tupi. De acordo com a autora:

Veiga correlaciona o mito de origem Kaingang com suas alianças dentro e fora dos grupos que compunham a sua sociedade, concluindo com o argumento de que os Kaingang do mito, que a autora relaciona aos Xokleng, mantiveram alianças de casamentos com uns grupos, e de escravidão com outros, os chamados Kurutons, que Veiga relaciona a grupos Tupi da planície (Veiga, 1994:79-80), podendo ser estes também grupos de caçadores-coletores, já há muito instalados no planalto e adjacências. (FRANCISCO, 2006, p. 52)

No tocante às territorializações Jê no sul do Brasil, Baptista diz que os grupos Kaingang e Xokleng teriam sido os primeiros a se desmembrarem dos demais Jês habitantes do Planalto Central, como os Xavante, os Timbira e os Kayapó. Contudo, frente a inexistência de registros bibliográficos escritos por estes indígenas, são desconhecidos os motivos que promoveram tal separação e a posterior migração de desmembramentos coletivos para a região sul do Brasil. De acordo com o autor:

(...) os Jê meridionais (Kaingang e Xokleng) teriam sido os primeiros a se separarem do resto dos grupos Jê. Eles “teriam iniciado sua migração em direção ao sul nesse momento, há uns 3 mil anos, mas não se tem idéia de quando teriam chegado à região que atualmente ocupam no sul do Brasil. Tampouco se sabe por que migraram, embora um estudo do relevo geográfico mostre que se dirigiram a uma região de planalto semelhante ao seu hábitat originário” (Urban, 1992:90). A segunda separação deu-se entre os Jê centrais e setentrionais, os últimos dirigindo-se para a bacia amazônica e expandindo-se também para oeste. Isto teria ocorrido entre 1 e 2 mil anos atrás, como sugerem as taxas de cognatos entre os ramos central e setentrional. Durante os últimos mil anos, ocorreu a diferenciação interna dos grupos central e

setentrional. Nos últimos 500 anos, teriam acontecido as diferenciações internas entre os dialetos Timbira orientais (Canela, Krinkati, Pukobyê, Kranjé, Gavião e Krahô) e entre os dialetos Kayapó (Kubenkranken, Kubenkrañoti, Mekrañoti, Kokraimoro, Gorotire, Xikrin e Txukahamãe) (BAPTISTA, 2008, p. 31

Sobre a ocupação ancestral Kaingang no Planalto Meridional, Francisco ressalta que os indígenas pertencentes a esta etnia, juntamente aos indígenas Xokleng, possuem origem no Planalto Central do Brasil, possivelmente apresentando certo grau de parentesco com os demais grupos indígenas pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê, como os Xavante e os Kayapó. De acordo com a autora:

Com base em estudos arqueológicos, sabemos que estes grupos Jê ocuparam as terras altas do planalto sul-brasileiro há cerca de 2.000 anos, a partir de diversos pontos do Planalto Central Brasileiro. Estudos ligados à lingüística apontam para a divisão entre as línguas dos grupos Kaingang e Xokleng em tempos remotos, após sua emigração do planalto central. Urban (1992) e Cunha (1993) elaboraram uma “rota de emigração” a partir da disseminação dos grupos falantes das línguas nativas que estudaram. Estes estudos indicam que grupos falantes da língua “Xokleng” estabeleceram-se primeiramente no sul do Brasil, vindos pelo leste e ocupando a faixa litorânea, e, ainda, a borda leste do planalto meridional. Os falantes da língua “Kaingang” teriam vindo de pontos oeste e norte do planalto sulino, um pouco mais tarde. É interessante notar a semelhança entre as conclusões destes autores com a narrativa do mito de origem Kaingang contado pelo cacique Arakxô, em 1908. De acordo com esta narrativa, existiam pelo menos quatro grupos distintos envolvidos na imigração do planalto: o grupo Kamé que saiu da terra pelo oeste, o grupo Kairukré, que veio pelo leste, os Kaingang que se encontravam na planície formada pelas saracuras – o planalto – e que tinham como escravos os kurutons, os quais Veiga (1994) associa a um grupo tupi da planície. Os estudos sobre os processos de imigração de sociedades Jê e as diferenças culturais e sociais por elas expressas, especialmente no que diz respeito às diferenças entre os dois grandes grupos – Kaingang e Xokleng –, ainda carecem de conclusões. A despeito disso, procuramos considerar esta migração como um processo no qual estiveram presentes diversos grupos que, como no mito cosmogônico, estabeleceram entre si relações de alianças através dos casamentos entre Kamé, Kairukré e Kaingang, ou de subordinação ou assimetria, como no caso dos Kurutons da planície. As relações de alianças expressas no mito Kaingang baseiam-se na complementaridade, na solidariedade e no interesse de conviver e explorar o ambiente do planalto e adjacências. Os recentes estudos etnográficos regionais afirmam que os Kaingang possuíam uma concepção própria de território e de direito de uso do mesmo, baseada tanto na exploração exclusiva de certas áreas e recursos, quanto na exploração em comum de um território amplo guardado de diferentes pontos que, apesar de independentes, mantinham entre si uma rede de colaboração. As regras sociais Kaingang operam de forma a sustentar e reproduzir estes princípios, baseando-se na ligação entre famílias que formavam uma confederação sob a chefia de um cacique principal. Esta formação, baseada em laços de parentesco, de amizade ou de comércio, possibilitava que cada grupo que compunha esta unidade político-territorial, explorasse um amplo e diversificado ambiente, convertido desta forma em território do grupo.” (FRANCISCO, 2006, p. 194/195)

A fim de contextualizar os primeiros contatos entre não-indígenas e indígenas Kaingang no norte do Rio Grande do Sul, Francisco destaca que no início do século XIX alguns poucos luso-brasileiros começaram a se instalar na região. A autora ressalta que, por volta de 1850, grupos Kaingang já haviam feito alianças com não-

indígenas, como estratégia para derrotar inimigos internos, pertencentes à mesma etnia, e externos. De acordo com Francisco:

Desconsiderar os contatos que ocorreram durante o período anterior à conquista decorrente das guerras de 1808 a 1810, é deixar de perceber que, mesmo sob um contexto de violência e usurpação territorial, os indígenas puderam, através destes contatos, reelaborar suas estratégias de sobrevivência frente a esta nova situação. Especialmente no caso do Rio Grande do Sul, onde o processo de aldeamento esteve fortemente marcado pelas consequências da guerra ocorrida em Guarapuava, parece ter havido uma maior margem de manobra para os caciques dispostos a “auxiliar” o governo tanto na captura quanto na cooptação de índios arredios. A partir de meados do século XIX, com a intensificação do processo de colonização sobre o território Jê, os índios transformaram sua estratégia de resistência, se aliando aos setores produtivos locais e aos agentes do governo, visando à obtenção de vantagens e sua sobrevivência no contexto de destruição de seus referenciais territoriais. Até a década de 1860, o processo de ocupação se deu sob a forma de chácaras e estâncias espalhadas pela região, distantes umas das outras, facilitando as relações de interdependência entre os grupos indígenas e os novos moradores. Sabe-se que muitos destes moradores começaram a chegar ao planalto sulino a partir do final da década de 1810, vindos de regiões como Curitiba, Guarapuava e Palmas, razão pela qual muitos já conheciam certos grupos Kaingang. Apesar dessa necessidade de integração à sociedade local via exploração comercial e dessa disposição para a negociação, os indígenas mantiveram suas próprias bases sociais e culturais, baseadas na reciprocidade. Isto pode explicar as frequentes referências feitas pelas autoridades às supostas traições de parte de grupos indígenas – tidos como colaboracionistas – e que muitas vezes ludibriavam o governo a fim de obter ganhos mais imediatos. Assim, pensamos que o acirramento das lutas intratribais a partir da década de 1850 deveu-se a esta nova conjuntura, em que os índios viram-se forçados a estabelecer alianças com o poder público que propunham o seu aldeamento e o compromisso de trazer grupos “hostis” para as aldeias oficiais. As disputas pelas terras dos aldeamentos e pelo trabalho dos Kaingang por fazendeiros colaboraram para acirrar ainda mais a situação na segunda metade do século XIX. Muitos grupos, plenamente adaptados às formas sazonais de trabalho, características também da exploração luso-brasileira dos recursos da região, como o gado e a erva-mate, optaram pelo trabalho nas fazendas e nos ervais, reagindo ao projeto dos aldeamentos. Não obstante, constatamos que as animosidades intratribais não foram lineares ou estáticas, havendo muitas vezes colaboração entre grupos ditos inimigos e, ainda que grande parte dos Kaingang procurasse refúgio nas matas, os aldeados defenderam amplamente tanto as terras quanto as vantagens políticas e sociais advindas com o aldeamento, fruto da ocupação ocidental ibérica. Antes da conquista ibérica, as relações entre as sociedades Kaingang e Guarani baseavam-se na troca e comércio ou na guerra. Após a experiência missioneira, algumas vezes os Guarani mediarão contatos entre os cristãos e os Kaingang, seja diretamente ou indiretamente, ou seja, através de indicações aos cristãos. No final do século XIX, após a experiência de ocupação lusa na região das Missões, os Guarani, então já completamente inseridos na economia regional, procuravam diferenciar-se dos Kaingang, uma vez que os consideravam selvagens. Na literatura dos viajantes e alguns funcionários provinciais, esta referência aparece, ou seja, os Guarani “civilizados” faziam questão de diferenciar-se dos Kaingang, dos selvagens, ainda que aqueles mantivessem muitos hábitos sumamente indígenas, mas àquela época, vistos como caboclos.” (FRANCISCO, 2006, p. 196/197)

Francisco relata que nos primeiros contatos entre os Kaingang que habitavam a região norte do Rio Grande do Sul e os padres que iniciaram seu trabalho missionário na Província junto aos mesmos, em meados do século XIX, já era constante a presença

de não-indígenas entre os grupos liderados pelos caciques Condá, Nonohay e Nicaji. De acordo com a autora:

Neste primeiro contato com parte dos grupos de Condá, Nonohay e Nicaji, o Pe. Parés já assinala a constante presença de brancos entre eles. Também na Guarita, onde alguns índios já se haviam alugado a ervateiros para o fabrico da erva, as relações entre índios e moradores eram bastante intensas, devido à exploração da erva-mate: “Seria bom se os empregados não tivessem seus afilhados nestas alturas [...] (ou) não acabam as contínuas questões sobre as propriedades, originadas na falta de medições ou das mesmas mal feitas [...]” (Correspondência de 25/04/1849 – AHRS). Por conta das relações já existentes entre alguns grupos indígenas e fazendeiros instalados perto dos toldos, bem como das próprias regras do Regimento das Missões de 1845, e mesmo antes de chamar os padres jesuítas, o governo já havia entregado a direção de Guarita e Nonohay a particulares, como também havia criado o cargo de Diretor Geral das Aldeias da Província. (Correspondência de 07/11/1848, do Pe. Parés ao Pe. Lerdo. In: Pérez, p cit.:475). Podemos ilustrar este procedimento através do caso do grupo de Fongue, que havia se apresentado em 1847 na fazenda de José Joaquim de Oliveira, talvez por convite do mesmo. Já mantinham relações de produção com este fazendeiro, na exploração da erva-mate, quando, em 1849, o Pe. Parés foi até o toldo para firmar o acordo para o aldeamento. Muito provavelmente visando manter algumas vantagens conseguidas através de sua inserção na economia local, estes indígenas empenharam-se em trabalhar nos ervais, manter o aldeamento, confirmando assim sua aliança com fazendeiros, através do envolvimento na estrutura social e econômica local. Sobre o grupo de Fongue, e seu relacionamento com os moradores da região, Teschauer, baseado em correspondência do Pe. Pares, de 08 de novembro de 1843, escreve: O Pe. Parés diz mais que pôde observar na Guarita que os Coroados vivem lá em confiança entre os habitantes daquelas estâncias, porque estes tinham bastante prudência de atraí-los sem nunca terem dado motivos para queixas: assim acostumaram-se a viver entre eles trabalhando nos ervais, trabalho em que são muito estimados por sua agilidade para subir às árvores e desfolhá-las. Assim seria um meio de acostumá-los a conversar e trabalhar com os cristãos, se estes não abusassem da sua simplicidade; antes o prêmio ou pagamento certo os afeiçoaria ao trabalho e eles perderiam sua preguiça. (FRANCISCO, 2006, p. 107)

Francisco traz um relato interessantíssimo de um antigo fazendeiro que manteve relações amistosas com os Kaingang, na região do Campo do Meio, em meados do século XIX:

Também no Campo do Meio, havia Manoel de Quadros, fazendeiro que, segundo uma correspondência de 13/07/1851, era pardo e mantinha relações amistosas com os indígenas Kaingang que habitavam a região: “*Manoel de Quadros, morador no Campo do Meio em dias do mês de Abril p.p. sacrificou sua vida entranhando-se no Sertão sobre as margens do Rio Taquary, até os Toldos dos Indígenas, e conseguiu que os Caciques Nicafê, Chico, Maneco, e Dobre, todos com suas hordas, o acompanhassem, com o desígnio de aldearem-se no Campo dele Quadros; e assim estão praticando. [...] fui vê-los, e observei com admiração a confiança que depositam naquele homem tanto que o respeitam com se ele fora um de seus principais caciques. Observei mais que estão todos na firme esperança, que o Governo não tardará em fornecer-lhes vestuário, ferramentas próprias para a cultura; e para isso, estão prevenindo-se de sementes; [...]. Um Bugre que a eles serve de intérprete assegurou-me que não tardaria a chegar ali um Cacique de nome Braga com doze Casais que vem aldearem-se com as que ali estão [...] e aqueles Caciques Nicofê, Chico, Maneco, queriam ir à Porto Alegre ver a Cidade em companhia de Quadros. Este homem é pobre e tem feito despesas superiores a suas forças, a fim de atrair os Bugres; seus serviços prestados com risco de vida a prol da Catequese V. S. melhor saberá avaliar.*” Correspondência de 19/05/1848 de Joaquim Fagundes dos Reis (Subdelegado de Polícia do distrito de Passo Fundo) ao Diretor

Geral das Aldeias da Província maço 2, lata 299 – AHRS).” (FRANCISCO, 2006, p. 109)

Em relação à introdução do cristianismo nas comunidades Kaingang, Francisco traz um relato do Padre Ferdinand de Azevedo que afirma que entre 1812 e 1826 os padres ministraram catequese para indígenas Kaingang nas aldeias em Guarapuava/PR. Conforme o padre, um grupo de indígenas, já batizados cristãos, liderados pelo cacique Vitorino Condá, chegaram em Nonoai por volta do ano de 1848:

O Pe. Ferdinand de Azevedo, baseado no Mapa de los índios existentes en el aldeamento e colonia de Nonohay, de janeiro de 1850, contido no fundo AHSI. Bras. M. 1001a VII. 2, afirma que: *De todas as Aldeias em que esses missionários ensinavam a doutrina cristã, somente Nonoai já tinha índios batizados. Estes, cerca de setenta, chegaram a Nonoai provavelmente no ao de 1848 e procediam de Palmas e Guarapuava, da então Província de São Paulo, sob o comando de Vitorino Condá. Mas eles, por negligência ou esquecimento, nada sabiam de sua religião adotada. Bem possível é que esses índios tivessem sido batizados em Guarapuava, onde houve catequese nos anos de 1812 – 1826.* (Azevedo, op. cit. :123) (FRANCISCO, 2006, p. 183)

Apesar de não haverem obras bibliográficas escritas pelos próprios indígenas durante os primórdios do processo colonizatório europeu da área do atual Rio Grande do Sul, a memória oral dos indígenas traz consigo inúmeros relatos de antepassados que vieram a falecer em decorrência de doenças trazidas pelos não-indígenas. Nesse sentido, Francisco cita a ocorrência de grave epidemia entre os Kaingang de Nonoai, em 1849, acarretando o falecimento de inúmeros indígenas:

No início do século XIX, os interesses econômicos paulistas na região do planalto meridional, advindos da experiência das reduções de índios sob a Coroa da Espanha, fizeram presentes de forma contundente, alterando a situação anterior. Somam-se a essa expansão sobre a região, as várias ocorrências de epidemias entre os Kaingang, sendo que podemos destacar a de 1812, em Guarapuava, a de 1849, em Nonohay, a de 1864, levada para Caseros através de uma armadilha do governo para Doble, e ainda uma ocorrida em 1883, que atingiu mais gravemente os aldeamentos da Estiva e da Campina. Não há estimativas seguras das mortes resultantes de cada uma destas epidemias, no entanto, podem-se estimar as alterações por elas provocadas, com destaque para a diminuição da população indígena do planalto. (FRANCISCO, 2006, p. 196)

No tocante à ocupação indígena da região norte do Rio Grande do Sul, Tedesco e Kujawa afirmam que os indígenas denominados Guainas (possivelmente se referindo aos Guaianás), que aparecem em relatos sobre a colonização da porção norte do Estado, são os antepassados dos atuais indígenas Kaingang. Do mesmo modo, as autoras referem-se aos Botocudos (antepassados dos atuais Xokleng) como sendo os habitantes tradicionais dos Campos de Cima da Serra, que protagonizaram prováveis disputas territoriais com os antepassados dos atuais indígenas Kaingang. As autoras

mencionam também a existência de grupos de indígenas denominados Coroados (outra denominação que receberam os antepassados dos Kaingang), na região situada entre os campos de Passo Fundo e Vacaria. De acordo com as autoras:

A presença indígena na região norte do Rio Grande do Sul é apontada como de longa data pelos Guainas, sendo os kaingang, encontrados com o processo de intensificação do contato com o branco nos séculos XVIII e XIX, descendentes destes. Os kaingang ocupavam um território que se estendia de São Paulo ao norte do Estado Gaúcho passando pelo Oeste do Paraná, Santa Catarina, território este conquistado a partir de disputa com outros grupos indígenas, principalmente com os Botocudos. A relação da Coroa Portuguesa ganha contornos distintos com a vinda da Família Real ao Brasil e a publicação das Cartas Regias de 1808 e 1809 que reestabeleciam a 'guerra justa' contra esses povos que resistiam às frentes demográficas e econômicas que avançavam para o sul de São Paulo, com isso fragilizando os interesses portugueses nas disputas geopolíticas na região Platina. (...) Em meados do século XIX, a política do governo imperial estava decidida em garantir o controle dos kaingang, para tanto, desenvolve ações coordenadas no intuito de, com ajuda dos missionários jesuítas⁸, promover o aldeamento dos referidos indígenas e, simultaneamente, sob a coordenação do engenheiro agrimensor Mabilde, construir estradas e retirar os indígenas das regiões de mata induzindo-os a aceitar a política do aldeamento. Mabilde (1983: 165), assim relata o seu trabalho na região: “entre os campos de Passo Fundo e os de Vacaria – matas essas que abrangem o Mato Castelhana, foi aqui o ponto em que se concentravam os Coroados – existia uma grande tribo da Nação Coroadada, da qual era cacique principal o Coroadado Braga”. (KUJAWA e TEDESCO, 2014, p. 70/71)

Por sua vez, buscando atrelar historicamente os atuais Kaingang aos indígenas Guaianás, bastante citados por historiadores do início da colonização não-indígena do Rio Grande do Sul, Amparo traz algumas informações relevantes ao pleno entendimento da realidade em tela:

Teorias arqueológicas e etnológicas indicam que os Kaingáng correspondem aos índios antigamente chamados de Guaianás pelos cronistas. Teriam migrado desde o planalto central em decorrência do amplo desenvolvimento das sociedades Jê do Brasil Central. O crescimento demográfico deste grupo originário teria provocado conflitos territoriais internos e levado a cisões que dispersaram os grupos para diferentes localidades do país. Os grupos migrantes se distinguiram entre si em razão do afastamento etno-geográfico. Estima-se que a migração dos Kaingáng teve início há cerca de 2.500 mil anos antes do presente (Soares, p.48). Além da variação lingüística, a construção de moradias subterrâneas os diferenciou dos demais Jê. Dentre as principais características conhecidas deste grupo, algumas delas são diretamente identificadas aos Jê. Citemos algumas delas: a mobilidade espacial no interior de territórios bem delimitados, o cultivo de espécies próprias de milho e tubérculos, o sistema de coleta de sementes (no caso Kaingáng o pinhão, que ainda hoje constitui a base da alimentação do grupo) e aspectos similares da organização social, como o mito de origem e o dualismo clânico e exogâmico. (AMPARO, 2010, p. 47)

Sobre o processo de colonização do Rio Grande do Sul, Tedesco e Kujawa destacam que a ocupação colonial não-indígena do interior do Estado ocorreu mais tardiamente, em relação ao processo colonizatório da região litorânea. Tal discrepância temporal resultou na migração de diversas comunidades indígenas que habitavam o

Litoral, em direção ao interior do Estado, acarretando tensionamentos territoriais e prováveis disputas por territórios envolvendo distintos grupos indígenas, muitos dos quais se refugiaram estrategicamente no interior do Rio Grande do Sul, como forma de sobreviver aos avanços da frente de expansão colonizadora. No entanto, tais fluxos territoriais de indígenas “litorâneos” rumo ao oeste, repelidos pelos colonos que se estabeleceram no litoral e nos vales dos grandes rios, ocasionaram prováveis tensionamentos territoriais, envolvendo coletivos Jê que habitavam o Planalto e a Serra, com coletivos Tupi que se viram impelidos a espremer-se territorialmente em espaços já apropriados por outros povos indígenas. De acordo com as autoras:

O processo de ocupação territorial, na lógica colonial, do Sul do Brasil, ocorre de forma tardia se comparado com a faixa litorânea; somente no século XVIII, com o desenvolvimento da atividade pecuária, é que o Rio Grande do Sul se integra, embora subsidiariamente, à economia colonial e, com as disputas na região Platina, ganha importância geopolítica. No século XIX, a ocupação se intensifica com as políticas de motivação e atração de imigrantes açorianos, alemães e italianos, os quais ocupam a região do Vale do rio dos Sinos e da Serra. A região norte do estado, especificamente a da Encosta da Serra e do Alto Uruguai, tem a colonização intensificada após a Proclamação da República nas primeiras décadas do século XX, fruto de um movimento de migração dos descendentes dos primeiros imigrantes italianos e da política de colonização desenvolvida pelo governo do referido estado. Obviamente que a tardia colonização não significa a existência de um vazio populacional, uma vez que a região em tela tinha uma intensa ocupação indígena, principalmente kaingang, que vivia nestas matas e estendia o seu habitat para o oeste de Santa Catarina, Paraná atingindo o atual estado de São Paulo. (...) É possível, didaticamente, identificarmos, durante o século XX, três momentos onde o processo de reconfiguração territorial ganha contornos formais induzindo, ou consolidando reterritorializações forçadas de agricultores e indígenas: nas primeiras décadas do século XX, quando se consolida a política de aldeamento e se desenvolve o projeto de colonização; a segunda, entre as décadas de 1940-60, quando se reduz as áreas indígenas demarcadas destinando-as para a criação de reservas florestais e para loteamento vendido para agricultores e, por fim, após a Constituição de 1988 e a reconfiguração do direito indígena sobre as terras tradicionalmente ocupadas, quando, nessa última ocorre a retomada das terras indígenas historicamente demarcadas no início do século XX. (KUJAWA e TEDESCO, 2014, p. 69/70)

Com relação à forma como o Estado forçou os indígenas Kaingang a aldearem-se na região norte do Rio Grande do Sul, Tedesco e Kujawa afirmam que as estratégias de integração utilizadas pela sociedade não-indígena mesclavam a delimitação de territórios diminutos, juntamente ao trabalho missionário. Desse modo, a maior parte das extensas áreas de campos e florestas utilizadas tradicionalmente pelos indígenas para pescar, caçar e coletar recursos naturais, foi excluída dos processos de demarcação, os quais contemplaram somente áreas relativamente pequenas ao redor dos aldeamentos. De acordo com as autoras:

Os mecanismos utilizados para atingir o objetivo do aldeamento foram muito parecidos aos de outras regiões e momentos da história brasileira. Junto com o trabalho missionário, foram também muito utilizadas as disputas internas entre

caciques e lideranças indígenas, atraindo com poucos benefícios aos que aceitassem o aldeamento pacificamente, muitas vezes o acirramento dos conflitos entre grupos indígenas tornava o aldeamento a única possibilidade de sobrevivência dos líderes fragilizados. Exemplo típico foram os conflitos entre os grupos dos Caciques Braga e Doble, levando este último a aceitar o processo de aldeamento desde que distante do primeiro. A aceitação do aldeamento e até a cooperação como a política imperial não significavam necessariamente uma lógica de subordinação, mas, na maioria das vezes, uma estratégia de sobrevivência frente às disputas internas e, principalmente, à modificação de seu habitat que os tornava dependentes das 'benesses' do Estado. Concretamente, o Império conseguiu, gradativamente, atingir o objetivo de retirar os kaingang da mata, através da violência e/ou da fragilização das suas condições de vida constituindo diversas aldeias, dentre elas destacam-se Nonoai, Pontão, Campo do Meio, Caseros (Santa Isabel), Cacique Doble, Água Santa (Carreteiro) e Ligeiro. Com a Proclamação da República, o governo rio-grandense, intensificou a política de garantia das áreas indígenas motivado pelos ideais positivistas de constituir uma proteção fraternal aos "silvícolas" e, simultaneamente, para viabilizar o projeto de colonização das regiões florestais através fragmentação de propriedades privadas e da venda das terras devolutas consideradas propriedade do Estado. É neste contexto que as antigas aldeias foram demarcadas como os toldos Cacique Doble (1911), Caseiros (1911), Nonoai (1911), Serrinha (1911), Ventarra (1911), Inhacorá (1911), Guarita (1917), Votouro (1918), com exceção de Pontão e Campo do Meio que, pelos indícios levantados, tinham se destituído ainda antes do advento da República. Para além das aldeias existentes constituiu-se o Toldo de Carreteiro (1911), no então município de Tapejara, hoje Água Santa, não muito distante do Ligeiro (1911). A existência de diversos aldeamentos e, posteriormente, toldos indígenas, está vinculada à característica cultural kaingang de rivalidades internas, fruto das disputas de poder que multiplicava o conflito interno e não permitia a junção de grupos inimigos no mesmo espaço. Com os indígenas aldeados, os toldos constituídos e administrados pelo Estado, intensifica-se a ocupação através do processo de colonização, tema que passaremos a tratar na sequência. A ocupação não indígena na região norte do RS insere-se, de forma mais ampla, em dois contextos. O primeiro, com a inserção dos campos de Lagoa Vermelha e de Vacaria na rota do tropeirismo (XVIII e XIX) e, o segundo, no final do século XIX e início do século XX, com o processo de ocupação minifundiária através da colonização pública e privada. O primeiro vincula-se ao crescimento da mineração no século XVIII, que promoveu uma ampliação da demanda por muare e bovinos criando a necessidade de dinamizar o acesso (com a criação de novas rotas principalmente o caminho das tropas que ligava a Colônia de Sacramento à Sorocaba pelo planalto gaúcho e Lages) à região sul da colônia onde se encontravam estes animais com certa abundância. O aumento da circulação das tropas resultou no estabelecimento de curais, pousos e, com o passar do tempo, estâncias de criação, ampliando, com isso, o interesse econômico por estas terras que passam a ser reivindicadas por particulares e doadas em forma de sesmarias pela Coroa Portuguesa e posteriormente pelo Império Brasileiro. (KUJAWA e TEDESCO, 2014, p. 72/73)

No tocante ao quantitativo de indígenas aldeados no início do processo colonizatório da porção norte do Estado, é possível encontrar alguns documentos oficiais contendo tais estimativas. Na Assembleia Legislativa, em 1871, o Presidente da Província do Rio Grande do Sul mencionou que apenas 690 indivíduos Kaingang encontravam-se aldeados e que o restante dos indígenas encontrava-se habitando as matas situadas entre os municípios de Passo Fundo e Cruz Alta:

Em 1872, em fala à Assembleia Legislativa, o Presidente da Província informava que havia 690 índios sob a chefia de vários caciques, em vários toldos, os quais deveriam permanecer em Nonoay, apesar de se encontrar sem diretor. Reproduzindo as autoridades locais, informava que muitos índios estavam nas matas de Passo Fundo e Cruz Alta, “abusando de bebidas alcoólicas e incomodando os moradores com

pedidos de fornecimento de sementes”. (Fala do presidente da Província, 1872, In: 1957:185-6). (FRANCISCO, 2006, p. 178)

Poucos anos depois, em 1879, o número de indígenas registrados nos aldeamentos estatais já totalizava 1.255 indivíduos, em sua grande maioria pertencentes à etnia Kaingang:

Conforme os relatórios da diretoria geral para o ano de 1879, existiam aldeados na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul 1.255 índios, sendo 250 em Nhocorá (Inhacorá), 100 na Guarita e 140 em Pinheiro Ralo, sendo todos estes ocupados por Kaingangs ligados a Fongue. Em Nonoai, havia 285 índios, no Campo do Meio, 90, o Pontão e Caseros somavam respectivamente 200 e 140 Kaingangs do grupo do falecido Doble, e, ainda, havia nos campos de José Bueno 50 índios. (Relatório do diretor geral dos índios de 1879, Lata 300, maço 4 – AHRS). Assim, este relatório afirma a existência de oito toldos “independentes”, ainda que houvesse algum esforço do governo de aldeá-los em Nonohay ou de confiná-los em novos aldeamentos. O governo da Província tentou constantemente fazer a reunião de alguns destes toldos, e ainda submetê-los a um diretor: “ficando o Tenente Coronel Siqueira Fortes com a direção dos de Nhocorá e Pinheiro Ralo, a um dos quais deveram ser recolhidos os índios da Guarita”. (Relatório de 1880, In: 1957:189).” (FRANCISCO, 2006, p. 179)

Sobre as perspectivas históricas relativas ao início dos aldeamentos “estatais” entre os Kaingang, Francisco destaca que ao mesmo tempo em que o Estado enxergava tal processo como uma espécie de rendição dos indígenas, os Kaingang podem tê-lo enxergado como um recurso estratégico para dialogar pacificamente com a sociedade não-indígena, em meio a um contexto de grande tensão territorial:

Os aldeamentos ou o estabelecimento das aldeias oficiais junto aos Kaingang parecerão constituir tanto uma “rendição” à conquista ocidental, com o coroamento da mesma, quanto um recurso utilizado pelos índios para barganhar vantagens face a situações de grande tensão. Dependendo do manejo da situação de conflito pelos indígenas aldeados, estar aldeado poderia significar a obtenção de algum prestígio para seu grupo e poder de troca com a sociedade envolvente. Uma vez que as terras dos aldeamentos se encontravam sob usufruto dos grupos ali aldeados, estes poderiam haver entendido tal circunstância como uma forma de manutenção de uma parte de seu território, na conjuntura de sua violenta expropriação. Assim, o aldeamento pode também ser visto como um local escolhido e defendido pelos índios, através do qual buscaram sua inserção naquela sociedade (...) As “aldeias da província” significaram tanto o lugar onde foram feitas as negociações, acordos e reclamações junto ao governo, como também locais efetivamente ocupados pelos índios fixa ou sazonalmente. (FRANCISCO, 2006, p. 141)

No tocante às primeiras demarcações de áreas indígenas no Rio Grande do Sul, Kujawa e Tedesco afirmam que o referido processo ocorreu como forma de contemplar duas demandas: a dos indígenas que reivindicavam a posse dos seus territórios de ocupação tradicional, bem como para assentar os colonos não-indígenas que pleiteavam porções de terra para viver. Conforme as autoras:

Com a Proclamação da República, o governo rio-grandense, intensificou a política de garantia das áreas indígenas motivado pelos ideais positivistas de constituir uma

proteção fraternal aos "silvícolas" e, simultaneamente, para viabilizar o projeto de colonização das regiões florestais através fragmentação de propriedades privadas e da venda das terras devolutas consideradas propriedade do Estado. É neste contexto que as antigas aldeias foram demarcadas como os toldos Cacique Doble (1911), Caseiros (1911), Nonoai (1911), Serrinha (1911), Ventarra (1911), Inhacorá (1911), Guarita (1917), Votouro (1918), com exceção de Pontão e Campo do Meio que, pelos indícios levantados, tinham se destituído¹¹ ainda antes do advento da República. Para além das aldeias existentes constituiu-se o Toldo de Carreteiro (1911), no então município de Tapejara, hoje Água Santa, não muito distante do Ligeiro (1911). A existência de diversos aldeamentos e, posteriormente, toldos indígenas, está vinculada à característica cultural kaingang de rivalidades internas, fruto das disputas de poder que multiplicava o conflito interno e não permitia a junção de grupos inimigos no mesmo espaço. Com os indígenas aldeados, os toldos constituídos e administrados pelo Estado, intensifica-se a ocupação através do processo de colonização, tema que passaremos a tratar na sequência. A ocupação não indígena na região norte do RS insere-se, de forma mais ampla, em dois contextos. O primeiro, com a inserção dos campos de Lagoa Vermelha e de Vacaria na rota do tropeirismo (XVIII e XIX) e, o segundo, no final do século XIX e início do século XX, com o processo de ocupação minifundiária através da colonização pública e privada. O primeiro vincula-se ao crescimento da mineração no século XVIII, que promoveu uma ampliação da demanda por muares e bovinos criando a necessidade de dinamizar o acesso (com a criação de novas rotas principalmente o caminho das tropas que ligava a Colônia de Sacramento à Sorocaba pelo planalto gaúcho e Lages) à região sul da colônia onde se encontravam estes animais com certa abundância. O aumento da circulação das tropas resultou no estabelecimento de curais, pousos e, com o passar do tempo, estâncias de criação, ampliando, com isso, o interesse econômico por estas terras que passam a ser reivindicadas por particulares e doadas em forma de sesmarias pela Coroa Portuguesa e posteriormente pelo Império Brasileiro. (KUJAWA; TEDESCO, 2014, p. 72/73)

Em relação à disposição espacial das atuais aldeias Kaingang situadas na região norte do Rio Grande do Sul, Amparo contextualiza a ocupação colonial da referida região, mencionando que muitas das matas ainda existentes apenas não foram ocupadas por colonizadores em virtude de sua declividade que desfavorece a agricultura desenvolvida pelos colonos. De acordo com o autor:

No interior das áreas indígenas, estradas anteriormente abertas interligam as cidades vizinhas, nas quais localizam-se os limites das terras. A TI Votouro, por exemplo, é cortada por uma via que liga os municípios de Benjamim Constant do Sul e Faxinalzinho, situando-se o assentamento na metade do caminho entre ambas. É constante o fluxo de veículos nesta via. Nos platôs entre os rios Passo Fundo e Lajeado Grande, todos na bacia do Uruguai, a disposição das residências dá-se de forma linear, próximo ao cruzamento principal que se forma quando a estrada intermunicipal, que corta a área de noroeste a sudoeste, encontra uma vicinal aberta pelos ainda colonos que corta a área no sentido leste-oeste, dando acesso às áreas de intensa atividade agrícola, de um lado (leste), e à Barra Seca, de outro, onde se localizam as áreas mais pedregosas e menos favoráveis à agricultura de larga escala. Não sendo esta área apta para a agricultura dos colonos, por seu relevo mais acidentado, com muitas áreas de declividade superior a 45 graus, é nela que foram conservadas as maiores áreas de mata da região, constituindo também territórios de caça e coleta dos indígenas. Relatos apontam para a grande diversidade da fauna silvestre no local. Remanescem também pequenas roças indígenas, e a sudoeste da área, na parte mais alta, localiza-se uma pequena área de Guaranis, que possuem basicamente cultivos de milho. Em torno do cruzamento principal do Votouro, um pequeno campo de futebol forma uma praça. Esta praça é cortada a leste pela estrada intermunicipal, à margem da qual encontram-se duas igrejas (uma católica e uma

evangélica), e ainda um pequeno comércio indígena e algumas casas.” (AMPARO, 2010, p. 75)

Na abertura de estradas, durante o início do processo colonizatório não-indígena da porção norte do Rio Grande do Sul, em algumas situações foi utilizada mão de obra indígena. Sobre tal trabalho realizado pelos Kaingang na abertura de estradas, Francisco relata:

No trabalho de abertura de estradas, bem como em outras atividades “públicas”, os indígenas aldeados foram utilizados como a mão-de-obra essencial: Os índios estão empregados nos trabalhos da picada que sai de Nonoai para a Palmeira, na qual já tem evoluído 4 léguas de uma boa estrada, é vantajoso conservá-los ocupados, com a ambição da gratificação que se lhes paga aplicam-se em gosto ao serviço e não pensão nos vícios [...]. (Relatório do presidente da Província à Assembleia Legislativa, 1857, fl. 30 v.). O sistema de exploração do trabalho dos indígenas aldeados fazia-se por turmas e em períodos estabelecidos. Parte dos indígenas aldeados fazia erva para o aldeamento, enquanto que outra parte para os ervateiros; chegando o inverno, os índios dispersos pelo território reuniam-se, principalmente na Guarita, para fabricarem a erva. Em Nonohay, os indígenas aldeados eram utilizados principalmente como mão-de-obra nas estradas. (Correspondência de 03/12/1853, Lata 299, maço 2 – AHRS). (FRANCISCO, 2006, p. 160/161)

Ainda sobre o trabalho realizado pelos Kaingang, não só na abertura de estradas como também nos ervais, Francisco complementa afirmando que cada aldeamento era especializado em algum tipo de serviço ou produção:

Assim, já em meados da década de 1850, os aldeamentos eram “especializados” em determinado tipo de exploração produtiva. O grupo de Fongue trabalhava principalmente nos ervais, tanto para a aldeia como também se alugando aos ervateiros da região. A especialidade de Nonohay era a construção de estradas vicinais, ligando pontos de escoamento da produção. (Correspondências de 03/12/1853; 28/12/1854 e de 24/04/1855, Lata 299, maço 2-AHRS). Sobre as atividades realizadas pelos índios, há uma correspondência do Pe. Solanellas ao Superior das Missões, em 1852, referindo as constantes saídas dos índios à floresta, para caçar, pescar ou alugar-se a algum ervateiro; também informava que os Kaingang vendiam seus cestos, peneiras e chapéus de fibras vegetais, o que sugere a vontade dos índios de participar, nos espaços que lhes deixavam, da economia local. (Carta de 15/03/1852, do Pe. Solanellas ao Pe. Berdugo. In: Pérez, 1901: 489). As saídas de grupos de famílias eram rotineiras, com o objetivo de visitarem parentes ou de realizar expedições de caça, o que, principalmente no início do processo de aldeamento, era até bem recebido, uma vez que a falta de comida nos aldeamentos era motivo para que os índios os deixassem e fossem procurar seu próprio alimento. Foi constante a retirada temporária do aldeamento: “com falta de várias Famílias, que há mais mês se internaram pelo mato, e até agora não tem voltado, [...]”. (Correspondência de 10/12/1848, Lata 300, maço 3 – AHRS). Os documentos atestam a intensa mobilidade destes grupos, indo do Campo do Meio para a região de Palmas, de Palmas para Nonohay, e assim por diante. Estas eram realizadas com o objetivo, muitas vezes, de procurar campos mais livres de moradores brancos, ou, ao contrário, procurar lugares onde pudessem encontrar mais recursos alocando-se na economia local. Também são muito recorrentes as informações que referem que certos grupos iam para o aldeamento e, logo em seguida, o deixavam. Consideramos que estas idas aos aldeamentos tinham diversos objetivos, como fazer acordos, barganhar objetos ou fugir, temporariamente devido às situações tensas onde estavam estabelecidos. (FRANCISCO, 2006, p. 164/165)

No tocante ao contexto Kaingang no norte do Estado, mais especificamente com relação à região de Erechim em meados do século XIX, Francisco tece alguns comentários, mencionando o antigo cacique Nonohay, que acabou cedendo seu nome para uma das primeiras áreas indígenas demarcadas na área onde hoje se situa o Estado do Rio Grande do Sul.

No início de 1849, o Pe. Parés entrava nos campos de Nonohay, onde estava estabelecido o “chefe Nonohay, que contava já 120 anos”. Após os ataques aos trabalhadores da estrada que vinha de Palmas, as negociações mediadas por Condá redundaram no estabelecimento do grupo de Nonohay no distrito de Passo Fundo, sob a “proteção do governo”. No local onde futuramente seria instalado o aldeamento de Nonohay, encontravam-se, no início de 1849, doze choupanas nas quais habitavam de 40 a 50 indígenas, da “gente de Vitorino Condá e seu genro Pedro Nicaji com seus irmãos e suas famílias”, vindos da região de Guarapuava e Palmas, no Paraná. Valendo-se de informações do Pe. Parés, Teschauer relatou: Foi no princípio de 1849 que o Pe. Parés entrou nos Campos de Nonoai, assim chamados por causa de um chefe Nonoai que contava já com 120 anos. Este com sua tribo tinha-se estabelecido sob a proteção do Governo no distrito de Passo Fundo; mas nada se tinha feito em favor dos Missionários nem da catequese e muito menos das aulas que são a esperança de um futuro estável. [...] consistia este estabelecimento em 10 para 12 choupanas de tábuas de pinho, em que habitam 40 a 50 bugres, número em que estão incluídas as mulheres e crianças. Era a gente de Vitorino Condá e seu genro Pedro Nicaji com seus irmãos e suas famílias. Tendo notícia da chegada do Missionário e da roupa que este trouxera, acudiram de toda a parte e em breve reuniram-se mais de 400 pessoas e também o velho Nonoai [...]. Numa Assembléia [o cacique Nonoai] fez uma proposta sendo que queria outra vez ir a seus toldos e comer o que tinha plantado e quando fosse tempo de plantar voltariam para fazer suas sementeiras em redor da aldeia. O mesmo aconselhou os mais o Pe. Parés, que se retirassem para procurar os meios de sua subsistência, ficando só aqueles que tinha casas. Com estes poucos, pois, empreenderam a tarefa de catequizá-los não como convinha, pois continuamente iam ao mato e de lá voltavam, e, procurando sustento, passavam às vezes 8 a 10 dias fora da aldeia. A aceitação em aldear-se e a colaboração com o governo provincial, ou seja, os acordos havidos entre governo e os indígenas, caracterizaram-se pela extrema fluidez, oscilando com as circunstâncias. A característica marcante da vida indígena, qual seja, a mobilidade dentro do território, não foi, contudo, abandonada pelo processo de aldeamento, sendo que os grupos o utilizavam como ponto de apoio nas situações em que os conflitos externavam-se. Pelo número de indígenas estabelecidos em Nonohay, em 1849, podemos afirmar que durante as negociações com os brancos em Nonohay, boa parte dos grupos de Condá, Nicafim e Nonohay permaneceram em seus toldos ou buscaram outros caminhos. Isto decorreu da própria situação conflitiva de Nonohay, como dos próprios modos de exploração dos recursos e oportunidades praticados pelos Kaingang. Tommasino (2000) afirma que os grupos Kaingang exploravam o ambiente do planalto deslocando-se em grupos de famílias, sendo que durante grande parte do ano percorriam o território, explorando seus recursos sazonalmente. A autora afirma que após o contato, os grupos Kaingang não abandonaram seus territórios, deslocando-se nos mesmos padrões, sendo que nestes sempre havia grupos na aldeia fixa (wãre), enquanto outros percorriam as florestas (ema). (FRANCISCO, 2006, p. 103/104)

Em relação às alianças políticas com não-indígenas, Francisco conta que desde o período de formação dos primeiros aldeamentos ‘estatais’ no Rio Grande do Sul, entre 1848 e 1957, os caciques Kaingang deslocavam-se com frequência à Porto Alegre, com o objetivo de fortalecer articulações políticas e firmar novos vínculos:

Podemos afirmar que durante o período de formação dos aldeamentos, entre 1848 a 1857, foram constantes as viagens a Porto Alegre realizadas por um ou mais caciques, ou mesmo por enviados destes, para negociar diretamente com o presidente da província. Em uma de suas várias visitas a Porto Alegre, o grupo do cacique Doble foi até esta cidade levando 30 “Coroados selvagens” como prisioneiros. Nesta ocasião, no ano de 1864, como de costume, receberam do governo pagamento pela presa, e ainda algumas fardas militares. A novidade desta visita foi a nomeação de Brigadeiro dada à Doble pelo governo. (Hensel, 1957:161).” (FRANCISCO, 2006, p. 157)

Especificamente em relação ao contexto territorial no qual se encontravam inseridos os antigos grupos Kaingang liderados pelos caciques Doble, Braga e Nicafé, Mabilde diz:

(...) a leste das tribos do cacique Nicofé, o novo cacique Doble encontraria os coroados que viviam na parte meridional da província de Santa Catarina. Mais adiante ainda, a nordeste da província do Rio Grande do Sul, habitavam os botocudos, inimigos mortais dos coroados das tribos do cacique Nicofé e ambos, por sua vez, inimigos capitais dos coroados das tribos do cacique Braga, das quais o novo cacique Doble tinha feito parte. (MABILDE, 1983, p.163)

Sobre a existência de relações de parentesco entre os antigos caciques Kaingang, Francisco destaca que grande parte das lideranças históricas Kaingang possuíam vínculos familiares bastante próximos, como é o caso do cacique Doble, que era primo do cacique Fongue, sendo também sobrinho do cacique Nicafim. Este último, conforme relatos, tornou-se genro do cacique Condá. Ou seja, talvez uma das formas utilizadas para promover alianças territoriais entre distintos grupos era por meio do casamento entre jovens caciques e filhas de caciques de outros grupos.

Tal estratégia de aliança também era bastante utilizada entre os indígenas xinguanos, em Mato Grosso, tendo como exemplo o cacique Megaron Txucarramãe, pertencente à etnia Kayapó (Mebengokre), que foi casado com uma das filhas do antigo cacique Atamae Waurá, além de também ter sido casado com filhas de lideranças das etnias Trumai e Terena. Sobre o tema das relações de parentesco entre lideranças Kaingang, Francisco diz:

Assim, o chefe Doble era primo do chefe Fongue, que dominava uma região muito a oeste do território do primeiro (Relatório do Diretor Geral de 06/10/1853). Segundo o padre Julián Solanellas, Doble era também um dos sobrinhos de Nicafim, que habitava ao norte, e que por sua vez tornou-se genro de Condá por volta de 1850. Segundo a narrativa de Nicolau Mendes, a partir do relato do índio Konkó a um funcionário municipal em 1930, Fongue e Nonohay, primitivamente, fizeram parte do mesmo grupo local. Ainda sobre as relações entre os grupos dos chefes Nonohay e Fongue, há o relato do Pe. Superior Bernardo Parés, afirmando que quando esteve na Guarita entre os índios de Fongue, empreendeu uma viagem a Porto Alegre, acompanhado por um filho de Fongue, de nome João Coitô e de outro índio chamado Wagetó, a fim de dar início às negociações com o Governo para o estabelecimento do aldeamento. (...) Os chefes Nonohay, Condá e Fongue, que mantinham boas relações de vizinhança, logo antes da chegada dos missionários, entraram em desavença por

volta de 1845, devida talvez a desacordos quanto à ação junto aos brancos. O ataque dos grupos ligados a Fongue aos de Nonohay coincide, também, com o início da exploração do vale do rio Uruguai na altura do Goio-en, com os trabalhos de construção da estrada que, desde Palmas, tinha como destino Cruz Alta, tendo esta um grande trânsito a partir da década de 1850. (...) Podemos lembrar que o grupo de Fongue estava, desde pelo menos 1847, em contato com o fazendeiro José Joaquim de Oliveira, vizinho a seus toldos, que seria diretor de aldeamento por muitos anos. Por sua vez, os grupos ligados ao cacique Nonohay entravam em choque com fazendeiros e os trabalhadores da estrada que atravessaria o Goio-en, no rio Uruguai. Neste momento, Condá, que prestava serviços ao governo de São Paulo desde pelo menos 1843, foi chamado a mediar tais conflitos. O cacique Condá mantinha-se imprescindível ao governo da província de São Paulo em seu trabalho de “amansar” os selvagens, sendo o responsável por apaziguar as contendas no Goio-en. No entanto, a situação de desavenças e desacordos não deve ser generalizada para todo o período, pois devido às mudanças nas circunstâncias, estes indígenas também mudavam suas estratégias de alianças, como ocorreu no início da década de 1850, quando parte dos índios da Guarita foram, a mando do governo, para o aldeamento de Nonohay. (FRANCISCO, 2006, p. 144/145)

Entretanto, algumas alianças territoriais decorrentes de casamentos entre famílias de lideranças indígenas podem ter acarretado o aumento da tensão prévia existente entre distintos grupos, após eventuais terminos de relações matrimoniais de maneira conflituosa. Havendo tensões e conflitos internos entre distintos grupos de indígenas, cada um dos grupos conflitantes pode ter tentado fazer alianças com não-indígenas, no início do processo colonizatório do Planalto Meridional, com o intuito de criar certo poder sobre os demais grupos, por meio de respaldo “legal” dado por instituições não-indígenas. Especificamente sobre a ocupação da região de Erechim, Francisco complementa, mencionando a existência de lideranças indígenas que atuaram como “bugreiros” neste processo de aproximação intercultural, em determinados contextos:

Sem esquecermos as flutuações nas relações de alianças e inimizades entre os diversos grupos aldeados - uma vez que estas se transformavam de acordo com as circunstâncias, e não por “ódios” ou “alianças” tradicionais - podemos generalizar e circunscrever um padrão dicotômico observado nas reações dos indígenas frente à expansão da ocupação de seus territórios. Desta forma, teríamos de um lado Vitorino Condá, índio “manso”, mas não civilizado, que havia participado dos acontecimentos da ocupação de Guarapuava e Palmas, atuando primeiro como mediador no processo de apropriação dos campos de Nonohay, e depois, como bugreiro, o que equivale dizer mediador, pois que a uns seduzia ao aldeamento, e a outros perseguia. Tornou-se poderoso, temido, odiado e invejado. A partir de 1845, Condá se encontrava em Nonohay por seus reconhecidos méritos, isto é, por ter “amansado” selvagens na conquista de Palmas e por ter mediado conflitos através de suas boas relações com os Kaingang e com os agentes da ocupação, como Francisco da Rocha Loures e seu filho, João Cipriano da Rocha Loures. (FRANCISCO, 2006, p. 148)

Por sua vez, acadêmica Kaingang Diana Nascimento, ao analisar o contexto no qual está inserido a Terra Indígena Nonoai, fala que as atuais áreas Kaingang representam somente uma pequena parcela do imenso território ancestral de uso

tradicional deste povo indígena, corroborando com as teorias que afirmam que os territórios Kaingang foram demarcados “em ilhas”:

A Terra Indígena Nonoai, localizada ao Norte do estado do Rio Grande do Sul, engloba territórios de quatro municípios distintos: Planalto, Rio dos Índios, limite norte, Nonoai, ao noroeste e Gramado dos Loureiros, ao Sul. São municípios de pequeno porte, cuja população varia de 2 mil habitantes, no caso Gramado dos Loureiros, a 12 mil habitantes no caso de Nonoai. A demarcação original de Nonoai se deu em 1857, a área reservada aos Kaingang era de aproximadamente 420 mil hectares. Porém, depois de um longo e traumático processo de invasão os Kaingang perderam a maior parte do seu território. De acordo com dados da FUNAI (2015), hoje a Terra Indígena Nonoai tem uma área de 19.830 hectares, onde vive uma população de aproximadamente 2.814 indígenas (IBGE, 2010). Destes, aproximadamente 100 pessoas são da etnia Guarani, enquanto o restante dessa população é da etnia Kaingang. A população Kaingang se encontra distribuída em três aldeias principais: Aldeia Pinhalzinho, Aldeia Bananeiras e Aldeia Sede do Posto. Até pouco tempo, o posto da Funai localizava-se nesta última aldeia, o que explica este nome. Cada aldeia se divide em vários setores, também chamados de vilarejos. (NASCIMENTO, 2017, p. 29/30)

Sobre os conflitos territoriais e a demarcação de áreas indígenas na região norte do Rio Grande do Sul, Diana Nascimento comenta sobre o contexto no qual a Diretoria de Terras e Colonização do Rio Grande do Sul instituiu os planos de demarcação dos primeiros Toldos Indígenas (como eram chamados os aldeamentos na época), dentre eles o de Nonoai:

Os conflitos entre indígenas e as frentes de expansão também tornaram-se frequentes. Assim, em 1907, o governo do Rio Grande do Sul organizou a Diretoria de Terras e Colonização (DTC), vinculada à Secretaria de Obras Públicas (SOP). Este órgão ficou responsável pela distribuição de terras aos colonos e pela fiscalização das ações das companhias de colonização, assim como, controlar os conflitos no campo. Em 1910 devido a grande usurpação de terras, Torres Gonçalves na época diretor da DTC, instituiu alguns planos de demarcação das terras de 12 Toldos Indígenas no Rio Grande do Sul. Entre estes, estava o Toldo de Nonoai, com pouco mais de 34 mil hectares, ou seja, menos de 10% da área dos 420 mil hectares que havia sido reconhecida em 1857. (NASCIMENTO, 2017, p. 48)

Por sua vez, Kujawa e Tedesco, referindo-se aos conflitos fundiários envolvendo indígenas Kaingang e não-indígenas na região norte do Rio Grande do Sul, afirmam que nas primeiras décadas do século XX a tensão territorial foi intensificada em virtude do movimento migratório protagonizado pelos descendentes dos primeiros imigrantes italianos que desembarcaram na região. De acordo com as autoras:

A região norte do estado, especificamente a da Encosta da Serra e do Alto Uruguai, tem a colonização intensificada após a Proclamação da República nas primeiras décadas do século XX, fruto de um movimento de migração dos descendentes dos primeiros imigrantes italianos e da política de colonização desenvolvida pelo governo do referido estado. Obviamente que a tardia colonização não significa a existência de um vazio populacional, uma vez que a região em tela tinha uma intensa ocupação indígena, principalmente kaingang, que vivia nestas matas e estendia o seu habitat para o oeste de Santa Catarina, Paraná atingindo o atual estado de São Paulo. Neste sentido, a expansão da colonização representou uma reconfiguração do

território definindo, com isso, formalmente e na prática, os espaços a serem ocupados por indígenas e por colonos. É possível, didaticamente, identificarmos, durante o século XX, três momentos onde o processo de reconfiguração territorial ganha contornos formais induzindo, ou consolidando reterritorializações forçadas de agricultores e indígenas: nas primeiras décadas do século XX, quando se consolida a políticas de aldeamento e se desenvolve o projeto de colonização; a segunda, entre as décadas de 1940-60, quando se reduz as áreas indígenas demarcadas destinando-as para a criação de reservas florestais e para loteamento vendido para agricultores e, por fim, após a Constituição de 1988 e a reconfiguração do direito indígena sobre as terras tradicionalmente ocupadas, quando, nessa última ocorre a retomada das terras indígenas historicamente demarcadas no início do século XX. (KUJAWA; TEDESCO, 2014, p. 70)

Com relação ao contexto territorial indígena no Rio Grande do Sul, Ricardo Verdum destaca que o próprio Estado fomentou e implementou políticas voltadas ao agronegócio no interior das áreas indígenas:

Nos primeiros anos de existência da FUNAI, entre 1967 e 1973, no campo do chamado “desenvolvimento do patrimônio indígena”, além do prosseguimento dos arrendamentos de terras indígenas, foram implantados vários projetos de “desenvolvimento econômico” envolvendo o cultivo de soja e trigo, a bovinocultura, a rizicultura e a instalação de serrarias, todos no Sul do país. A partir de 1973, orientado pelo objetivo da “integração progressiva e harmônica à comunhão nacional” definido no Estatuto do Índio (1973), o órgão indigenista oficial voltou-se para o Norte, acompanhado o “boom desenvolvimentista” que se volta de forma planejada para a região. A “nova utopia” são os chamados “projetos socioeconômicos” ou de “desenvolvimento comunitário”. (VERDUM, 2006, p. 138)

No tocante aos conflitos territoriais envolvendo indígenas e colonos não-indígenas no norte do Rio Grande do Sul, Kujawa e Zambam tecem algumas considerações relevantes:

A problemática das disputas territoriais, situadas no norte do Rio Grande do Sul, Brasil, envolvendo indígenas e agricultores, precisa ser abordada de forma mais ampla porque envolve sujeitos com tradições culturais diferentes associados a problemas sociais de difícil solução. Essa é uma situação complexa que demanda a necessidade de compreensão das decisões políticas efetivadas pelo Estado no passado, os interesses do Estado no atual período, as orientações e garantias legais, o papel das instituições, as disputas econômicas, a identidade e a cultura dos grupos e, especialmente, o contexto econômico caracterizado por desigualdades sociais acentuadas. É fundamental que se reconheçam os diferentes sujeitos envolvidos, principalmente indígenas e agricultores, que se compreenda a constituição histórica do problema vivenciado hoje e se produzam soluções jurídicas e políticas que superem as dicotomias que orientaram as definições territoriais e resultaram nos dilemas atuais. A ausência de uma análise dessa conjuntura sem a devida atenção aos aspectos que às vezes podem parecer simplórios comprometem negativamente as conclusões, descaracterizam a realidade e impedem soluções duradouras e justas. (KUJAWA; ZAMBAM, 2015, p. 8)

Ainda em relação aos conflitos territoriais envolvendo indígenas e colonos na região norte do Rio Grande do Sul, Jacinto da Rosa menciona a “Guerra do Guarita”, ocorrida em 1983, a qual resultou no trágico assassinato de colonos e indígenas. O autor destaca que a retirada ilegal de madeira da área indígena foi uma das causas do conflito,

bem como o interesse pelo arrendamento de terras tradicionais. De acordo com Jacinto da Rosa:

(...) por vezes meu pai ficava sabendo dos conflitos antes desses acontecerem, sobretudo após a "Guerra do Guarita", quando os setores do Posto Velho e o Posto Dez protagonizaram um sangrento conflito em 1983, resultando em mortes de ambos os lados, sempre que ele percebia um possível conflito pegava a minha família e fugia da TI. (...) O conflito de 1983 marcou minha família e acredito que todas as famílias daquela TI, pois o conflito se fez por conta dos interesses particulares de lideranças, fomentado por não indígenas na intenção de explorar os recursos da Guarita. Especialmente estavam em cena a exploração de madeira e, desde aquele momento, já havia interesses de arrendamento das terras agricultáveis da Guarita, pressão que, somada às mortes e a guerra também compõem a memória coletiva Kaingang recente. Após o conflito, várias alianças foram forjadas entre lideranças, e geralmente resultaram na saída de famílias inteiras por receio dos conflitos, ou quando transferidas compulsoriamente pelas lideranças. Nesse sentido diante do iminente conflito minha família fugiu da TI em uma madrugada e passou a viver em várias cidades no Alto Uruguai, onde cresci, enquanto meus pais e irmãos trabalharam sob diferentes condições para nos sustentar. Depois da nossa passagem pela TI Monte Caseiros, onde me vejo envolvido, junto de minha família, na luta por uma parcela territorial do Povo Kaingang, depois de um tempo migrando de cidade em cidade, tenho minha reaproximação do mundo Kaingang através das brincadeiras, das pescarias e também das dificuldades que tivemos nessa luta, durante minha estadia na TI Serrinha. E depois de mais de uma década na Serrinha, onde observei a expansão do sistema de monocultivos e arrendamento gradativamente se instalando, eu viria novamente a enfrentar a situação de precariedade territorial, através de novo deslocamento coletivo, das famílias Jacinto da Rosa, Carvalho, Crespo, Portela, Bandeira, Nascimento, Claudino, Palhano, Amaro, Ribeiro, Pedro, Sales, De Paula, Veloso, Farias, Bento, entre outras, para iniciar a retomada de um importantíssimo espaço do território Kaingang. Trata-se da parcela territorial Re Kujú/Campo do Meio, minha coletividade de pertencimento, que atualmente se mobiliza pelo reconhecimento territorial e regularização de sua área como Terra Indígena, ato que em nosso entendimento é dever do Estado, e que neste ato incorpora e reconhece juridicamente Campo do Meio como importante parcela do imemorial território Kaingang. Estamos falando de uma retomada territorial, ou processo de reterritorialização, tão bem estudado pela antropologia no final do século XX.. Inaugurado em 13 de dezembro de 2009, a ocupação tradicional Kaingang de Campo do Meio faz fronteira com os municípios de Marau/RS, Gentil/RS e Ciríaco/RS. (JACINTO DA ROSA, 2015, p. 35/36)

Explicitando o modo como ocorreram os processos de demarcação e introdução do agronegócio nas Terras Indígenas, Diana Nascimento destaca que historicamente houve cooptação de lideranças Kaingang com o objetivo de transferir comunidades indígenas das áreas requisitadas pelos colonizadores, seja para promover assentamento de colonos nas áreas agricultáveis, como também para facilitar a retirada ilegal de madeira do interior das terras indígenas e, mais recentemente, para viabilizar o arrendamento de terras ancestrais para cidadãos não-indígenas. De acordo com Nascimento:

Práticas como a venda de madeira, transferência dos indígenas para outras TIs para liberar áreas para a colonização através dos arrendamentos, a cooptação de lideranças indígenas na escravização de seu próprio povo em troca de regalias, a imposição de alterações de seus modos de vida, além de ameaças e uso da força, caso os indígenas não comparecessem nas lavouras (panelão) do SPI, eram situações comuns na TI

Nonoai. Como dito anteriormente, as intervenções tanto do SPI quanto da Funai dependiam da exploração sistemática da mão de obra indígena e dos recursos naturais presentes nestas TIs. Há relatos de que os indígenas trabalhavam em troca de comida, na maioria das vezes, para o próprio órgão administrador da TI, e outras vezes, para patrões (arrendatários), ou seja, eram escravizados pelos próprios invasores de suas terras e com a ajuda de lideranças indígenas. Não suportando mais este contexto, os Kaingang de Nonoai resolveram agir por conta própria, protagonizando um dos momentos mais marcantes da história dos Kaingang de Nonoai. Esse evento aconteceu em 1978. Naquela época, os Kaingang de Nonoai estavam em menos de 2.000 indivíduos, vivendo “espremidos” no meio de 7.500 colonos, trazidos como resultado do projeto de imigração que pretendia colonizar a República Federativa. (Revista Repórter, 1978, p.44). Nestas condições, o povo Kaingang quase sem terra, não tinha meios para continuar a manter e reproduzir sua cultura. Em 1986 ao ser questionado sobre os motivos de expulsão dos intrusos de Nonoai, o Cacique Nelson Sýgre respondeu: “Por causa que sempre a comunidade indígena se preocupa com os posseiros, que tão desmatando tudo o mato. A comunidade também tem o direito de defender o que é da gente, a terra que é nossa”. De acordo com relatos do então Cacique da TI Nonoai José Lopes, na madrugada de 5 de maio de 1978, Nelson Sýgre (que na época era o Cacique) reuniu quarenta guerreiros e resolveram juntos expulsar os 7.500 colonos que estavam vivendo em seu território. Assim, sem que a própria comunidade indígena soubesse, colocaram fogo em sete escolas, uma em cada vila de colonos que havia se instalado naquele território. Nos dias seguintes, com o apoio do exército, começou a retirada dos posseiros. Assim uma a uma, as famílias de colonos saíram da Terra Indígena. (NASCIMENTO, 2017, p. 62/63)

Ainda sobre os arrendamentos nas terras Kaingang, comumente denominados de “parcerias agrícolas”, Diana Nascimento diz que parte da comunidade indígena manifesta-se contrária a ceder suas terras para não-indígenas plantarem monoculturas de soja, argumentando que este processo de arrendamento está afastando os jovens indígenas dos cultivos tradicionais de sua cultura. De acordo com Nascimento:

(...) quando indagados sobre as parcerias agrícolas que acontecem na TI Nonoai, alguns preferem não opinar, e outros se colocam contra, alegando que estas formas de produção em larga escala, feitas através das parcerias, estariam tirando dos jovens a oportunidade de aprender a fazer seus roçados, ou seja, aprender a trabalhar para dar aos seus filhos uma alimentação mais saudável. Comentam também sobre o uso excessivo de agrotóxicos que a monocultura traz. Ouvi vários relatos de que os brancos que trabalham nas terras indígenas através destas parcerias têm utilizado lagos ou açudes para encher pulverizadores e que estas ações estariam deixando muitos peixes mortos nos lagos e rios existentes dentro da Terra Indígena. Há relatos também sobre a proximidade com a qual os agricultores brancos passam pelas casas dos indígenas, pulverizando agrotóxicos e herbicidas.” (NASCIMENTO, 2017, p. 78)

Diana Nascimento salienta também que o avanço das monoculturas sobre as áreas indígenas vem acarretando impactos bastante negativos tanto de caráter ambiental quanto cultural, como a escassez de determinadas plantas nativas que fazem parte da alimentação tradicional Kaingang:

Sobre a coleta de alimentos tradicionais, em sua grande maioria são folhagens. Os Kaingang relacionam os locais de coleta a áreas bastante férteis, geralmente em áreas

que tenham uma cobertura florestal densa, como beiras de rios (mata ciliar) e locais onde se fez queima de roçado. Com o avanço da monocultura, algumas destas espécies têm se tornado escassas. (NASCIMENTO, 2017, p. 85)

Diana Nascimento retrata como ocorreu o processo de introdução do agronegócio na Terra Indígena Nonoai, através de parcerias agrícolas pelas quais os não-indígenas passaram a arrendar áreas agriculturáveis no interior das áreas ancestrais de seu povo para plantar monoculturas de soja, pagando poucas sacas de grãos por hectare arrendado. Nesse processo, a maior parte da comunidade indígena acaba ficando sem terras para cultivar alimento e sem matas para caçar e coletar frutos, mel, sementes e raízes. Nas palavras da autora:

Quando se trata de agricultura, a TI apresenta um aspecto bastante parecido com a maioria das TIs Kaingang da região. Estas, por estarem localizadas em áreas privilegiadas pelo clima, solo e relevo, são fortemente cobiçadas para o plantio em larga escala de monoculturas. Através de parcerias agrícolas firmadas entre uma cooperativa indígena e agricultores fóg da região desde 2011, as áreas de plantio de soja dentro da TI tem aumentado cada vez mais. A maior parte da área utilizada para o cultivo de soja, milho e trigo é proveniente da retomada de uma fazenda de aproximadamente 2.000 hectares. Esta fazenda foi retomada há pelo menos 16 anos, de acordo com dados coletado em campo, onde até hoje os Kaingang continuam a cultivar os grãos antes produzidos pelos fóg. Uma outra parte das áreas cultivadas com soja se dá em áreas planas localizadas em terras que foram, por aproximadamente 30 anos, griladas por posseiros, mas que foram retomadas pelos Kaingang em 1978. (NASCIMENTO, 2017, p. 32)

Vergueiro, Melo e Pires, por sua vez, relacionam a expansão do agronegócio com a “expropriação” neoliberal das terras de uso tradicional das comunidades indígenas no Rio Grande do Sul, processo por meio do qual grandes porções das áreas ancestrais indígenas acabaram sendo arrendadas para fazendeiros não-indígenas, que passaram a plantar monoculturas de soja no espaço onde deveria ser cultivado o alimento para subsistência das comunidades indígenas:

Com a crescente demanda mundial por produtos commodities em especial da soja, a expansão da produção dessa oleaginosa tem ocupado cada vez mais espaços no cenário do agronegócio brasileiro, a ponto de o país se transformar no segundo maior produtor do grão, e maior exportador do mundo. Porém, esse potencial de crescimento que se apresenta aos olhos do mundo como sendo favorável a economia de um país tem se tornado uma preocupação nas últimas décadas, principalmente quando se abordam os direitos constitucionais das comunidades tradicionais, sobretudo das comunidades indígenas existentes no Brasil. Essa busca desenfreada pelo aumento da produção do grão tem afetado de maneira perversa as Terras Indígenas, com maior ênfase para as TIs localizadas nos estados da região Sul do país, Paraná, Santa Catarina com destaque para o Rio Grande do Sul e a região Norte desse estado, aonde o avanço do cultivo da soja vem ultrapassando as fronteiras das TIs e avançando para o seu interior, onde causa uma série de problemáticas que interferem no cotidiano das comunidades. Tais problemas eram até então desconhecidos pelos indígenas, e abrangem desde a poluição ambiental até a desigualdade social, prejudicando profundamente um dos mais preciosos valores culturais que os indígenas possuem – o capital social, em alguns casos gerando

assimetria interna nas comunidades, além de ser um argumento empregado pelos representantes do agronegócio para acabar com o reconhecimento e efetivação dos territórios indígenas em todo país, violando os direitos assegurados na Constituição Federal de 1988. (...) Embora o cultivo de produtos commodities em terras indígenas não seja uma novidade para algumas pessoas, principalmente quando são mencionadas as áreas indígenas da região Norte do Rio Grande do Sul e analisada a situação presente, é imprescindível examinar minuciosamente a ascendência que levaram a tais circunstâncias, o que tem contribuído para o desencadeamento de uma série de degradações dos recursos naturais existentes nas aldeias nas últimas décadas, aldeamentos esses antigamente encontrados exclusivamente sobre domínio dos indígenas, mas que devido à alta procura por terras agricultáveis, baseada no suposto desenvolvimento produtivo e econômico, tem se tornado alvo de investidas de posseiros, arrendatários latifundiários a serviço do agronegócio, condição que preocupa boa parte dos indígenas e deixa um ar de pessimismo em relação a preservação dos valores culturais no futuro, principalmente nos mais velhos. Antigamente, a alimentação Kaingang girava em torno de quatro principais fontes: a coleta, caça, pesca e agricultura. Praticavam a caça de animais como antas, porcos do mato e queixadas, os veados, as capivaras, as pacas, as cotias e os tatus. (VERGUEIRO; MELO; PIRES, 2015, p. 238/239)

Vergueiro, Melo e Pires alertam para os graves riscos decorrentes do plantio de monoculturas de soja transgênica no interior das áreas indígenas, tanto em relação ao ambiente, como seus desdobramentos sobre a cultura Kaingang, tendo em vista que as florestas que foram sendo gradativamente substituídas por monoculturas continham até então diversos elementos vitais à sobrevivência cultural desta etnia, como plantas medicinais, animais e árvores como a araucária. De acordo com os autores:

(...) faz ainda um alerta em relação à saúde e ao meio ambiente. Enfatizando que no futuro a soja transgênica vai agravar o problema da contaminação dos rios e a saúde da população indígena porque, será preciso utilizar mais agrotóxicos. Essas problemáticas descritas por Barbeiro já podem ser testemunhadas nas TIs localizada na região Norte do Rio Grande do Sul, região da qual faz parte a TI Nonoai, uma das TIs que vem sofrendo com o plantio da soja transgênica nos últimos anos. Em fevereiro de 2014, uma comunidade que está dentro dessa TI presenciou uma situação de total desrespeito com o meio ambiente, sobretudo dos valores culturais defendidos pelo povo Kaingang: quando durante o processo de abastecimento do jato pulverizador usado na lavoura da soja, foi abastecido diretamente no rio, e o refluxo da mangueira colocada sobre o leito do rio fez com que o resíduo do veneno empregado no combate da lagarta – contido dentro do jato – viesse a ser derramado no rio, causando a morte de milhares de peixes das mais variadas espécies. Esse acontecimento despertou a indignação dos indígenas mais velhos e ao mesmo tempo a sensação de impedimento ao ver um dos principais alimentos da culinária Kaingang sendo exterminado com tamanha crueldade, por conta do aumento infrene do cultivo da soja, feito por meio de arrendamentos, isso sem mencionar as vastas áreas desmatadas para o plantio, áreas muitas vezes localizadas sobre cabeceiras de fontes e rios, com alto nível de importância para a conservação e preservação de espécies nativas, plantas medicinais, frutas e da caça. Esse modelo de produção resulta na insuficiência territorial, na apropriação do território por um único grupo, marginalizando as famílias menos favorecidas e deixando-as em condições precárias de vida, sendo obrigadas a vender sua força de trabalho, enfrentar longas horas de viagem para trabalhar nos frigoríficos da região, na colheita de maçãs, uva e demais oportunidades que surgem, para terem condições de alimentar seus dependentes que ficam em casa preocupados com a violência do trânsito das estradas, e com a perseguição sofrida pelos indígenas, originadas dos conflitos por terra na região. Esses problemas também se estendem para as demais TIs da região, como a TI da Serrinha, que abrange parte do território dos municípios de Constantina, Engenho

Velho, Três Palmeiras e Ronda Alta, a TI de Ligeiro, localizada no Município de Charrua, e a TI de Ventarra, no Município de Erebango, essa última já passa por problemas de falta de água própria para consumo. (VERGUEIRO; MELO; PIRES, 2015, p. 245/246)

Diante das reduzidas dimensões das áreas indígenas demarcadas no norte do Estado frente ao gradativo adensamento populacional, e considerando a escassez de áreas de floresta com araucárias passíveis de serem tradicionalmente ocupadas pelos coletivos Kaingang, o antropólogo Kaingang Douglas Jacinto da Rosa, aborda a importância das retomadas de terra para a sobrevivência cultural dos povos indígenas:

Desde a invasão colonial os povos Indígenas são perseguidos e subjugados por defenderem seu mundo, sua lógica e seus territórios, oferecendo até o presente resistência ao projeto colonizador excludente e desenvolvimentista. Nessa resistência e reafirmação territorial, expressas na mobilização pelas retomadas de suas terras, os Povos Indígenas dizem claramente que defendem nada mais que a possibilidade existencial física e simbólica que conforma as suas cosmologias e sua vida ligadas a um determinado território. (JACINTO DA ROSA. 2015, p.18)

Com relação às particularidades territoriais do grupo Kaingang que reivindica a demarcação da Terra Indígena Re Kuju (Campo do Meio), Jacinto da Rosa e Freitas tecem algumas considerações referentes à ancestralidade territorial Kaingang no local, como se pode comprovar pela presença de casas semi-subterrâneas na área, as quais atestam a ocupação da região por grupos indígenas pertencentes à Tradição Taquara, dos quais descendem os atuais Kaingang. Nas palavras dos autores:

Re Kuju/Campo do Meio corresponde a uma territorialidade Kaingang cujos registros históricos remontam ao período colonial. Em termos arqueológicos, possui casas subterrâneas associadas à tradição arqueológica Taquara e aos Kaingang contemporâneos, remontando milhares de anos antes do presente. O ano de 1850 é referido como marco de sua fundação, com base nos registros do Posto de Pontal ou Pontão, relacionando o estabelecimento desse aldeamento à redução territorial da tribo do cacique “Dovre”/Doble, na época com 50 índios Kaingang a ele associados. (...) Serrano (1957) também refere o Aldeamento de Campo do Meio, associando-o à territorialidade do cacique Braga. Os autores referem ainda que, em 1850, a tribo Kaingang associada a Braga reunia 304 pessoas kaingang em Campo do Meio.. (JACINTO DA ROSA; FREITAS, 2015, p. 254)

Ainda sobre Re Kuju, Jacinto da Rosa e Freitas complementam, destacando que a referida reocupação territorial representa também uma estratégia de reafirmação cultural do povo indígena Kaingang. Nesse sentido, as retomadas de territórios ancestrais significam a possibilidade de reaver e fortalecer determinados elementos culturais que, em virtude da expropriação de suas áreas de ocupação tradicional, não puderam mais ser vivenciados pelas recentes gerações de indígenas Kaingang, como a coleta de pinhões e plantas medicinais. De acordo com os supracitados autores:

O Aldeamento indígena Kaingang de Re Kujú/Campo do Meio caracteriza uma reocupação e reafirmação indígena da parcela de um antigo e imemorial território Kaingang, que ecoa das narrativas e memória dos nossos velhos, ganhando no contexto do cenário jurídico instituído pela Constituição Federal de 1988 espaço de enunciação. A experiência de restrição territorial vivenciada pelos Kaingang de Campo do Meio é parte de uma história que envolve adensamento populacional, conflitos intraétnicos e interétnicos nas terras indígenas demarcadas arbitrariamente pelo Estado desde meados do século XIX, degradação ambiental e florestal pela expansão da monocultura de soja transgênica, entre outros graves problemas socioambientais. Merece destaque que Campo do Meio (tal como outros pleitos territoriais Kaingang) integra um conjunto de reivindicações que não ocorrem ao acaso, mas sublinham e reafirmam espaços territoriais inscritos no grande território ancestral desse povo indígena, que os referencia e orienta a partir da memória, dos mitos e narrativas. Por outro lado, Campo do Meio – tal como outros aldeamentos Kaingang constituídos sobre parcelas territoriais esbulhadas pelo processo colonial –, existe no presente sem o reconhecimento do Estado. A territorialidade ancestral que neles pulsa é muitas vezes reduzida e descaracterizada na imagem do “invasor” – jogando ideologicamente com a imagem de um índio genérico, recriada pela mídia, sem reconhecer a profundidade histórica e etnológica que subjaz na expressão contemporânea desses movimentos. (JACINTO DA ROSA; FREITAS, 2015, p. 257)

Em relação à ocupação territorial Kaingang, Laroque e Silva afirmam que na Bacia Hidrográfica de Forqueta/RS foram encontrados indícios da ocupação ancestral da região também por indígenas Kaingang, além dos Guarani que habitavam tradicionalmente a quase totalidade das margens dos cursos fluviais do Estado:

Destaca-se o estudo realizado na Bacia Hidrográfica do Rio Forqueta/RS, por Sidnei Wolf (2012), que comprova a existência não só de grupos caçadores-coletores e Guarani, como também de populações Proto-Jê na região que compreende o Vale do Taquari. Segundo Wolf, foi uma “persistente ocupação sustentada por um sistema de assentamento composto por estruturas subterrâneas e locais com evidências líticas a céu aberto”. Desta forma, a presença de sítios líticos próximos a lugares com estruturas subterrâneas, supõe a ocorrência de áreas de exploração para caça, coleta e pesca. Neste sentido, há uma relação de pertencimento do grupo Kaingang da Aldeia Jamã Tÿ Tãnh, localizada na cidade de Estrela/Rio Grande do Sul, com o atual espaço denominado região do Vale do Taquari. Assim, eles estariam retornando ao seu antigo território. É uma forma de marcar o território tradicional, segundo a tradição Kaingang, se dá através do enterramento do umbigo do recém-nascido, prática, que de acordo com relatos de Maria Antônia Soares, filha de Manoel Soares, patriarca da aldeia, marca o retorno do grupo no atual espaço, ou seja, é “onde o umbigo de Manoel estaria enterrado”. A presença dos indígenas em espaços urbanos, nas Bacias dos Rios Taquari-Antas e Caí, que correspondem as cidades de Lajeado, Estrela, Farroupilha, São Leopoldo e Porto Alegre, constituem o que Tommasino (2001) denomina de “fenômeno da urbanização” dos indígenas. Desta forma, a presença do indígena na cidade está relacionada a vários objetivos, ou seja, é onde vendem seus artesanatos para obter renda, buscam acessar os órgãos públicos, participar de reuniões e eventos, e serve também como espaço de moradia e trabalho. (LAROQUE, SILVA, 2015, p. 1)

Por sua vez, Laroque, Silva e Bastos abordam o contexto de reterritorialização Kaingang nas Bacias dos Rios das Antas e Taquari, mencionando que o indígena Manoel Soares, que é considerado o patriarca da Aldeia Jamã Ty Tanh, de

Estrela/RS, descende dos grupos de indígenas liderados pelos antigos caciques Doble e Nicué. De acordo com os autores:

(...) entre as décadas de 1950 e 1960, de acordo com Silva (2011) e com base nos estudos de Gonçalves (2008), que a família de Manoel Soares, patriarca da Terra Indígena Jamã Ty Tãnh, remanescente das parcialidades lideradas por Doble e/ou Nicué, não teria aceitado estabelecer-se em aldeamentos durante a segunda metade do século XIX. Manoel Soares pertencia a um grupo de Kaingang que se manteve fora dos aldeamentos. (LAROQUE; SILVA; BASTOS, 2016, p. 12)

Com relação à recente territorialização Kaingang em Estrela/RS, Laroque, Silva e Bastos relatam que o grupo de indígenas liderados por Manoel Soares passou a utilizar a constante migração intra-regional como estratégia territorial para se manter sempre ocupando tradicionalmente as Bacias dos Rios das Antas e Taquari. Conforme os referidos autores:

A partir dessa retrospectiva da movimentação do grupo, desde a saída de Santa Cruz do Sul, RS, até a sua efetiva instalação na cidade de Estrela, foi possível verificar que, por diversas questões relacionadas a segurança do grupo, melhorias nas condições de vida e moradia e posteriormente devido a um movimento externo, motivado pela duplicação da rodovia BR 386, os indígenas precisaram mover-se sobre o espaço geográfico, embora tivessem permanecido no seu tradicional território. Vimos, portanto, que a prática de migrar reatualiza-se conforme as necessidades de produzir sua vida, porém, assim como no passado, movimentar-se sobre o território sempre fez parte da lógica Kaingang. Apoiados em Tommasino (2000), podemos ainda afirmar que os Kaingang da Terra Indígena Jamã Ty Tãnh se (re) territorializaram, na medida em que voltam a ocupar espaços que foram território de seus antepassados. Nesse espaço, continuam a manter parte de seus costumes antigos, que foram redefinidos, bem como foram inventando novos padrões, sempre de acordo com a lógica cultural Kaingang. Embora a necessidade os tivesse aproximado de contextos urbanos, evidenciando a presença de elementos da cultura nacional, há muitos aspectos que revelam uma especificidade própria do universo cultural e simbólico do jeito de ser Kaingang, que é vivido no cotidiano do grupo e em suas relações sociais.” (LAROQUE; SILVA; BASTOS, 2016, p. 18)

Especificamente sobre a territorialidade do grupo Kaingang que reside atualmente na Aldeia Jamã Ty Tãnh, em Estrela, Laroque e Silva afirmam que tais indígenas têm sua origem ancestral vinculada à Gruta dos Índios, localizada no município de Santa Cruz do Sul/RS, de onde foram forçados a sair, migrando então para o município de Tabai/RS:

Os indígenas Kaingang da Aldeia Jamã Ty Tãnh tem sua origem ligada à “Gruta dos Índios”, localizada no município de Santa Cruz do Sul/RS. O patriarca Kaingang Manoel Soares teria iniciado o movimento de retorno para o atual território de Estrela, por volta da década de 1960. Isto se deve ao fato de Manoel Soares ter suas raízes no território da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. A saída da “Gruta dos Índios” aconteceu de forma forçada, ou seja, passou uma caçamba que os obrigou a embarcar. A mesma ia parando em pontes da rodovia. A família de Manoel desceu da caçamba, próximo a cidade de Tabai, e seguiu caminhando. Passaram pelos municípios de Mariante, Montenegro e São Sebastião do Caí, onde permaneciam algum tempo acampados e vendiam seus artesanato. (LAROQUE; SILVA, 2015, p. 11)

Ainda sobre a territorialidade Kaingang no município de Estrela/RS, Laroque e Silva mencionam que os indígenas que habitam atualmente a Aldeia Jamã Ty Tanh relatam a existência de memórias orais entre os anciões da comunidade que apontam para a presença ancestral deste povo indígena na região. De acordo com os autores:

A Aldeia Jamã Tÿ Tãnh ocupa uma área urbana, que é considerada pelo grupo como território dos seus antepassados. O retorno dos indígenas Kaingang da Aldeia Jamã Tÿ Tãnh ao espaço que hoje compreende uma área urbana se deve ao fato de estarem se (re) territorializando, ou seja, voltando a ocupar espaços portadores de memórias, que, pela oralidade, orienta a circulação por rotas antes pisadas pelos seus ancestrais. Todos os representantes Kaingang, nesse sentido, sabem onde estão enterrados seus cotos umbilicais e de seus parentes mais importantes. Por representarem uma forma diferente de ocupação do espaço e de significação da natureza, as coletividades indígenas são consideradas, muitas vezes, entraves ao “desenvolvimento”, conforme foi possível observar diante da duplicação da BR 386 no trecho entre Estrela/Tabaí. (LAROQUE, SILVA, 2015, p. 1)

Em relação ao plano de mitigação ambiental referente à duplicação da rodovia BR 386, por meio do qual o DNIT disponibilizou terras para os Kaingang reterritorializarem-se na Aldeia Jamã Ty Tanh, Laroque e Silva afirmam:

Tanto a Aldeia Foxá, localizada na cidade de Lajeado, quando a Aldeia Jamã Tÿ Tãnh, em Estrela, são consideradas, no “Programa de Apoio às Comunidades Kaingang - Plano Básico Ambiental das obras de duplicação da BR 386” (2010), elaborado pelos antropólogos Ledson Kurtz de Almeida e Ricardo Cid Fernandes como “áreas de Influência direta”. Já, as demais aldeias localizadas nas cidades de Farroupilha, São Leopoldo e Porto Alegre, são consideradas áreas de impacto indireto. Para tanto, existem medidas diferentes que contemplam ambos os casos. (LAROQUE, SILVA, 2015, p. 5)

No tocante ao supracitado Plano Básico Ambiental de mitigação dos impactos decorrentes da duplicação da rodovia BR 386, Laroque e Silva destacam que, conforme o referido PBA, os Kaingang de Estrela/RS decidiram compartilhar as terras a que teriam direito com os demais grupos indígenas desta mesma etnia, que se encontravam espalhados habitando municípios da região, como Tabaí/RS, São Leopoldo/RS e Porto Alegre/RS. De acordo com os autores:

Sobre a área de terra que deverá ser destinada a cada uma das aldeias, O Plano Básico Ambiental faz a seguinte referência: [...] a área total definida como compensação relativa à área de supressão vegetal em decorrência da duplicação da rodovia, de cento e vinte hectares (120ha), será dividida equitativamente entre as sete aldeias relacionadas com os impactos (cf. ata de reunião 07/04, Aldeia Lomba do Pinheiro). A divisão equitativa partiu da iniciativa da comunidade de Estrela através de sua integração na unidade político-territorial dos Kaingang do Vale do Taquari e da Grande Porto Alegre. Para questões práticas de aquisição a parte territorial a ser compensada em decorrência da supressão vegetal ficou em 18 ha para Estrela e 17 ha para cada uma das outras seis aldeias. A Aldeia de Estrela, além dos 18 hectares da referida divisão deverá ser beneficiada com mais 15 hectares como complemento da

área a ser suprimida, especificamente para realização de recomposição vegetal e manejo de material vegetal (artesanal, frutíferas e medicinais) de uso da comunidade, totalizando para esta localidade o montante de 33 hectares de terra. (LAROQUE, SILVA, 2015, p. 6)

No tocante à territorialização Kaingang no município de Estrela/RS, Laroque, Silva e Bastos afirmam que a noção de “desenvolvimento” decorrente da duplicação da rodovia BR 386 diverge bastante do Bem Viver desejado pelos Kaingang que atualmente residem na Aldeia Jamã Ty Tãnh, contrapondo a lógica de desenvolvimento puramente econômico buscado pelo Estado, à concepção de desenvolvimento humano almejado pela comunidade indígena:

(...) ao avançar sobre o território da Jamã Tÿ Tãnh, a BR 386 contrasta com opiniões divergentes em relação ao que seja “desenvolvimento”. Como uma frente pioneira, a rodovia representa um movimento em prol do capital. No entanto, quando questionamos os Kaingang sobre sua concepção de desenvolvimento, vemos uma ideia que não se pauta por uma questão econômica, mas, sim, humana, em que há uma preocupação com a vida de todos os seres e com a coletividade que será afetada. Atualmente existe um movimento das lideranças no sentido de definir uma outra área que deverá ser adquirida no município de Farroupilha, e que servirá para compensar o restante dos 33 hectares acordados como medida compensatória. Segundo informações preliminares, a ideia das lideranças é que algumas famílias possam migrar para Farroupilha, a fim de ocupar o local, e que essa nova área sirva de referência para a busca de matéria prima para a confecção de artesanato, pois atualmente os indígenas precisam caminhar longas distâncias para conseguir material, sendo estes coletados às margens de rodovias estaduais e federais. Conforme procurou-se demonstrar, a duplicação da BR 386 provocou rearranjos na espacialidade da Terra Indígena Jamã Tÿ Tãnh. Vimos, no entanto, que as lideranças reagiram para que sua alteridade e concepções de território e territorialidade fossem respeitadas e consideradas na permanência nesse lugar. (...) Neste estudo, nos propusemos a discutir os processos de territorialidade, sentidos e práticas pelos quais os Kaingang da Terra Indígena Jamã Tÿ Tãnh têm firmado sua relação de pertencimento com o espaço ocupado. Vimos que a territorialidade do grupo tem a ver com a apropriação simbólico-cultural do espaço e com o fortalecimento de suas identidades culturais. Dessa forma, ao mover-se no e sobre o espaço, o grupo Kaingang da Jamã Tÿ Tãnh continuou a manter muitos de seus costumes antigos. (...) a luta pela terra é um processo que vem de longa data e que continua pulsante frente à duplicação da rodovia BR 386. (LAROQUE; SILVA; BASTOS, 2016, p. 23)

Por sua vez, em relação às territorializações efetuadas no Rio Grande do Sul por indígenas Kaingang a partir da segunda metade do século XX, Marina Invernizzi pontua que os centros urbanos, como Porto Alegre, São Leopoldo e Farroupilha, passaram a exercer uma forte atração territorial aos indígenas pertencentes a esta etnia, como se pode verificar pela fundação de aldeias feitas a Por Fi Gá, a Tupe Pan e a Fag Nhin.

Sobre a presença Kaingang no município de Farroupilha/RS, Invernizzi menciona que esta recente territorialização foi fundada há menos de duas décadas, mais precisamente no ano de 2006:

Os Kaingang que atualmente vivem na área localizada entre a Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e do Cai estão relacionados à história da Terra Indígena Pã Nónh Mâng que constitui-se de uma área territorial de 7.836,97 m² e está localizada no Bairro Nova Vicenza, próximo ao Balneário Nova Santa Rita em Farroupilha, Rio Grande do Sul e foi fundada no ano de 2006. Pã Nónh Mâng significa montanhas, morros, com araucária que vivem próximos de nós. É difícil para os Kaingang explicar o significado da nomeação atribuída a sua terra indígena, pois se articula a lógica da própria cultura, pois segundo o cacique “é difícil, uma palavra em Kaingang vira dez em português”. Dos anos da década de 1990 até meados de 2015 a liderança da Pã Nónh Mâng foi Neri Kame Si Ribeiro. (INVERNIZZI, 2017, p. 59)

A autora ressalta que muitas dessas novas territorializações iniciaram como acampamentos transitórios para pernoite de indígenas em trânsito, para apoiar deslocamentos sazonais para a comercialização de artesanato tradicional e para dar guarida aos indígenas que se deslocam anualmente das terras tradicionais situadas no norte do Estado em direção a Porto Alegre, nos períodos que antecedem o Natal e a Páscoa, como também na Semana Farroupilha. De acordo com Invernizzi:

A partir da metade do século XX os indígenas Kaingang passam a intensificar o estabelecimento próximos as áreas urbanas. Neste sentido, é interessante o histórico de algumas terras indígenas Kaingang no Rio Grande do Sul com vista a aproximação com o trabalho proposto para as Terras Indígenas Pã Nónh Mâng e Ka Mág. Nos territórios das bacias hidrográficas do Lago Guaíba, Sinos, Taquari-Antas e Cai, o mapa ilustra a localização das terras indígenas, algumas das quais inicialmente apresentaram-se como acampamentos provisórios (emã) e que posteriormente se tornaram acampamentos fixos (wãre) de relevante significado nas relações de parentesco e mobilidade territorial Kaingang que se estenderam até a atualidade. Na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba estão as Terras Indígenas Rhátéj/Morro Santana, Jamã Tupê Pên/Morro do Osso e Jamã Fág Nhin/Lomba do Pinheiro em Porto Alegre; na Bacia Hidrográfica do Sinos temos a Por Fi Gã, em São Leopoldo; Na Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas temos as Terras Indígenas Jamã Týh Tãhn, em Estrela, Foxá, em Lajeado e a Pó Mág, em Tabai; na Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Cai temos as Terras Indígenas Pã Nónh Mâng e Ka Mág, em Farroupilha. (INVERNIZZI, 2017, p. 54)

Sobre a territorialidade tradicional Kaingang no Rio Grande do Sul, Laroque e Silva mencionam relatos de indígenas que apontam para a presença Kaingang na capital desde tempos antigos, quando lideranças desta etnia deslocavam-se a Porto Alegre, vindos das aldeias situadas no Planalto Meridional, com o objetivo de se reunirem com o governo do Estado para apresentar as demandas de suas comunidades. Durante estes deslocamentos, as lideranças costumavam acampar no meio do caminho, na região de Carazinho/RS e também no entorno da capital. Conforme os autores:

Quando questionamos algumas lideranças sobre a comprovação da ocupação pretérita deste território, e por que teriam retornado a estes espaços, fundando aldeias em áreas urbanas, o depoente G faz referência às marcas deixadas no passado. Vejamos o que informa: “Isso aí a gente já tinha a história dos nossos velhos. Que no passado quando eles saíram de Nonoai pra vir conversar com o governo, eles na época não tinham carro, vinham a pé pra fala com o governo de Porto Alegre e daí por causa disso tem esses territórios. Que por exemplo, começa lá em Carazinho. Ali

tem um território onde eles vinham e descansavam por ali, onde é que faziam o fogo deles, onde é que eles ficavam ali, descansando. Daí depois eles iam de novo até chega em Porto Alegre. Por isso que tem esses territórios. Que nem tem em Carazinho, tem aqui em Lajeado, tem em Estrela, São Leopoldo! São Leopoldo no século XIX tinha índios pelado por ali ainda, tinha ali! Então ali não tem nem como dizê que ali não tem território indígena! Tem, a gente sabe disso, que os nossos avós, nossos pais falavam! E vieram vindo! Daí quando chegavam faziam um barraco em Porto Alegre onde é que eles iam pará nesse Morro do Osso! Aí eles ficavam por ali e até que eles iam conversando com o governo. E depois eles retornavam de novo pras aldeias, Então ali... essas trajetórias dessas aldeias. E a nossa vinda foi por causa de que quando a gente era pequeno, os pais diziam “Olha, lá em tal lugá tem uma aldeia assim, assim, e ali a gente passou, ali tem a nossa cinza, a onde a gente fez o fogo né!” Por isso que cada lugar desses aí, hoje tem índio acampado! É onde que os pais diziam pra eles que era um lugar pra eles ficarem” (EG, 05/05/2011, p. 2). (LAROQUE; SILVA, 2015, p. 9)

Ainda sobre o contexto territorial Kaingang no Rio Grande do Sul, Invernizzi complementa afirmando que os indígenas que se deslocavam sazonalmente à Porto Alegre passaram a coletar matérias-primas para a confecção de artesanato nas áreas de matas situadas na região periférica da capital, feito o Morro Santana, territorializando-se nestes locais. De acordo com a autora, citando Aquino:

Na atualidade, não conseguiu-se identificar quem é a atual liderança da Terra Indígena Rhátéj/Morro Santana, o espaço territorial da comunidade está ligado à Unidade de Conservação da UFRGS (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) que conta com 321,12 hectares e no local existe a Escola Indígena. Segundo Aquino (2008) em 1994 seis famílias se estabelecem em uma casa com vasto terreno no bairro Jarí, costeando o Morro Santana, essa se tornaria a Terra Indígena Rhátéj/Morro Santana. Salienta-se que a intensificação da chegada dos indígenas ocorre nas décadas de 1980 e 1990 e que a opção por Porto Alegre parte da concepção de “estar perto das soluções” (AQUINO, 2008). Neste sentido temos: Embora núcleos de resistência venham se estabelecendo em Porto Alegre ao longo de todo o século XX, foi a partir da década de 1980 que este movimento ganha expressividade. Muitos Kaingang passaram a residir na cidade durante a década de 1990, constituindo diferentes níveis de organização sociopolítica; alguns se tornaram intencionalmente diacríticos. O campo das trocas na cidade inclui uma ampla rede de interlocutores, sem excluir as comunidades situadas nas terras indígenas. Muito ao contrário, o movimento para a cidade justifica-se em alguns casos como um ‘texto’ dirigido justamente a estas comunidades – e a suas lideranças, sobretudo no caso dos grupos que se deslocaram em contextos de conflitos sócio-políticos. A comunidade Kaingang da Jamã Fág Nhin/Lomba do Pinheiro ocupa um espaço de seis hectares e atualmente encontra-se dividida em Lombra I e II. Na Lomba do Pinheiro II, cuja liderança é Jaime Alves, existe uma escola de ensino fundamental completo, Escola Indígena Fág Nhin. Segundo Aquino (2008) em 2003, Zílio Salvador e Antônio dos Santos protagonizaram a negociação envolvendo a compra de uma área litorânea na Lomba do Pinheiro juntamente com vinte e sete famílias, esta portanto, se tornaria a Jamã Fág Nhin/Lomba do Pinheiro. A área localiza-se em um bairro de Porto Alegre de mesmo nome que faz fronteira com o Município de Viamão. Aproximadamente trinta quilômetros ao sul encontram-se o Lago Guaíba e a uns dez quilômetros a leste, o Morro Santana. No terreno há um mato que desce a encosta de um morro, onde acaba a aldeia para começar uma fazenda. (...) Na Terra Indígena Jamã Tupê Pên/Morro do Osso a atual liderança é Valdomiro Se Vergueiro. O Parque Municipal Morro do Osso possui 127 hectares e a comunidade usufrui de aproximadamente uma área de 26 hectares, com ocupação físico/estrutural de 2 hectares. No local também existe a Escola Estadual Indígena Topê Pãn. A ideia de reunir efetivamente toda a população Kaingang da área litorânea, na aldeia Lomba do Pinheiro não dá certo, e por isso, entre os anos de 2003 e 2005, dá-se outro deslocamento para o

Morro do Osso, criando-se assim a Jamã Tupê Pên/Morro do Osso. Este deslocamento está intimamente relacionado à dinâmica social estabelecida na configuração da Lomba do Pinheiro após sua ocupação de fato pelos Kaingang, à exploração de espaços de coleta e a um espaço de relações interétnicas que envolve, além dos brancos, o povo Guarani, pois o Morro do Osso, além de Parque Municipal, contém um sítio arqueológico considerado como sendo de Tradição Guarani (AQUINO, 2008). Na bacia hidrográfica do rio do Sinos desde 2007, no município de São Leopoldo, no Bairro Feitoria-Selles encontra-se a Terra Indígena Por Fi Gá. (...) os Kaingang circulavam por esse município desde a década de 1990 e realizaram um intenso processo com a prefeitura até a obtenção do espaço no Bairro Feitoria-Selles. (...) Localizadas na porção correspondente a bacia hidrográfica do rio Taquari-Antas estão as seguintes terras indígenas: a Terra Indígena Jamã Tÿh Tãhn, Foxá, e a Pó Mág. A Terra Indígena Jamã Tÿh Tãhn, em Estrela, está localizada as margens da BR/386 desde meados da década de 1960. Jamã Tÿh Tãhn é um etnônimo Kaingang que significa morada do coqueiro. Na Terra Indígena Jamã Tÿh Tãhn a atual liderança é Claudia Adriana Soares, a área de terras ocupada é de 15 hectares e existe a Escola Estadual Indígena Manoel Soares. Jamã Tÿh Tãhn significa “os coqueiros que vivem aqui, conosco”. (...) a Terra Indígena Foxá a atual liderança é Vicente Garcia, a comunidade ocupa uma área de 5,8 hectares e existe a Escola Estadual Indígena Gatén. Foxá é um etnônimo Kaingang que significa “aqui no Cedro”. A Terra Indígena Foxá, localizada no município de Lajeado, iniciou seu processo de organização por volta dos anos 2000, quando então as primeiras famílias estavam próximas ao Presídio Estadual de Lajeado. Instalados no local, as dificuldades tornaram-se visíveis, pois além do espaço reduzido, as crianças estavam expostas aos perigos constantes da rodovia estadual, devido ao grande fluxo de veículos. Hostilizados e pressionados, construíram uma relação de diálogo com os órgãos públicos. Em 2006 conseguem uma área de terras no Bairro Jardim do Cedro, em Lajeado da Prefeitura Municipal que juntamente com a Secretária de Obras do Município constroem casas dentro do modelo da FUNAI. Na Terra Indígena Pó Mág a atual liderança é André Fongue, a comunidade ocupa uma área de 1,16 hectares e existe no local e existe uma escola com uma sala de aula. Pó Mág é um etnônimo Kaingang que significa pedra grande. Esta terra indígena é um desdobramento da Terra Indígena Foxá e faz parte das medidas compensatórias direcionadas aos Kaingang em virtude da duplicação da BR/386, está localizada no município de Tabai desde 2014.” (INVERNIZZI, 2017, p. 56/58)

Não resta dúvidas de que o local onde se situa Porto Alegre foi tradicionalmente habitado por diversos coletivos indígenas em distintos períodos históricos, antes da colonização não-indígena da América. Considerando as especificidades ambientais do local e os trabalhos arqueológicos realizados na Praça da Alfândega, situada no centro de Porto Alegre, pode-se afirmar que coletivos indígenas pertencentes ao tronco Tupi habitaram durante vários séculos a região do estuário do Rio Guaíba.

No entanto, devido à existência de vários morros relativamente altos na capital do Estado, e considerando que há araucárias em alguns destes morros, não se descarta a possibilidade de que antepassados dos atuais Kaingang também tenham habitado a região, em determinado período em que os antepassados dos atuais Mbyá Guarani tenham migrado para outro local. Do mesmo modo, não se descarta a possibilidade de que antepassados dos atuais indígenas Charrua também tenham

habitado o local onde hoje situa-se Porto Alegre, em virtude da sua relativa proximidade com os campos pampeanos. Contudo, tendo em vista suas particularidades ambientais, é mais provável que os antepassados dos atuais Mbyá Guarani é que tenham vivido por mais tempo no local onde hoje se localiza a capital do Estado do Rio Grande do Sul. Tal afirmação ancora-se nas características culturais Mbyá Guarani relacionadas ao seu vínculo vital com os cursos fluviais, bem como nos fragmentos de cerâmica Tupi encontrados durante as escavações arqueológicas realizadas em 2010 na Praça da Alfândega, no centro de Porto Alegre.

Com base no acima exposto, pode-se concluir que mesmo antes da colonização não-indígena do continente americano, a região de Porto Alegre muito provavelmente já se constituía como um centro de fluxos e circulação Tupi-Guarani, pois a partir do estuário do Guaíba era possível deslocar-se de canoa para várias partes do Estado. Por sua vez, após a colonização não-indígena do Rio Grande do Sul, diversos caciques Kaingang passaram a deslocar-se eventualmente à Porto Alegre para reunir com políticos e tratar sobre suas demandas comunitárias. Nestas oportunidades, os caciques costumavam pernoitar acampados no entorno da capital, fixando as bases de sustentação da recente expansão territorial Kaingang rumo ao litoral atlântico.

Ou seja, há bastante tempo a capital sul-rio-grandense configura-se como território indígena, centro de fluxos e circulações. Entretanto, nas últimas décadas houve um acréscimo substancial nas migrações de indígenas em direção à Porto Alegre e outras grandes cidades, especialmente naquelas onde foram instalados campus de universidades públicas. Por meio do sistema de reserva de cotas, dezenas de indígenas nascidos nas terras ancestrais situadas no norte do Rio Grande do Sul deslocam-se anualmente à Porto Alegre, Santa Maria, Pelotas, Rio Grande e outros centros urbanos, com o objetivo inicial de estudar, formar-se e retornar posteriormente para suas comunidades de origem, porém muitos deles acabam se territorializando nas cidades onde se localizam as universidades públicas, fixando raízes territoriais nestes locais.

Sobre o início das recentes territorializações Kaingang no litoral do RS, o antropólogo Alexandre Magno de Aquino explica que a região se tornou bastante atrativa aos referidos indígenas, em decorrência da grande demanda por artesanato tradicional na região, como também com o intuito de encontrar os parentes vindos de diversas aldeias do Estado. O autor afirma que mesmo após se territorializarem na região litorânea, os indígenas Kaingang continuam mantendo vínculos com suas aldeias de origem, situadas no Planalto. Aquino também salienta que a territorialização

Kaingang em Porto Alegre possui papel estratégico na dispersão de indígenas desta etnia pelo Estado. Nas palavras do autor:

(...) tem-se no nível mais estritamente relacionado ao parentesco o veículo para as alianças entre o planalto e a região litorânea. Esta região tornou-se muito atraente para os Kaingang, que vêm de várias regiões do planalto para juntarem-se aos parentes, para visitá-los e vender artesanatos, entre outras atividades. Isto é, a constituição de aldeias na região litorânea permite os Kaingang optar por ficar ou voltar para as respectivas “terras de origem” ou, daí, partirem para outras aldeias. Atualmente, há uma relativa estabilidade na ocupação das aldeias conquistadas na região litorânea. A partir daí, as relações de parentesco de Nonoai, Serrinha, Iraí, Votoro, Guarita, entre outras aldeias do planalto, e as áreas “conquistadas” na região litorânea são constantemente citadas pelos Kaingang desta última região, que percebem todas essas aldeias como interligadas entre si. Paralelamente, essa configuração, em que os Kaingang optam por viver juntos na região litorânea e afirmam e/ou restabelecem alianças com o planalto, concatena-se a uma dinâmica de mão dupla: reunião e dispersão aldeã. Ou seja, a constituição de grupos locais na região litorânea tornou-se uma das condições para o movimento geral de dispersão – que envolve acampamentos e visitas às aldeias do planalto – e para a posterior reunião nas aldeias ali encontradas. Vejamos alguns exemplos. No início do verão, as famílias extensas acompanham o movimento turístico, acampando em algumas das praias mais movimentadas do Rio Grande do Sul. Neste período, algumas lideranças e famílias permanecem na aldeia, e outras vêm e voltam para coletar material (cipós e taquaras) nas aldeias e arredores. (...) Após este período, em que procuram reunir recursos financeiros, planejam estadias em Nonoai e outras aldeias do planalto para visitar parentes, participar de banhos de ervas e coletar plantas medicinais e outros remédios que lhes servirão durante o ano. (AQUINO, 2008, p. 158/159)

Por sua vez, João Carlos Padilha, liderança Kaingang da Terra Indígena Borboleta e da comunidade indígena do Jardim Protásio/Morro Santana, em entrevista realizada no dia 10 de janeiro de 2020, deu o seguinte relato referente à reterritorialização Kaingang efetuada por seu grupo comunitário:

Meu nome é João Carlos Padilha e eu sou o cacique da Terra Indígena Borboleta e também sou cacique do grupo indígena que vive no Jardim Protásio Alves/Morro Santana, aqui em Porto Alegre. Então, faz mais ou menos uns trinta anos que eu moro em Porto Alegre, a vida foi muito difícil. A gente perdeu a terra e teve que vir pra cidade. Viver aqui na cidade significa que tem que viver nas duas culturas: na cultura indígena e na cultura branca, e também tem que mudar os hábitos alimentares, mudar os hábitos que a gente vivia lá fora da natureza, completamente da natureza, nós vivia caçando, pescando... Plantava pouco e colhia bastante. Mais vivia da pesca e da coleta de frutas, do pinhão, do ariticum, do araçá, guabiju e dessas outras frutas nativas. Aqui na cidade é muito difícil, a gente tem que trabalhar e levantar cedo, ir pra luta pra poder ganhar dinheiro e pra poder sobreviver. Não é como lá fora, então é por isso que nós lutamos até agora pra conseguir demarcar a Borboleta. Nós vamos demarcar a Borboleta como terra tradicional, porque toda vida ela foi tradicional e não é agora que vai mudar. (João Padilha, 2020)

Sobre a territorialização Kaingang no Morro Santana, em Porto Alegre, Freitas diz que cerca de cinquenta famílias Kaingang viviam nas bordas do mesmo, no início do século XXI, coletando matérias-primas em suas matas para a confecção de artesanato tradicional. A autora salienta que parte da opinião pública trata tais indígenas pela alcunha de “desaldeados” ou “índios urbanos”, desconsiderando o fato que as

idades é que invadiram os territórios tradicionais indígenas, expropriando suas áreas ancestrais e obrigando-os a viverem nas regiões periféricas dos centros urbanos. De acordo com Freitas:

Eram então aproximadamente 50 famílias nucleares kaingang, vivendo majoritariamente nos arredores do Morro Santana, nas vilas Agronomia, Safira e Jarí, organizadas em distintas redes de parentesco, minimamente quatro parentelas, cada uma delas reconhecendo lideranças espirituais e políticas próprias. A agência de tais lideranças indígenas envolvia, além da esfera do Executivo Municipal, a dos legislativos Municipal e Estadual; mantinham sistemática interlocução com o Ministério Público Federal, através da Procuradoria da República no Rio Grande do Sul/PRRS/MPF; reivindicavam assento junto ao Conselho Estadual dos Povos Indígenas/CEPI, em simetria aos caciques das demais comunidades do RS; questionavam a alcunha de ‘índios urbanos’ e ‘desaldeados’ – veiculada na mídia e nos discursos institucionais –, contrapunham identificando-se como os primeiros habitantes destas terras, reconhecendo a região sobre a qual se assenta Porto Alegre como parte de seu território. (FREITAS, 2008, p. 9)

Referindo-se ao território tradicional de seus antepassados, denominado atualmente de Terra Indígena Borboleta, Padilha conta:

Mesmo depois de demarcar a Borboleta, nós vamos continuar voltando às vezes pra Porto Alegre. Nós já temos vínculo aqui com a cidade. Os nossos filhos já casaram com pessoal de Porto Alegre. Nós temos vínculos aqui, então é por isso que nós também queremos conseguir um pedacinho de terra em Porto Alegre, porque Porto Alegre já consideramos também um território nosso, também, né, porque já faz mais de trinta anos que a gente vive aqui, então a gente mesmo indo voltando a viver lá na Borboleta, a gente vai continuar vivendo também em Porto Alegre. Com certeza vamos viver cinquenta por cento ou mais da natureza, mas nós vamos também usar a tecnologia, usar o que tem de bom na cultura branca também, como o carro, como a luz elétrica, como o fogão a gás e como outras coisas boas que tem na cultura branca. Então nós vamos fazer sempre esse trajeto, de vir da Borboleta aqui pra Borboleta, comprar coisas e levar coisas pra lá, trazer de lá pra cá também. A gente tem licença pra tirar material lá na reserva da UFRGS, com quase mil hectares de mata nativa no Morro Santana. Já faz quase trinta anos que a gente tira material de lá pra fazer artesanato, e a gente tá recuperando o mato, vamos trazer mudas de lá e vamos levar mudas daqui pra plantar na Borboleta. Vamos fazer sempre esse intercâmbio entre cidade e campo. (João Padilha, 2020)

No tocante à vida nos centros urbanos, a liderança Kaingang João Carlos Padilha relata:

A diferença de um Kaingang na cidade, de um homem branco, é que a gente descobriu que a natureza dá tudo pro ser humano, então a gente sempre tenta viver da natureza. Nós, mesmo aqui em Porto Alegre, nós sobrevivemos do artesanato, nós vamos buscar cipó no mato, vamos buscar taquara, remédio de ervas, frutas, lenhas quando a gente precisa. (João Padilha, 2020)

Questionado sobre o contexto socioeconômico no qual os Kaingang porto-alegrenses atualmente encontram-se inseridos, Padilha respondeu:

Tem que ter uma reforma no Brasil pra pegar os sonegadores de impostos e assim baratear o imposto das micro e pequenas empresas, que é o que dá mais emprego pro brasileiro. E também a reforma da terra. Desde os anos sessenta foram empurrados pra cidade quase todos os pequenos, toda a pobreza, os índios, negros, os brancos

pobres, todos foram empurrados do campo pra cidade. Ficou lá só os grandes fazendeiros e os grandes granjeiros de soja. Então nós queremos uma reforma da terra que mande de volta todos aqueles que quiserem voltar pro campo, com recursos, os índios, os negros e os brancos pobres que estão na cidade virando mendigo, virando ladrão, virando morador de rua. (João Padilha, 2020)

Sobre os recentes processos de reterritorialização Kaingang no Rio Grande do Sul, Amparo destaca que comumente as retomadas territoriais desta etnia elegem áreas próximas a centros urbanos. No entanto, como já exposto anteriormente, vale salientar que foram as cidades que se expandiram pelo território tradicional Kaingang e não o contrário. Desse modo, qualquer retomada territorial efetuada no Planalto Meridional deparar-se-á inevitavelmente com centros urbanos em suas cercanias. De acordo com o autor:

O processo de re-territorialização: Os assentamentos indígenas localizam-se em áreas próximas às cidades regionais, situadas geralmente de 5 a 15 quilômetros das mesmas. É constante a presença de indígenas nas cidades, como igualmente a de não-índios nas terras indígenas. Os indígenas se dirigem às cidades com a finalidade de obter alimentos, serviços bancários e assistenciais que não envolvem a atividade da Funai, e apenas eventualmente para a comercialização artesanatos, já que nas cidades regionais há alguma resistência contra a cultura dos mesmos. Por sua vez, a presença de não-índios nas aldeias se deve principalmente aos agentes públicos que realizam trabalhos junto aos índios, encabeçados por Funai, Funasa e Governos estaduais. Outros colonos regionais se dirigem às terras indígenas com vistas a obter influências e a realizar negócios. (AMPARO, 2010, p. 72)

Ainda sobre a dinâmica espacial Kaingang, Amparo diz que seria incompleta uma análise da atual conjuntura territorial em que estão inseridas as terras tradicionais Kaingang no norte do Estado, sem considerar os impactos decorrentes da frente de expansão colonizadora sobre a territorialidade Kaingang. Conforme o autor:

Como sabemos, não é possível compreender a dinâmica espacial de uma localidade ou aldeia sem considerar seu entorno imediato, alcançando assim o nível da análise regional. Com relação às terras Kaingáng, todas elas encontram-se, de certo modo, relacionados à dinâmica econômica que predomina nas regiões onde se encontram, sendo bastante visível tal assertiva quando nos referimos à TI Votouro ou à Lomba do Pinheiro. O grau e os tipos de inserção é que variam, em cada caso, de acordo com as possibilidades econômicas fornecidas por cada caso específico. Observamos dois tipos principais de inserção dos índios e de suas terras indígenas na economia regional: através da produção agrícola em larga escala, especificamente a produção de grãos, que integra especificamente a TI e grupos indígenas dominantes ao contexto produtivo preconizado regionalmente; e, através da economia do artesanato, à qual articula mais o índio que sua terra, e não a uma dinâmica agrícola, mas ao comércio ambulante. (AMPARO, 2010, p. 100)

Diante da relativa paralisação dos processos de demarcação de terras indígenas por parte do Governo Federal, diversos grupos Kaingang começaram a territorializar-se em outras regiões do Estado, em ambientes distintos de seus territórios

ancestrais, como no caso da planície costeira localizada no sul do Estado, nos municípios de Pelotas e Rio Grande, territorializando-se também mais ao sul, sazonalmente no período do verão, na fronteira com o Uruguai. Tal processo de dispersão pode também ser compreendido como uma estratégia de expansão territorial, e não de movimentação territorial, já que os indígenas protagonistas destes novos aldeamentos continuam mantendo vínculos com seus familiares que habitam as terras tradicionais Kaingang situadas no norte do Estado.

No tocante às interações entre o povo indígena Kaingang e o desenvolvimento regional, torna-se possível identificar alguns períodos e fatos históricos balizadores destas interações forçadas: a chegada dos colonizadores não-indígenas e a fundação das primeiras cidades, a demarcação estatal de terras tradicionais, a reforma agrária estadual no interior de terras Kaingang efetuada na década de 1960, a sobreposição do agronegócio às terras Kaingang por meio de arrendamentos para monoculturas, a disponibilização de pequenos espaços de terra aos coletivos indígenas no âmbito dos processos de mitigação ambiental decorrentes do impacto causado pela pavimentação de rodovias e, por fim, a recente dispersão territorial em direção a ambientes diversos de seu habitat tradicional, oportunidade em que os Kaingang estão direcionando seus fluxos territoriais no rumo dos grandes centros urbanos que apresentam altos índices de desenvolvimento, cujas administrações municipais possuem ampla disponibilidade de recursos e políticas públicas, como as Prefeituras de Porto Alegre, Pelotas e Santa Maria. Nestes recentes fluxos territoriais também estão contidas as territorializações acadêmicas, já que boa parte das universidades públicas situa-se nos polos de desenvolvimento regional.

Ou seja, independentemente do espaço a ser territorializado constituir-se ou não como áreas de ocupação tradicional de seu povo, os indígenas Kaingang vem direcionando seus fluxos territoriais para o âmago dos centros de poder do Rio Grande do Sul, territorializando-se fisicamente, academicamente e politicamente nas grandes cidades e nas entranhas institucionais do Estado. Com base no acima exposto, pode-se concluir que para os indígenas Kaingang no Rio Grande do Sul, especialmente após a promulgação da Constituição Federal de 1988, são do mesmo modo estratégicas e necessárias as territorializações caracterizadas por ser retomadas de áreas de ocupação ancestral, como também os novos espaços territorializados são comumente relevantes, nas Universidades, nas Câmeras Legislativas, nas ruas dos centros urbanos, na costa atlântica, nas redes sociais e em qualquer outro espaço passível de ser territorializado.

4.2 Charrua

Antes da chegada dos colonizadores não-indígenas ao sul da América, os indígenas Charrua habitavam tradicionalmente os campos pampeanos situados na região sudoeste do Estado do Rio Grande do Sul, em território que se expandia por grande parte do Uruguai, vivendo em constantes disputas territoriais com grupos indígenas Minuanos, Guenoas e Mbohanes, entre outros mais. A quase totalidade dos Charrua acabou sendo desterritorializada e dizimada em 1831 no chamado Massacre de Salsipuedes, no Uruguai, porém supõe-se que anteriormente parte dessa população tenha passado por um processo de “guaranização”, ao ser incorporada às Reduções Jesuíticas. Nesse caso, os Charrua que eventualmente tenham decidido viver nas Reduções possivelmente apropriaram-se de diversos elementos tradicionais da cultura Mbyá Guarani, que era dominante nestes locais, ‘guaranizando-se’.

Por sua vez, pequenos coletivos Charrua sobreviveram anonimamente até os dias atuais, no interior do Uruguai e na região sudoeste do Rio Grande do Sul, em processo de constante readaptação cultural à vida sedentarizada em territórios bastante diminutos. Vale também mencionar que durante o processo de colonização não-indígena do sul do continente americano, alguns indígenas Charrua acabaram miscigenando-se com descendentes de espanhóis e portugueses, contribuindo assim com a constituição cultural da figura histórica do “Gaúcho”.

No caso específico dos Charrua no Rio Grande do Sul, é possível distinguir diversos momentos e fatos históricos impactantes para sua cultura recente, parte deles relacionados às dinâmicas de desenvolvimento regional: a introdução do gado no Pampa, a instalação de estâncias de colonizadores ibéricos (onde muitos descendentes de Charrua acabaram indo trabalhar), o extermínio “histórico”, o “ressurgimento público” e a reterritorialização em um ambiente biogeográfico e socioeconômico distinto, na capital do Estado, no início do século XXI.

Como referenciais teóricos para a elaboração da pesquisa que resultou na presente dissertação, especificamente em relação ao contexto territorial no qual se encontra inserido o povo indígena Charrua, foram utilizadas como pilares fundamentais as obras da socióloga Rojane Brum Alves, da historiadora Ítala Irene Basile Becker e do historiador uruguaio Daniel Vidart, além de relatos da própria cacica Acuab, matriarca e

atual liderança da Aldeia Polidoro Charrua, situada na região periférica de Porto Alegre/RS.

Nunes destaca algumas particularidades da ocupação indígena da região da Bacia do Rio da Prata, salientando que o termo Pampa possui origem indígena, concebido para denominar áreas planas de pastagens, porém com o tempo passou também a designar os campos ondulados situados na região sudoeste do Rio Grande do Sul, no Uruguai e na Argentina.

(...) o termo - pampa é de origem indígena, mais especificamente dos chichuas. Inicialmente, essa noção designava um território plano com pastagens, mas a partir da sua ocupação pelos europeus, o significado ampliou-se, incluindo aí o sentido de campo, campanha. Embora a pampa seja apresentada como tendo a característica de uma planície, esse espaço abrange serros, banhados, terrenos acidentados e rios caudalosos. Devido à relação com esse território, alguns coletivos ameríndios receberam a denominação de - pampeanos, como o caso dos Abipones, Guaycurues, Yaros, Bohanes, Guenoas, Minuano, Charrua e outros, como os Guarani-missioneiros. Por outro lado, essas terras, que foram habitadas por esses coletivos, outrora fizeram parte da - Antiga Banda Oriental do Uruguai. Atualmente, a Pampa está situada em parte da Argentina, e, sobretudo, em terras do sudoeste do Brasil e norte do Uruguai, onde situam-se as fronteiras político-administrativas entre esses dois países. De acordo com Pereira (2012), as denominações Tape, Chaná, Yaro, Bohane, Guenoa, Guarani, Minuano, Charrua, e outros termos, foram utilizados por autoridades civis, militares e eclesiásticas para definir os povos indígenas na região da Banda Oriental durante o período colonial, sendo que após a expulsão dos jesuítas estas classificações passaram a cair em desuso. (...) Após o fim do projeto reducional jesuítico-guarani, instalou-se a propriedade privada da terra na pampa, principalmente através das quadras de sesmaria de campo (uma forma de ocupação que possibilitou a origem do latifúndio dominada por uma elite individual sulina), da reiúna (um tipo de propriedade estatal administrada por funcionários públicos) e as estâncias (sistema formado pela casa principal, residência do capataz ou caseiro, senzala e galpão). Nos galpões ficavam os peões, trabalhadores livres de procedência indígena ou gaúcha, homens para o trabalho campeiro. Assim sendo, do século XVIII em diante, a pampa tornou-se propriedade de poucos e não há surpresa em se perceber que inexistem hoje terras indígenas na região da campanha. (NUNES, 2014, p. 4/5)

Nunes salienta que ancestralmente os indígenas Charrua habitavam a região do Pampa, em territórios por vezes sobrepostos à área de ocupação tradicional dos indígenas Mbyá Guarani. A autora também menciona que os Charrua tiveram seu território tradicional invadido por diversas frentes: os espanhóis vindos de Montevideu, os Portugueses estancieiros, os Mbyá Guarani que se viram forçados a migrar para o interior do Estado, entre outras etnias mais, que foram obrigadas a disputar territórios, fugindo das frentes de expansão coloniais. De acordo com a autora:

Tratando-se dos Charrua, o outro coletivo ameríndio de que trata a tese, os seus territórios compreendiam, sobretudo, a região da pampa, no atual sudoeste riograndense, norte do Uruguai e parte da Argentina, os quais, após a chegada dos europeus, passaram a estar entre as fronteiras de expansão portuguesas e espanholas. Se, por um lado, essa dinâmica do contato interétnico gerou conflitos entre as coroas pela posse desse espaço, por outro, levou os Charrua a estabelecerem alianças

temporárias ora com os portugueses, ora com os espanhóis, Guarani-missionários, criollos e outros coletivos ameríndios, pela manutenção do amplo território habitado. Nesse contexto, os Charrua rejeitavam o projeto reducional jesuítico e dificultaram a consolidação dos Estados-nação, que, posteriormente, vieram a se estabelecer em seus territórios. Em grande medida, essa resistência rendeu-lhes a imagem-conceito de índios infieis, impulsionando a busca pelo seu extermínio, apesar de muitos deles terem lutado ao lado, por exemplo, do General Artigas e Fructuoso Rivera nas guerras pela independência uruguaia. Nesse particular, em se tratando do espaço reducional, convém destacar que por diversas vezes, o sistema jesuítico incorporou pessoas de outros grupos étnicos, através da mestiçagem e da aquisição das pautas culturais daqueles. Além disso, como destaca o historiador Protásio Langer a experiência jesuítico-guarani transcendeu o limite cronológico de missão marcando, indelevelmente, sucessivas gerações remanescentes dos povoados missioneiros. Sob essa perspectiva, há que se considerar o contato interétnico entre os Charrua e os Guarani-missioneiro ao longo do complexo processo histórico desencadeado entre as forças ibéricas e espanholas, nas atuais terras do Sul do Brasil e Uruguai. (NUNES, 2014, p. 6)

Nunes acrescenta que os indígenas Charrua que vivem na Aldeia Polidoro, localizada na região periférica de Porto Alegre, passam atualmente por um processo de reafirmação cultural um tanto distinto do modo como os Charrua “uruguayos” vem se organizando no país vizinho: enquanto no Brasil os Charrua conseguiram reterritorializar-se em um espaço disponibilizado pelo governo municipal, no Uruguai não há perspectiva de, a curto prazo, tais indígenas serem contemplados com a demarcação de um território estatal. Conforme Nunes:

Sob esse enfoque, encontram-se os estudos de Baptista da Silva (2008) e V́ictora & Ruas-Neto (2011) junto à Aldeia Polidoro, em Porto Alegre, a primeira aldeia charrua oficialmente reconhecida no Rio Grande do Sul, em 2007. De acordo com V́ictora & Ruas-Neto (2011:45), esses Charrua enfrentam o desafio cotidiano de se comprovarem indígenas na contramão da História de extermínio do povo Charrua, configurando a luta pelo reconhecimento enquanto um - evento crítico. No Uruguai, o fenômeno da continuidade étnica charrua requer uma compreensão a partir de um conjunto de variáveis locais, entre eles a atual inviabilidade jurídica de se falar em território indígena nesse país, pois, diferentemente do Brasil, inexistem legislações nacionais ou departamentais destinadas aos povos indígenas (...) Porém, de acordo com esse antropólogo, a partir da década de 1990, uma busca por identidades, antes silenciadas e invisibilizadas, passa a manifestar o étnico, o racial, o religioso, entre outros, e para além das classificações de índio y no índio”: os descendentes charrua. Esses descendentes de quinta, quarta e até terceira geração, passam a formar associações tais como La Asociación Indigenista del Uruguay (AIDU), a Asociación de Descendientes de la Nación Charrua (ADENCH), a Unión de mujeres del pueblo charrúa (UMPCHA), localizadas em Montevideo e norte do país, região onde ocorreu o Massacre de Salsipuedes. (NUNES, 2014, p. 8)

Em relação aos sobreviventes do Massacre de Salsipuedes, ocorrido em 1831, no Uruguai, Nunes menciona que descendentes do cacique Sepe, que seria um dos poucos que sobreviveram à histórica chacina, atualmente vivem praticamente anônimos em meio à população uruguaia:

(...) a trajetória social de Bernardino Garcia, bisneto do cacique charrua Sepe, revela a sua condição de peão campeiro, antes de ir morar na periferia da cidade de Tacuarembó, Uruguai, cuja ascendência foi identificada pelos estudos genealógicos de historiador Acosta y Lara (2008), após o falecimento do seu pai, Avelino Garcia, filho do cacique Sepe, que permanecera anos em silêncio devido ao medo da perseguição. O cacique Sepe foi o único a escapar do etnocídio de Salsipuedes, tornando-se um herói mítico entre os descendentes charrua. Em uma interlocução etnográfica, realizada, na sua residência, Bernardino Garcia declarou: —sou bisneto do cacique Sepé, filho do seu neto. É uma identificação direta, eu soube que era descendente por Acosta y Lara”. Desde então, Bernardino, transformou-se em um símbolo do processo de revisão e atualização histórica e cultural, que está ocorrendo com particular intensidade no norte do país. Por sua vez, apesar de negarem o vínculo com o movimento étnico charrua do Uruguai, as lideranças charrua de Porto Alegre apontam uma ligação genealógica com aqueles charrua que escaparam do Massacre de Salsipuedes, assim como, a —existência de grupos de parentela na região missioneira do RS (Baptista da Silva, 2008:29) (NUNES, 2014, p. 9)

Nunes cita os contatos, muitas vezes não amistosos, entre os Charrua e os Guarani missioneiros. No entanto, é preciso também considerar a ocorrência de possíveis contatos não-conflituosos, por meio dos quais alguns indígenas Minuano e Charrua podem ter sido incorporados às reduções jesuíticas, passando por um processo de “guaranização” cultural:

De acordo Ítala Becker (2002), há fontes indicando a presença de grupos Charrua e Minuano, por volta de 1803, nas —vastas campanhas do Jarau até a Serra do Caverál, sendo que entre 1798 e 1800, ambos grupos, em estado de aliança, são perseguidos nas campanhas do Cel Francisco Rodrigues devido, em seus constantes ataques às estâncias dos povos missioneiros de São Borja, La Cruz e Yapeyú. (NUNES, 2014, p. 13)

Sobre o Massacre de Salsipuedes, ocorrido no Uruguai em 1831, Vidal, Colvero e Silva trazem relevantes considerações, afirmando que as mulheres e crianças indígenas que sobreviveram à trágica batalha foram distribuídas como serviçais a famílias não-indígenas, estimando o quantitativo de sobreviventes em torno de trinta indígenas Charrua:

O exército Uruguaio, sob o comando do General Fructuoso Rivera, pressionado pelos proprietários de terras que temiam pelas suas vidas e bens preparou a emboscada de Salsipuedes, em 11 de abril de 1831, em que mataram os homens Charrua a fio de espada. As mulheres e crianças foram distribuídas entre a população branca para lhes prestarem serviços e aprenderem a cultura colonial espanhola. Deste massacre, sobraram ainda uns trinta índios destribalizados e marginalizados em meio à sociedade uruguaia. A miscigenação para o trabalho como peões nas estâncias foi a única opção de sobrevivência que lhes restava. Consolidaram-se no campo e inseriram as boleadeiras nas atividades rurais. Atualmente, as boleadeiras continuam presentes na indumentária festiva do homem do campo, porém os instrumentos perderam a sua função técnica no trabalho com o gado domesticado e permanecem como um artefato simbólico que os remete a memória indígena pampeana. (VIDAL; COLVERO; SILVA, 2016, p. 26)

Diante do exposto, talvez seja possível considerar o Massacre de Salsipuedes como um marco da desterritorialização dos Charrua do Pampa. A partir de então, os Charrua remanescentes viram-se obrigados a viver esparsos em meio à população não-indígena.

Ainda sobre os Charrua, Vidal, Colvero e Silva pontuam que tanto estes indígenas, como os hoje extintos indígenas Minuano, viviam basicamente da pesca e da coleta de frutos, sementes e raízes, divergindo da tese histórica amplamente popularizada, que caracteriza os antigos Charrua como um povo indígena que possuía alimentação baseada em carne de gado, que abundava no Pampa.

No entanto, vale destacar que o gado foi introduzido no sul do continente americano nos séculos XVI e XVII, e antes disso os Charrua já habitavam tradicionalmente a região do Pampa. Segundo estimativas, no período inicial do processo colonizatório não-indígena do Pampa viviam na região aproximadamente 1.100 indígenas pertencentes à etnia Charrua. Conforme os autores:

De acordo com Becker (1982), os índios Charrua e Minuano eram grupos de pescadores e coletores que ocuparam a antiga Banda Oriental do Uruguai e dividiram este território com duas etnias: os Chaná e os Guarani. Os Charrua e Minuano eram física, cultural, social e economicamente semelhantes aos caçadores do sul da Argentina. Quando o contato com o branco se intensificou, os caçadores que habitavam e percorriam os largos campos do Pampa somavam cerca de 2.000 indivíduos, divididos, aproximadamente, entre 1.100 Charrua e 900 Minuano. Os primeiros eram habitantes de ambas as margens do Rio Uruguai, os segundos situavam-se ao longo da costa atlântica, desde a Lagoa Mirim até a altura de Montevideo. A autora enfatiza, ainda que, devido à ocupação branca nos territórios indígenas, ocorreram deslocamentos, mas suas posições originais sempre ficaram relacionadas à Banda Oriental do Uruguai. (VIDAL; COLVERO; SILVA, 2016, p. 23)

Embora os Charrua comumente sejam apontados como os indígenas que habitavam tradicionalmente o Pampa, outros povos indígenas também perambulavam pela região, como os Minuano, os Guenoa e os Mbohane. Sobre a diferenciação entre Charruas e Minuanos, Vidal, Colvero e Silva afirmam:

No estudo das sociedades indígenas, levam-se sempre em consideração a complexidade sociocultural e as relações de poder exercidas em um território. Becker (1982), explica que, embora o colonizador muitas vezes ligasse os Charrua aos Minuano, confundindo-os, tratava-se de duas populações distintas e bem caracterizadas que demarcavam os seus territórios e adotavam líderes independentes. Contudo, não está claro na historiografia se estas populações falavam línguas ou dialetos diferentes. O ambiente dos dois grupos são os campos, intercalados de bosques, sempre próximos aos rios e aos córregos de água. Diferentemente dos grupos horticultores Guarani, que foram rapidamente aldeados ou entregues ao colonizador sob a forma de “encomienda”, os índios pampeanos mantiveram-se na periferia da “civilização” e resistiram ao despotismo dos colonizadores por mais de três séculos. (...) Os Charrua e os Minuano exerceram predominantemente a caça enquanto o colonizador europeu não conseguiu de maneira autônoma ocupar e

incorporar os territórios indígenas. As etnias nativas continuaram a exercer a sua economia. A Bacia do Prata, um espaço fronteiriço entre as duas forças coloniais em expansão, a portuguesa e a espanhola, foi, por quase dois séculos, uma “terra de ninguém”. (VIDAL; COLVERO; SILVA, 2016, p. 24)

Em relação à existência de boleadeiras nos sepultamentos Charrua, evidenciando o vínculo cultural entre o Charrua e o gaúcho histórico estereotipado, Vidal, Colvero e Silva trazem alguns dados que corroboram com tal afirmação:

Os pampeanos ao dominarem “a montaria usavam as bolas de boleadeiras e o laço, instrumentos comuns, e necessários aos campeiros que nestes campos vadeiam, neles tiveram a sua origem, com estes apanham no campo várias éguas e potros bravos”. As boleadeiras, além de serem as armas que acompanharam os índios pampeanos durante toda sua vida, continuam presentes na sua mobília funerária. Lope de Sousa (1530) revela a localização de um cemitério nas proximidades de Maldonado (Uruguai) com trinta índios Charrua enterrados em covas individuais. Junto aos sepultamentos foram encontrados os pertences dos cadáveres estabelecendo-se a única forma de propriedade indígena. Sítios arqueológicos com sepultamentos revelam a religiosidade e a organização social dos grupos. Becker comenta que os corpos eram enterrados em covas rasas, cobertas com pedras ou ramas. Nos sepultamentos eram colocadas as boleadeiras; a lança ficava plantada no lado oposto ao qual deixavam o cavalo. (VIDAL; COLVERO; SILVA, 2016, p 25)

Vidal, Colvero e Silva trazem mais dados relevantes acerca dos Charrua e demais povos indígenas que habitavam tradicionalmente a região do Pampa, destacando que muito provavelmente tais indígenas também participaram da histórica Guerra Guaranítica:

Acosta y Lara (1961), pesquisando os diversos momentos na história dos Charrua, menciona a sua participação na Guerra Guaranítica. Em consequência ao Tratado de Madrid (1750), os Guarani tiveram que enfrentar as tropas da Espanha e Portugal. Foram auxiliados por outros grupos indígenas, sendo eles os Charrua, Minuano, Bohanes y Guenoas. A primeira notícia formal da aproximação dos Guarani com os Charrua corresponde a setembro de 1753 e está descrita no diário do padre Bernardo Nusdorffer, S.I. (1750-1756), intitulado “La Guerra de los Siete Pueblos”. Nusdorffer relata que vieram a San Luis Gonzaga os caciques dos infieis Guenoas, Minuanos e Charrua, “entraron en el Pueblo y fueron recibidos de los Indios Guaranies, como se fuessen sus antiguos amigos, siendo así que aora pocos años estubieran atrevido de meterse en aquellos pueblos sin tener su venia bien asegurada”. Acosta y Lara, consultando as fontes etnohistóricas, encontrou interessantes resultados da aliança dos índios pampeanos com os Guarani. Entre as fontes, estão incluídas as manifestações de Joaquim de Viana, governador de Montevideo (1755). Viana comenta que consta nas declarações dos índios prisioneiros do Povo de Yapeyú que, em todo este campo, especialmente “en las Costas de S.ta Tecla, S.n Antonio, y Caydas Del río Grande, mantienen” los (guaranies), “sus Piquetes fuertes y unidos con los Charrua, Bojanos y Minuanos, todos los cuales son ynfieles”. Outra importante informação sobre a participação dos Charrua na Guerra Guaranítica pertence à Bartolomé de Villanueva, feitas no “Campamento de Jesus”, em julho de 1754. Este, aliando-se com uma tropa espanhola nas proximidades do Arroyo “Grapey”, encontrou-se com duzentos índios, entre Tapes e Charrua, “quienes Le recibieron con bastante desafecto y avanzaron a cavallada retirandola violento haziendo vinos frente y otros disparando flechas Piedras y manejando la Lanza”. Os charrua, na Guerra Guaranítica, constituíram primordialmente um corpo de observação e guerrilha. (VIDAL; COLVERO; SILVA, 2016, p. 32)

Vidal, Colvero e Silva afirmam que muitos indígenas Charrua, acostumados a décadas de conflitos recorrentes com espanhóis, acabaram encontrando respaldo e proteção junto aos estancieiros luso-brasileiros:

A infiltração portuguesa, no final do Séc. XVIII e início do XIX foi consequência direta da desestruturação das Missões Jesuíticas e proporcionou aos Charrua um respaldo em sua luta contra os espanhóis. Os Charruas, que eram perseguidos incessantemente pelos espanhóis, encontraram respaldo, trabalho e proteção nas vacarias clandestinas dos portugueses. A agilidade dos índios Charrua atraiu os portugueses que os utilizaram como tropeiros, domadores de reses bravas e vigias das patrulhas espanholas. (VIDAL; COLVERO; SILVA, 2016, p. 33)

Em relação à aliança firmada entre os indígenas Charrua e o caudilho uruguaio José Artigas, os autores Vidal, Colvero e Silva tecem algumas considerações, afirmando que grande parte dos ideais artiguistas assemelhava-se à visão de mundo dos Charrua, muito embora estes se diferenciavam dos primeiros por seu caráter “selvagem” dotado de elevada dose de independência e autonomia. Ou seja, o referido pacto político ancorava-se no respeito a determinadas características Charrua, ao mesmo tempo em que os indígenas concordavam, em termos, com as ordens patrióticas impostas pelos caudilhos artiguistas. De acordo com os autores:

Os índios pampeanos eram nômades e caçadores, que com a colonização aprenderam a utilizar o cavalo e a caçar o gado chimarron. E, sem dúvida, aderiram à revolta artiguista nos anos de 1812. Esta adesão dos Charrua e Minuano às idéias de Artigas teve aspectos muito singulares, já que não obstante estes índios concordam com certas formas de convivência nas ordens patrióticas, mantendo dentro delas sua condição de selvagens e independentes. Acosta y Lara afirma que consultou os relatos do General Antonio Díaz “*Apunte varios sobre los charrúas*” (1891), e que este diário contém importantes informações sobre a temática. Díaz relatou que, em 1812: “hicieron los charruas, una especie de pacto y alianza con el Gral. Artigas a q.n.tenian respeto ofreciendo pelear contra los realistas. En consecuencia se Le incorporaron”. Díaz destaca que os Charrua eram muito receosos e desconfiados devido ao seu caráter independente e retraído, estes acompanhavam o exército espanhol a distância “y de repente alzaban la toldería y no vovian al campo en mucho tiempo. Sin embargo nunca la abandonaron del todo”. Durante 300 anos, os Charrua estiveram em incessantes guerras com os espanhóis, sem um só dia de paz nem trégua, até o ano de 1812, quando se uniram a Artigas. Os indígenas fizeram com Artigas uma espécie de pacto e aliança, mas conservaram sua independência, seus costumes e hábitos ferozes. (VIDAL; COLVERO; SILVA, 2016, p. 35)

Em entrevista sobre sua vida e o processo de migração Charrua materializado posteriormente na territorialização da Aldeia Polidoro, situada na região periférica de Porto Alegre/RS, a cacica Acuab relatou, de modo bastante detalhado e comovente:

Aqui quem está falando é a Acuab, a primeira mulher Cacica dos Charrua do Rio Grande do Sul. Eu tenho meu povo Charrua em São Borja, em São Miguel das Missões em Boquerião, em Santo Ângelo (no Rincão do Sossego e no bairro Braga).

Meu povo Charrua tem idioma e cultura. Lá a gente vivia em duas ocas. Tinha a oca grande onde nós morávamos e a oca menor onde ia o fogo, se fazia a cura, os rituais, as rezas e os cânticos. (...) No lugar onde morávamos os fazendeiros nos corriam com uma arma cumprida, mais outros paus e mais outras coisas. Correram conosco de várias e várias ocas. (...) Às vezes nós tínhamos que pousar fora da oca até clarear o dia. Como também às vezes tínhamos que correr e esperar eles revistarem a nossa oca. E depois que eles saíam a gente voltava. (...) cada vez que éramos ameaçados e expulsos de onde morávamos, íamos para outros matos e fazíamos novas ocas, em novos cantos de matos. (...) Fomos para Boqueirão, fomos para São Miguel das Missões. (...). Esse mesmo irmão, que conheceu a cidade primeiro, me trouxe também para Porto Alegre e eu tenho o maior arrependimento de ter vindo para Porto Alegre. Muitas coisas difíceis aconteceram. Depois eu fui de volta para Santo Ângelo. (...) eu disse para a minha mãe: “mãe, odeio Porto Alegre, odeio Santo Ângelo, mas não podemos voltar para trás porque estamos ameaçados de morte. Então, eu vou para Porto Alegre mesmo”. (...) “Depois nós fomos conhecer o Morro da Cruz onde ficamos por mais de quarenta anos. Quando nos mudamos para lá era tudo mato. (...) Nós fomos muito discriminados no Morro da Cruz, porque eles diziam assim: “tu tem cara de índio. Tu é índio?”. E eu dizia: “Não, eu não sou índio”. Tinha que dizer isso para eles. Mas nós falávamos nosso idioma entre nós. E aí eles desconfiaram, não sei que se nos escutaram, ou viram, não sei... E nos disseram: “Vocês são índios. O que vocês querem aqui no Morro da Cruz?” (ACUAB, 2013, p. 195/196)

Daniel Vidart, historiador uruguaio, afirma que 1832 alguns indígenas Charrua, sobreviventes do Massacre de Salsipuedes, refugiaram-se no Brasil, corroborando com os relatos da cacica Acuab:

El coronel don Bernabé Rivera, en el año 1832, les preparó una emboscada en el Queguay, y mató a la mayor parte de los indios. Los pocos que se salvaron se distribuyeron en la provincia de Rio Grande, en la parte fronteriza de nuestro territorio. (...) Rivera, al igual que sus conmlitones y la inm ensa m ayoría de sus compatriotas, detestaba a las indíadas insum isas que atentaban contra “la riqueza” de los propietarios rurales. Parece que estaba en los propósitos del gran caudillo, Presidente del Uruguay a partir de 1830, empujar a los charrúas hacia Rio Grande do Sul.” (VIDART, 2010, p. 82/83)

Sobre a territorialidade Charrua, Vidart afirma que os referidos indígenas deslocavam-se livremente pelos campos ondulados do Pampa, tanto no Uruguai como no Rio Grande do Sul, citando alguns utensílios, feito boleadeiras, que também caracterizam o estereótipo do gaúcho:

El área habitada por los charrúas en la Banda Oriental ocupaba amplias zonas del territorio. Dotados con el equipo tecnológico de los cazadores superiores -arcos y flechas, venablos, mazas, boleadoras- formaban bandas integradas por unas pocas familias cada una. Estas hordas itinerantes vaciaban de alimentos las marsupias de los bosques, atravesaban las praderas ricas en ñandúes y venados, y cuando los lobos marinos colmaban los espigones oceánicos, se dedicaban a su matanza. Debemos recurrir a nuestra imaginación para reconstruir mentalmente lo que serían aquellos fantásticos banquetes a orillas del Atlántico. Los charrúas vivaqueaban también en el territorio riograndense, en la zona situada en el meridión de los cursos de los ríos Ibicuy y Camacú. Dentro de la Mesopotamia argentina desplegaban sus artes de caza al sur de Yapeyú y hacia el oeste no iban más allá de los límites impuestos por el río Gualeguay. (VIDART, 2010, p. 18/19)

Viviane Pouey Vidal, por sua vez, ao analisar a história do povo indígena Charrua no Rio Grande do Sul, enfatiza que muitos indígenas desta etnia sobreviveram miscigenados e desterritorializados em meio ao povo “gaúcho”. Conforme a autora:

A história afirma que os últimos Charrua teriam sobrevivido até os anos 1830/1835. Como menciona Acosta y Lara (1969/70), o General Laguna, a mando de Rivera, se aproxima de alguns dos principais caciques Charrua os convencendo em nome do presidente Artigas a participar de uma suposta guerra contra o Brasil: “Convencidos de lo formal de la invitación, accedieron los indígenas a trasladarse com sus tolderías hasta las Puntas Del Queguay, potrero de Salsipuedes, donde el Presidente los esperaba para acordar los planes del evento”. O encontro tratava-se da traiçoeira batalha de Salsipuedes. Becker (1982) enfatiza que o combate de Mataojos foi o final, sendo os índios restantes de Salsipuedes definitivamente destroçados e os presos sobreviventes repartidos nas cidades para fins vários ou entregues às estâncias como peões. A autora destaca também: ‘A história das centenas de mulheres e crianças charrua e minuano, distribuídas no meio da população branca, ainda não foi contada. Os poucos que escaparam das batalhas, por enquanto não foram encontrados, nem suas peripécias reunidas’. Ao relatar a distribuição de mulheres e crianças, Becker que se apoiou em diversas fontes referentes aos índios pampeanos, acredita na existência de alguns sobreviventes miscigenados entre os colonizadores (VIDAL, 2008:7-8).

Sobre a recente territorialização Charrua na Aldeia Polidoro, o antropólogo Sérgio Baptista contextualiza a chegada dos indígenas liderados pela cacica Acuab (ou Akuabê), mencionando que seu grupo familiar viveu anonimamente por vários anos no Morro da Cruz, em Porto Alegre/RS, antes de ressurgir publicamente como “povo indígena Charrua”. O autor também afirma que alguns indígenas Charrua, parentes de Acuab, permanecem vivendo na região das Missões, desterritorializados. De acordo com Baptista:

Anteriormente, este coletivo indígena esteve ligado por quase quarenta anos ao Morro da Cruz, bairro da capital habitado historicamente por camadas populares. Entretanto, as origens espaciais do grupo estão diretamente relacionadas com a região missioneira do estado, especificamente com São Miguel das Missões, onde os pais de Akuabê, ela própria e seus irmãos nasceram. Antes da morte de seus pais, na sua juventude, Akuabê e alguns de seus irmãos e irmãs, deslocaram-se para Porto Alegre, tendo permanecido em contato com seus parentes charrua, irmãos e irmãs de seus pais e suas descendências, ainda estabelecidos na área missioneira (...) Assim, oriundos da região de São Miguel das Missões, o grupo de parentela mencionado viveu por várias décadas no Morro da Cruz, na capital, de forma invisível e invisibilizado por preconceitos e estereótipos de toda sorte, inclusive aqueles que têm por base conceitos de há muito banidos de uma antropologia moderna e simétrica, como o de aculturação, por exemplo. O fato é que o grupo, em processo de construção cultural, afirma-se charrua e traça historicamente uma ligação genealógica com grupos pampeanos charrua que teriam escapado às duas emboscadas genocidas conhecidas historicamente como Salsipuedes e Mataojos, e que teria se refugiado no território sul-rio-grandense, mais precisamente na região missioneira, em sucessivos assentamentos denominados genericamente de “Oca das Missões”, onde, segundo relato da cacica Akuabê, teriam vivido de caça e coleta até a década de cinquenta do século passado, refugiando-se clandestinamente nos capões de mato dos fundos dos latifúndios gaúchos, de onde eram corridos periodicamente, muito provavelmente pelos seus proprietários ou a seu mando, ocasião em que iam se refugiar em outro local afastado e com mata. (BAPTISTA, 2008, p. 28/29)

Em suma, com base nas informações coletadas durante o processo de elaboração da presente dissertação, pode-se dizer que o povo indígena Charrua obteve grande êxito em sua expansão territorial em direção à capital do Rio Grande do Sul, territorializando-se politicamente no coração do poder político estadual.

Talvez em vez de expansão seja mais adequado abordar a territorialização Charrua em Porto Alegre por meio da ótica da movimentação territorial, ou da desativação e reativação territorial, já que os indígenas Charrua não mantiveram a posse física de seu território ancestral situado nos campos pampeanos. Desse modo, não se trata de uma expansão territorial, mas sim da movimentação do território Charrua, que migrou da região dos campos pampeanos-missioneiros em direção à capital do Estado. No entanto, considerando que na dimensão informacional o Pampa segue vinculado ao povo Charrua, mesmo que de modo subjetivo, a territorialização Charrua da Aldeia Polidoro pode ser considerada, em termos, uma expansão territorial, de cunho essencialmente político, um prolongamento da dimensão cosmológica dos campos pampeanos.

Destaca-se também as inúmeras territorializações institucionais efetuadas principalmente pela cacica Acuab Charrua e por sua filha Ângela, que buscam ocupar bravamente todas as instâncias políticas nas quais são tomadas decisões que podem impactar a cultura comunitária de seu povo. De modo resumido, alguns séculos depois do “gaúcho” histórico ter apropriado-se do território e da cultura do povo Charrua, no presente momento os descendentes destes indígenas estão reavendo o que é seu por direito, em constantes territorializações efetuadas em suas múltiplas dimensões, tanto no espaço geográfico, quanto no meio político e informacional, reafirmando-se culturalmente frente aos novos contextos que se apresentam e cultivando raízes territoriais na Aldeia Polidoro.

4.3 Mbyá Guarani

No sul do Brasil, os indígenas Mbyá Guarani há vários séculos habitam tradicionalmente áreas de Mata Atlântica situadas principalmente nas bacias dos rios Uruguai e Jacuí, espalhadas por todo o Estado, em territórios limítrofes, ou por vezes sobrepostos, aos territórios tradicionais de indígenas Kaingang, Charrua, Xokleng...

O historiador Lauro Pereira da Cunha apresenta alguns balizadores teóricos em relação à chegada dos indígenas Mbyá Guarani no espaço hoje denominado Rio Grande do Sul, há cerca de dois mil anos, afirmando que os mesmos ingressaram no Estado pela sua atual fronteira noroeste. O autor ressalta que os antigos Mbyá Guarani eram exímios horticultores e ceramistas e sua territorialidade vinculava-se intimamente aos rios.

Nessa lógica, é interessante salientar que atualmente as estradas cruzam os rios através de pontes, ao passo que antigamente, para os indígenas Mbyá Guarani, os cursos fluviais configuravam-se como caminhos centrais de deslocamento. Enquanto o não-indígena costuma utilizar os rios como limites territoriais, para os Mbyá Guarani os rios representam as vias principais de circulação. No entanto, com a instalação de cercas e a abertura de estradas rasgando o território de ocupação tradicional Mbyá Guarani, estes indígenas se viram obrigados a deslocar-se no rumo das rodovias, que se constituem como os únicos caminhos transitáveis sem que se esteja “invadindo” propriedades particulares. Vale ressaltar que na verdade são as propriedades particulares que invadiram o território ancestral Mbyá Guarani, e não o inverso. De acordo com Cunha:

Conforme nos contam os arqueólogos, os Guaranis chegaram ao Rio Grande do Sul há uns dois mil anos, penetrando pela região noroeste. Após cruzarem o rio Uruguai, ocuparam as áreas de mata subtropical que se estendiam ao longo desse rio (e seus afluentes). Depois, passaram para a bacia do rio Jacuí, demonstrando que a orientação cultural desse grupo horticultor-ceramista era ocupar as margens dos rios. Essas várzeas possuíam solos férteis e leves, facilmente cultiváveis. Mas o crescimento da população forçou-os a se expandir para outros ambientes, seguindo numa direção geral leste, movimento que os levaria até a orla marítima. A regra era: ao encontrar ambientes nos quais poderiam reproduzir seu modo de vida, aí erguiam suas aldeias. Em razão disso, eles podiam formar populações numericamente maiores em relação aos grupos nômades de caçadores-coletores que há muito tempo viviam no Rio Grande do Sul. E essa capacidade de se fixarem por três ou quatro anos em determinado lugar, oriunda das atividades agrícolas, permitiu-lhes desenvolver uma cultura material mais aprimorada, que culminou no fabrico de armamentos tecnologicamente superiores. Isso explica a relativa facilidade com que expulsavam os povos mais antigos das terras que lhes interessavam. Por isso, os antropólogos costumam atribuir aos Guaranis o papel de conquistadores quando da sua chegada ao sul do Brasil. Na ocasião da chegada dos primeiros europeus ao Rio Grande do Sul,

os Guaranis se encontravam ocupando boa parte deste espaço. A região da Campanha – o Pampa – área de campos abertos, não lhes interessou, até porque ali vivia uma considerável população de índios pampeanos (Charruas, Yarós, Guenoas, Mboanes, Chanás, Mínuanos). Da mesma forma, ficou de fora de suas pretensões o espaço relativo aos Campos de Cima da Serra. Estas eram terras altas, frias e desprovidas de vales férteis. Esse ambiente também se encontrava ocupado por consideráveis populações de caçadores-coletores Jê. (CUNHA, 2017, p. 53/54)

Fagundes e Rosado contextualizam as territorializações indígenas na região do Lago Guaíba, afirmando que os registros arqueológicos apontam para ocupação ancestral desta região há, pelo menos, nove mil anos. Os autores destacam a existência de coletivos indígenas atualmente habitando morros graníticos da região de Porto Alegre, em altitude típica de ambientes territorializados por indígenas Kaingang, e também mencionam a existência de coletivos indígenas habitando as terras baixas da capital, como por exemplo o Bairro do Lami. Nas palavras dos autores:

Na região onde se situa Porto Alegre, denominada de Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, encontramos registros que situam a territorialidade indígena há pelo menos 9 mil anos antes do presente. No próprio centro histórico da capital, foi comprovada a ocupação indígena pelos vestígios pré-coloniais encontrados no recente processo de restauração da Praça da Alfândega. (...) No mapa atual da cidade localizamos 7 Coletivos Kaingang e núcleos familiares habitando os morros graníticos ou suas proximidades (São Pedro, Santana, Glória e do Osso), 3 Coletivos Mbyá-Guarani, nas terras baixas e altas, nos Bairros Lomba do Pinheiro, Lami e Cantagalo, e 1 Coletivo Charrua, no Bairro Lomba do Pinheiro. Essa rica diversidade étnico-cultural está longe de ser (re)conhecida de todos os porto-alegrenses. A longa história de luta Kaingang culminou na conquista do Espaço de Sustentabilidade da Lomba do Pinheiro; a r-existência Charrua, que resultou no reconhecimento de sua etnicidade, autorizando o poder público local a adquirir a área onde atualmente se situa a Aldeia Polidoro; a resiliência Mbyá-Guarani nas apresentações dos grupos de cantos e danças realizadas nos espaços públicos e o recente reconhecimento por parte da municipalidade dessas práticas como expressões legítimas dessa cultura são situações que ilustram as possíveis mudanças na relação da cidade para com os povos originários. (FAGUNDES; ROSADO, 2013, p. 10/11)

No tocante à ocupação territorial tradicional Mbyá Guarani às vésperas da chegada dos europeus na América, Celeste Ciccarone traz algumas informações relevantes, afirmando que o quantitativo populacional desta etnia era estimado em 1,5 milhão de indígenas:

A ocupação e conservação de ricos ecossistemas foram responsáveis pelo crescimento demográfico da população guarani que contribuiu para intensificar as mobilizações para a ocupação das regiões das matas subtropicais do alto Paraná, Paraguai e meio Uruguai. Às vésperas da invasão europeia, os Guarani totalizavam uma população de cerca de 1,5 milhão ou mais de pessoas articuladas em diferentes grupos e redes de relações de reciprocidade entre numerosas aldeias (tekoa) situadas ao longo de um amplo território, compreendido entre os rios Paraná e Paraguai, com prolongações na província de Misiones na Argentina, com fixações no noroeste boliviano e sudeste do Uruguai, na região oriental do Paraguai, no Estado do Mato Grosso e em parte da costa atlântica no Brasil, do Rio Grande do Sul a Cananéia, no Estado de São Paulo. As aldeias, ligadas entre si por fluxos constantes de pessoas e

grupos, constituíam unidades familiares e político-sociais articuladas em conjuntos territoriais. (CICCARONE, 2011, p. 137)

Sobre o território de ocupação tradicional Mbyá Guarani, Baptista e Coelho-de-Souza corroboram com a ideia de que os coletivos indígenas pertencentes a esta etnia habitam ancestralmente um amplo território que se estende pelos atuais Estados do Brasil, Argentina, Paraguai e Uruguai, preferencialmente em áreas de Mata Atlântica. De acordo com os autores:

O território mbyá-guarani corresponde à categoria ocidental de Floresta Estacional (Mata Atlântica lato sensu) da Argentina, Paraguai, Uruguai e Brasil (Schaden, 1974). No Brasil, os mbyá vivem em aldeias (Tekoá) e acampamentos no interior dos estados da região sul e no litoral do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo (Ladeira & Matta, 2004). Os Guarani entendem esse território transfronteiriço como contínuo, como seu território tradicional, sem fronteiras entre os países. Essa visão é demonstrada na fala de um Guarani: Nhanderu só deixou uma terra para os Guarani. Se eu for no Paraguai ou na Argentina, vou encontrar alguém que fala guarani e que tem as mesmas Opy (Guarani). Os Guarani classificam esse contínuo território em quatro grandes unidades geográficas, considerando o interior do continente até o litoral atlântico. No Paraguai está localizado o centro do mundo (Yvy Mbyte), que ressurgiu após o dilúvio primordial. Os rios Paraná e Uruguai, em sua parte correspondente à Província de Misiones na Argentina, correspondem a Para Miri (água pequena), resultado do dilúvio que inundou a região leste do centro do mundo. Na banda oriental do rio Uruguai inicia a região do Tape (caminho tradicional), que é feito em direção ao Oceano Atlântico, denominado pelos Guarani de Para Guaxu (água grande) (Catafesto de Souza, 2008). Esse caminho tradicional pode ser interpretado como a caminhada em busca da Terra Sem Males (Yvy Mara ey), que pode estar localizada em ilhas paradisíacas no Par Guaxu, que é o limite mais desafiador. (...) Esse caminho tradicional guarani, de oeste para leste (...) esses deslocamentos também podem ser vistos como um retorno ao território de seus ancestrais, o litoral, de onde foram expulsos na época da colonização, sendo a caminhada não apenas movida por motivos religiosos, mas também por orientações político-ideológicas. (...) tanto a busca do paraíso mítico, quanto a busca por locais com condições ambientais ideais para viver sua cultura, estão intimamente relacionadas. A caminhada (- guata) guarani é feita por diversos motivos, como a organização social, as representações sobre morte e doenças, a cosmologia, e os aspectos econômico-ambientais. As motivações relacionadas à organização social são bastante caracterizadas pelas visitas a parentes, que permitem (re)ativar laços familiares, trazendo saúde e felicidade. Além disso, essas visitas permitem trocas, como trocas de informações e de sementes tradicionais. Essas trocas e visitas fortalecem a unidade do Povo Guarani e a reciprocidade, que é um princípio básico de sua cultura. (...) As duas últimas motivações, cosmologia e aspectos econômico-ambientais, podem ser relacionadas, devido ao motivo de terem por objetivo buscar um lugar onde existam condições de viver conforme o sistema guarani (mbyá reko ou nhandereko), no sentido de um lugar com condições físicas (ambientais) e, ao mesmo tempo, um lugar sagrado, que pode ser revelado pelos deuses através do sonho, que tenha condições cosmológicas para a vida guarani. Dessa forma, os Guarani estão procurando locais onde possam estabelecer novas tekoá, forma como são chamadas as aldeias, sendo que teko ou reko pode significar ser, estar, sistema, lei, cultura, norma, tradição, comportamento, costumes, e a significa lugar. Dessa forma o tekoá é o lugar onde é possível viver a partir do modo de ser guarani. (BAPTISTA, COELHO-DE-SOUZA, 2013, p. 18/20)

Diferentemente dos territórios ancestrais Kaingang, que começaram a ser demarcados pelos colonizadores no transcorrer do século XIX, a maior parte dos

territórios de ocupação tradicional especificamente Mbyá Guarani começou a ser demarcada pelo Estado a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, como é o caso das Terras Indígenas Pacheca, homologada em 2000, Salto Grande do Jacuí em 1998, Barra do Ouro em 2001 e Varzinha em 2003.

Traçando um paralelo entre a territorialidade Mbyá Guarani e os processos de desenvolvimento regional sul-rio-grandense, percebe-se que diversos eventos e elementos históricos interferiram na dinâmica territorial orgânica Mbyá Guarani: a criação das reduções jesuíticas e a posterior ação dos bandeirantes, a criação dos centros urbanos, a demarcação estatal de territórios...

Embora ainda hoje os Mbyá Guarani carreguem consigo resquícios da cultura híbrida indígena/cristã implementada nas Reduções, tais alterações não modificaram a essência de sua cultura territorial, constituída fundamentalmente por elementos relacionados à mobilidade e ao cultivo de roçados tradicionais em áreas de Mata Atlântica, às margens de pequenos rios.

A contextualização histórica e ambiental da presente análise, no tocante às territorializações Mbyá Guarani, parte de textos dos antropólogos José Otávio Catafesto, Juracilda Veiga e Maria Inês Ladeira. Por sua vez, a contextualização socioeconômica e cultural das territorializações Mbyá Guarani no Rio Grande do Sul, na presente dissertação, fundamenta-se em relatos do cacique José Cirilo Morinico, além de textos de Luiz Fernando Fagundes e Andrea Borghetti. De acordo com os supracitados autores, os indígenas Mbyá Guarani habitam tradicionalmente territórios situados em áreas de Mata Atlântica, à margens de pequenos cursos fluviais, em locais onde há solo fértil para o cultivo de roçados de milho, feijão e abóbora, entre outros alimentos mais.

Além destas disposições gerais referentes à configuração ambiental, uma das principais características da territorialidade Mbyá Guarani refere-se ao seu caráter seminômade, materializado nas andanças migratórias constantes e nos acampamentos, ou territorializações transitórias, em busca da tão sonhada “terra sem males”. Mesmo com a gradativa diminuição de áreas conservadas de Mata Atlântica e a crescente urbanização em grande parte de suas terras ancestrais, os Mbyá Guarani parecem continuar mantendo a mesma dinâmica territorial que seus antepassados apresentam há séculos, com pequenas adaptações, conforme se pode verificar nos textos dos supracitados autores.

Por sua vez, em relação à territorialidade Mbyá Guarani na região de Porto Alegre, Andrea Borghetti afirma que as ruas centrais da capital do Estado acabam

atuando como “nós” territoriais, onde se encontram e entrelaçam-se diversos fluxos de indígenas, provenientes de distintas aldeias, dirigindo-se a diferentes locais. De acordo com a autora:

(...) remetendo à ideia de um passado na ocupação do espaço central da cidade, atualmente, as ruas de Porto Alegre também se constituem espaços de encontro de parentes Mbyá-Guarani que por ali transitam tanto encontro dos que esperam o “troquinho” quanto dos que estão de passagem, indo a outros lugares. Nesses espaços, encontram-se parentes e amigos de outras aldeias próximas à capital. Sendo assim, o espaço urbano se apresenta como um lugar onde se conversa e se atualiza as notícias sobre os familiares que moram em comunidades diferentes. Os lugares onde os Guarani formam seus assentamentos familiares são identificados como tekoá. Tekoá é o lugar onde existem as condições de se exercer o nhanderecô Guarani. Pode-se qualificar o tekoá como lugar que reúne condições físicas (geográficas e ecológicas) e estratégicas, que permitem compor, a partir de uma família extensa com chefia espiritual, um espaço político-social fundamentado na religião e na agricultura de subsistência. Para que se desenvolvam relações de reciprocidade entre os diversos tekoá Mbyá, é preciso que em seu conjunto apresentem certas constantes ambientais (matas preservadas, solo para agricultura, nascentes) que permitam aos Mbyá exercerem o nhanderecô e aplicarem suas regras sociais. (BORGHETTI, 2014, p. 74)

Conforme Borghetti, um dos elementos que configura determinados aspectos da cultura Mbyá Guarani é denominado na língua indígena como “poraró”, que significa algo inerente ao compartilhamento de bens e a reciprocidade nas relações sociais. Nas palavras da autora:

O poraró significa, ao pé-da-letra, "esperar com a mão" e também "esperar com respeito". Na prática, é a lógica tradicional de relação de trocas dentro de uma aldeia, baseada no compartilhamento dos bens pela coletividade e do respeito à reciprocidade nas relações sociais. Ainda que se dê dentro de um circuito de economia monetária informal, essa relação econômica no meio urbano é feita, na perspectiva Guarani, através da lógica social de troca e reciprocidade Mbyá, mantendo viva a prática tradicional do poraró. O poraró é uma forma de ocupar o espaço urbano e se instaura a partir da matriz sociocultural tradicional Mbyá-Guarani pautada por uma alta mobilidade espacial que contribui para a manutenção e para a atualização das relações de sociabilidade estabelecidas entre os parentes Mbyá e possibilita o filtro através do qual se interpreta o mundo do outro – o mundo dos brancos – e os seus diferentes caracteres – espaço urbano, bens de consumo e dinheiro – a partir de uma lógica simbólica própria. Diante das constantes reclamações da sociedade relativas à ocupação de espaços públicos, como do centro de Porto Alegre, pelas mulheres indígenas que se deslocam de suas aldeias para vender artesanato e também “mendigar”, o Ministério Público Federal, visando à instrução do procedimento administrativo 085/2002, instaurado pela Procuradoria da República do Rio Grande do Sul, solicitou a realização de um diagnóstico sobre tais práticas de ocupação. (BORGHETTI, 2014, p. 77)

Sobre a prática tradicional do poraró pelas mulheres e crianças Mbyá Guarani nas ruas de Porto Alegre, Fagundes tece algumas considerações relevantes, afirmando que muitas vezes tal atividade cultural acaba sendo compreendida pelo Estado e pela sociedade como mendicância ou trabalho infantil. Entretanto, tal perspectiva eurocêntrica despreza o fato que as crianças Mbyá Guarani tradicionalmente

acompanham seus pais em todas as suas atividades cotidianas, tanto nos roçados, como nas pescarias e na coleta de matérias-primas para a confecção de artesanato. Assim, tendo em vista que atualmente a comercialização de artesanato constitui-se como uma das principais fontes de geração de renda entre as famílias Mbyá Guarani, é compreensível que as mulheres levem seus filhos para as ruas centrais dos grandes centros urbanos, com o objetivo de ensiná-los a interagir com a sociedade não-indígena. De acordo com Fagundes:

Em síntese, esta experiência se propôs a respeitar as práticas mbyá-guarani do “poraró” e das apresentações musicais, uma vez que as mesmas não podem ser interpretadas somente a partir das nossas categorias jurídicas de exploração do “trabalho infantil”. As crianças mbyá-guarani acompanham seus pais em todas as atividades cotidianas, sejam elas na aldeia (plantando e colhendo nas roças; cuidando dos irmãos menores e confeccionando artesanatos nos pátios; auxiliando na preparação das refeições no interior das casas; participando ativamente dos rituais na casa cerimonial; etc.), no entorno de seus espaços de vida (comprando nas mercearias ou envolvendo-se nas interações com os vizinhos não indígenas, sendo estas amigáveis, tensas ou conflitantes), logo no centro da cidade. Sobre este ponto, é importante não reproduzir o imaginário euro-americano do espaço da aldeia indígena como um paraíso ou local da originalidade e da pureza onde se vive em liberdade e em harmonia com a natureza, sem trabalho nem penas. Neste sentido, é necessário estabelecer a distinção conceitual entre a incorporação de crianças às atividades produtivas do grupo doméstico e trabalho infantil: a primeira é condição para a transmissão de um patrimônio de saberes e a construção de sucessores na atividade praticada pelos adultos e o grupo doméstico, e se vincula com as expectativas relacionais ideais para estes mundos vividos, ou seja, a reciprocidade entre os parentes (intercâmbios de sementes, pequenos animais, músicas, saberes, sonhos, cujos valores fundamentais são a confiança profunda e a mutualidade nos laços sociais); o segundo implica a venda da força de trabalho e a consequente extração de excedente por parte do adulto, situações de falta de cuidado e escassas ou nulas situações de aprendizagem de habilidades.” (FAGUNDES, 2013, p. 83)

Por sua vez, José Cirilo Pires Morinico, cacique da aldeia Mbyá Guarani situada na Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre, ressalta que a tradicional prática do “poraró” não se configura como mendicância. Morinico salienta que, antes da colonização não-indígena do sul do Brasil, os Mbyá Guarani já praticavam o “poraró”, visitando as aldeias de parentes:

Eu acho que muitas pessoas não entendem porque os Mbyá estão no centro de Porto Alegre. Antigamente era tudo mata, não é? Os Mbyá procuram seus alimentos na mata, frutas, caça, pesca. Hoje em dia não se consegue mais entrar nas matas porque é tudo propriedade. Então o que a gente faz? Nós temos que sair na cidade, a mulher tem que sair na cidade, tipo pescar, tipo caçar, não é? Agora não estamos mais caçando javali, no lugar da caça está o prédio, então os índios vão ao prédio, no lugar da árvore tem uma casa, aí os índios ficam perdidos, ficam ali sentados, esperando. O que se vai fazer? Quando a gente espera, passa um branco, que vê o índio ali sentado, e aí alguém vai dar algumas coisinhas, não é? Então isso também é um sistema cultural, só que agora não convivemos mais nas matas. Então, os brancos veem que o índio está na cidade, e tem que entender que é lugar dos índios. Foram os brancos que construíram a casa, o prédio no nosso lugar, não é mesmo? Então, os Mbyá vão procurar seu alimento. Na aldeia já não tem mais mata, a área é muito pequena, então é uma busca de vida mesmo. O poraró é uma forma de cultura. Antigamente nós

fazíamos poraró nas aldeias dos outros, íamos caminhando, levávamos batata-doce e trocávamos por carne de javali, então esse é o ‘po’, que é mão,’ raró’, é sentado frente a frente, ao redor de um foguinho, e aí fica lado a lado passando batata-doce e o outro passando carne de javali, então isso é o poraró. Então, hoje os Mbyá ainda vivem assim, não é de agora, só que agora infelizmente não se tem mais as matas, aí parece que estamos vivendo sem cultura, não é? Aí o branco pensa que os Mbyá estão vivendo na cidade, mas não é isso, a sociedade tem que entender que não tem mais mata, não tem mais lugar, tem que reconhecer e ajudar, não é? Fazer poraró também é próprio dos brancos, eles também fizeram poraró. O branco tomou nosso lugar, não é? Então fizeram poraró, a troca, não é? Só que deu para nós a beira da estrada, isso também é uma troca, o branco também fez o poraró, só que fizeram ruim, não é? Então tem que entender, sentar e conversar, e que esse lugar [o centro da cidade], esse lugar seja reconhecido, o lugar é público, então não podem tirar os índios dali, porque ali é o Guaíba, o lugar do tape [caminho] mesmo, não é? O Guarani circulava por ali, pescando ali, porque o Guaíba tem muito peixe, tem muita fruta, não é? Então, o centro é um lugar que os Guarani moravam antigamente, tinham suas famílias. Não é que a gente queira viver desse jeito, mas a sociedade tem que entender que essa forma é para sobreviver, para levar e vender o artesanato. No centro também é lugar do artesanato. Tudo que a gente faz é poraró, o artesanato também é poraró, a gente leva balaio e o branco traz dinheiro. Quando se vai ao mercado também é poraró, não é? Traz carne, então tudo é poraró, então essa é uma forma de cultura, não é? [...] Os Mbyá tiram exemplo de tudo, com os animais, com as plantas que tem raiz, que tem galho, que tem fruta e flor. É o mesmo com as nossas famílias, não se pode deixar as crianças sozinhas, elas tem que estar junto com o pai e a mãe, principalmente com a mãe que tem que alimentar com o peito. A criança também se alimenta espiritualmente. O espírito da mãe e o espírito da criança têm que estarem juntos, é uma forma de proteção também, para não ficar problema no caminho, para não acontecer acidente. É uma proteção para nós. Muitas vezes a sociedade vê, se preocupa porque talvez a criança esteja sofrendo com a mãe, aí já chama o Conselho Tutelar, e aí que cria o problema, porque a criança sofre se não está junto com o pai e a mãe’ (SMDHSU, 2010, p. 19-23)

Borghetti aborda também o tema da presença constante de mulheres Mbyá Guarani no centro de Porto Alegre, acompanhadas por seus filhos. Mesmo em meio aos gigantescos prédios, os Mbyá Guarani conseguem localizar-se no espaço central de Porto Alegre utilizando como referenciais territoriais as pequenas áreas verdes situadas em meio ao concreto retilíneo das ruas centrais da capital do Estado. De acordo com a autora, os indígenas comumente desconhecem os nomes que os não-indígenas colocam nas ruas, e reconhecem o território através das poucas árvores e da natureza que resiste em meio aos edifícios:

Dessa perspectiva cosmológica, nota-se também que os espaços ocupados pelas mulheres Mbyá são circundados por praças arborizadas que, além de servirem de abrigo do sol nos dias quentes, servem como um ponto referencial na ligação do Mbyá-Guarani com a natureza e na troca espiritual entre indivíduo e ambiente. Esses “espaços verdes” no centro da capital correspondem também a referências geográficas para a localização das mulheres Guarani no espaço urbano, pois elas não têm conhecimento dos nomes das ruas ou avenidas. Em um mesmo espaço onde juruás localizam-se por faixadas de prédios, por mapeamento de ruas, mulheres indígenas situam-se pelo cheiro das árvores, pelo canto dos pássaros. Essa prática é erroneamente interpretada, na perspectiva do homem branco (juruá), como prática de “mendicância” e maus tratos para com as crianças que acompanham suas mães, levando a intervenções por parte do Conselho Tutelar e da Brigada Militar de Porto Alegre. Aqui, verifica-se uma relação de fricção interétnica na qual as noções de saúde e cuidado dos Juruá e dos Mbyá mostram-se divergentes. Para os Mbyá, senta

se ao chão é estar em contato com a terra e não simboliza sujeira ou falta de higiene, por exemplo. (BORGHETTI, 2014, p. 78)

No tocante à expansão territorial Guarani em direção à Santa Catarina, Borghetti destaca o relato do indígena Milton Wherá Mirim, segundo o qual as recentes andanças tradicionais dos Mbyá Guarani ocorrem há aproximadamente um século. Possivelmente as memórias familiares do referido indígena não abrangem ou diferenciam temporalmente épocas mais remotas, anteriores às Reduções Jesuíticas, mesmo que ancestralmente os Mbyá Guarani provavelmente habitavam boa parte das áreas de Mata Atlântica situadas no litoral sul-brasileiro, perambulando constantemente entre elas e migrando com grande frequência. Nesse sentido, Borghetti diz:

O relato de Milton Wherá Mirim mostra a narrativa sobre a ocupação e expansão territorial dos Guarani em Florianópolis, em Santa Catarina. Por volta dos anos 1940, conforme o cacique, um grupo Guarani saiu da região de Rio dos Bugres/SC em direção ao Morro dos Cavalos, Palhoça/SC, distante 90Km, onde passaram a ter certa proteção oficial do governo. Afinal, em 1914, houve a “pacificação dos bugres” kaingang e xokleng. Em 1910, havia sido fundado o Serviço Nacional de Proteção aos Índios – SPI –, que, mais tarde, em 1967, foi transformado em FUNAI – Fundação Nacional do Índio. Nos anos 1940, os índios “soltos por aí” não precisavam mais temer a ação dos bugreiros que tanto mataram kaingang e xokleng nas matas do interior de Santa Catarina. Esse grupo Guarani viveu no Morro dos Cavalos, em área que nos anos 1970 virou parte da Unidade de Conservação Parque Estadual do Tabuleiro. Ao longo do tempo, o Morro dos Cavalos passou a ser ocupado também por índios Guarani vindos do Rio Grande do Sul e do Paraguai. Estes últimos saíram de suas terras devido a conflitos fundiários que afloraram com a expansão da colonização branca. Surgiram dois grupos distintos de índios Guarani na reserva de Morro dos Cavalos. Um dos grupos, chamados Mbyá, se dizem descendentes dos Guarani da Ilha de Santa Catarina. Já os chamados “paraguaios” seriam os Nhandeva (Xiripá), que, tal como Mbyá, também significa “gente” na língua Guarani. Em 1978, o grupo Mbyá começou a procurar outra terra para se mudar. Morro dos Cavalos tornou-se pequeno para tantos índios. Uma parte do grupo Mbyá foi para Parati/RJ, conforme relatou o cacique Wherá. Na década de 1990, registrou-se a migração de índios Guarani, oriundos da Aldeia Morro dos Cavalos, para vários pontos de Santa Catarina: 1) Palhoça, 2) Biguaçu, 3) Guabiruba, 4) Itajaí, 5) Navegantes, 6) Araquari, 7) Joinville, 8) Barra do Sul, 9) São Francisco do Sul, 10) Passo de Torres, 11) Guaruva, 12) Treze Tílias, 13) Cunha Porã, 14) Ibicaré, 15) Itapiranga, 16) Dionísio Cerqueira, 17) Guaraciaba, 18) Barra Velha, 19) Jaguaruna, 20) Araranguá, e 21) Guaramirim. Em 12 de outubro de 1987, os Mbyá do grupo do cacique Wherá Mirim, um número aproximado de 79 pessoas, instalaram-se em São Miguel, no município de Biguaçu, às margens da BR 101, num antigo camping abandonado a 5 quilômetros ao norte do centro de Biguaçu e a 20 do centro de Florianópolis. (BORGHETTI, 2014, p. 44)

Em relação à territorialidade Mbyá Guarani e suas migrações tradicionais em direção ao Oceano Atlântico, Maria Elisa Ladeira destaca que os indígenas desta etnia costumam levar consigo sementes de milho e outros alimentos tradicionais pelos locais onde perambulam:

Nimuendaju, Cadogan, Métrau, Pierre e Hélène Clastres, Schaden, Meliá, entre outros, percorreram sobre as migrações Guarani em direção ao mar. Outras fontes

mais antigas que se referem à delimitação do território tupi-guarani já incluíam a costa Atlântica. Entretanto, apesar da significativa literatura a respeito dos movimentos migratórios dos Guarani, que compreende fontes históricas desde o relato dos cronistas até pesquisas de campo, percebe-se uma resistência, até mesmo por parte dos estudiosos, de se relacionar os grupos Guarani (guaranis) que vivem hoje junto à Serra do Mar ao mito da Terra sem mal e à continuidade dos movimentos migratórios dirigidos pelos grandes heróis “divinizados”. Vários autores que discorreram, nas últimas décadas, sobre os grupos Guarani contemporâneos do litoral, não fazem nenhuma analogia destes com os grupos migratórios dirigidos pelos grandes heróis nos séculos passados. Nos movimentos migratórios recentes, praticamente ignorados, é em geral, desconsiderado o seu teor mítico e religioso. Mesmo a constatação desse teor não impede as previsões pessimistas de autores que sugerem o desaparecimento, em um futuro próximo, das aldeias do litoral. A causa deste enfoque talvez se dê em razão de que a presença atual dos Guarani no litoral, para muitos, aparece desprovida do caráter mítico - heróico idealizado por alguns autores que se referem ao passado. Talvez, para isto, contribua a mudança de cenário onde, ao invés de rochas e montes sugestivos, os Guarani sejam obrigados a fazer suas paradas à beira das estradas, embaixo de pontes e viadutos, mas levando sempre consigo as sementes do milho original avaxi etei para plantar nos “verdadeiros lugares”. Por outro lado, os Guarani que hoje insistem, como único recurso, em viver junto às poucas áreas de mata preservada, e por conseguinte nas chamadas “Áreas de Proteção Ambiental”, não contam, em geral, com o apoio dos ambientalistas. As famílias Mbya que seguem percorrendo as estradas a pé, de ônibus ou trem, que não se assemelham aos grandes heróis míticos da literatura, não convencem a sociedade dominante de que devem ser eles, por excelência e direito, os habitantes do que restou das matas preservadas. Entretanto, a despeito de sua “invisibilidade”, as migrações mbya são uma constante que vem se acentuando ou se confirmando por razões sugeridas no decorrer deste trabalho. As aldeias e os movimento atuais vêm comprovar que, embora a disponibilidade de terras lhes seja irrisória e que cada vez mais seu espaço no seu próprio mundo esteja diminuindo, os Guarani continuam fiéis na identificação de seu território, elegendo seus lugares dentro dos mesmos limites geográficos observados pelos cronistas durante a conquista. (LADEIRA, 2007, p. 65/66)

Ladeira ressalta a importância do litoral atlântico para o povo indígena Mbyá Guarani, afirmando que a geografia e a cosmovisão inerente aos coletivos desta etnia estruturam-se a partir da região litorânea:

Pretendemos centralizar este livro na questão da importância, para os Mbya, do território situado à margem do mundo, isto é na beirada do oceano, que atribui às aldeias do litoral um significado religioso e científico. A partir do litoral, se estrutura o cosmo e se define a geografia do grupo mbya. (LADEIRA, 2007, p. 21)

Complementando sobre a mobilidade territorial dos Mbyá Guarani no litoral, Ladeira afirma que estes indígenas mantêm uma rede territorial na região litorânea que os possibilita a moverem-se com grande frequência e constância entre as inúmeras aldeias localizadas na encosta da Serra do Mar:

Os Mbya vêm mantendo um intercâmbio ativo entre as várias comunidades situadas nas encostas da Serra do mar e adjacências, instigando-nos a conceber as aldeias do litoral como um complexo territorial onde se desenvolvem, com relativa autonomia do restante do mundo mbya, relações de reciprocidade. (LADEIRA, 2007, p. 26)

Ainda sobre a territorialidade e as migrações Mbyá Guarani, Ladeira destaca que o movimento se configura como um dos elementos centrais que caracterizam a cultura territorial deste povo indígena:

As definições dos vários autores sobre o território Tupi-Guarani provêm, ou são articuladas em função da grande dispersão da família tupi-guarani e das migrações guaranis na região meridional. De tal forma o fator “movimento” está embutido na definição desse território, que é impossível caracterizá-lo sem se remeter aos movimentos migratórios desses grupos. Ainda hoje as migrações realizadas pelos Mbya a partir dos estados do sul do Brasil, ou de Misiones, na Argentina (de toda forma passando pelos estados do sul), em direção ao litoral sul e sudeste, apesar da relativa desconsideração com que são tratados, vêm acrescentar novos dados e informações sobre o território desses índios, sobre seus pontos de parada, pontos de passagem e a formação de novas aldeias. (LADEIRA, 2007, p. 61/62)

Com relação à origem do mundo para os indígenas Mbyá Guarani, bem como sobre a criação de suas rotas migratórias ancestrais, Ladeira afirma que o núcleo central de dispersão territorial desta etnia localiza-se na porção norte da Argentina e no sul do Paraguai, rumando na direção leste até o litoral Atlântico. Nas palavras da autora:

Iparavãpy é “a origem do mundo”, especialmente para os Mbya que, partindo do norte da Argentina, vão para o estado de Santa Catarina e alcançam o litoral a partir de Itajaí ou Paranaguá: ou para aqueles cuja rota migratória se inicia no Paraguai, segue em direção a leste pelo Estado do Paraná e atinge o litoral a partir do Estado de São Paulo. E mesmo para os que partiram do norte da Argentina ou do Paraguai, e penetrando nos Estados do sul do Brasil pelo seu interior, atingiram as aldeias do litoral. O certo é que se Paranaguá é concebida como origem do mundo Mbya, ela não é na direção sul do Brasil o seu limite. Assim, o litoral de Santa Catarina e Rio Grande do Sul também se insere no conjunto dos espaços adequados à busca das áreas eleitas. Os movimentos migratórios dos Mbya do Rio Grande do Sul têm sido realizados atualmente pelo litoral, a partir de duas aldeias desse Estado - Cantagalo e Osório (ou Barra do Ouro) –, continuando pelas aldeias próximas à Florianópolis, Joinville e Itajaí, no litoral de Santa Catarina. (LADEIRA, 2007, p. 144/145)

Vale também ressaltar o caráter pendular apresentado por boa parte das territorializações indígenas, caracterizado pelos frequentes deslocamentos entre as aldeias de origem e as recentes territorializações, muitas vezes criando uma rede de territórios transitórios pelo caminho. Com relação à vida translocal, pendular entre aldeia e cidade, que passou fazer parte da configuração contemporânea de diversas culturas indígenas, Ana Elisa de Castro Freitas contextualiza as recentes territorializações indígenas na região do Lago Guaíba, citando Kimiye Tommasino:

Kimiye Tommasino nos informa que os índios estão nas cidades desde o tempo em que elas se esboçavam como pequenas vilas isoladas. Isto porque são elas – as cidades – que se assentaram sobre territórios pretéritos indígenas, e não o contrário. Considerando a região sobre a qual se assenta a cidade de Porto Alegre – denominada bacia hidrográfica do Lago Guaíba –, sabe-se que nela se situam territórios de pertencimento de distintos povos indígenas, há pelo menos 9.000 anos antes do presente. Nos tempos contemporâneos, vivem aqui cerca de 700 pessoas indígenas, pertencentes a três etnias – Kaingang, Guarani e Charrua –, organizadas em diversos modos coletivos: comunidades, redes de parentesco/

parentelas, famílias extensas ou famílias nucleares. No mapa de Porto Alegre, localizamos hoje cinco coletivos kaingang – habitando nas partes altas da bacia hidrográfica do Guaíba, em pequenas áreas nos bairros Lomba do Pinheiro, Jarí, Safira, Agronomia (nos morros São Pedro e Santana) e Tristeza (Morro do Osso) –, dois coletivos guarani – morando em pequenas terras altas e baixas na Lomba do Pinheiro, no Cantagalo e no Lami – e um coletivo charrua – desde junho de 2008 territorializado em área reservada municipal de 9ha, na zona rural da Lomba do Pinheiro: a Comunidade Charrua Polidoro. Além destes, dezenas de famílias indígenas vivem nas vilas e bairros Planalto, Farrapos, Serraria, Vila Nova, Nova Santa Rosa, Glória, entre outros, podendo passar desta condição para uma ordem comunitária ou vice versa. Embora restritos a diminutas áreas de moradia, os territórios de vida e circulação destes indígenas abrangem a bacia hidrográfica do Guaíba como um todo, incluindo florestas, campos e cidades – ruas, bairros, feiras, parques, rodoviárias. Esta fantástica sócio-diversidade infelizmente é pouco conhecida dos porto-alegrenses, sendo por isso pouco respeitada e valorizada. São distintas línguas, eco-lógicas, formas de organização social, relação com a natureza e com a sobrenatureza; arte, educação, medicina e saúde, modos produtivos e manejo de recursos naturais; formas de culinária, gestação e parto, compreensão da infância, da velhice, do nascimento e da morte. Apesar de suas diferenças, partilham como horizonte cultural comum a vinculação simbólica e material com a terra e com a água; a adesão eco-lógica, afetiva e existencial a duas unidades de paisagem em especial: florestas e campos. Justamente na bacia do Guaíba ocorre o encontro de ecossistemas campestres e florestais, configurando um interessante mosaico vegetacional. Sobre esta paisagem incide hoje – como maior fator de transformação e risco – a expansão do ecossistema urbano. Nesse cenário, nossos contemporâneos Guarani, Kaingang e Charrua, através de suas lideranças políticas e espirituais, têm desafiado os poderes públicos brasileiros e a sociedade porto-alegrense a preservar florestas e campos – sua base simbólica e material de sustentabilidade cultural e física –, a criar espaços de escuta e participação que considerem suas perspectivas, pautas e demandas, a conhecer e respeitar suas formas próprias de existir aqui, a ‘rever’ conceitos como ‘índio’, ‘natureza’, ‘cidade’. (FREITAS, 2008, p. 5/6)

Na última década, duas retomadas territoriais emblemáticas foram protagonizadas por coletivos Mbyá Guarani em Porto Alegre e no litoral do Rio Grande do Sul. De acordo com João Maurício Farias, João Mitia Antunha e Orivaldo Nunes Jr, no início de 2017 um grupo com cerca de trinta famílias Mbyá Guarani retomou uma área de 367 hectares situada em Maquiné, que se encontrava sob responsabilidade da Fundação de Pesquisa Agropecuária até o ano anterior, quando a Fepagro foi extinta. Os autores ressaltam um processo de guaranização de não-indígenas, que passaram a apoiar sua luta territorial. De acordo com os autores:

Outra prática de certa forma inovadora que aconteceu nesta experiência é o fato de ter havido uma situação de composição de forças entre juruá kuery e indígenas, de atravessamentos mútuos, de agenciamentos coletivos e de produção de subjetividades outras, as quais poderíamos pensar em um tipo de processo de “guaranização” de juruá kuery (...) Um agenciamento coletivo que produz composições poderia ser, por exemplo: os juruá kuery experimentarem o convívio em reuniões nos tekoá, onde alguns indígenas tocam seus instrumentos tradicionais e as falas das pessoas são manifestadas em volumes amenos e em velocidades menos rápidas do que os juruá estão acostumados em seus mundos. Outro exemplo que podemos apontar pode ser as manifestações em várias reuniões e grupos de whatsapp de que “quem estaria no comando das ações seria Nhanderu” e não algum juruá ou mesmo Mbyá-Guarani, desta maneira sinalizando que o movimento não seria hierárquico e estaria sujeito às perspectivas orientadoras de suas divindades e de sua cosmopolítica. (FARIAS, ANTUNHA, NUNES JR, 2021, p. 75-76)

A outra recente retomada territorial emblemática protagonizada pelo povo Mbyá Guarani em 2017 localiza-se na Ponta do Arado, às margens do Lago Guaíba, em Porto Alegre. De acordo com Carmem Guardiola, uma ampla rede de apoiadores não-indígenas foi formada para dar suporte à referida retomada territorial:

Timóteo Karai Mirim indígena Mbya guarani e eu, temos o mesmo tempo de vida por aqui e elas se encontram quando ele traçou para sua existência dedicada à Nhanderu sua “última morada”. Em 2018 pediu meu apoio ao que posso chamar de um movimento político de retomada de terras tradicionais, um direito legal, ou um movimento de vida em busca de uma existência plena de alegria. Tornei-me apoiadora juntamente com muitos outros amigos e parceiros de luta, não indígenas. E isso significa dar suporte material, judicial, emocional entre outros, para que sua ação, ilegal perante a lei vigente de nossa sociedade privada, não fosse prejudicada e ele pudesse continuar a construir seu mundo em terras constituídas e constituindo seus corpos. (GUARDIOLA, 2021, p. 15)

De modo geral, com base nas informações coletadas durante a pesquisa que deu origem à presente dissertação, pode-se dizer que a territorialidade tradicional Mbyá Guarani apresenta-se imbuída de um caráter bastante conservador, no sentido de proceder com a manutenção de sua dinâmica territorial ancestral, sem grandes alterações, sempre se territorializando em áreas de Mata Atlântica, nas margens de pequenos cursos fluviais.

No tocante à demarcação de terras para uso específico do povo indígena Mbyá Guarani no Rio Grande do Sul, pode-se dizer que a Constituição Federal de 1988 representou um gigantesco avanço para a garantia da posse de uma parcela considerável de seus territórios ancestrais. Considerando a mobilidade característica das territorializações Mbyá Guarani, a tese jurídica do Marco Temporal não pode ser utilizada para contestar a demarcação da imensa maioria das áreas reivindicadas por estes indígenas, tendo em vista que no ano de 1988 tais indígenas encontravam-se ocupando tradicionalmente grande parte dos territórios hoje requeridos, além de praticamente todas as áreas de Mata Atlântica existentes no Estado, mesmo que esporadicamente. Entretanto, mesmo que algum coletivo Mbyá Guarani porventura não estivesse habitando, no ano de 1988, uma dada área hoje reivindicada, tal fato não deslegitimaria a referida territorialização indígena, já que o Estado historicamente instituiu políticas colonialistas que promoviam, direta ou indiretamente, a expropriação sistemática de territórios indígenas.

4.4 Xokleng

Tratando-se da recente retomada territorial protagonizada pelo povo indígena Xokleng na Floresta Nacional de São Francisco de Paula/RS, em meados de 2020, a bibliografia referente ao tema ainda é bastante escassa. Com relação às territorializações Xokleng, a pesquisa que originou a presente dissertação utilizou como balizadores teóricos os textos de Lauro Cunha, Rafael Frizzo, Francisco Schaden e Iraci Pereira Gomes.

De modo geral, a presente dissertação tentou compreender a dinâmica territorial Xokleng a partir de análises efetuadas por autores que estudaram os coletivos Xokleng residentes na Terra Indígena Ibirama – La Klãnõ, em Santa Catarina, buscando relacionar tal territorialidade à recente reterritorialização efetuada na FLONA de São Francisco de Paula/RS. Contudo, cabe também ressaltar a riqueza antropológica contida nos relatos do indígena Woie, jovem liderança Xokleng, os quais contextualizam com detalhes o processo de reativação deste fluxo territorial Xokleng, partindo de Santa Catarina em direção ao Rio Grande do Sul.

Tendo em vista que originariamente os Xokleng habitavam tanto a região serrana de Santa Catarina, como também a Serra Gaúcha, os Campos de Cima da Serra e os vales situados entre os Aparados da Serra e o litoral, a supracitada retomada na FLONA de São Francisco de Paula/RS pode ser compreendida como um processo de reterritorialização Xokleng, reocupando um de seus territórios ancestrais, décadas depois de terem sido expulsos deste mesmo território, possivelmente nos séculos XVIII e XIX. Do mesmo modo, é possível presumir a existência de trajetos há séculos territorializados por indígenas Xokleng, conectando as serras catarinense e sul-rio-grandense, partindo de cima do Planalto até a beira-mar, em ambos os sentidos.

Vale também salientar o violento processo de expropriação de suas terras tradicionais, a que o povo indígena Xokleng foi submetido durante os períodos iniciais da colonização não-indígena do Rio Grande do Sul, quando muitos dos seus antepassados foram exterminados e escravizados pelos chamados ‘bugreiros’.

Juntamente ao extermínio físico, perdeu-se também grande parte das histórias orais relativas ao tempo em que o povo indígena Xokleng habitava o Rio Grande do Sul, deixando um vácuo historiográfico que dificulta uma análise acadêmica mais profunda sobre os antigos fluxos territoriais Xokleng no espaço sul-rio-grandense,

limitando as possibilidades de identificação de uma linha cronológica/territorial coesa e contínua, em virtude da escassez de fontes bibliográficas que contenham registros temporais e espaciais precisos.

Considerando que o povo indígena Xokleng pertence ao tronco linguístico Macro-Jê, assim como o povo Kaingang, torna-se possível visualizar semelhanças culturais e territoriais entre estas duas etnias, não somente vinculadas à dimensão familiar decorrente de eventuais matrimônios interétnicos, como também referentes à territorialidade e à similaridade na estratégia utilizada, por exemplo, nas recentes retomadas territoriais na FLONA de São Francisco de Paula/RS, protagonizada por indígenas Xokleng, e na FLONA de Canela/RS, protagonizada pelos Kaingang, ambas inseridas em um mesmo contexto geopolítico. Contudo, tais suposições teóricas relativas a semelhanças culturais entre o povo Xokleng e o povo Kaingang carecem de análises antropológicas mais aprofundadas e, na presente análise, são tratadas apenas como possibilidades, apesar da nítida similaridade cultural e territorial existente entre estes dois povos indígenas.

Com relação aos territórios tradicionais dos coletivos indígenas Xokleng nos Campos de Cima da Serra, Mabilde, apud Lauro Cunha, afirma que os indígenas desta etnia tinham costume de coletar pinhões nas áreas de floresta com araucárias, porém não fixavam habitação permanente nestes locais, em decorrência da vulnerabilidade territorial destas áreas, que eram bastante visadas também pelos indígenas Kaingang. Nas palavras do autor:

Mas, apesar de ainda poderem fazer uso da beira do Planalto, os Botocudos (Xokleng) não se arriscavam a estabelecer acampamentos nesse ambiente. Sabiam que em sítios abertos estariam bem mais expostos. Não valia pena correr esse risco. Segundo Mabilde, “Ocorre ainda o fato de que aqueles indígenas até hoje não procuram os pinheirais para se alojarem e sim as matas localizadas perto do litoral, indo somente aos pinheirais nos meses de junho, julho e agosto, quando sabem que o pinhão está maduro e fazem provisão deste fruto. (CUNHA, 2017, p. 117/118)

No tocante aos antigos conflitos territoriais envolvendo indígenas Kaingang e Xokleng, Cunha cita Pércio de Moraes Branco:

(...) os Botocudos podiam penetrar no planalto pela calha dos grandes rios. Talvez isso possa explicar a ameaça que eles ainda poderiam representar para alguns pequenos grupos errantes de rivais kaingangs. Por exemplo, uma dentre outras razões que obrigaram o velho cacique Doble a finalmente se fixar em um aldeamento oficial, pouco antes de sua morte, ocorrida em 1864, teria sido o medo dos Botocudos que o perseguiam. “(...) Doble só teria concordado em aldear-se por estar sendo perseguido, por um lado, pelos índios chefiados por Braga, seus inimigos desde que se rebelara tentando tomar a liderança que este detinha; e, de outro lado, pelos botocudos, tradicionais inimigos dos coroados, que viviam no litoral e no extremo

norte desse Estado. Seja como for, é fato que Doble conseguiu reunir, nos aldeamentos de Santa Isabel, um grande número de coroados.” (BRANCO, 1992, p. 162-165)

Com relação à violência histórica protagonizada pelos bugreiros, os quais mataram inúmeros indígenas, aprisionaram muitos outros e os expulsaram de suas terras tradicionais, o antropólogo José Otávio Catafesto contextualiza o genocídio sofrido pelos indígenas Xokleng no Rio Grande do Sul:

Os Xokleng do século XIX eram conhecidos por Botocudos, pelo uso do adorno labial. A violência dos confrontos exigiu tomada de medida administrativa pelo Governo Provincial, criando a Companhia dos Pedestres, destacamento de desbravadores dos “Sertões de Bugres”, a fim de rendê-los à civilização. Esses destacamentos eram também compostos por membros mestiços, que serviam como guias e intérpretes das transações com os indígenas. Entretanto, esse aparato foi rapidamente substituído pela iniciativa privada, com a criação das “Tropas de Bugreiros”, milícias pagas pelo par de orelhas de índios mortos nas expedições de extermínio. Com isso, houve o genocídio dos Xokleng no Rio Grande do Sul para a criação de sociedades “naturalmente europeias” (como reza o atual slogan da cidade de Gramado). (CATAFESTO, 1995, p. 213)

Na mesma toada, com relação ao avanço da frente de colonização em direção ao território tradicional Xokleng situado nos Campos de Cima da Serra, Lauro Cunha complementa:

Contra os Xokleng, o avanço da fronteira agrícola pós-farroupilha vinha do litoral, subindo pela encosta da serra. Isso passou a empurrar os índios serra acima, ao mesmo tempo em que já havia ações dos criadores na borda leste do planalto que empurravam esses nativos serra abaixo. Os conflitos entraram, com isso, em uma nova fase. Parece que, a partir de 1847, o “problema dos Botocudos” ingressou em um momento muito mais crítico do que os anteriores. Nesse ano, pequenos grupos voltaram a se aproximar de algumas residências em São Francisco de Paula e Cambará do Sul, fixados próximo à Serra Geral. No litoral, também passaram a se aproximar dos colonos alemães de maneira mais regular. Nessa ocasião houve novamente conflitos com mortes. No inverno de 1848, mas principalmente no ano seguinte, justamente na safra do pinhão, percebeu-se no nordeste do Rio Grande do Sul uma grande movimentação dos Botocudos. (CUNHA, 2017, p. 150)

Ainda referindo-se ao território originário dos indígenas Xokleng, também denominados de “Botocudos” em algumas obras historiográficas, Cunha destaca que o mesmo se estendia do sudeste do Paraná ao nordeste do atual Rio Grande do Sul, abarcando também a região leste do planalto catarinense. De acordo com o autor:

(...) o território tradicional do Botocudos era originalmente bem expressivo. Estendia-se do sudeste do Paraná ao nordeste gaúcho, abrangendo todo o leste do planalto catarinense. Ao ingressarem no século XX, esse grupo indígena ainda estava conseguindo sobreviver, após ter adotado um inquebrantável comportamento de esquiva em relação ao mundo ocidental, apesar de se encontrarem completamente asfixiado por ele. Habitavam bolsões na costa leste catarinense, o que significa dizer que eles estavam completamente encurralados. Os primeiros “contatos amistosos” com os brancos só se deram em 1912, em local próximo a Porto União, no norte de Santa Catarina, mas eles não prosperaram. Contatos efetivos de pacificação se

iniciaram a partir de 1914, através de funcionários do SPI, no alto vale do Itajaí. (CUNHA, 2017, p. 167)

Rafael Frizzo, ao abordar o tema da reterritorialização Xokleng em São Francisco de Paula/RS, traz dados significativos para a compreensão deste contexto territorial específico:

A constituição do acampamento indígena na “Zona de Infraestrutura” enquanto movimento de retomada de terras ancestrais por parentelas da comunidade indígena Xokleng, no dia 12 de Dezembro de 2020, em área de autarquia federal sob a responsabilidade de gestão do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), instituída e regida pela Lei nº 11.516, de 28 de Agosto de 2007, e vinculada ao Ministério do Meio Ambiente (MMA), ocorre em contexto ao pacote de concessões de parques e florestas no âmbito do Programa de Parcerias de Investimentos (PPI), como modelo do Programa Nacional de Desestatização (PND) das Unidades de Conservação Florestais, incluindo à Floresta Nacional de Canela e a Floresta Nacional de São Francisco de Paula no Estado do Rio Grande do Sul, conforme a Resolução Nº 113, de 19 de Fevereiro de 2020 e o Decreto Nº 10.381, de 28 de Maio de 2020. Destaca-se, entretanto, que este pacote foi realizado sem que se tenha observado a Convenção 169 da OIT, no tocante à necessidade de proceder-se com a consulta livre, prévia e informada dos Povos Indígenas e tradicionais em todas as fases do processo. (FRIZZO, 2020, p. 10)

Frizzo destaca que os atuais Xokleng são também conhecidos na historiografia por denominações como “Bugres” e “Botocudos”, as quais são bastante mencionados nos relatos sobre a colonização da Serra e dos Campos de Cima da Serra do Rio Grande do Sul:

Segundo o antropólogo Nanblá Gakran (2020, p. 25), indígena da etnia Xokleng, em sua tese de doutorado em linguística, o “Território Histórico dos Xokleng” corresponde aos “Botocudos, Botocudos do Sul ou Bugres” como eram chamados pelos “não indígenas”, ocupando “vasta região do sul do Brasil, desde o centro do Paraná até o Nordeste do Rio Grande do Sul, incluindo quase todo o centro-leste do Estado de Santa Catarina (excetuando a orla marítima)”. (FRIZZO, 2020, p. 13)

Especificamente em relação à recente retomada protagonizada pelo povo indígena Xokleng em São Francisco de Paula, Frizzo complementa, mencionando relatos de indígenas desta etnia que apontam para a ocupação ancestral do local por seus antepassados:

Motivados pelo acontecimento dos dois anos de falecimento do Sr. Veitxá, liderança espiritual e política Xokleng, a parentela da Srª Kullung Teia Xokleng, filha de Veitxá, ao lado de seus filhos, netos e parentes, realizaram o movimento de retomada sobre parte de seu território ancestral na área da Floresta Nacional de São Francisco de Paula. Ao apresentar-se, Kullung expressa porque estão aqui: Meu nome é Kullung Teia Xokleng. Essa área que foi retomada, aqui, hoje, é território dos Povos Xokleng. Então, nós, eu sou filha do Seu Veitxá que foi fundador daqui. Faz dois anos que ele faleceu. Aqui tá a família do Seu Veitxá - filho, neto, sobrinho, bisneto -, tão tudo aqui. Antes de falecer ele trouxe eu aqui pra mim reconhecer aqui e reconhecer os territórios do Povo Xokleng. Aqui era o lugar onde eles viviam e moravam. Têm a oca deles, a história deles ali; onde, depois mais, eu vou levar o

meu povo lá para eles conhecer. Por enquanto, nós estamos aqui se organizando. Kullung nos relata que hoje ela e sua comunidade estão acampadas em área de reflorestamento de pinus. Segundo seu entendimento pessoal, algo que não deveria ser chamado de “reflorestamento”, pois não é uma “uma floresta natural”. (FRIZZO, 2020, p. 14)

Outro relato bastante interessante, de autoria do indígena Woie Patte, referente ao território ancestral de seu povo Xokleng em São Francisco de Paula, é também trazido por Frizzo:

Um dia após adentrarem na FLONA de São Francisco de Paula, no dia 13 de dezembro, a comunidade recebeu a visita de representantes do ICMBio, como também da FUNAI. Em pronunciamento emocionado, Woie argumentou porque está retomando o território ancestral de seu Povo. Sua história de sobrevivência explicitam reivindicações dolorosas: Seu Tschucambang, Seu Kovi, Seu Veitxá, todos os nossos velhos estiveram aqui! Nós não estamos aqui por acaso. (...) Dói em mim, dói em mim. Sabe? Esse peito, esse coração, esse corpo aqui [batendo com a mão no peito] chora por meus antepassados. Esse índio que tá aqui na frente de vocês, leva na veia, nesta veia corre sangue que foi derramado por aqui. Têm ossos indígena aqui! Têm cemitério indígena aqui. É nossa casa. (FRIZZO, 2020, p. 18)

Em entrevista ao Brasil de Fato, Woie conta que seus antepassados foram expulsos de suas terras ancestrais no Rio Grande do Sul, vendo-se obrigados a refugiar-se na região onde posteriormente foi demarcada a Terra Indígena Ibirama/La Klanõ:

Há muitos anos os Xokleng foram expulsos das terras dos campos de cima da Serra do Rio Grande do Sul, por um tal chamado progresso. Progresso não foi, foi um retrocesso genocida. Os "bugreiros" e "tropeiros" mataram os Xokleng e desbravaram nossas terras, para sobreviver tivemos que fugir para outros lugares mais seguros, fomos parar em Santa Catarina, onde também fomos perseguidos. (Brasil de Fato, 2021, entrevista)

Argumentando sobre o direito territorial de seu povo sobre a FLONA de São Francisco de Paula, Woie traz elementos bastante significativos para a compreensão do atual contexto territorial no qual a referida região encontra-se inserida, sob a perspectiva Xokleng, destacando que os indígenas protagonistas desta retomada não tem interesse nas benfeitorias construídas pelo ICMBio, mas somente em seu espaço de ocupação ancestral e no ambiente em processo de reapropriação:

Woie declarou que a comunidade não possui interesse pelas benfeitorias do ICMBio, como não possuiu motivos contra os funcionários da instituição. O que buscam é o direito sobre a terra, sua Mãe: Quando a polícia federal chegou nós conversamos com eles, nós não queremos tocar em vocês, os funcionários do ICMBio, e também nós não queremos ser tocados. Nós já fomos tocados, fomos mortos, assassinados, esquartejados. Mulheres grávidas eram cortada a barriga pra tirar o neném fora e jogavam o neném pra cima e tacavam a faca, o facão, pra tirar esse neném, tirar a vida dele. Nós somos sobreviventes dessa terra; nós queremos essa terra. (...) Nós não queremos nada do ICMBio. Fiquem para vocês o que é do ICMBio. Nós queremos o que é nosso, essa terra deu de comer para nossos filhos antepassados, nossos velhos, nossa família. Essa terra que se chama terra é mãe; pra nós é nhõ, essa terra dá de comer para nós, ela é mãe pra nós. Mãe não se vende, Mãe não se troca,

Mãe não se privatiza! Mãe nós cuidamos e nós queremos ela de novo. Ela é nossa. Essa nossa terra aqui foi tirada de nós, dos nossos braços. Ela foi tirada e dada para os brancos que não sabem o que é um território indígena. O que é um território indígena? É mãe, é filho, é tudo junto. A natureza é nossa! Nós, índios, sobrevivemos mais de 500 anos e vamos sobreviver. Deve se perguntar por quê não têm índio no Brasil? Já fiz o histórico. E por que os Xokleng tão aqui? Por que os Xokleng tão no Rio Grande do Sul? Agora apareceu Xokleng no Parque São Francisco de Paula? Esse território é nosso, nós viemos pra cá porque nós sabemos que é nosso – Relato de Woie. Demonstrando a vontade de dialogar, Woie deixa aberta a busca de entendimentos de negociação e de compartilhamento para trabalharem em conjunto: Se é pra negociar, nós vamos negociar sim. Nós vamos negociar a nossa terra; nós não queremos nada do ICMBio. Mas nós não vamos largar dessa terra que é nossa! Podemos negociar para vocês tirar as coisas de vocês; mas, se quiser ficar, nós trabalhamos em conjunto. Se o ICMBio é pra preservar a natureza, nós indígenas sabemos muito bem preservar. Sabemos cultivar. Sabemos viver com ela. E ela vive com nós em harmonia. Eu acredito que você tá aqui pra trazer uma fala de consolo, sei lá, de negociação. Vamos negociar. Mas a nossa terra nós não vamos negociar. A nossa terra é nossa! E que é de direito nós não negocia. O que é de direito originário não negocia, não se vende, não se troca [silêncio e palavras em Xokleng]... Esse território é Xokleng, como eu falei. Querem fazer o serviço de vocês, continue, ninguém vai impedir de vocês trabalharem. Mas, enquanto nós não tivermos a nossa terra reconhecida e devolvida pra nós; nós vamos ficar aqui! Mãe não se dá; território não se troca! Eu não vou dar a minha terra pra vocês de novo, viu? Pra vocês que são brancos e não indígenas. Eu cheguei nessa terra e só saio daqui morto. Essa terra é nossa, meus pais, meus velhos, os nossos antepassados morreram aqui lutando por essa terra. (FRIZZO, 2020, p. 19/20)

Com base na bibliografia pesquisada, pode-se supor que, na chegada dos colonizados não-indígenas, os indígenas Xokleng habitavam a região de transição entre os Campos de Cima da Serra e a Planície Costeira de Santa Catarina, refugiando-se ora nos vales, ora no topo dos cânions. No início do século XXI, um grupo de moradores da região de São Francisco de Paula, autodenominados “Zagaua” e anunciando-se descendentes dos coletivos Xokleng que antigamente habitavam as bordas do Planalto e dos Campos de Cima da Serra, protagonizou um movimento de reivindicação da FLONA como área de ocupação tradicional indígena. Apesar de não manter vínculos históricos ou culturais com os Xokleng que vivem na Terra Indígena Ibirama La Klanõ, a referida retomada constituiu-se como um marco inicial das reterritorializações Xokleng contemporâneas no Rio Grande do Sul, mais de um século após seus antepassados terem sido expulsos destes seus territórios ancestrais.

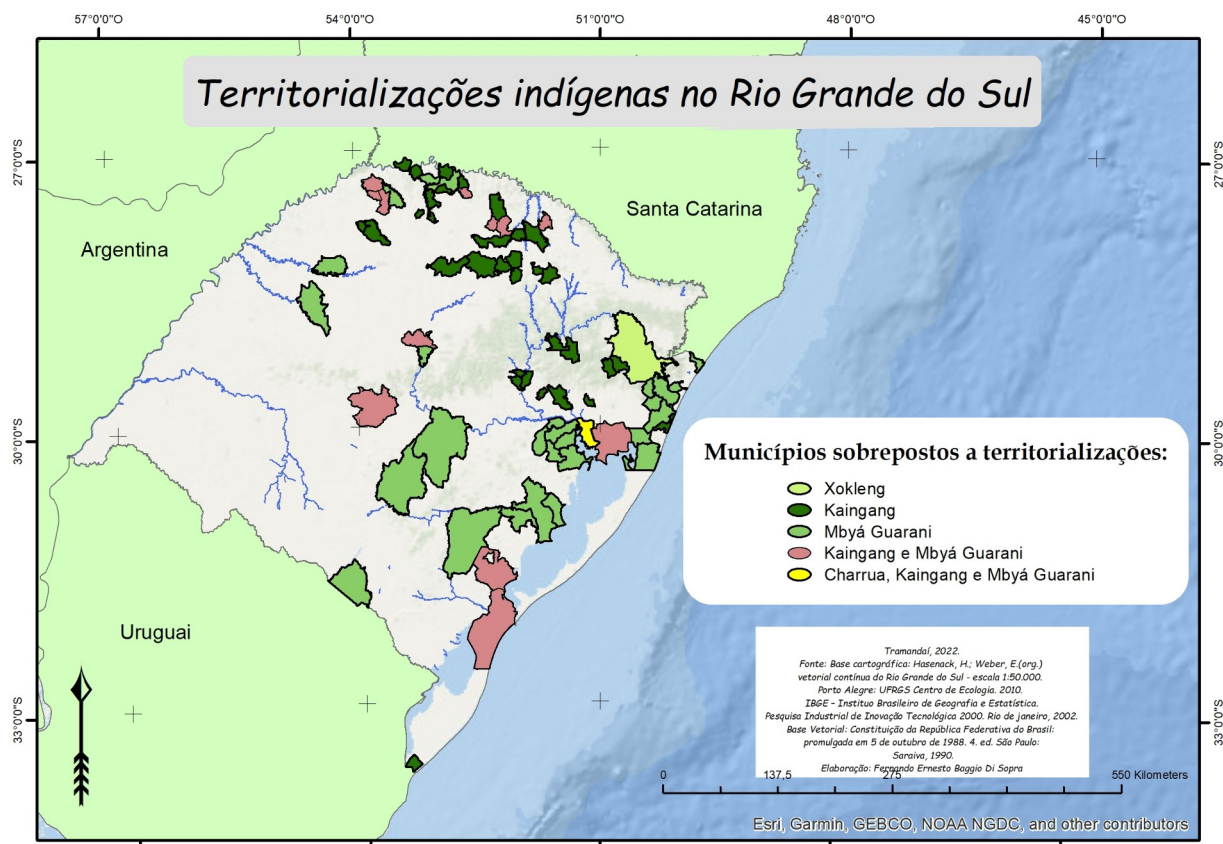
Diante das informações supramencionadas, pode-se dizer que, mais de um século após terem sido expulsos de seus territórios ancestrais situados no Rio Grande do Sul e refugiarem-se na Terra Indígena Ibirama/La Klanõ, os indígenas Xokleng decidiram retomar a área da Floresta Nacional de São Francisco de Paula/RS, que possui cerca de 1.615 hectares. No local, o Estado conservou uma área considerável de mata nativa, incluindo porções de florestas com araucárias, e ao mesmo tempo efetuou o

plantio de pinus, que é uma árvore que biologicamente dificulta o crescimento da vegetação em sua volta.

Mesmo ciente de que o Estado se encontra subjugado ao poder econômico e, portanto, sujeito a realizar ações inconsequentes como o plantio de pinus em uma Floresta Nacional, em atendimento a determinadas diretrizes irresponsáveis de governo, ainda assim é louvável o trabalho de conservação ambiental efetuado pelo Estado até o presente momento na FLONA de São Francisco de Paula/RS, em boa parte de sua área. Não fosse a ação estatal, atualmente a FLONA inteira provavelmente seria um imenso campo de pasto para gado, ou então uma extensa monocultura de soja transgênica.

Por fim, vale salientar a existência de programas de governo que visam conceder a gestão das Unidades de Conservação, feitas as FLONAs, para a iniciativa privada. Nesse sentido, é muito importante o papel desempenhado pelo coletivo indígena Xokleng, no sentido de contrapor-se ao supracitado projeto de privatização das florestas públicas conservadas pelo Estado. Ou seja, além da retomada territorial física atualmente protagonizada pelos indígenas Xokleng em São Francisco de Paula/RS, ressalta-se também a concomitante territorialização efetuada por estes indígenas na dimensão informacional, por meio da divulgação na internet das ações efetuadas na retomada da FLONA. Nesse sentido, percebe-se nas redes sociais o crescente número de compartilhamentos de textos referentes à retomada territorial Xokleng em São Francisco de Paula, reforçando junto à opinião pública a ideia de que tais indígenas têm direito à posse de seus territórios ancestrais situados no Rio Grande do Sul.

5. Territorializações indígenas no Rio Grande do Sul



No mapa acima, percebe-se que boa parte das atuais territorializações Kaingang no Rio Grande do Sul concentram-se na região norte, no topo do Planalto Meridional. Contudo, percebe-se também a recente expansão territorial Kaingang rumo ao litoral e à região Centro-Sul do Estado. No tocante às territorializações Mbyá Guarani, dotadas de um certo conservadorismo espacial responsável pela manutenção de suas dinâmicas ancestrais, estas tendem a se situar em terras baixas, nos vales dos rios, em locais com disponibilidade de terra fértil para o cultivo de roçados tradicionais. Por sua vez, na atualidade há somente uma única territorialização coletiva Xokleng no Rio Grande do Sul, no município de São Francisco de Paula, do mesmo modo que ocorre com o povo indígena Charrua, em Porto Alegre. Vale ressaltar que a capital do Estado constitui-se como o único município do Rio Grande do Sul que contém territorializações de coletivos indígenas pertencentes a três distintas etnias: Kaingang, Charrua e Mbyá Guarani.

5.1 Territorializações jurídicas e legislativas

Antes de abordar o tema das territorializações indígenas de caráter jurídico e legislativo no Rio Grande do Sul, faz-se necessário contextualizar a legislação indigenista vigente em cada período histórico, bem como se torna relevante a compreensão do trabalho efetuado pelos jesuítas missionários, previamente ao Estado intervir na questão indígena.

Com base na bibliografia pesquisada, pode-se dizer que dentre os protagonistas iniciais do processo de ocupação colonial da região norte/noroeste do Rio Grande do Sul, as missões jesuíticas desempenharam um papel estratégico, amortecendo a violência da colonização. Ou seja, os jesuítas contribuíram significativamente para o início do processo de integração forçada dos indígenas à civilização ocidental, como uma espécie de “pelego” sociopolítico, intermediando o diálogo entre os povos nativos e os colonizadores, minimizando a rudeza colonial. Sobre a fase inicial das Reduções Jesuíticas, Telmo Remião Moure diz:

A primeira redução jesuítica erguida no território que hoje constitui o Rio Grande do Sul foi a de São Nicolau, fundada em 1626 pelo Padre Roque González, à margem esquerda do Rio Piratinim, a dois quilômetros do Rio Uruguai. Logo, outras reduções e estâncias de criação de gado surgiram nas proximidades, estenderam-se às nascentes dos rios Ijuí e Ibicuí, alcançando o curso médio do rio Jacuí. Em doze anos foram erguidas dezesseis reduções, acompanhadas de várias estâncias missioneiras, que reuniam 35.000 indígenas na banda oriental do rio Uruguai. Com os jesuítas, vieram os rebanhos bovino, ovino, caprino, muar e cavalos, os quais constituíram uma das bases socioeconômicas das missões e, por extensão, das sociedades que se organizaram na bacia Platina. A maior ameaça aos indígenas eram os caçadores de escravos. Os jesuítas pressionaram e conseguiram que os reis espanhóis e portugueses proibissem ou dificultassem a caça de indígenas e sua utilização como mão-de-obra escrava. Mas os interesses particulares foram mais fortes. Em leilões oficiais realizados no Brasil, mais de 50 mil indígenas foram vendidos como escravos entre 1628 e 1631. (MOURE, 1994, p. 27)

Referindo-se à expropriação das terras tradicionais indígenas no Rio Grande do Sul, Laroque e Silva analisam a ocupação colonial não-indígena utilizando como um dos marcos fundamentais a Lei de Terras de 1850, por meio da qual os luso-brasileiros obtiveram a posse de grande parte dos territórios habitados tradicionalmente por coletivos indígenas desde tempos ancestrais. De acordo com os autores:

Com a Lei de Terras de 1850, os grandes proprietários do Rio Grande do Sul tiveram que regularizar suas posses e definir os limites de seus latifúndios. Também as posses mansas e pacíficas tiveram que ser legitimadas conforme as regras previstas no artigo 5º da Lei de Terras. Apesar da ocupação primária prevista na lei, os indígenas não se enquadravam na categoria de posseiros. Assim, a Lei de Terras dificultou o acesso de

uma população nativa à propriedade fundiária, especialmente aquela de origem indígena. Segundo Sílvio Marcus de Souza Correa, Karin Elinor Sauer, Carine Grasiela Back e Carlos Gabriel Costa (2007:p.5) “durante este período, ocorreu à primeira desterritorialização dos indígenas da região dos Vales (Taquari, Caí, Rio Pardo) no Rio Grande do Sul, pois o Governo Provincial procurou aldear às diferentes tribos em um único território localizado na região norte do estado”, para que as antigas áreas destes grupos autóctones fossem então utilizadas na colonização e imigração de europeus que vinham para a então Província de São Pedro. O Vale do Taquari já era habitado por indígenas antes da chegada dos europeus. Na visão destes autores, a política de ocupação das “terras devolutas” através da colonização e a política de aldeamentos dos indígenas, concorreram para a marginalização de indígenas, mestiços e afrobrasileiros naquela região. (LAROQUE; SILVA, 2015, p. 10)

Oficialmente, as primeiras reservas indígenas no Rio Grande do Sul foram demarcadas na metade do século XIX, para usufruto do povo Kaingang, como as áreas situadas em Nonoai e Serrinha, em 1857, por ordem do Presidente da Província. No início do século XX foram demarcadas pelo Governo do Estado mais algumas áreas Kaingang, como Cacique Doble em 1911, Guarita e Votouro em 1918 e Inhacorá em 1921, todas elas situadas na região norte do Estado. Desde então, praticamente inexistem novas demarcações de terras tradicionais do povo Kaingang no RS. Entretanto, vale salientar que na Terra Indígena Guarita também há aldeias constituídas por indígenas Mbyá Guarani, compartilhando o território com indígenas Kaingang.

Com relação à política de aldeamento promovida pelo Estado do Rio Grande do Sul, Tedesco e Kujawa destacam o processo de reocupação territorial que culminou no assentamento de colonos não-indígenas em terras tradicionais indígenas, promovendo uma espécie de confinamento das populações de indígenas Kaingang, que foram obrigados a viver aglomerados em pequenas porções de seu território tradicional originário. Vale destacar que as terras ancestrais Kaingang situadas no norte do Rio Grande do Sul foram demarcadas “em ilhas”, garantindo aos indígenas apenas a posse de uma pequena área circundante aos seus aldeamentos, e excluindo as florestas e campos ocupados sazonalmente pelos indígenas, de forma tradicional. De acordo com Kujawa e Tedesco:

A política de aldeamento e demarcação dos toldos indígenas e a demarcação, loteamento e venda das terras consideradas devolutas, portanto, do Estado, constitui a formalização do espaço a ser ocupado por colonos e índios promovendo a territorialização dos primeiros e a reterritorialização dos segundos na medida em que demarca os Toldos; esse processo, ainda que possa ter servido de garantia de preservação de uma determinada área, também representou a redução do espaço ocupado, a seu modo, anteriormente. (KUJAWA e TEDESCO, 2014, p. 75)

É interessante ressaltar que a demarcação de terras indígenas no Rio Grande do Sul iniciou através da atuação do Governo da Província, sendo que a administração

das reservas indígenas inicialmente era de competência estadual. Somente em 1939 é que o governo federal passou a intervir nas questões indígenas em solo sul-riograndense. Sobre o período inicial da política indigenista no Rio Grande do Sul, Cláudia Aresi contextualiza:

A atuação do SPI no Rio Grande do Sul somente teve transformações significativas a partir de 1939, no regime de governo do Estado Novo. Naquele ano, os onze toldos que estavam sendo administrados pelo governo estadual foram transferidos para a administração federal. Ao longo da República Velha, no princípio do século XX, dos doze toldos indígenas existentes no Rio Grande do Sul, apenas um ficou a cargo do governo federal. Os demais permaneceram sob administração do governo estadual, sob a responsabilidade da Diretoria de Terras e Colonização, fato que explica porque o território indígena sofreu tanta intervenção de políticas indigenistas estaduais. Destes doze toldos, quatro localizavam-se no município de Palmeira das Missões (Inhacorá, Nonoai, Serrinha e Guarita), cinco em Passo Fundo (Ligeiro, Carreteiro, Ventarra, Erechim e Votouro), dois em Lagoa Vermelha (Faxinal e Caseros) e um em Soledade (Lagoão). É importante ressaltar que estas demarcações foram efetuadas por Torres Gonçalves, quando este estava à frente da Diretoria de Terras e Colonização. (ARESI, 2008, p. 48)

Especificamente em relação ao contexto territorial indígena no Rio Grande do Sul, vale ressaltar as alterações estruturais que a Constituição Federal anterior à de 1988, promulgada no ano de 1934, acarretou à execução de políticas indigenistas, transferindo a competência da questão indígena, dos Estados para a União. No trecho abaixo, Tedesco e Kujawa trazem considerações relevantes na tentativa de contextualizar o assunto, destacando que o Estado do Rio Grande do Sul já havia efetuado demarcações estatais de terras para uso específico dos povos indígenas, antes mesmo do Governo Federal iniciar ações voltadas à garantia dos direitos territoriais dos povos originários:

A necessidade de novas áreas para assentar os descendentes de imigrantes, a intrusão (que significava a efetiva ocupação das áreas indígenas por não índios) e o interesse pelas riquezas lá existentes, a mudança na esfera jurídica e administrativa que deixava claro a responsabilidade da União nestas áreas, também contribuiu para justificar a sua redução. Cabe lembrar que a criação dos toldos indígenas no Rio Grande do Sul (1910-18) foi efetivada por iniciativa do Estado e não do SPI e a sua administração, com exceção do Toldo do Ligeiro, também ficou sob sua administração. A Constituição de 1934 trouxe uma mudança formal (mantida nas constituições de 1937 e 1945), atribuindo à União a responsabilidade sobre as áreas indígenas e, desta forma, retirando, no caso específico, do Rio Grande do Sul, a tarefa de administrar e, ao mesmo tempo, o poder sobre as áreas indígenas. (KUJAWA e TEDESCO, 2014, p. 77)

A primeira territorialização indígena de caráter jurídico/legislativo na história brasileira foi o Artigo 129 da Constituição Federal de 1934: “*Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem. permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.*”. A partir desta vitória constitucional, tornou-se lei o direito dos povos indígenas de ter respeitada a posse dos territórios em que vivem.

Três anos mais tarde, a Constituição de 1937 manteve os direitos territoriais indígenas, por meio de ser artigo 154: “*Será respeitada aos silvícolas a posse das terras em que se achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, porém, vedada a alienação das mesmas.*”. Uma década depois, a Constituição de 1946 trouxe poucas modificações referentes aos direitos territoriais indígenas, através de seu artigo 216: “*Será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem.*”

Apesar dos recorrentes avanços no campo jurídico, a atuação do Governo Federal foi bastante insatisfatória em seu período inicial, no que tange à demarcação de terras indígenas, especialmente no sul do Brasil. Do mesmo modo, o Estado do Rio Grande do Sul não apenas deixou de demarcar novos territórios indígenas, como também fomentou a invasão das terras ancestrais indígenas por colonos não-indígenas. Nessa toada, Diana Nascimento destaca que, em 1962, o governador Leonel Brizola realizou uma reforma agrária no Estado, por meio da qual assentou colonos no interior das áreas indígenas, tensionando ainda mais o contexto fundiário sul-rio-grandense:

Em 1962, o governador Leonel Brizola fez uma “pseudo-reforma agrária” e um novo ato estadual retirou 2.499 hectares da parte transformada em reserva florestal e os transformou em lotes agrícolas (4a. Seção Planalto), entregues a colonos brancos da região. Porém, esta área, pela demarcação de 1911, já pertencia aos índios. Somente na década de 1990 os Kaingang de Nonoai retomaram esta outra parte do território. Dois anos depois, em 1964, um mandado de “Reintegração de Posse” permitiu que a empresa Agro-Pastoril Alto Uruguai (pertencendo aos irmãos Dall’Asta) comprasse supostos ‘direitos’ e ocupasse cerca de mil hectares da área indígena. (NASCIMENTO, 2017, p. 65)

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, por meio do disposto em seu Artigo 231, os povos indígenas tiveram garantidos em lei o direito à posse de seus territórios de ocupação tradicional. Todavia, tendo em vista que o ano de 1988 tem por vezes sido considerado pela Justiça como o Marco Temporal, no âmbito das demarcações de terras tradicionais indígenas, nesta perspectiva os coletivos indígenas somente teriam direito a reivindicar a demarcação dos territórios que estivessem sendo por eles ocupados tradicionalmente na data da promulgação da Constituição Federal, dia 05 de outubro de 1988.

Tal concepção jurídica tem sido amplamente utilizada para dificultar as demarcações de terras indígenas, principalmente em áreas cobiçadas pelo agronegócio e pela mineração. Desse modo, diversas reivindicações territoriais indígenas vêm sendo “deslegitimadas” judicialmente, com o argumento de que os coletivos indígenas não se encontravam ocupando tradicionalmente tais territórios no ano de 1988, desprezando o

fato de que a maioria destes coletivos foi violentamente expulsa de seus territórios ancestrais pelos colonizadores não-indígenas, em período anterior à promulgação da Constituição Federal de 1988.

O supracitado Artigo 231 da Constituição Federal afirma o seguinte:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

Durante julgamento realizado no ano de 2009, referente à demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, localizada no Estado de Roraima, o Ministro do Supremo Tribunal Federal, Carlos Ayres Britto, assim se pronunciou em relação ao tema:

O marco temporal de ocupação. A Constituição Federal trabalhou com data certa - a data da promulgação dela própria (5 de outubro de 1988) - como insubstituível referencial para o dado da ocupação de um determinado espaço geográfico por essa ou aquela etnia aborígine; ou seja, para o reconhecimento, aos índios, dos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. O marco da tradicionalidade da ocupação. É preciso que esse estar coletivamente situado em certo espaço fundiário também ostente o caráter da perdurabilidade, no sentido anímico e psíquico de continuidade etnográfica. A tradicionalidade da posse nativa, no entanto, não se perde onde, ao tempo da promulgação da Lei Maior de 1988, a reocupação apenas não ocorreu por efeito de renitente esbulho por parte de não índios. (AYRES BRITTO, 2009)

No entanto, a tese do Marco Temporal tem sido alvo de frequentes questionamentos efetuados pelo movimento indígena/indigenista, decorrentes da

seguinte afirmação contida no artigo 231 da Constituição Federal: “São reconhecidos aos índios (...) os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las”. Além da questão específica da expropriação de suas terras tradicionais em períodos anteriores à promulgação da Constituição Federal de 1988, os indígenas propõem a utilização de raciocínio inverso ao do Marco Temporal ‘Ruralista’, argumentando que o disposto no supracitado Artigo 231 possibilita interpretação por meio da qual os coletivos originários teriam direito a reivindicar não apenas a posse de territórios que já ocupam, mas também a de qualquer território que porventura decidam ocupar tradicionalmente, independentemente de qualquer marco temporal, passado ou futuro.

Nessa lógica decorrente da livre utilização temporal do verbo “ocupam” contido Artigo 231, caso um dado coletivo indígena ocupar tradicionalmente qualquer terra, seja ela ancestral ou uma nova área situada em um ambiente distinto, caberia então à União demarcá-la, pois tal determinação encontra-se explícita no referido Artigo, o qual afirma que a União deve demarcar as terras que os indígenas tradicionalmente ocupam. Corroborando com tal perspectiva, vale salientar que no Artigo 231 não está escrito “que tradicionalmente ocupam na data de hoje”, tampouco “que tradicionalmente ocupam na data da promulgação desta Constituição Federal”, mas somente “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, dando margem a distintas interpretações jurídicas.

Sobre o tema em tela, Fontes e Marques contextualizam a tese do Marco Temporal, destacando que tal concepção jurídica decorre do entendimento do STF em relação ao caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, julgado no ano de 2009. De acordo com os autores:

Em março de 2009, o Supremo Tribunal Federal (STF) concluiu o julgamento da Petição 3.388-4/RR, a qual analisou o caso da Terra Indígena (TI) Raposa Serra do Sol e refletiu nos interesses dos povos indígenas do Brasil, principalmente no tocante à demarcação de terras, uma vez que foi, através do julgamento da referida petição, instituída a tese do Marco Temporal da ocupação, idealizada pelo ex-ministro do STF, Carlos Ayres Britto. O referido "Marco" instaurou, como o próprio nome sugere, uma data fixa condicionante para que seja reconhecido o direito fundamental indígena à demarcação do território ancestral. Em outras palavras, determinou-se o dia 5 de outubro de 1988 (data da promulgação da Constituição Federal) para que fosse verificada a posse ancestral dos povos da supracitada Terra Indígena. (FONTES, MARQUES, 2021, p. 4)

De acordo com Fontes e Marques, a tese do Marco Temporal acaba por ressignificar o sentido da Constituição Federal de 1988, cuja intenção era garantir a posse dos territórios tradicionais aos povos indígenas, por meio do Artigo 231:

(...) a tese do marco temporal ressignifica o sentido dado pela CF/88 no tocante à demarcação de terras, pois aquela fala em direito originário dos povos sobre as terras que tradicionalmente ocupam, importando em um direito preexistente ao próprio Estado. Ao falar em direito originário, a Constituição se refere àquele que é anterior e independente de qualquer ato do Estado brasileiro (incluindo a promulgação de uma Lei Maior). Dessa forma, é reconhecido constitucionalmente o direito originário dos indígenas sobre seus territórios, sendo esse direito independente de qualquer ato de reconhecimento de demarcação ou de registro, servindo estes apenas para dar conhecimento a terceiros (MARÉS, 2013). Por esta razão, o marco temporal é abertamente inconstitucional, reforçando, como já mencionado, uma política de esquecimento. (FONTES, MARQUES, 2021, p. 7)

Fontes e Marques destacam que a Comissão Nacional da Verdade, criada para reexaminar o contexto decorrente da Ditadura Militar iniciada em 1964, elaborou relatórios acerca das violações dos direitos do povo brasileiro ocorridas no período compreendido entre 1964 e 1985, constatando que um número considerável de comunidades indígenas teve suas terras tradicionais expropriadas nesse período, impossibilitando assim que tais indígenas estivessem ocupando tradicionalmente suas terras ancestrais na data da promulgação da Constituição Federal de 1988. De acordo com os autores:

É importante ressaltar que a Comissão Nacional da Verdade (CNV) elaborou, durante os anos de 2012 a 2014, relatório acerca da violação de direitos humanos no período de 1946 a 1988 a fim de “efetivar o direito à memória e à verdade histórica e promover a reconciliação nacional”. O relatório final publicado pela CNV revela que a situação dos povos indígenas piorou durante a Ditadura Militar e também indica um quadro sistemático de remoções forçadas e expulsão dos povos dos territórios ocupados antes de 1988. Nesse sentido, é possível perceber a grave violação de direitos fundamentais e humanos dos povos indígenas, visto que a adoção do Marco Temporal institui a data de promulgação da Carta Magna (5 de outubro de 1988) para que seja reconhecido o direito e para que haja a demarcação da terra. Entretanto, a tese analisada desconsidera toda e qualquer negação ou violação de direitos que ocorreram anteriormente ao ano de 1988, como por exemplo, durante a Ditadura Militar (1964-1985). Além disso, destaca-se que, até a década de 1980, a remoção dos povos indígenas para outros territórios foi considerada uma política de Estado, restando comprovada a atuação direta do governo brasileiro para retirar os povos de suas terras ancestrais, geralmente para atender a interesses privados, como a utilização do local para expansão da agropecuária. Dessa forma, é comum que as terras ocupadas pelos povos indígenas sejam férteis, fazendo com que estas quase sempre estejam localizadas dentro de fronteiras agrícolas, despertando o interesse de grandes indústrias do agronegócio. Como previamente exposto, a adoção do marco apaga da história as diversas violações sofridas pelos povos indígenas desde o período colonial até o ano de 1988, desconsiderando as remoções forçadas durante o referido lapso temporal. (FONTES, MARQUES, 2021, p. 5)

Alfredo Wagner Almeida ressalta que a Constituição Federal de 1988 trouxe consigo uma relevante diferenciação entre terras imemoriais e terras tradicionais, sendo que estas últimas são passíveis de datação, ao contrário das primeiras. De acordo com o autor:

No caso de população tradicional, depois da Constituição de 88, um elemento que nos leva a uma reflexão mais detida é a dimensão política adquirida pela expressão. Contra a despolitização positivista que via o tradicional como algo extemporâneo, como algo do passado, esse tradicional tem que ser interpretado. Ele tem que passar por um processo de ressignificação. Essa ressignificação do tradicional implica numa politização dessa forma de conhecimento. Por isso, se separou do imemorial. O imemorial era um recuo a uma origem indefinida. As terras imemorais, que constituíam a figura jurídica anterior, eram um recuo indefinido. Agora, o tradicional é passível de datação. E um dos aspectos em que essa dimensão política ganha muito corpo, nessa politização do tradicional, é que essa expressão genérica surge – através do Conselho Nacional de Populações Tradicionais, ou através das formas reconhecimento de terras indígenas – como uma expressão para designar o advento de identidades coletivas, a partir de 88. Eu vou tentar explicar o que são essas identidades. É por isso que vem a politização dessa forma de conhecimento e é por isso que esse simbólico deixa de ser um patrimônio meramente intangível e passa a ser um patrimônio que constitui um capital de relações políticas.” (ALMEIDA, 2005, p. 129)

Por sua vez, o advogado indígena Luiz Henrique Eloy Amado faz as seguintes ponderações sobre o tema em tela, reconhecendo que a Constituição Federal de 1988 representou um avanço significativo aos direitos territoriais indígenas, e destacando a diferenciação jurídica dos termos “imemorialidade” e “tradicionalidade”:

O texto constitucional de 1988 inovou com relação aos requisitos para definição de terra indígena. Se antes era posto como requisito a “imemorialidade”, o caput do Artigo 231 trouxe como requisito fundamental a “tradicionalidade”. Significa dizer que os povos indígenas têm direito sobre seus territórios tradicionais. A própria constituição no §1º do mesmo artigo traçou o conceito de tradicionalidade, ou seja, terra indígena não é invenção da FUNAI ou de antropólogos como suscitam algumas vozes, mas decorre da própria quadra constitucional, tem seus parâmetros vinculados a ela. Segundo dicção do dispositivo constitucional, terra tradicional ocupada são as habitadas em caráter permanente; as utilizadas para suas atividades produtivas; as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar; e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. Nesta esteira, a terra indígena deve contemplar o espaço necessário para as habitações (moradias) da comunidade. Deve ainda, englobar os recursos naturais, como a mata onde se possa caçar e colher as plantas medicinais, os rios e lagos onde se possa pescar e onde as crianças possam desfrutar de momentos de lazer. O espaço deve ser o suficiente para as atividades culturais e para a convivência harmoniosa dos grupos familiares presentes e as futuras gerações. Este território deve abarcar também eventual montanha, rio, mata, gruta ou outro elemento qualquer considerado sagrado pela comunidade, dentre outros, o cemitério. (AMADO, 2015, p. 81)

Amado salienta a importância de demarcar os espaços sagrados ancestrais situados entre distintos aldeamentos, e não somente as áreas restritas onde se localizam as habitações indígenas e seus roçados tradicionais. Nesse sentido, vale reiterar que os rios, as montanhas e diversos acidentes geográficos possuem enorme relevância cultural e ambiental para o Bem Viver dos povos indígenas. Não obstante, muitas vezes o Estado delimita somente o espaço utilizado no cotidiano tradicional indígena, excluindo das demarcações as áreas sagradas e as florestas e campos existentes entre os aldeamentos.

Como exemplo de demarcação que contemplou florestas e áreas sagradas localizadas entre os aldeamentos, é possível citar o Parque Indígena do Xingu, em Mato Grosso, habitado por povos pertencentes a mais de quinze etnias, e a Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, em Rondônia, habitada por povos Tupi Kawahiva, Oro Win e por grupos de indígenas em isolamento voluntário. Nestas duas terras indígenas, além do espaço situado no entorno das aldeias, o Estado demarcou também as áreas existentes entre diversos aldeamentos, as quais configuram-se como de uso tradicional sazonal, ou de importância sacra aos povos indígenas locais.

No rumo oposto, há o exemplo das terras ancestrais Kaingang localizadas na região norte do Rio Grande do Sul, as quais foram demarcadas “em ilhas”, excluindo de seus limites as áreas de floresta e de campo situadas entre os diversos aldeamentos, as quais foram disponibilizadas a colonos não-indígenas. Vale destacar que tais florestas continham grande quantidade de araucárias, frutos nativos e caça em abundância, extremamente relevantes à sobrevivência cultural Kaingang.

Mesmo que o Artigo 231 dê margem a distintas interpretações jurídicas, Amado ressalta os avanços significativos acarretados pela promulgação da Constituição Federal de 1988, no sentido de balizar o tratamento dispensado pelo Estado Brasileiro no que tange à demarcação dos territórios tradicionais dos povos originários, destacando também o papel estratégico desempenhado pelos acadêmicos indígenas na luta pela garantia de seus direitos:

A Constituição Federal de 1988 é o marco divisor de águas no direito indigenista, pois garantiu aos povos indígenas o direito congênito as terras tradicionalmente ocupadas. Significa dizer que consagrou um direito de nascença, anterior a qualquer outro. Evidenciou-se que a terra tradicional traçada pelo poder constituinte de 1988 é bem diferente da realidade dos acampamentos indígenas de Mato Grosso do Sul, e até mesmo de muitas terras indígenas já demarcadas, configurando-se num verdadeiro confinamento, onde as relações sociais, culturais e religiosas se desarmonizam gerando uma série de conflitos. A terra é o bem primordial para os povos indígenas, sendo a luta pelo território prioridade na busca pelo bem viver. O conhecimento tradicional e o modo de ver e entender devem ser considerados na elaboração e implantação de ações que tenham por objetivo as comunidades indígenas. Os povos indígenas têm demonstrado profunda capacidade seja na resistência de lutar por seus territórios, seja na constante busca de se empoderar de outros conhecimentos – ditos científicos – para travar uma luta qualificada. Mato Grosso do Sul concentra mais de 900 acadêmicos índios nas mais diversas áreas de conhecimento, outros tantos profissionais indígenas empenhados nos cursos de pós graduação estrito sensu e juntos somam com suas lideranças tradicionais na defesa do bem coletivo, o território tradicional. (AMADO, 2015, p. 82/83)

Sobre os impactos decorrentes da Constituição Federal de 1988 no contexto fundiário, Ricardo Verdum comenta que tal legislação representa um enorme avanço para a garantia da posse de terras tradicionais por comunidades indígenas:

A Constituição Federal de 1988 trouxe novos ares ao indigenismo brasileiro. Reafirma os direitos indígenas sobre as terras que tradicionalmente ocupam; a competência da União de demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens; o dever do Estado e o direito dos indígenas de serem consultados quando da execução de atividades de exploração de recursos naturais com impacto nas terras e na população indígenas; e a competência civil dos índios, suas comunidades e organizações para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses. (VERDUM, 2018, p. 66)

Em relação ao Marco Temporal, Carolina Santana destaca que o Supremo Tribunal Federal aceita que a referida tese jurídica seja desconsiderada quando for comprovado o esbulho territorial sofrido pela comunidade indígena. No entanto, em boa parte das expropriações de terras indígenas, tais situações não foram documentadas nem registradas formalmente, havendo apenas poucos relatos orais de anciões indígenas, cujos antepassados foram expulsos de seus territórios tradicionais, para atestar a ocupação ancestral indígena dos referidos territórios.

Desse modo, torna-se bastante difícil comprovar o esbulho territorial sofrido pelas antigas gerações indígenas, em decorrência de inexistirem bibliografias atestando detalhadamente a grande maioria das expropriações de terras indígenas. Buscando viabilizar a comprovação do esbulho territorial, na maioria das vezes são utilizados relatos orais contados por anciões indígenas, os quais tendem a ser juridicamente frágeis e facilmente contestados por bibliografias e matérias jornalísticas escritas sob a perspectiva dos colonizadores não-indígenas, para os quais na maioria das vezes tais situações trataram-se de ocupação de terras devolutas em prol do progresso e do desenvolvimento. Vale salientar que, como os anciões indígenas configuram-se como parte interessada nos processos de demarcação de terras, juridicamente seu relato oral tem o mesmo peso que o relato oral da parte oposta interessada neste determinado processo, onde ambas as partes argumentarão que possuem vínculos com o território reivindicado. De acordo com Santana:

O STF aceita que a tese do marco temporal seja afastada se comprovado o renitente esbulho impingido à comunidade indígena, ao passo que atribui restrito conteúdo para tal comprovação. Nessa toada, a suprema corte afirmou que para comprovação de existência de conflito prévio à 05 de outubro de 1988, que tenha dado causa à saída dos indígenas de sua terra, serão admitidas duas maneiras: apresentação de evidências de comprovado “conflito que se materializa por circunstâncias de fato” ou por, pelo menos, “uma controvérsia possessória judicializada”. (SANTANA, 2020, p. 460/461)

Santana complementa, afirmando que comumente as matérias jornalísticas que poderiam atestar esbulho territorial são explicitamente tendenciosas, refletindo a perspectiva dos grandes proprietários rurais, para quem a expropriação de terras

tradicionais indígenas significa avanço econômico. Nestas ocasiões, as matérias jornalísticas são majoritariamente elaboradas com base em perspectivas unilaterais que desconsideram o ponto de vista dos indígenas que tiveram suas terras expropriadas.

Conforme Santana:

Circunstâncias de fato, como jornais e revistas de época, podem vir a auxiliar nessa empreitada. Entretanto, seria inocência imaginar que a complexa relação entre os detentores dos meios de comunicação, os interesses latifundiários e as empresas colonizadoras tenham registrado as arbitrariedades infligidas aos povos indígenas. Se atualmente, após décadas de luta por direitos, a expropriação de TIs não comove a população em geral e ainda não é devidamente noticiada pela mídia, não se pode esperar que, em épocas de coronelismo e caudilhismo, tais fatos fossem notícia relevante que merecesse registro. Documentos oficiais também podem ser úteis para preencher as exigências de comprovação das circunstâncias de fato, como, por exemplo, os produzidos pelo órgão indigenista oficial, a Funai. Ressalte-se, todavia, que a fundação, instituída durante o período militar, foi idealizada como um braço estatal para “pacificar” e “amansar” indígenas, facilitando o avanço da fronteira agrícola rumo ao oeste. (SANTANA, 2020, p. 461)

Por fim, Santana salienta que a tese do Marco Temporal nitidamente priva os indígenas de seus direitos territoriais, sendo utilizada para contrapor a intenção original da elaboração do supracitado Artigo 231 da Constituição Federal, que é garantir a demarcação das terras tradicionais indígenas:

A tese do marco temporal claramente priva os indígenas de seus direitos territoriais e, cruelmente, impinge-lhes dupla punição: a primeira ao expulsá-los de suas terras e a segunda ao negar-lhes o direito a essa mesma terra de onde foram expulsos sob a alegação de que não foram suficientemente capazes de resistir ao massacrante processo histórico de esbulho praticado tanto pelo Estado como por particulares. (SANTANA, 2020, p. 468)

Sobre o direito à posse que os indígenas possuem sobre suas terras de ocupação tradicional, Kujawa e Tedesco tecem alguns comentários, os quais corroboram com a ideia de que se determinada comunidade indígena não se encontrava ocupando suas terras ancestrais na data da promulgação da Constituição Federal de 1988, tal fato é consequência da expropriação de suas terras tradicionais. De acordo com os autores:

Os argumentos centrais que embasam a luta indígena giram em torno das ações que, segundo eles, produziram o esbulho (expulsão pela força) e expropriação, em alguns períodos históricos, em geral, por ações do estado, através de suas políticas de terra e de colonização, ou por sujeitos sociais ligados à economia pastoril, à colonização privada e à indústria extrativista. Os índios kaingang, em maior número nos conflitos, defendem a sua existência imemorial no norte do estado. Desse modo, os mesmos entendem serem contemplados pelo direito à tradicionalidade de ocupação, defendem e justificam a necessidade do reequilíbrio ecossistêmico através da agricultura tradicional, sementes tradicionais, mananciais de água, florestas etc. Nos seus horizontes argumentativos está sempre presente a necessidade da diversidade étnica em condições de igualdade no país, da propriedade da terra como condição fundamental para a reprodução de sua cultura, a compensação e ajuste de contas do estado para com os índios em múltiplos horizontes sociais, culturais, econômicos, jurídicos e ambientais. Os índios enfatizam a existência de registros da memória

material e imaterial (marcos territoriais) presente nos territórios demandados, expressos principalmente no horizonte cemiterial, habitativo (ocas), árvores centenárias, passagem pelos rios e matas (ligando uma aldeia a outra), nas narrativas de ancestrais, nos agrupamentos parentais oriundos de antigos líderes indígenas que teriam vivido nos espaços demandados. (KUJAWA e TEDESCO, 2014, p. 81)

Por sua vez, Alfredo Wagner Almeida assim comenta, em relação aos desdobramentos territoriais decorrentes da Constituição Federal de 1988, salientando a existência (e paralisação) de mais de uma centena de processos de demarcação de terras de uso tradicional reivindicadas por comunidades indígenas no Brasil:

A efetivação dos novos dispositivos da Constituição Federal de 1988, contraditando os velhos instrumentos legais de inspiração colonial, tem se deparado com imensos obstáculos, que tanto são urdidos mecanicamente nos aparatos burocrático-administrativos do Estado, quanto são resultantes de estratégias engendradas por interesses de grupos que historicamente monopolizaram a terra. Mesmo considerando a precariedade dos dados quantitativos disponíveis é possível asseverar que os resultados de sua aplicação pelos órgãos oficiais têm se mostrado inexpressivos, sobretudo no que tange às terras indígenas, às comunidades remanescentes de quilombos e às áreas extrativistas. No caso destas últimas não há uma reserva extrativista sequer regularizada em termos fundiários. Com respeito às terras indígenas há pelo menos 145 processos administrativos tramitando, acrescidos de 44 terras por demarcar e 23 outras para homologar, isto é, mais de 1/3 sem qualquer regularização e intrusadas de maneira efetiva. (ALMEIDA, 2004, p. 13)

Diante da relativa paralisação dos processos de demarcação de terras por parte do Governo Federal, em decorrência do privilégio aos interesses da bancada ruralista atrelados ao atual sistema de governabilidade, vários coletivos indígenas passaram a territorializar-se estrategicamente em áreas públicas, muitas delas distantes e distintas de seus territórios de ocupação ancestral. Nesse sentido, vale ressaltar o exemplo dos indígenas Kaingang, que tradicionalmente priorizavam áreas com grande disponibilidade de araucárias, e atualmente passaram a territorializar-se em ambientes diversos, como a planície litorânea situada na região sul do Estado.

Tal mudança na dinâmica territorial Kaingang possivelmente relaciona-se com a escassez de áreas de florestas com araucárias fora de suas terras já demarcadas. Nesse sentido, vale mencionar que as últimas áreas relativamente grandes de florestas com araucárias que ainda permanecem conservadas no Rio Grande do Sul encontram-se sob administração estatal, como a Floresta Nacional de Canela e a Floresta Nacional de São Francisco de Paula.

Outrossim, analisando as recentes territorializações Kaingang no Rio Grande do Sul, podemos identificar uma forte tendência destes coletivos indígenas a se fixar no entorno de centros urbanos que apresentam altos índices de desenvolvimento. Atraídos possivelmente pela oferta de políticas públicas acolhedoras, nas últimas

décadas os Kaingang conquistaram a posse de territórios semiurbanos municipais em Santa Maria, Pelotas, Rio Grande, São Leopoldo, Farroupilha e Porto Alegre, entre outros municípios mais.

Vale destacar a impossibilidade de demarcar estas territorializações indígenas por meio da utilização do Artigo 231 da Constituição Federal, em decorrência de que elas não se enquadram na categoria de áreas de ocupação tradicional, tampouco existem registros orais ou bibliográficos atestando sua posse ancestral. No entanto, o Brasil inteiro já foi habitado por povos indígenas, sendo enorme a probabilidade de que toda e qualquer porção do espaço brasileiro configure-se como terra de ocupação ancestral e tradicional indígena, mesmo não havendo registros bibliográficos nem relatos orais para comprovar tal posse territorial. Além disso, considerando a margem de interpretação jurídica existente no Artigo 231 da Constituição Federal, as supracitadas territorializações semiurbanas passaram a ser ocupadas tradicionalmente pelas comunidades indígenas, tendo assim direito a ser contempladas pela referida legislação.

Em relação ao contexto territorial específico da etnia Mbyá Guarani no Rio Grande do Sul, as demarcações estatais de territórios apresentam uma dinâmica histórica cronologicamente inversa à dos Kaingang, por exemplo. No caso dos Kaingang, a demarcação da maior parte das terras tradicionais ocorreu no período anterior à promulgação da Constituição Federal de 1988, e desde então as demarcações de novos territórios encontram-se praticamente paralisadas. No caso específico das territorializações Mbyá Guarani, as demarcações de territórios desta etnia no Rio Grande do Sul foram majoritariamente efetuadas no período posterior à promulgação da Constituição Federal de 1988. De modo geral, pode-se dizer que no RS, dentre os povos indígenas contemporâneos, os coletivos indígenas Mbyá Guarani foram os maiores beneficiados pela promulgação da CF 1988, tendo em vista que boa parte de suas reivindicações territoriais acabou sendo contemplada nas décadas seguintes.

Já no caso dos indígenas Charrua, que na data da promulgação da Constituição Federal de 1988 encontravam-se vivendo anonimamente afastados de suas terras tradicionais situadas nos campos ondulados do Pampa, podemos supor que sua recente territorialização efetuada na região periférica de Porto Alegre decorre da utilização da mesma estratégia que alguns anos antes garantiu aos indígenas Kaingang a posse de um pequeno território situado nas proximidades da Aldeia Polidoro, por meio de lei/decreto municipal reconhecendo tal área como de Interesse Cultural. Ou seja, em decorrência da escassez de áreas ancestrais conservadas para que suas comunidades

efetuem novas territorializações, e sem apoio político local para o acolhimento de suas demandas territoriais, a alternativa encontrada por alguns coletivos indígenas, como os Charrua, foi reivindicar junto ao poder público municipal de Porto Alegre a disponibilização de pequenas porções de terra onde possam exercer sua autonomia cultural.

Por sua vez, em relação ao contexto territorial Xokleng no Rio Grande do Sul, a única retomada recente desta etnia no Rio Grande do Sul teve início há poucos meses, ainda carecendo de tempo e detalhes que possibilitem uma análise aprofundada, porém de antemão pode-se supor que a estratégia territorial segue lógica semelhante à utilizada pelos Kaingang na retomada da FLONA de Canela/RS, por exemplo, e pelos Mbyá Guarani da retomada da área até então administrada pela Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária (FEPAGRO), em Maquiné/RS, ao reocupar áreas ancestrais conservadas/preservadas pelo Estado.

Considerando que no ano de 1988 os Xokleng não se encontravam habitando tradicionalmente a FLONA de São Francisco de Paula/RS, muito provavelmente a tese jurídica do Marco Temporal será utilizada para dificultar a demarcação desta área como Terra Indígena, somada à pressão política exercida pelos empresários que desejam lucrar com a concessão das Florestas Nacionais e Unidades de Conservação à iniciativa privada. Ou seja, na atual conjuntura política, são ínfimas as possibilidades de que o povo indígena Xokleng consiga a posse da área ancestral retomada em São Francisco de Paula, ao menos a curto prazo, porém sua luta territorial é importantíssima para firmar posição e garantir que a FLONA não seja entregue à iniciativa privada.

Em suma, são bastante nítidos os avanços constitucionais advindos da promulgação da Constituição Federal de 1988, no sentido de garantir que a União efetue a demarcação de terras tradicionais indígenas. No entanto, apesar de estarem garantidos constitucionalmente, os processos de demarcação de terras indígenas tem esbarrado nos interesses das bancadas do agronegócio e da mineração no Congresso Federal, as quais possuem grande força política e tendem a definir os rumos dos programas de governo, seja ele de esquerda ou de direita.

Para garantir a governabilidade nas últimas décadas no Brasil, todos os presidentes que passaram pelo Palácio do Planalto tiveram que acatar os rumos impostos pelas bancadas de congressistas financiados pelo agronegócio e pela

mineração, as quais comumente atuam no sentido de facilitar a exploração econômica de recursos naturais e humanos, em prol da lucratividade das empresas, não importando se tais empreendimentos econômicos afetem a territorialidade e a sobrevivência cultural dos povos originários. Ou seja, apesar dos enormes avanços decorrentes da promulgação da Constituição Federal de 1988, a atual conjuntura política e a dinâmica de governabilidade dificultam enormemente a consecução dos processos de demarcação de terras indígenas.

No âmbito da legislação estadual específica do Rio Grande do Sul, vale destacar os avanços decorrentes de duas importantes territorializações jurídico-legislativas indígenas: a Lei nº 12.004/2003, por meio da qual foi criado o Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI), e a Lei nº 487/2019, que reconhece o artesanato produzido e comercializado diretamente pelas comunidades indígenas como de relevante interesse cultural.

Com relação à Lei que criou o CEPI/RS, vale ressaltar que o mesmo é constituído por lideranças indígenas de todas as regiões do Estado e tem atuado de maneira bastante combativa em prol do bem-estar dos coletivos indígenas sul-riograndenses. Já a Lei nº 487/2019 busca amparar os indígenas que tradicionalmente se deslocam pelo Estado comercializando artesanato confeccionado com cipós, taquaras, sementes e outras matérias-primas existentes na região.

Por sua vez, concomitantemente aos avanços jurídicos e constitucionais, houve também uma considerável expansão territorial no campo legislativo, oportunidade em que diversos indígenas se encontram protagonizando candidaturas em eleições municipais, estaduais e federais, conseguindo territorializar-se em diversas instâncias de poder nos últimos anos.

No tocante às territorializações de caráter político efetuadas pelo povo Kaingang, João Carlos Padilha salienta que cada vez mais os indígenas devem ocupar espaços nas Câmaras de Vereadores e no Congresso, corroborando com as ideias de Djamila Ribeiro (2017), referentes ao lugar de fala:

Nós queremos também entrar na política. Primeiro a gente tinha medo de entrar na política, porque todos os índios que entravam na política, eram mortos, matados. Quem se candidatou a vereador em algum lugar, acabou sendo morto. O Deputado Federal que a gente elegeu, O Mário Juruna, não conseguiu fazer nenhuma lei porque não conseguia ter quórum nas votações no Congresso. Ele nunca conseguiu fazer nada, era só pra ter uma representação indígena lá. Hoje nós temos já uma mulher, a Joenia Wapichana, temos bastante vereadores, temos alguns Deputados Estaduais mais chegados. (João Padilha, 2020)

A cada eleição, multiplicam-se as candidaturas indígenas em todo o Brasil, com o intuito de aldear a política em suas várias esferas de poder. A ‘Bancada do Cocar’ no Congresso Nacional, cujo principal estandarte histórico foi a eleição do indígena Mario Juruna em 1982, acabou por ser reavivada pela Deputada Federal Joenia Wapichana, eleita em 2018 pelo Estado de Roraima. Nas eleições de 2022, por sua vez, elegeram-se as Deputadas Federais Sônia Guajajara, pelo Estado de São Paulo, e Célia Xakriabá, por Minas Gerais, dando continuidade à luta indígena iniciada por Mario e fortalecida por Joenia no Congresso Nacional.

Nas últimas eleições municipais no Rio Grande do Sul, indígenas Kaingang elegeram-se às Câmaras Legislativas de municípios como Gramado dos Loureiros e Tenente Portela, e vem realizando excelente trabalho, contribuindo para a inserção das comunidades indígenas nas políticas públicas municipais. Vale também destacar as expressivas candidaturas a Deputado Estadual, nas recentes eleições sul-rio-grandenses em 2022, do professor Eloir Mbyá Guarani, obtendo 1.291 votos, e do líder Kaingang Ibrail Vergueiro, contabilizando 1.413 votos. Na eleição anterior, no ano de 2018, o cacique Luís Saci Salvador, também da etnia Kaingang, já havia recebido 2.248 votos, concorrendo a uma vaga no poder legislativo estadual.

Contudo, não somente as territorializações indígenas de caráter legislativo merecem destaque, como também as territorializações jurídicas relacionadas ao gradativo aumento quantitativo de advogados indígenas formados, como o caso do supramencionado ativista Luiz Henrique Eloy Amado, da etnia Terena, e também da indígena Fernanda Kaingang, que se formou em Direito na Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul.

Somatórios de múltiplas territorialidades, pode-se dizer que as territorializações de teor jurídico e legislativo amparam-se nas territorializações acadêmicas e informacionais que, por sua vez, amplificam, promovem e apoiam as territorializações físicas materializadas no espaço geográfico. E todas estas dimensões territoriais acabam por entrelaçar-se, fortalecendo mutualmente, possibilitando a criação e ramificação de redes em distintas direções e tecidos socioculturais, feito raízes que amarram a existência de um determinado ser ou coletivo a um dado solo geográfico, nutrindo-se por meio de fluxos por onde pulsam os territórios, impulsionados por sangue indígena, nas veias abertas da Academia.

5.2 Territorializações acadêmicas

Considerando o crescente ingresso de estudantes indígenas nas universidades públicas do Rio Grande do Sul, por meio do sistema de cotas, a presente dissertação buscou também analisar o referido contexto através da perspectiva das territorializações acadêmicas, utilizando textos de Maria Aparecida Bergamaschi e de Ana Elisa de Castro Freitas como referenciais teóricos balizadores da presente linha argumentativa.

Nesse sentido, a análise das territorializações acadêmicas indígenas pode ser abordada sob três perspectivas: a primeira analisando-se o gradativo aumento da presença física de indígenas nas universidades, a segunda analisando-se as territorializações de viés autoral, relacionadas ao aumento dos textos de autoria de acadêmicos indígenas em distintas áreas do conhecimento científico, e a terceira com foco nas territorializações de teor temático/científico, materializadas no crescente número de teses/dissertações relacionadas ao universo indígena, escritas por acadêmicos indígenas ou não-indígenas, como é o caso da presente dissertação.

Nos últimos anos tornou-se nítida a identificação de fluxos territoriais decorrentes de deslocamentos de indígenas Kaingang, partindo de suas aldeias de origem localizadas no Planalto Meridional em direção aos centros urbanos onde se situam universidades públicas, como Porto Alegre, Pelotas e Santa Maria. Nestes casos, os indígenas migram temporariamente para as referidas cidades, com o objetivo explícito de estudar e se formar academicamente, porém tal movimento migratório individual, temporalmente definido, repetido ano após ano através do ingresso de novos universitários indígenas, acaba gerando certa fixação territorial indígena nas cidades onde se localizam os campus das universidades.

Vale ressaltar que, embora boa parte das universidades públicas possua Casa de Estudante Universitário em suas dependências para abrigar os alunos de baixa renda que vem de outras cidades para estudar, muitas vezes neste deslocamento das aldeias rumo aos centros urbanos o estudante indígena não vai sozinho, levando consigo seu companheiro(a) e seu(s) filho(s). Devido à impossibilidade da família inteira morar nas Casas de Estudante, muitos indígenas se veem obrigados a procurar outro local para residir, nas proximidades da universidade, e como grande parte deles não possui condições financeiras para alugar uma casa, acabam ocupando terrenos, por vezes

públicos, que com passar do tempo podem vir a tornar-se novos aldeamentos, em virtude da fixação de raízes culturais no local e da criação de vínculos territoriais.

A acadêmica Kaingang Angélica Domingos salienta a questão da maternidade, bastante presente na realidade das universitárias indígenas:

Um dos mais lindos acontecimentos que permeou minha vida na luta dentro da universidade foi a gravidez e nascimento de minha filha Nayane Gakre. Este momento anunciava mais uma vida Kaingang enquanto resistência de um povo, mas também a dura luta dentro da universidade, para que a mesma compreendesse que este não era um momento em que estava vulnerável socialmente, mas que me fortaleceria mais ainda na luta pelo reconhecimento dos modos de vida Kaingang. Pois ali evidenciava minha vida enquanto Kaingang, mulher, estudante e agora mãe. Ali se contrapunha a lógica em que a sociedade capitalista e competitiva nos impõe de que primeiro temos que estudar, trabalhar, ter uma carreira para depois pensarmos na possibilidade de ser mãe, quando para nós este é um processo natural, e tão mais que isto, nos ressignifica, enquanto família Kaingang, enquanto mulher que luta por direitos não só de uma categoria, mas de um povo. (DOMINGOS, 2016, p. 50-51)

No início de 2022, um movimento protagonizado por estudantes indígenas da UFRGS territorializou-se temporariamente em um prédio abandonado nas cercanias da Reitoria da Universidade, como modo de reivindicar e demonstrar explicitamente a necessidade de construção de uma Casa do Estudante Indígena. Vale salientar que muitas universidades acolhem esta demanda dos acadêmicos indígenas, disponibilizando a eles um local adequado ao seu Bem Viver.

Como resultado da mobilização em prol do atendimento à referida demanda, a UFRGS disponibilizou aos acadêmicos indígenas um espaço no Campus Saúde, onde anteriormente funcionava a creche universitária.

No tocante à educação indígena, Ana Elisa de Castro Freitas e o intelectual Kaingang Douglas Jacinto da Rosa ressaltam a importância da Academia para que ambos, indígenas e universidades, consigam compreender as múltiplas lógicas de mundo possíveis e suas inter-relações, bem como consigam explicitar academicamente os anseios científicos próprios de cada etnia indígena:

A partir da relação dialógica, intercultural e intercientífica estabelecida entre bolsista e orientadora se define um campo ético de pesquisa marcado pela ação comunicativa que envolve a universidade e a Comunidade Kaingang de Re Kuju/Campo do Meio, coletividade de pertencimento do bolsista. O percurso jurídico e administrativo trilhado na extensão ampliou as perspectivas de luta da comunidade pelo reconhecimento de sua terra tradicional, logrando êxito no empenho de evitar mais degradação aos ambientes do território Kaingang. Nesse movimento, os Kaingang de Re Kuju acionaram camadas simbólicas adormecidas de sua relação com o território, cuja enunciação amplia a compreensão dos sentidos do “Bem Viver” para este povo Jê Meridional. (ROSA; FREITAS, 2015, p. 252)

Sobre o tema em tela, a acadêmica Kaingang Angélica Domingos destaca que, ao ocupar espaços nas universidades, os indígenas acabam reafirmando-se culturalmente, fortalecendo sua identidade étnica e fixando pilares onde as próximas gerações indígenas poderão apoiar-se:

Ao ocupar o espaço da universidade, estamos também nos reafirmando, e lutando para que estes espaços também possam compreender, dialogar e respeitar nosso movimento, além de pautarmos em sala de aula a questão indígena e dialogar com os conhecimentos de cada área do conhecimento com o *jykre*/pensamento Kaingang. Muitas vezes pensei e até mesmo hoje ouço alguns parentes dizendo: “tenho o desejo de adquirir conhecimento aqui e depois voltar para minha aldeia e aplicar este conhecimento na minha comunidade”. Ou até mesmo: “tenho o desejo de ser alguém na vida”. Quando na verdade é uma via dupla de estratégias, pois os conhecimentos tradicionais são tão importantes, ou até mais quanto estes que a universidade nos transmite. Na verdade, nos apropriamos destes conhecimentos na defesa de nosso povo, e como ser alguém na vida? Se você já é, enquanto Kaingang, com toda uma trajetória e história de resistência. Passei a refletir tudo isso no decorrer desta caminhada (DOMINGOS, 2016, p. 49-50).

Com relação à presença indígena nas universidades, Doebber e Bergamaschi complementam o supracitado relato da indígena Kaingang Angélica Domingos, destacando que em 2009 havia cerca de oito mil indígenas cursando ensino superior no Brasil. Sete anos depois esse quantitativo já havia sextuplicado, em decorrência da implantação do sistema de cotas universitárias, as quais contemplam indígenas de diversas etnias:

A potência da fala de Angélica Domingos, kaingang assistente social diplomada pela UFRGS, convoca-nos a refletir sobre o significado da presença indígena nas universidades brasileiras hoje, tanto na vida desses coletivos como das próprias instituições universitárias. Em 2009, havia cerca de 8 mil indígenas em cursos de ensino superior no Brasil. Apenas 7 anos depois, com o incremento das políticas de ações afirmativas e do advento da lei de cotas, esse número cresceu 6 vezes chegando a 49 mil estudantes, segundo dados divulgados pelo Ministério da Justiça com base no Censo da Educação Superior. (DOEBBER, BERGAMASCHI, 2020, p. 245)

Referindo-se aos processos de urbanização que afetam as culturas nativas, transfigurando-se em culturas translocais, Marshall Sahlins diz:

Desde o século XIX, culturas translocais similares às de Tonga e de Samoa vêm se desenvolvendo por todo o Terceiro Mundo, entre povos supostamente encarcerados pelo imperialismo e sem nenhuma esperança de “desenvolvimento”. Tomando frequentemente a forma de postos avançados de bases rurais “tribais”, tais formações étnico-urbanas sintéticas passaram despercebidas como tais, durante muito tempo, pelos cientistas sociais ocidentais. Ou melhor, ao estudar os processos de urbanização, migração, recrutamento de mão-de-obra ou formação étnica, os pesquisadores ocidentais pareciam repetir a parábola dos cegos e do elefante, com cada um satisfazendo-se em descrever a totalidade translocal em termos de apenas este ou aquele de seus aspectos. (SAHLINS, 1997, p.112)

Confrontando as teorias que afirmam que as aldeias sofrem influência unidirecional da vida nas cidades, tornando-se cada vez mais semelhantes à uniforme cultura urbana cosmopolita, Sahlins teoriza em sentido contrário, em direção à indigenização da modernidade:

A modernização, com efeito, não tem sido a única alternativa, sequer na cidade. O efeito inverso, a indigenização da modernidade, é no mínimo tão acentuado quanto o primeiro — na cidade como no campo. Na complexa dialética da circulação cultural entre a terra natal e os lares alhures, as práticas e relações tradicionais ganham novas funções e talvez novas formas situacionais. (SAHLINS, 1997, p.114)

No tocante à supracitada característica translocal presente em determinadas comunidades tradicionais, Sahlins complementa propondo que tais sociedades são capazes de transcender a territorialidade:

Culturalmente focalizada na terra natal, e estrategicamente dependente dos lares periféricos no estrangeiro, a estrutura é assimétrica de duas maneiras opostas. Considerada como uma totalidade, a sociedade translocal está centrada em suas comunidades indígenas e orientada para elas. Os imigrantes identificam-se com seus parentes na região de origem, e é a partir dessa identificação que se associam transitivamente entre si no estrangeiro. Esses habitantes da cidade e do mundo exterior permanecem ligados a seus parentes na terra natal, especialmente por entenderem que seu próprio futuro depende dos direitos que mantêm em seu lugar de origem. (...) Enfatizo que as sociedades transculturais têm seu foco na terra natal, e que sua forma de vida possui um caráter espacialmente centrado, para me contrapor a uma tendência a se falar em “desterritorialização” e em uma ligação “meramente simbólica” ou “imaginária” dos povos da diáspora com seus lugares de origem. A condição originária da terra natal também é pertinente: a estrutura tem dimensões temporais bem como espaciais. Em contraste com essa ideia, vários antropólogos, nos últimos anos, impressionados pelo modo como essas comunidades multilocais são capazes de transcender a territorialidade, muitas vezes ultrapassando fronteiras nacionais, argumentaram que elas seriam melhor compreendidas como ordens não-espaciais, e que é nisso precisamente que residiria sua novidade. (SAHLINS, 1997, p.115/116)

Sahlins também desconstrói a suposta antítese existente entre a aldeia e a cidade, no âmbito de determinada cultura cujos integrantes vivem em ambos locais:

O dogma da antítese histórica entre aldeia e cidade dificultou uma mudança de *Gestalt* que permitisse perceber a possibilidade de existência de uma população translocal capaz de habitar ambos os mundos, mantendo-os como partes interdependentes de uma totalidade sociocultural. (...) Entre outros problemas, a antítese entre citadinos e tribais não era normalmente reconhecida pelas pessoas em causa — sequer pelos que já residiam há muito tempo na cidade, e que eram membros de sindicatos trabalhistas ou outras associações urbanas; eles não abandonavam suas afiliações tribais ou suas relações com a base rural. Assim, um estudo após o outro (e não apenas na África) começaram a tratar da união dos habitantes das aldeias com seus parentes da cidade em “uma sociedade bilocal”, “um campo social comum”, “um sistema social e econômico comum”, “uma aldeia social espalhada por milhares de quilômetros”, “uma rede comunitária não-territorial”, uma “estrutura social que abarca os polos de emigração e de imigração”, ou alguma coisa do gênero. (SAHLINS, 1997, p. 113/114)

Por sua vez, o antropólogo indígena Douglas Jacinto da Rosa aborda o tema das territorializações acadêmicas destacando que ao ingressar nas universidades os indígenas muitas vezes se deparam pela primeira vez na vida com a necessidade de fazer reflexões relativas à sua origem étnica. Ao sair de suas aldeias de origem e adentrar o meio acadêmico, os indígenas tendem a refletir sobre os contrastes culturais existentes entre seu modo de vida tradicional e as demais identidades culturais presentes nas universidades, tomando consciência de diversos aspectos característicos de sua própria cultura, os quais eram até então vivenciados de maneira inconsciente. Tal tomada de consciência pode acarretar a amplificação dos contrastes culturais, em decorrência da necessidade e importância de que os indígenas se reafirmem culturalmente frente aos demais universitários. Nas palavras de Jacinto da Rosa:

Temos a necessidade visceral de encontrar espaços na universidade que deem vazão e dialoguem com nossa territorialidade, historicidade, nossa arte e cultura, nossas identidades, imbricadas nos contextos dos quais somos provenientes. Em alguns casos, essa é a primeira vez em que os estudantes indígenas se veem distantes de suas matrizes etnológicas. De certa forma, esse contato e essa relação provocam reflexões que permeiam os sentidos de ser indígena no Brasil atualmente, quais os desdobramentos da nossa passagem no ensino superior, para nós mesmos, para a universidade e para nossos coletivos indígenas de pertencimento. Pois agora somos interlocutores das nossas coletividades e dos Povos indígenas em potencial, transitando entre dois polos e distorcendo as suas fronteiras. Agora, além do indivíduo que configurava um cenário/objeto até pouco tempo pesquisado por não indígenas, nossas alteridades indígenas se colocam diante da possibilidade de produzir auto-reflexivamente pesquisas engajadas, focalizando nossas próprias realidades, podendo avançar numa problematização mais ampla e densa de seus sentidos, apontando caminhos para a superação do presente, desenhando novas possibilidades de futuro e Bem Viver para nossos coletivos e para a sociedade. Em determinadas situações, os intelectuais indígenas tornam-se sujeitos indispensáveis na qualificação das reivindicações e pautas dos movimentos sociais indígenas junto ao Estado. Porém, para que isso aconteça, devemos nos tornar sujeitos de nossa trajetória acadêmica. E isso exige, no mínimo, ter espaços de enunciação e de problematização dos contextos indígenas nos cursos em que estamos inseridos e na própria universidade. E essa universidade deve reconhecer que, a partir do ingresso de estudantes indígenas na instituição, seus espaços passam a integrar a área de influência das territorialidades indígenas. (JACINTO DA ROSA, 2015, p. 10)

Diante das recentes territorializações acadêmicas protagonizadas por indígenas em todo o Brasil, cabe destacar a autoanálise efetuada pelo intelectual Kaingang Douglas Jacinto da Rosa, referente à presença indígena nas universidades:

Hoje, quando retorno a aldeia, vejo nessas crianças pequenos ativistas pelo reconhecimento do território Kaingang e protagonistas na luta pela terra indígena Re Kuju e a preservação da natureza, seus símbolos e histórias. Assim fortalecidos, ganhamos clareza para identificar e nos posicionar frente aos interesses e ciclos econômicos que sucessiva e historicamente nos constroem, como ocorre hoje com a monocultura de soja transgênica, as hidrelétricas e as barragens. Gostaríamos nessa ocasião de salientar a importância histórica da presença, permanência e afirmação indígena no Ensino Superior, pois essas alteridades representam no concreto a possibilidade de uma nova relação dos povos indígenas com o Estado e a sociedade nacional. Sua presença lança o desafio às Instituições de Ensino Superior do nosso

país de bem receber e relativizar a estada desse “outro” nas suas estruturas curriculares, pedagógicas e administrativas, mobilizando ações no sentido de uma vivência acadêmica indígena pautada na afirmação dos estudantes e seus coletivos. Nesse contexto, programas específicos como o PET possibilitam novas rotas metodológicas às universidades e às coletividades indígenas. Perseguindo sua trilha intercultural, ampliamos a compreensão da direção que devemos seguir para atingir os sentidos do Bem Viver para cada um dos povos indígenas. (JACINTO DA ROSA; FREITAS, 2015, p. 269)

Um exemplo de particularidade cultural vivenciada nas aldeias e amplificada academicamente nas universidades refere-se à conexão vital entre os indígenas Kaingang e seu território. Nesse sentido, como resultado da estratégia utilizada por Freitas e Jacinto da Rosa (orientadora e orientando) em sua parceria de pesquisa acadêmica, os mesmos citam os benefícios decorrentes da elaboração de uma perspectiva acadêmica por meio da qual as araucárias não são tratadas como um recurso natural, mas sim como um elemento essencial da cultura e do território Kaingang:

(...) depois de instruído, fundamentado e elaborado o documento, feito o inventário das araucárias, colhidas as assinaturas da comunidade indígena de Re Kuju e movida administrativamente a Petição de proteção dos 19 indivíduos de Arucária augustifolia junto à Fundação Estadual de Proteção Ambiental Regional Planalto/Fepam em Passo Fundo/RS, o percurso da extensão novamente encontrou com o espaço de pesquisa e ensino. No Grupo PET, a ação foi analisada coletivamente, sistematizada e a produção intelectual ganhou nova dimensão – agora no sentido de redação e produção de uma narrativa acadêmica sobre o ocorrido. A reflexão acadêmica permitiu reconhecer que o fãg/pinheiro, para além de um “recurso natural”, representa um dos componentes da integridade do mundo Kaingang e imprescindível ao seu Bem Viver enquanto povo indígena Jê Meridional. Muito além de “banco genético”, o pinheiro é sujeito de direito e de imprescindível proteção. (JACINTO DA ROSA; FREITAS, 2015, p. 268)

Refletindo sobre o tema da presença indígena nas universidades, o acadêmico Kaingang Mauro Vergueiro traz algumas informações referentes aos locais de origem dos acadêmicos indígenas da UFRGS, afirmando que a maioria destes estudantes provém de aldeias situadas no interior do Estado:

Analisando a localidade de origem, vemos que os estudantes que prestam o Processo Seletivo Específico provêm predominantemente das terras indígenas onde residem e, em alguns casos, de áreas urbanas. Como exemplo, no ano de 2015, dos 85 inscritos no PSI, 50 provinham de terras localizadas no interior do estado. Os demais candidatos eram de áreas localizadas na região metropolitana de Porto Alegre. Ainda se apresentaram 16 candidatos de fora do estado. O pertencimento territorial dos indígenas que ingressam na UFRGS segue essa mesma tendência. Do total de ingressantes, 54 provêm de áreas no interior do estado (52 kaingang e 02 guarani); 38 de Porto Alegre ou região metropolitana (28 kaingang e 10 guarani); 02 de outros estados brasileiros, Pernambuco e Pará, e 1 do Peru. Boa parte dos estudantes provém de terras que ficam distantes cerca de 300 a 400 quilômetros de Porto Alegre, impossibilitando o retorno frequente às suas comunidades, o que se torna um problema em relação à permanência na UFRGS por conta da saudade que sentem de seus familiares e o costume com a vida comunitária, como eles mesmos declaram frequentemente. Você vir estudar numa cidade grande onde tem muita diferença cultural é um baque muito grande e muitos não conseguem aguentar o choque

cultural que existe (...). O povo Kaingang tem um laço muito forte entre as famílias. Têm alguns estudantes indígenas, inclusive, que vieram estudar aqui na UFRGS e por dificuldade ou saudade da família eles pegaram e voltaram para as aldeias, desistiram dos cursos. Alguns têm filhos, outros tinham trabalho também, e preferiram voltar pra lá (MAURO VERGUEIRO, estudante de Medicina, 14.05.2014).

Questionado sobre o papel das universidades públicas, a liderança Kaingang João Carlos Padilha, membro da comunidade indígena que reivindica a demarcação da Terra Indígena Borboleta e também membro da comunidade Kaingang do Jardim Protásio/Morro Santana, relatou que num primeiro momento ele e seus parentes ficaram um pouco receosos em relação à atuação das universidades, mas depois decidiram estreitar vínculos com a Academia e perceberam que se trata de um grande aliado:

Primeiro a gente tava com um pé meio atrás com a universidade, mas depois a gente descobriu que a universidade é uma porteira que abre pra cultura indígena, pro índio brasileiro, também pra vencer dentro desse sistema capitalista que nós estamos, sem perder a cultura, sem escandalizar a cultura. E universidade é uma inclusão social do Brasil. Eu já fui contratado por uma universidade pra dar aulas sobre a nossa cultura Kaingang, trabalhei uns três ou quatro anos no Encontro dos Saberes Indígenas, que é um programa federal que abrangeu todo território nacional. Minha filha também estuda na UFRGS. (João Padilha, 2020)

Vale salientar que João Padilha costuma atuar como professor do Projeto “Saberes Indígenas”, por meio do qual a UFRGS fomenta discussões públicas referentes à importância de fortalecer a educação indígena, nas aldeias e nas cidades. Por sua vez, o atual cacique da retomada Kaingang de Canela, Maurício Salvador, encontrava-se cursando Ciências Biológicas na UFRGS quando foi requerido por seu povo para liderar a referida retomada territorial.

No tocante às relações entre as lideranças tradicionais e as novas gerações de acadêmicos indígenas, há uma espécie de resistência dos antigos, de certa forma natural, em relação às novas ideias apresentadas pelos jovens, muitas delas embebidas com conhecimento científico acessado e produzido nas universidades.

De modo resumido, é possível afirmar que as territorializações acadêmicas podem ser analisadas por duas distintas perspectivas teóricas: a primeira relacionada à presença física de indígenas nas universidades e a segunda referente aos trabalhos de conclusão de curso, às teses, às dissertações e aos artigos científicos. Esta segunda perspectiva também comporta duas subdivisões: a territorialização acadêmica autoral, que reflete o aumento do número de textos científicos escritos por acadêmicos indígenas, e a territorialização acadêmica que se refere ao aumento do número de textos científicos com temática indígena, admitindo a possibilidade de autoria não-indígena.

Por fim, vale ressaltar que a cada ano cresce consideravelmente o número de territorializações acadêmicas indígenas no Rio Grande do Sul, em seus três parâmetros de abordagem (territorializações físicas, temático/científicas e autorais), os quais complementam-se, fortalecendo mutuamente suas ramificações, que se tornam cada vez mais importantes para a garantia e materialização dos direitos territoriais indígenas.

5.3 Fluxos territoriais indígenas no Rio Grande do Sul

De modo geral, sistematizando as informações coletadas durante a pesquisa que originou a presente dissertação de mestrado, é possível concluir que após a promulgação da Constituição Federal de 1988, os coletivos indígenas Kaingang e Charrua passaram a territorializar-se no entorno dos grandes centros urbanos, independentemente do ambiente biogeográfico existente no espaço a ser territorializado, enquanto os coletivos indígenas Mbyá Guarani tendem a manter sua dinâmica territorial ancestral, caracterizada pelo deslocamento entre distintas áreas de Mata Atlântica, nas quais há disponibilidade de terra fértil para cultivar seus roçados, além de matas nativas situadas às margens de pequenos cursos fluviais.

No transcorrer da pesquisa que originou a presente dissertação, em meados de 2020 um grupo de indígenas Xokleng reterritorializou-se na Floresta Nacional situada no município de São Francisco de Paula/RS, configurando-se como o único fluxo territorial Xokleng contemporâneo no Rio Grande do Sul, o qual tem início na Terra Indígena Ibirama - La Klanõ, localizada no Estado de Santa Catarina. Na constituição do referido fluxo, os Xokleng possivelmente utilizaram estratégia de reterritorialização semelhante à utilizada pelos Kaingang que se encontram protagonizando a retomada da FLONA de Canela/RS, situada a menos de cem quilômetros da FLONA de São Francisco de Paula/RS.

Considerando que os resquícios de mata nativa no Rio Grande do Sul localizam-se, em parte, nos espaços geridos pelo Estado, as recentes retomadas territoriais indígenas tendem a ocorrer naturalmente nestas áreas. De maneira consciente, talvez o coletivo Xokleng não tenha se apropriado da estratégia utilizada pelos Kaingang na retomada territorial da FLONA de Canela/RS, porém é inegável a existência de uma convergência territorial de caráter determinístico, acarretando o alinhamento dos recentes fluxos territoriais indígenas no Rio Grande do Sul em direção a estas áreas remanescentes de mata nativa, administradas pelo poder público.

Em suma, os atuais fluxos territoriais indígenas existentes no Rio Grande do Sul podem ser assim sistematizados:

5.3.1. Fluxo territorial Charrua

No caso específico do povo indígena Charrua, torna-se possível a identificação de um único fluxo territorial, iniciado no final da década de 1960, partindo da região das Missões em direção à capital do Estado, resultante do reagrupamento indígena na região oeste/sudoeste do Rio Grande do Sul e do posterior deslocamento para a cidade de Porto Alegre, onde o coletivo Charrua acabou reterritorializando-se definitivamente no início do século XXI numa pequena área de Mata Atlântica já antropizada, localizada entre os bairros Lami e Lomba do Pinheiro, na região periférica da capital.

Desse modo, a amplitude temporal mínima necessária à visualização deste fluxo territorial delimita-se inicialmente pelo deslocamento Charrua efetuado na década de 1960, mesmo que a oficialização estatal da reterritorialização Charrua tenha ocorrido cerca de quatro décadas depois, através do Decreto Municipal nº 15.883/2008, por meio do qual o Município de Porto Alegre declarou como de utilidade pública uma área de 8,4 hectares para o assentamento territorial da comunidade indígena Charrua, situada na zona leste da cidade, local onde foi fundada a Aldeia Polidoro e hoje vivem cerca de trinta e cinco indígenas Charrua.

Considerando as particularidades da referida territorialização, pode-se concluir que o povo indígena Charrua vem encontrando formas de resistir e recriar-se culturalmente, adaptando sua territorialidade tradicional pampeana-missioneira a um ambiente distinto, semiurbano, situado na região periférica da capital do Estado, utilizando estratégia territorial semelhante à que garantiu ao povo indígena Kaingang a posse de um território nas proximidades da Aldeia Polidoro, no ano de 2002, oportunidade em que foi fundada a Aldeia Fag Nhin.

Vale destacar a possibilidade de antepassados dos atuais indígenas Charrua terem ocupado áreas baixas próximas à região de Porto Alegre em determinado período histórico, porém tais territorializações, se realmente existiram, datam de épocas relativamente antigas, não havendo dados arqueológicos ou antropológicos que comprovem tais suposições, embora sejam historicamente plausíveis.

No tocante aos motivos pelos quais o recente fluxo territorial Charrua no Rio Grande do Sul diverge de todo seu histórico habitual, apresentando drástica

mudança de rumo e direção em comparação aos seus antigos fluxos intra-territoriais localizados na região dos campos pampeanos-missioneiros, a conclusão de que tal interferência territorial tenha sido causada deterministicamente pelas modificações decorrentes da implantação de políticas voltadas ao desenvolvimento econômico não pode ser tomada como a expressa verdade, tendo em vista que muitos dos elementos que instigaram tal territorialização apresentam alta dose de subjetividade, fundamentando-se em motivações pessoais do grupo familiar liderado pela cacica Acuab, matriarca do coletivo Charrua da Aldeia Polidoro. Possivelmente tais motivações sofreram certo grau de influência de fatores econômicos, decorrentes da maior disponibilidade de recursos públicos na capital do Estado, contexto esse que favorece a execução de políticas habitacionais e fundiárias, por exemplo, tal como a cessão de uma área pública municipal para o assentamento territorial da comunidade indígena Charrua.

Mesmo que a motivação da recente territorialização Charrua em Porto Alegre não se situe no campo econômico, mas possivelmente nos campos cultural e político, é bastante nítido o fato de que o coletivo Charrua migrou de uma região com menor disponibilidade de recursos públicos, indo reivindicar uma área para viver na região periférica de Porto Alegre/RS, que se constitui como o município com maior IDH e maior disponibilidade de recursos no Estado. Nessa perspectiva, o capital acaba exercendo um certo poder de atração territorial, ao menos em relação a essa recente territorialização Charrua no Rio Grande do Sul.

Nessa toada, vale mencionar o relato da cacica Acuab, no qual é possível concluir que o novo rumo e direção identificáveis no recente fluxo territorial Charrua decorre de uma vasta gama de elementos de ordem socioeconômica, como a expulsão de suas terras tradicionais, tomadas por colonizadores não-indígenas. Desse modo, é compreensível que o fluxo territorial Charrua tenha sido influenciado e direcionado pelos fluxos de capital no Rio Grande do Sul, que convergem todos para Porto Alegre, local onde a comunidade Charrua decidiu ressurgir publicamente, enquanto coletivo étnico, territorializando-se logo depois na região periférica da capital do Estado.

Com base nos dados coletados durante a presente pesquisa, pode-se afirmar que os indígenas Charrua, antes mesmo de reivindicarem a demarcação de um território físico, uniram forças para serem reconhecidos por antropólogos e historiadores como sendo os descendentes dos Charrua que sobreviveram ao Massacre de Salsipuedes,

ocorrido em 1831, no Uruguai. Ou seja, num primeiro momento os indígenas Charrua, buscando ressurgir publicamente, reivindicaram a demarcação de territórios na esfera acadêmica e informacional, primeiramente tornando-se tema de publicações científicas, para depois apresentarem sua demanda por território físico ao poder público.

Sobre este processo de ressurgimento público protagonizado pelo coletivo indígena Charrua no Rio Grande do Sul, a cacica Acuab afirma:

Lá no Morro da Cruz a gente vivia num barranco, a casa caindo, as crianças caindo do barranco. Mas mesmo morando estes anos naquele favelado, não perdemos o idioma e nem perdemos a cultura e já lutávamos para ser reconhecidos. Aí nós começamos a cobrar da Prefeitura, da FASC, da defesa civil, de todos estes órgãos para tirar meu povo de lá. (...) Fomos então atrás de documentação histórica para mostrar que os Charruas existiam no Rio Grande do Sul, mesmo que não existisse mais no Uruguai e na Argentina. Fomos a vários eventos, várias reuniões e fizemos palestras sobre o nosso povo Charrua. Encontramos com o arqueólogo Sérgio Leite que reconheceu a cultura material do povo Charrua e fez o laudo antropológico que juntamos a esta documentação. Conseguimos recursos através da Assembleia Legislativa e fomos para Brasília, para a primeira audiência pública com todos os povos indígenas. Aí, os 280 povos indígenas se juntaram e fizeram um abaixo assinado. A Cacica Acuab falou no palco diante de todos os povos indígenas contando toda a estória dela e do povo Charrua, do grande massacre e tudo. Nós fomos carregando a faixa “Povo Charrua quer ser reconhecido”. Aí o senador Paim, que coordenou o evento, anunciou que havia dois índios Charruas dentro do auditório, disse que o povo pedia o reconhecimento e que o povo Charrua é o valor do Rio Grande do Sul. Foi aí que começou o processo de reconhecimento a nível de Brasil, nessa primeira audiência pública lá da Terra Livre. Houve também alguns eventos importantes onde nós estivemos presentes, ocupamos espaços, fomos reconhecidos como Charruas. E fomos bem recebidos, como o Encontro da Via-Campesina em Curitiba em 2006, no qual eu subi no palco com o Hugo Chávez; também fui condutora da tocha olímpica no revezamento da Tocha Pan-Americana Rio 2007; e subi no palco do Lula na II Conferência Nacional da Política para as Mulheres em Brasília em 2008. (...) Esses eventos foram muito importantes para a nossa luta pelo reconhecimento. Com isto veio a conquista da terra para formar esta que é a primeira aldeia Charrua, histórica, dentro do Mercosul. Os Charruas lutaram, tem o reconhecimento. (ACUAB, 2013, p. 199/200)

No relato acima, a cacica Acuab detalha minuciosamente o processo político por meio do qual o coletivo indígena Charrua foi reconhecido oficialmente pelo Estado, enfatizando que muito antes de reivindicar um território físico para viver, os Charrua territorializaram-se politicamente e academicamente junto ao Estado e à opinião pública. Ou seja, previamente à garantia de um espaço físico, houve a necessidade de imprimir sua identidade cultural em fóruns, encontros e congressos, buscando reafirmar-se enquanto coletivo indígena Charrua, após várias décadas/séculos vivendo de forma anônima, em meio à população sul-rio-grandense.

Buscando verificar se o recente fluxo territorial protagonizado pelos indígenas Charrua no Rio Grande do Sul sofreu atração territorial por parte de algum

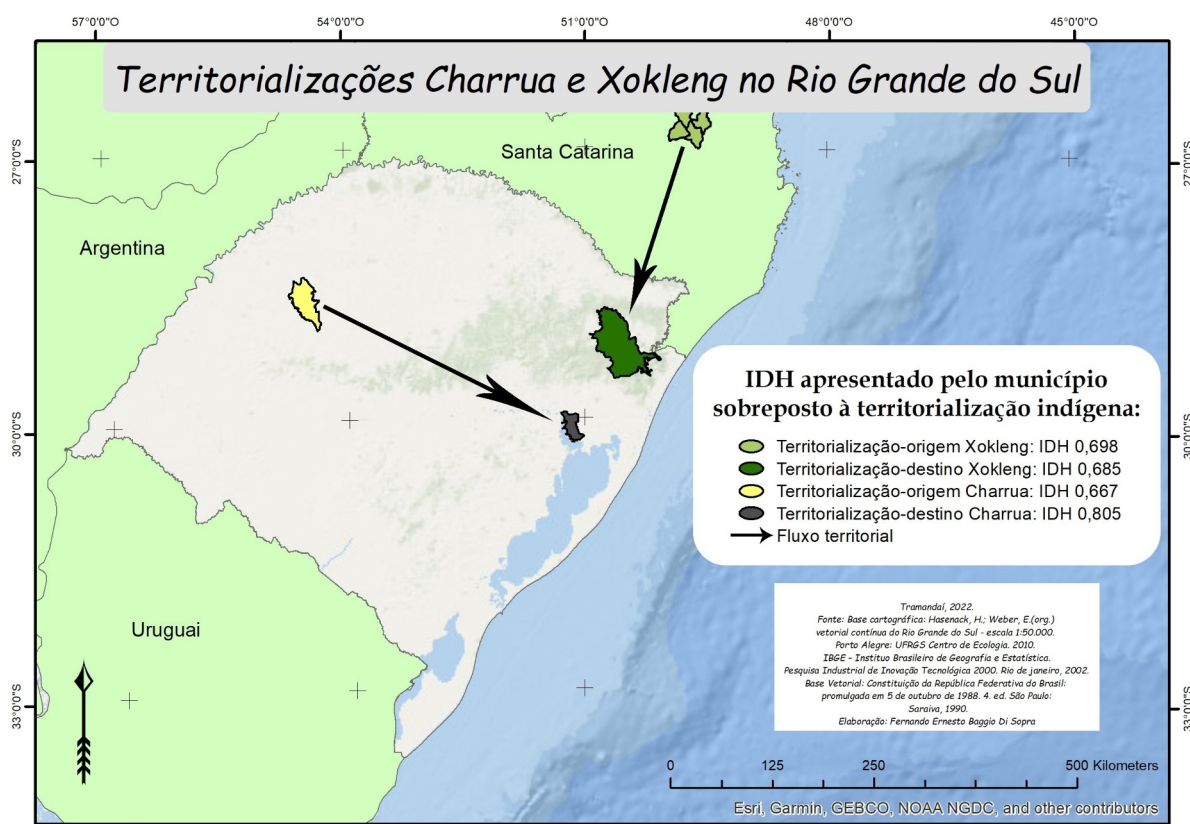
determinado fator ou fenômeno relacionado aos índices de desenvolvimento, vale mencionar que embora o IDH de destino seja consideravelmente maior que o IDH de origem, não há indícios de que o Índice de Desenvolvimento Humano tenha exercido alguma espécie de interferência sobre a dinâmica territorial Charrua. Do mesmo modo, há uma quantidade muito maior de recursos públicos disponível no local de destino da territorialização, em comparação ao local de origem, porém não se pode afirmar que o fluxo territorial Charrua rumou das Missões em direção à Porto Alegre em decorrência explícita e direta da atração exercida por conta do quantitativo de recursos públicos em determinado município.

No entanto, como se pode verificar nos relatos da cacica Acuab, o poder político acabou exercendo influência sobre o recente fluxo territorial Charrua, em virtude da necessidade deste coletivo indígena publicizar-se às instituições e, como a maior parte dos órgãos de Estado em solo sul-rio-grandense situa-se em Porto Alegre, onde costuma ser realizado um grande número de eventos de cunho sociocultural, os indígenas Charrua passaram a frequentar assiduamente os Fóruns Sociais Mundiais e outros eventos afins, buscando respaldo político e acadêmico, sempre se apresentando como os descendentes dos antigos indígenas que habitavam tradicionalmente o Pampa sul-rio-grandense.

Contudo, somado a esse fator de atração política, pode-se dizer que tanto o IDH quanto a disponibilidade recursos contribuem com a concentração de poder político, interferindo então indiretamente no direcionamento do recente fluxo territorial Charrua. Com relação a um possível fator de atração de caráter ambiental, pode-se concluir que os Charrua partiram dos campos pampeanos-missioneiros em direção a um ambiente biogeográfico distinto, já antropizado, nas proximidades do Lago Guaíba. Desse modo, verifica-se uma significativa diferença entre os ambientes e contextos socioeconômicos apresentados na origem e destino desta territorialização, porém os relatos da cacica Acuab não sinalizam a utilização de critérios ambientais na escolha do local a ser territorializado. Diante disso, ressalta-se que o único fator de atração territorial identificado, que interferiu nitidamente no direcionamento do recente fluxo territorial Charrua, refere-se à dimensão política desta territorialização.

Com base nas informações supramencionadas, pode-se concluir que o fluxo territorial protagonizado recentemente pelo coletivo indígena Charrua no Rio Grande do Sul acabou sendo afetado principalmente pelas forças políticas que emanam da capital

do Estado. Considerando a necessidade de publicizarem-se frente às instituições públicas, os indígenas Charrua territorializaram-se politicamente no coração do Rio Grande do Sul, fixando raízes em um ambiente biogeográfico e socioeconômico distinto de seu território originário na imensidão dos campos pampeanos-missioneiros, passando a ocupar espaços de diálogo e deliberação em diversas esferas da gestão pública, como o Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI) e a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), participando também das mobilizações do Acampamento Terra Livre, representando em Brasília os povos indígenas sul-rio-grandenses, juntamente a lideranças Kaingang, Xokleng e Mbyá Guarani.



No mapa acima, pode-se visualizar o fluxo territorial Charrua, juntamente ao fluxo territorial Xokleng no Rio Grande do Sul. Vale destacar que a recente territorialização Charrua partiu de um município com IDH 0,667, rumo a um município que apresenta IDH 0,805. Por sua vez, a recente territorialização Xokleng partiu de municípios que apresentam, em média, IDH 0,698, rumo a um município que apresenta IDH 0,685. Ou seja, o direcionamento do fluxo territorial Charrua em direção a um local com IDH superior ao do local de origem, não se visualiza no fluxo territorial Xokleng.

Em suma, embora seja bastante nítido o direcionamento do fluxo territorial Charrua no rumo de um município com alto IDH, tal constatação, desvinculada de outros estudos mais detalhados, não permite concluir que o Índice de Desenvolvimento Humano interferiu no direcionamento do recente fluxo territorial Charrua no Rio Grande do Sul. Do mesmo modo, é evidente a existência de um forte contraste entre os recursos públicos disponíveis na origem e no destino do fluxo territorial, mas a identificação deste contraste econômico não permite concluir que os Charrua sofreram atração territorial de ordem explicitamente econômica. Por sua vez, é também bastante nítida a discrepância quantitativa entre a presença de órgãos públicos estaduais e federais em São Miguel das Missões/RS e Porto Alegre/RS. Com base nos relatos da cacica Acuab, pode-se deduzir que fatores políticos foram os que mais interferiram na dinâmica territorial Charrua, especialmente no início do século XXI, quando o referido coletivo protagonizou uma odisseia pampeana em busca de reconhecimento étnico, passando a dialogar diariamente com diversas instituições públicas, como Funai, Sesai, Emater, Prefeitura Municipal de Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Governo do Estado do RS, entre tantas outras mais.

5.3.2. Fluxos territoriais Kaingang

Especificamente em relação ao movimento territorial Kaingang, de acordo com as territorializações identificadas no período concomitante e posterior à promulgação da Constituição Federal de 1988, tornam-se espacialmente nítidos os seguintes fluxos no Estado do Rio Grande do Sul:

a) Fluxo territorial partindo das terras ancestrais situadas no Planalto Meridional em direção à Porto Alegre, iniciado no final da década de 1980, concomitante à elaboração da Constituição Federal de 1988, no rumo dos deslocamentos tradicionais iniciados pelos antigos caciques Kaingang em meados do século XIX;

b) Fluxo territorial partindo das terras ancestrais situadas no Planalto Meridional rumo ao sul, em direção à Santa Maria, iniciado na década de 1990;

c) Fluxo territorial partindo das terras ancestrais situadas no Planalto Meridional em direção à Região Serrana, reiniciado na década de 2000, no rumo de territorializações ancestrais Kaingang;

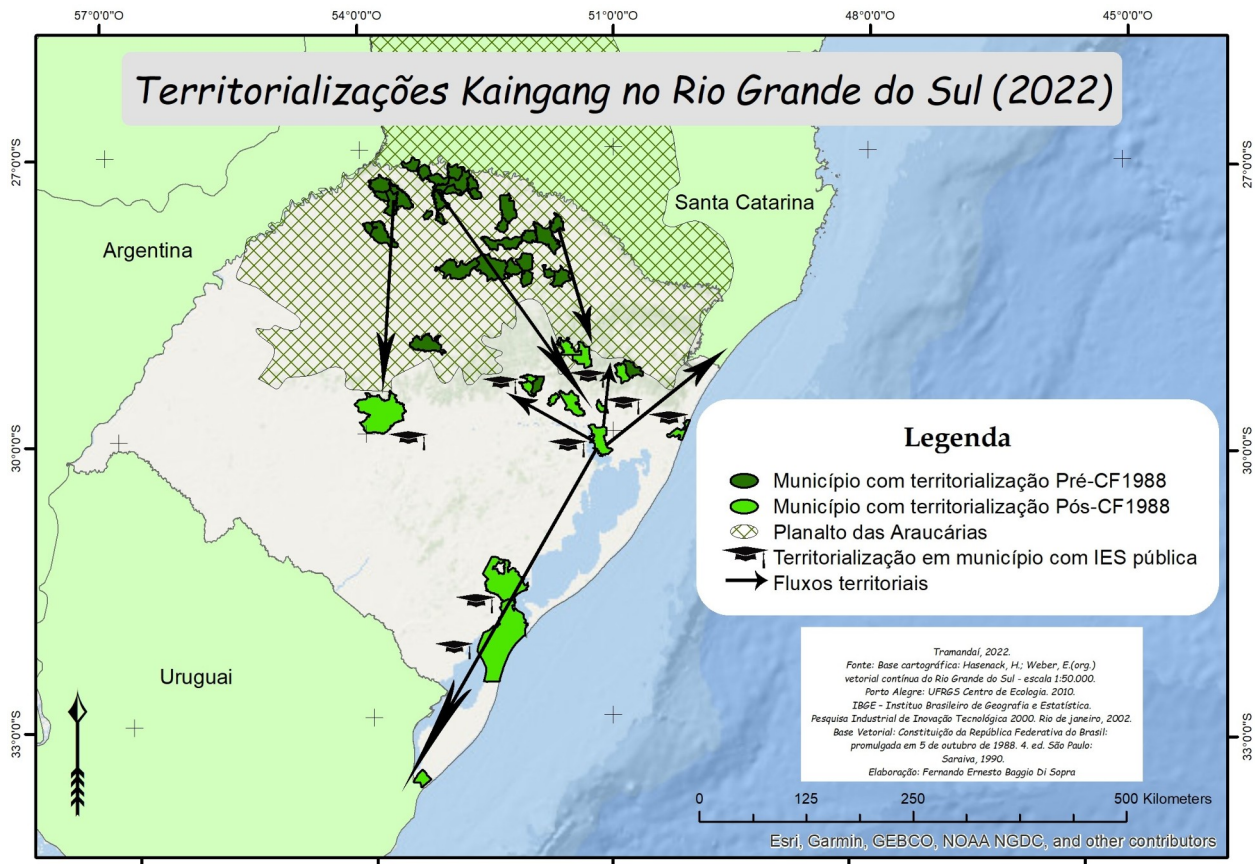
d) Fluxo territorial partindo de Porto Alegre em direção à Região Serrana, iniciado na década de 2000;

e) Fluxo territorial partindo de Porto Alegre em direção ao Vale do Caí/Taquari, iniciado na década de 2000;

f) Fluxo territorial partindo de Porto Alegre e das terras ancestrais situadas no Planalto Meridional em direção à Pelotas/Chuí, iniciado na década de 2010;

g) Fluxo territorial sazonal partindo de Porto Alegre em direção ao litoral atlântico, iniciado na década de 2010.

Em suma, com relação aos recentes fluxos territoriais protagonizados por coletivos Kaingang no Rio Grande do Sul, torna-se possível identificar um padrão migratório territorial bem definido, iniciado no período concomitante à promulgação da Constituição Federal de 1988, por meio do qual diversos grupos Kaingang vem deslocando-se de seus territórios ancestrais situados no norte do Estado em direção aos polos de desenvolvimento regional localizados ao sul/sudeste, como Porto Alegre, Pelotas e Santa Maria.



No mapa acima, pode-se observar que as territorializações Kaingang anteriores à promulgação da Constituição Federal de 1988 situam-se majoritariamente na região norte do Rio Grande do Sul, no topo do Planalto Meridional. Outro dado interessante se refere ao fato de que grande parte das territorializações Kaingang posteriores à CF 1988 localizam-se em grandes centros urbanos, comumente em municípios onde há campus de universidade pública ou instituto federal.

Conforme as informações coletadas durante a realização da pesquisa que originou a presente dissertação, as alterações estruturais na dinâmica territorial Kaingang no Rio Grande do Sul tem início quando coletivos indígenas desta etnia migraram para os Vales do Caí e do Taquari, no século XIX, possivelmente refugiando-se do avanço da onda colonizatória não-indígena no Planalto Meridional. Nesse sentido, Paula Elisabeth Ruth Ebling afirma que no ano de 1880 foi registrada a presença de indígenas Kaingang “selvagens” entre os rios Caí e Taquari:

Em 1850, missionários jesuítas fundaram três aldeias para os Kaingang do Alto Uruguai: Nonoai, Campo do Meio e Guarita. Os índios de Nonoai eram em torno de 400; os do Campo do Meio, 90. Não há registros quanto à população do Guarita. As missões jesuíticas existiram por pouco tempo, entretanto Nonoai foi restaurada em 1872, com 300 Kaingang. Em 1864, de acordo com Von Thorig, havia seis aldeamentos dos Kaingang no Estado do Rio Grande do Sul, com uma população de cerca de dois mil índios. Em 1880 esse número estava consideravelmente reduzido;

entretanto, nesse mesmo período, registram-se Kaingang “selvagens” entre os rios Taquari e Caí. (EBLING, 198?, p. 2/3)

Ou seja, o fluxo territorial Kaingang em direção aos Vales dos rios Caí e Taquari teve sua identificação inicial efetuada pela historiografia no final do século XIX, embora não seja possível datar o início da ocupação Kaingang na região. Considerando que não foram encontrados documentos mais antigos se referindo à presença de indígenas Kaingang entre os rios Caí e Taquari, e tampouco há registros arqueológicos que apontem para uma ocupação ancestral Macro-Jê no local, possivelmente os primeiros grupos desta etnia chegaram ao local um pouco antes de 1880.

De acordo com o patriarca da Aldeia Jamã Ty Tanh, Manoel Soares, o coletivo Kaingang de Estrela/RS descende dos grupos dos antigos caciques Doble e Nicafé, grandes lideranças indígenas da região serrana sul-rio-grandense e do planalto acima da serra. Contudo, além dos grupos de indígenas liderados pelos caciques que entraram para a história do Rio Grande do Sul, como Nonoai, Doble, Braga e Nicafé, possivelmente havia eventuais pequenos desmembramentos nos grupos de indígenas, cujos dissidentes passavam a viver marginalizados no amplo território Kaingang. Portanto, à margem dos grandes cacicados Kaingang que se encontravam territorializados nas principais áreas de araucárias do Planalto Meridional, provavelmente havia grupos de indígenas que perambulavam nas bordas do amplo território Kaingang, podendo um pequeno desmembramento coletivo eventualmente ter decidido territorializar-se nas áreas altas das bacias hidrográficas dos rios Caí e Taquari.

Nessa toada, o antropólogo Alexandre Aquino fala sobre o início do fluxo territorial Kaingang em direção à Porto Alegre e ao litoral do Rio Grande do Sul:

No que se refere especificamente à trajetória da população kaingang com quem realizei essa pesquisa, tal história trata das últimas três décadas desse século e adentra o início do século XXI, quando encontramos os Kaingang constituindo aldeias fora do planalto meridional, ou, como alguns deles dizem, na “região litorânea”. Esses processos envolvem uma sequência de deslocamentos, acampamentos e constituições de aldeias, para os quais alguns fatos se tornaram referência entre esta população, e informam principalmente sobre a busca de alianças possíveis e/ou confrontos intra-aldeia, entre aldeias, com o povo Guarani e com os brancos. (AQUINO, 2008, p. 37)

Concomitantemente à promulgação da Constituição Federal de 1988, teve início um denso fluxo territorial Kaingang, proveniente das aldeias situadas no Planalto Meridional, tendo como destino a capital do Estado. Com relação às recentes

territorializações protagonizadas por coletivos Kaingang na região de Porto Alegre/RS, Aquino contextualiza o referido fluxo territorial:

Nesse contexto, com o fracasso em reunir efetivamente toda a população kaingang da região litorânea, na aldeia Lomba do Pinheiro, dá-se um outro deslocamento (desta vez um *mũ je ha sī*), cuja consequência foi a constituição de uma *vãre mág* no Morro do Osso. Este deslocamento está intimamente relacionado à dinâmica social estabelecida na configuração da Lomba do Pinheiro após sua ocupação de fato pelos kaingang, à exploração de espaços de coleta e a um espaço de relações interétnicas que envolve, além dos brancos, o povo Guarani, pois o Morro do Osso, além de Parque Municipal, é um sítio arqueológico considerado como sendo de Tradição Guarani (além de ser reconhecido por anciãos dessa etnia, que situam pela genealogia sua ocupação como sendo mais ou menos recente). Com esta aldeia temos a primeira reivindicação territorial do povo Kaingang na região litorânea do Rio Grande do Sul. (AQUINO, 2008, p. 53/54)

Ainda sobre as recentes territorializações Kaingang em Porto Alegre, Aquino pontua que a Aldeia Tupe Pan, situada no Morro do Osso teve origem numa territorialização anterior efetuada pelos Kaingang na Lomba do Pinheiro:

Em 9 de abril de 2004, o faccionalismo na Lomba do Pinheiro deu origem a um novo deslocamento, dessa vez um *mũ jé há sī*, no qual parte da população deixou a aldeia para fundar uma nova no Morro do Osso. Kentanh foi o principal articulador da fundação dessa aldeia, isso em consequência do processo que levou ao estabelecimento de Jagtag como cacique (Kentanh diz que tal articulação demorou por volta de oito meses). Por um lado, esse *mũ jé há sī* se deu diante de uma complexidade de fatores, de âmbito externo e interno à aldeia: a influência que Kentanh tinha entre a população kaingang na região litorânea do Rio Grande do Sul, principalmente devido a sua relação com parentes matrilaterais de sua esposa, moradores da Vila Safira, encabeçados por Valdomiro Vergueiro, Xê, mas também a sua capacidade de liderar parentes próximos e distantes, que moravam na aldeia Lomba do Pinheiro. Conseguiu também apoio entre indigenistas de órgãos governamentais e não-governamentais, bem como de antropólogos. Além disso, foi à procura de um lugar “ancestral” na região litorânea que tornou possível o deslocamento e a posterior constituição de uma aldeia no Morro do Osso, não só possíveis como dotados de um significado suplementar ausente de movimentos anteriores do mesmo tipo. Este deslocamento e a constituição de uma nova aldeia envolvem ao menos duas facetas da deambulação kaingang. De um lado, o deslocamento, *mũ jé ha sī* (“vamos perto”) e a consequente “transformação” do Morro do Osso em *vãre mág* a partir de uma ruptura faccional na aldeia Lomba do Pinheiro. De outro lado, uma sobreposição desse deslocamento com um “outro” deslocamento, uma trajetória orientada por uma dimensão cosmológica, a saber, um *mũ jé ha si* (“caminho dos antigos”). Isto ocorreu devido à existência de um “cemitério indígena” (*vênh kej sí*), no Morro do Osso, onde haveria pois uma *ga si* (aldeia antiga ou “terra perdida”). (AQUINO, 2008, p. 60)

Sobre os motivos que levaram os Kaingang a reivindicar a demarcação de uma Terra Indígena no Morro do Osso, em Porto Alegre, Aquino detalha a estratégia territorial utilizada pelas lideranças indígenas, na luta pela conquista de território:

A iniciativa de ocupação dos Kaingang no Morro do Osso deve-se às intenções de Kentanh em procurar uma “terra indígena” (*ga*) na região litorânea e estabelecer-se junto com sua parentela e uma parcela da população kaingang que se encontrava descontente com a aldeia Lomba do Pinheiro por causa dos conflitos com os

“indianos”, como observei no capítulo anterior, e por esta não ser uma “terra indígena” (ga). Kentanh narra que soube, pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre, da existência de um cemitério indígena no Morro do Osso (algo que era publicizado por materiais de divulgação da administração do Parque, como folders e internet), e, que por isso concluíra ser o Morro terra de seus ancestrais. A esta iniciativa de Kentanh correspondeu o sonho de Nimpre (mulher e kujá [xamã]) com um pajé que havido morrido em uma “guerra” entre índios e brancos. No sonho, este veio lhe contar que existia, em algum lugar na região litorânea, uma terra ancestral, dizendo que só descansaria, pois “estava cansado de tanto guerra”, quando os índios tomassem a terra (ga) para si. Então a kujá veio saber, a partir da articulação política de Kentanh para a retomada da terra, quando este convidava os parentes para ocupar uma terra ancestral, que se tratava do Morro do Osso. (...) Na seqüência de eventos que resultaram na fundação da aldeia no Morro do Osso, certos elementos adquiriram para os Kaingang uma qualidade de índices de sua habitação ancestral nesse lugar como, notadamente, o “cemitério indígena” e a pedra popularmente conhecida na região como “Pé de Deus”, além de, entre outros, um buraco subterrâneo (“abrigo indígena”) e cacos cerâmicos. Tais índices – excluindo o cemitério, já conhecido por eles antes da ocupação (através de material de divulgação da Prefeitura Municipal de Porto Alegre) e, portanto, um dos estímulos da mesma – foram reconhecidos a partir da ocupação do Parque Natural do Morro do Osso, no dia 9 de abril de 2003. Os Kaingang chegaram nas primeiras horas da tarde, em um ônibus alugado por eles; os guardas florestais abriram a cancela que franqueava o acesso à área de preservação ambiental, destinada ao Parque pelo Município de Porto Alegre, permitindo a entrada do ônibus. Os Kaingang permaneceram próximo à cancela, erguendo barracas com lona preta debaixo de uma vegetação repleta de acácias, que destoa da mata nativa. (AQUINO, 2008, p. 63/64)

Aproximadamente uma década após estas primeiras territorializações Kaingang “fixas” em Porto Alegre, teve início outro fluxo territorial desta etnia, dessa vez em direção à Serra Gaúcha, tanto em áreas de ocupação ancestral, feito a Floresta Nacional (FLONA) de Canela, como também em novas áreas, tais quais um terreno urbano na cidade de Bento Gonçalves e uma pequena área em Farroupilha/RS. Nesse mesmo período, torna-se perceptível a formação de um novo fluxo territorial Kaingang, partindo das terras tradicionais do norte do Rio Grande do Sul diretamente à Serra Gaúcha, sem passar pela capital do Estado, como no caso das famílias Kaingang que abandonaram a Terra Indígena Ligeiro por conta de disputas internas, territorializando-se em seguida no município de Bento Gonçalves.

Por sua vez, é possível também distinguir um recente fluxo territorial Kaingang passando por Porto Alegre rumo ao sul, já no início do século XXI, o qual originou os aldeamentos fundados nos municípios de Pelotas e Rio Grande, chegando atualmente ao Chuí, na fronteira com o Uruguai. Do mesmo modo, observa-se um fluxo territorial rumando ao sul, partindo da Terra Indígena Guarita, no Planalto Meridional, materializado na Aldeia Três Soitas, localizada em Santa Maria.

Contudo, é possível que também exista um fluxo territorial direto entre as terras ancestrais Kaingang situadas no Planalto Meridional e os polos de desenvolvimento regional localizados nos municípios do sul do Estado, como Pelotas e Rio Grande, porém a identificação deste fluxo ainda carece de materialidade, já que o mesmo se ampara no esporádico deslocamento individual de famílias Kaingang, não se constituindo como um fluxo coletivo e recorrente, mas apenas como um rascunho geográfico, talvez um fluxo territorial embrionário que se configura ainda como uma semente territorial a ser cultivada no espaço geográfico. Nesse sentido, destaca-se que algumas das famílias indígenas que atualmente habitam a Aldeia Gyró, em Pelotas, são provenientes das territorializações Kaingang em Chapecó/SC.

Com relação às recentes territorializações Kaingang situadas no Vale do Caí e do Taquari, as mesmas parecem estar enraizadas nas andanças de pequenos grupos de indígenas Kaingang na região, no final do século XIX, cujos descendentes foram recentemente contemplados, pelo plano básico ambiental de mitigação de impactos decorrentes da duplicação da rodovia BR 386, com a aquisição de uma pequena área de terra onde posteriormente foi fundada a Aldeia Jamã Ty Tanh, no município de Estrela/RS. No tocante às demais territorializações Kaingang na região, em Tabaí/RS, Lajeado/RS, São Leopoldo/RS e Cruzeiro do Sul/RS, sabe-se que parte das famílias indígenas são procedentes das Terras Indígenas Serrinha e Votouro, situadas no norte do Estado, enquanto outras são oriundas das territorializações Kaingang situadas na região de Porto Alegre/RS.

Conforme levantamento de informações, a grande maioria das territorializações efetuadas por coletivos Kaingang no período posterior à Constituição Federal de 1988 localiza-se em ambientes biogeográficos distintos de seus territórios ancestrais situados no Planalto Meridional. Na maioria das recentes territorializações Kaingang identificadas, observa-se uma tendência de territorialização no entorno de grandes centros urbanos, como Santa Maria, Pelotas, Rio Grande, São Leopoldo, Bento Gonçalves e Porto Alegre, e também em direção ao litoral atlântico, priorizando locais de grande fluxo de pessoas em detrimento a critérios de ordem ambiental.

Tendo em vista as particularidades das recentes territorializações Kaingang no Rio Grande do Sul, pode-se supor que este povo indígena vem criando múltiplas formas de se territorializar no ambiente urbano, seja nas ruas centrais das grandes cidades, em feiras de artesanato, em aldeamentos urbanos e até mesmo territorializando-

se academicamente, nas universidades, e também politicamente, nas Câmaras de Vereadores Municipais.

Em termos biogeográficos, a presença de Florestas com Araucárias, que se constituía como um fator preponderante de atração territorial aos coletivos Kaingang até o século XIX, orientando o rumo dos fluxos territoriais, parece ter sido secundarizada nas recentes territorializações, em detrimento à disponibilidade de taquaras e cipós no ambiente a ser territorializado, os quais se configuram como as principais matérias-primas utilizadas na produção de artesanato tradicional destinado à comercialização e subsistência dos coletivos Kaingang.

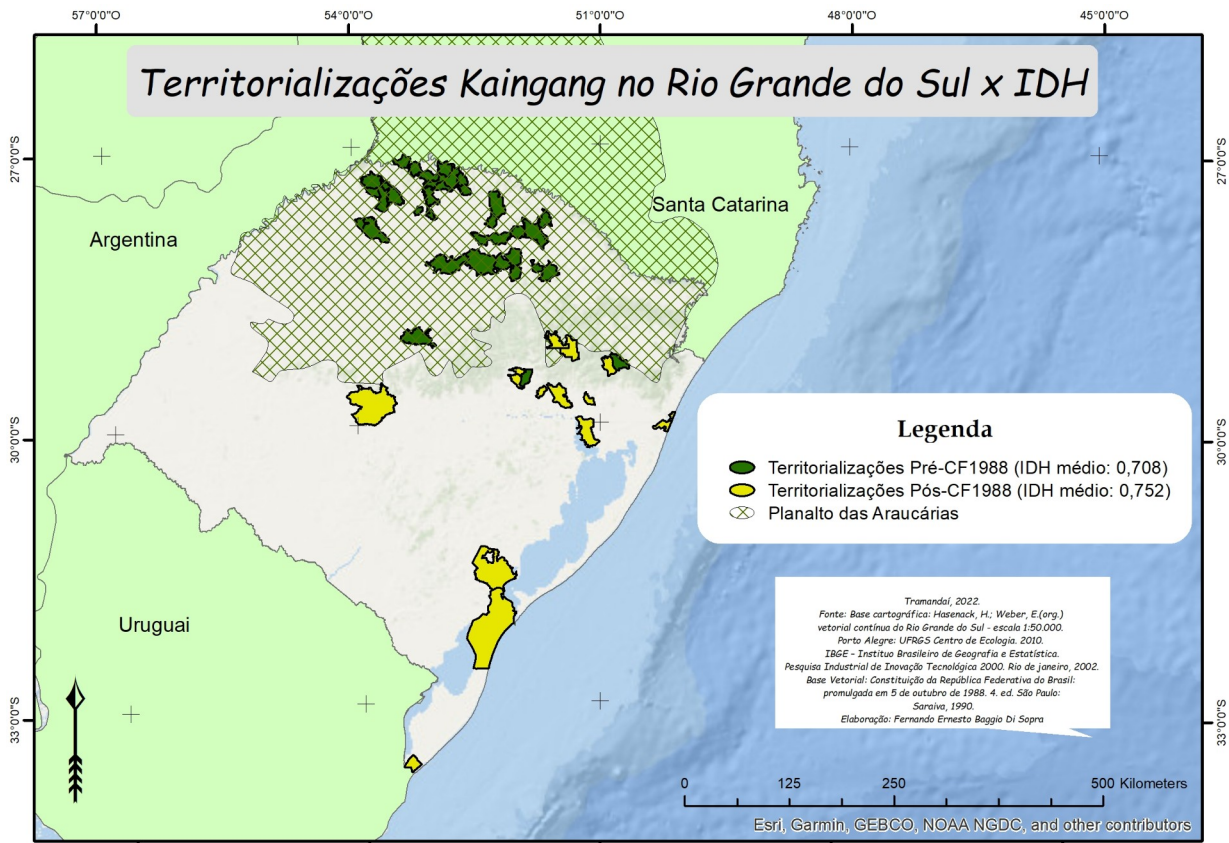
Buscando talvez encontrar formas de inserção no mercado e nos processos de desenvolvimento regional, os Kaingang acabaram promovendo adaptações nos modelos de artesanato tradicional produzidos até então, passando também a confeccionar peças de cunho religioso não-indígena, como cestos e coelhos de Páscoa, além de renas e pinheirinhos de Natal, sempre utilizando técnicas e matérias-primas de uso tradicional do povo Kaingang, como trançados de cipós e taquaras.

Mesmo que os novos rumos apresentados pelos recentes fluxos territoriais Kaingang partam de municípios pequenos, com diminuta disponibilidade de recursos públicos, em direção a grandes centros urbanos, não é possível concluir que tais fluxos foram orientados pela atração que o capital exerce sobre as territorializações, mas sim se torna possível afirmar que os fluxos territoriais protagonizados por indígenas Kaingang tendem a alinhar-se no rumo e direção dos polos de desenvolvimento regional.

Um fator de repulsão territorial identificado no contexto Kaingang sul-riograndense refere-se ao faccionalismo característico desta etnia: são bastante comuns os tensionamentos e cisões nas comunidades Kaingang, sendo que grande parte destes conflitos internos acaba resultando na transferência compulsória de famílias para outras áreas indígenas.

No tocante aos Índices de Desenvolvimento Humano (IDH) apresentados pelos municípios de origem e destino das territorializações indígenas no Rio Grande do Sul, em praticamente todos os fluxos territoriais Kaingang pós-Constituição Federal de 1988, com raras exceções, os indígenas partem de um território situado em município com IDH relativamente baixo, migrando para regiões compostas por municípios que apresentam IDH superiores, independentemente de serem seus territórios de ocupação ancestral, ou de haver disponibilidade de araucárias, por exemplo, cuja semente

caracterizava-se como base alimentar tradicional nas antigas aldeias Kaingang. Contudo, não se pode concluir que o IDH se configura como um fator de atração territorial que exerce influência sobre o rumo das territorializações indígenas, apesar de ser perfeitamente visualizável um padrão constituído por territorializações que partem de municípios com menor IDH, para municípios com maior IDH, conforme se pode visualizar no mapa abaixo:



Com base nos fluxos territoriais identificados e sistematizados, pode-se constatar que a capital do Estado não somente exerce forte atração territorial aos coletivos Kaingang, especialmente no período posterior à Constituição Federal de 1988, como também produz um efeito “propulsor” relacionado às migrações, impulsionando novas territorializações de indígenas Kaingang em várias direções, dentre as quais é possível citar as territorializações sazonais em direção ao litoral, durante o verão, oportunidade em que coletivos indígenas migram temporariamente para as praias litorâneas, visando obter uma pequena reserva de recursos por meio da comercialização de artesanato junto aos turistas/veranistas litorâneos.

Especificamente em relação às recentes territorializações Kaingang no litoral do Estado, tais “migrações temporárias” podem ser compreendidas como territorializações sazonais, à medida que os indígenas se deslocam coletivamente e buscam terrenos “desocupados” para montar seus acampamentos, em uma determinada estação do ano. Com o passar do tempo, tais coletivos indígenas acabam fixando raízes nestes locais, configurando assim tal fenômeno como uma territorialização coletiva, e não somente como uma migração temporária de algumas famílias. Estas territorializações sazonais talvez possam ser contextualizadas como processos de adaptação econômica dos acampamentos ancestrais de caça, pesca e coleta, nos quais seus antepassados remotos montavam acampamentos coletivos em determinados locais, em determinadas épocas do ano, buscando caçar certo tipo de animal, por exemplo.

Do mesmo modo, sazonalmente muitos indígenas Kaingang migram à Serra Gaúcha, no inverno, para comercializar artesanato junto aos turistas de férias em Gramado, por exemplo. Além destas territorializações transitórias no rumo dos fluxos turísticos do Estado, outro deslocamento sazonal protagonizado por coletivos Kaingang dirige-se anualmente às colheitas de uva e maçã, na região serrana.

Como exemplo da dispersão territorial centrada em Porto Alegre, pode-se citar a recente retomada Kaingang na Floresta Nacional de Canela/RS, muito embora a territorialização Kaingang neste local tenha suas raízes em tempos bastante remotos, como é possível constatar com base na história oral preservada por indígenas desta etnia.

Em entrevista realizada nos dias 3 e 4 de janeiro de 2000, o jovem cacique Maurício Salvador, liderança da retomada Kaingang de Canela, relatou:

Meu nome é Maurício Salvador, sou da etnia Kaingang, tenho 24 anos, nasci em Porto Alegre e moro atualmente em Canela. Na língua Kaingang, meu nome é Ven Tainh, que significa taquara verde. A história da minha família: somos uma família mais grande na etnia Kaingang, meus avós são naturais de duas das maiores aldeias do sul do Brasil. Meu avô é natural de Nonoai e minha avó é da Terra Indígena Serrinha. Antigamente meus avós levavam uma vida de agricultores. Plantavam mandioca, feijão, milho... e já faziam artesanato pra vender pros fôg (não indígena), pra trocar por sementes e por alimentos nos municípios próximos. (Maurício Salvador, 2020)

Referindo-se aos motivos que fizeram sua família retomar a luta territorial na FLONA de Canela/RS, iniciada em 2007 por seu pai, Zílio Jagtyg Salvador, que foi uma respeitada liderança e kujã (pajé) Kaingang, Maurício falou:

Meus pais vieram pra cá por causa de vida difícil e conflitos internos na comunidade, com não indígena. Contavam que aqui em Canela tinha uma terra indígena chamada Konhun Mág (erva grande) e por aqui consegui preservar e cultivar a nossa cultura

Kaingang. Meus avós me diziam que aqui em Canela havia muito pinheiro Pén, hoje chamado por vocês ‘pinheiro grosso’, uma cascata de Goj Konmo Tére (Cascata do Caracol). Eles viviam nesta região, tanto dentro quanto fora dela. Minha família até hoje viaja pelo Rio Grande do Sul, de Nonoai a Serrinha, Canela, Gramado, Porto Alegre... temos parentes em todo o sul. (Maurício Salvador, 2020)

No tocante à territorialidade Kaingang, Salvador relata que para seu povo, todo território pode ser considerado tradicional:

Pelo que meu pai dizia, antigamente teve um intenso conflito entre os indígenas e madeireiros aqui na região de Canela e muitos indígenas foram mortos e expulsos daqui. Para nós, todo território é tradicional, mas hoje o povo Kaingang foram concentrados em aldeias, mas essas áreas não tem nossos principais recursos que precisamos para a nossa cultura Kaingang. (Maurício Salvador, 2020)

Em consonância com os relatos do cacique Maurício Salvador, o antropólogo Alexandre Aquino contextualiza a reivindicação territorial protagonizada pelo povo indígena Kaingang em Canela/RS, iniciada no ano de 2007, quando Zílio ‘Jagtyg’ Salvador, decidiu protagonizar o retorno de seu povo ao seu território ancestral, onde hoje situa-se a FLONA:

A configuração da Lomba do Pinheiro também se altera nos anos de 2007 e de 2008. Jagtag, um dos principais protagonistas na luta por esta área, procurava, a partir de 2007, estabelecer-se em uma nova aldeia, em Canela, cidade localizada na serra gaúcha. Os motivos para tal opção são de ordens variadas. O principal é a disputa política que marca aldeia Lomba do Pinheiro desde sua constituição, a saber, entre a sua liderança e os indianos, mestiços. Desde o momento em que decidiu que a aldeia deveria ser apenas de “índio puro”, Jagtag, segundo se diz, deixou de ganhar as “eleições” para cacique. A partir desse momento, a esfera de influência de Jagtag diminuiu progressivamente, enquanto ascendia o jovem cacique Peni, que aceitara, conforme dizem alguns os “índios castiçados [indianos]”, e orientara a política da aldeia sem escutar os conselhos de Jagtag. Como ouvi repetidas vezes: “as lideranças não apóiam o Zílio [Jagtag] na cultura”. Isto é, na promoção de atitudes vistas como “tradicionais”. Nesse contexto, como Jagtag é um “velho”, alguém que conhece as tradições, preferiu afastar-se da política e busca constituir uma aldeia que “tenha mata”, e assim plantas medicinais para poder exercer o xamanismo. Outra questão importante para ele é o fato de a aldeia Lomba do Pinheiro não ser considerada uma Área Indígena ancestral; por isso, “é mais difícil de a FUNAI dar assistência para demarcação”. De meados de 2007 ao início de 2008, Jagtag articulava sua ida para a região da cidade de Canela, visando acampar em uma área próxima ou no parque ambiental, que, segundo ele, é uma área na qual João Grande (um antigo pai kaingang) fizera uma aldeia. (AQUINO, 2008, p. 164)

Em suma, pode-se dizer que os recentes fluxos territoriais Kaingang direcionam-se, em sua grande maioria, aos polos de desenvolvimento regional, privilegiando áreas situadas em municípios com alto IDH e com alta disponibilidade de recursos públicos. Tais constatações, contudo, não permitem concluir que os Kaingang escolhem o destino de suas territorializações com base em critérios quantitativos referente ao montante de recursos existentes em determinado local, mas permitem

afirmar que os recentes fluxos territoriais Kaingang no Rio Grande do Sul direcionam-se nitidamente aos polos de desenvolvimento regional.

Como uma das exceções ao padrão identificado nos fluxos territoriais Kaingang posteriores à Constituição Federal de 1988, pode-se citar a retomada territorial protagonizada pelos Kaingang na FLONA de Canela/RS, em local relativamente afastado dos centros urbanos. Esta territorialização, ao contrário das demais analisadas, tomou tal direcionamento em decorrência de nítido fator de atração histórico-ambiental exercido pela floresta com araucárias sobre a cultura Kaingang, constituindo um fluxo territorial enraizado em elementos ancestrais, imbuído com caráter significativamente conservador.

O fato de existirem fluxos territoriais Kaingang com evidente direcionamento de viés ambiental não representa demérito nenhum às territorializações metropolitanas, dotadas de um importante caráter político, complementar à sua materialidade física. Não somente no tocante à presença indígena nas Câmaras de Vereadores e nas Universidades, como também a ocupação de espaços públicos nas ruas centrais das cidades significa um relevante ato de autoafirmação cultural, demarcando territórios não apenas físicos, mas também enraizando-se na dimensão informacional contemporânea sul-rio-grandense.

Em suma, pode-se dizer que após a promulgação da Constituição Federal de 1988 os coletivos Kaingang continuam protagonizando territorializações de cunho ambiental, como também passaram a expandir seu território nas dimensões econômica, política, acadêmica e informacional, a fim de se inserirem de maneira digna e proativa nos processos inerentes ao desenvolvimentismo capitalista vigente. Nesse sentido, vale ressaltar que uma dimensão territorial não se sobrepõe às demais, mas todas são essenciais e complementares. Assim, um território político demarcado por indígenas Kaingang em determinada Câmara de Vereadores, por exemplo, articula-se com os territórios acadêmicos demarcados por indígenas nas universidades, que por sua vez articulam-se com os territórios ancestrais e com as retomadas territoriais, criando uma rede territorial tecida com diversos tipos de linhas epistemológicas relacionadas aos conceitos de território, cultura e autonomia.

5.3.3. Fluxos territoriais Mbyá Guarani

Nas recentes reterritorializações protagonizadas por coletivos indígenas Mbyá Guarani no Rio Grande do Sul pode-se observar a manutenção de pilares ancestrais, referentes à territorialização do movimento e dos trajetos tradicionalmente percorridos, sempre em áreas conservadas de Mata Atlântica, próximas a pequenos cursos fluviais, dotadas de solo fértil para cultivar seus roçados tradicionais de milho, mandioca, abóbora e outros alimentos mais.

Em relação ao território em movimento, talvez seja possível afirmar que o território caminha lado a lado com os coletivos Mbyá Guarani nas suas andanças em busca de uma utópica “terra sem males”. Nestes deslocamentos, os indígenas semeiam espécies arbóreas nativas pelos trajetos que vão sendo territorializados, em relações simbióticas nas quais os indígenas e o ambiente fortalecem-se mutuamente. Orientando-se pelos deslocamentos ancestrais, os Mbyá Guarani possuem a capacidade de ativar e reativar seus territórios, de acordo com as necessidades e anseios de cada coletivo, que pode estar se deslocando repellido por algum conflito, ou em busca de um lugar melhor para viver, ou até mesmo para se territorializar transitoriamente no próprio movimento.

No tocante aos fluxos territoriais protagonizados por indígenas da etnia Mbyá Guarani no Rio Grande do Sul, pode-se afirmar que os mesmos tendem a continuar vivendo em territórios-rede espalhados por toda a região de Mata Atlântica, independentemente das áreas tratarem-se de territórios demarcados, ou não. Afinal, toda área de Mata Atlântica remanescente configura-se como um potencial território tradicional Mbyá Guarani e muito provavelmente já tenha sido habitada por seus antepassados em determinado período histórico.

Com base nas informações coletadas durante a pesquisa que deu origem à presente dissertação, torna-se possível identificar três fluxos territoriais bastante nítidos, protagonizados desde tempos ancestrais pelos indígenas Mbyá Guarani. O primeiro deles vai (e volta) da Argentina ao litoral Atlântico, atravessando o Rio Grande do Sul de oeste para leste, numa espécie de fluxo pendular de recorrentes migrações nos dois sentidos, composto por coletivos indígenas indo e voltando constantemente, migrando de um lado para o outro, em movimentos que transpassam gerações e fronteiras políticas. O segundo fluxo territorial Mbyá Guarani movimenta-se circularmente ao redor da Lagoa dos Patos, reativando territorializações pelo caminho. Por fim, o terceiro

fluxo territorial Mbyá Guarani refere-se às movimentações destes indígenas no litoral atlântico, tanto de norte para sul, como de sul para norte, em constantes migrações que ultrapassam Santa Catarina e Paraná. Talvez o segundo fluxo, no entorno da Lagoa dos Patos, possa ser considerado um sub-fluxo territorial no âmbito do fluxo litorâneo.

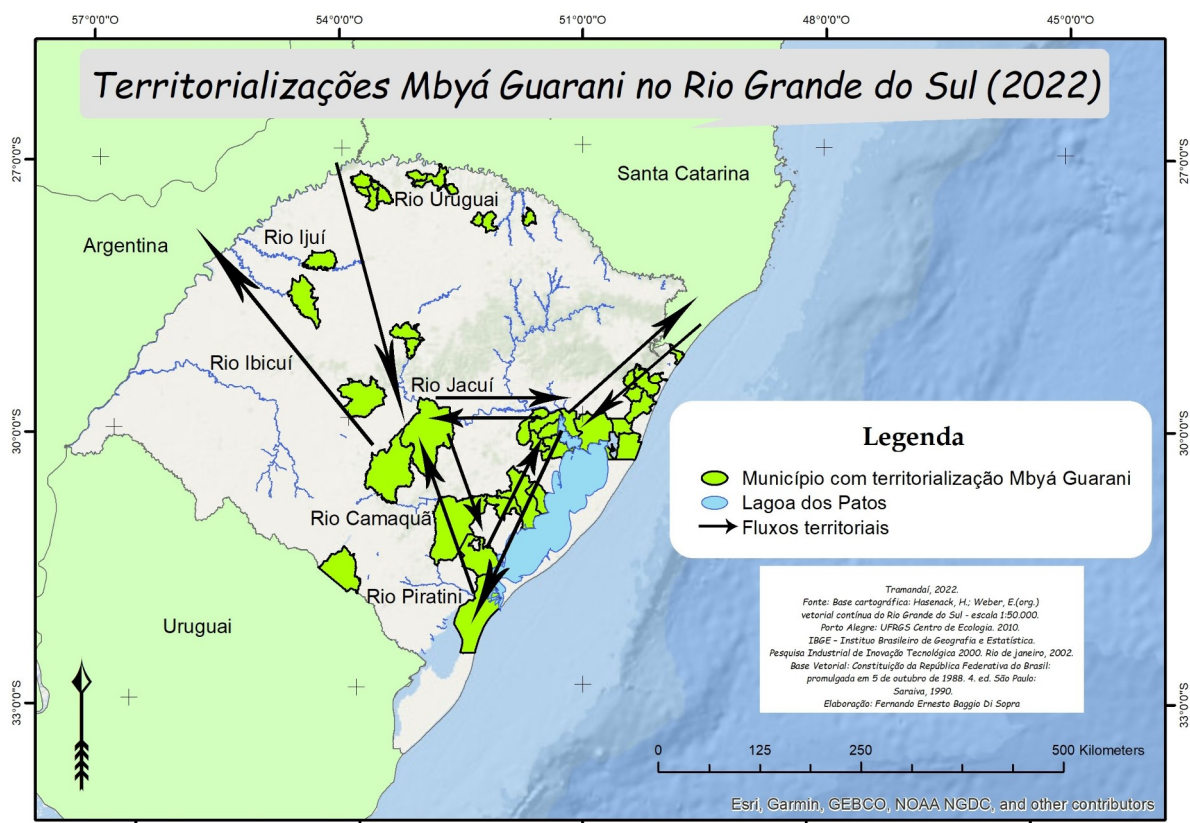
Diferentemente do recente fluxo territorial Charrua no Rio Grande do Sul, cujo destino final caracteriza-se como um ambiente biogeográfico e socioeconômico distinto de seu ambiente de origem, os indígenas Mbyá Guarani tendem a ser atraídos territorialmente por áreas com mata nativa situadas às margens de pequenos rios, em local com solo apropriado para cultivar milho, mandioca e outros alimentos tradicionais. Independentemente do contexto socioeconômico no qual o espaço de destino das territorializações Mbyá Guarani esteja inserido, estes coletivos indígenas tendem a buscar áreas conservadas de Mata Atlântica para viver e criar aldeamentos, apresentando uma territorialidade de viés essencialmente conservador, fruto da manutenção de seu modo de vida ancestral, alheios ao contexto socioeconômico circundante.

Assim, o fluxo territorial Kaingang e Charrua direcionado a regiões que apresentam alto IDH e grande disponibilidade de recursos públicos, não se visualiza no caso específico dos Mbyá Guarani, cujas territorializações independem de índices econômicos e de desenvolvimento dos locais de destino. Cabe salientar a importância das questões culturais nos fluxos territoriais indígenas, bastante explícitas na territorialidade Mbyá Guarani, caracterizada pelas recorrentes andanças em busca da chamada ‘terra sem males’, criando e recriando redes de territórios pelo caminho, em uma relação simbiótica com a Mata Atlântica, dotada de cosmovisão própria, característica marcante deste povo indígena.

Por meio de levantamento bibliográfico, foi possível identificar recentes territorializações de coletivos Mbyá Guarani sobrepostas aos seguintes municípios sul-rio-grandenses: Aceguá, Caçapava do Sul, Cachoeira do Sul, Canguçu, Caraá, Charqueadas, Cristal, Eldorado do Sul, Estrela Velha, Guaíba, Maquiné, Mariana Pimentel, Osório, Palmares do Sul, Pelotas, Porto Alegre, Rio Grande, Riozinho, Santa Maria, Santo Ângelo, Terra de Areia e Torres. À parte das recentes territorializações Charrua e Kaingang, os coletivos Mbyá Guarani parecem continuar territorializando-se ao longo de seus principais caminhos/trajetos ancestrais.

Sistematizando os fluxos territoriais protagonizados por coletivos indígenas Mbyá Guarani no Rio Grande do Sul, com base nas informações coletadas torna-se possível identificar as seguintes rotas migratórias, que correspondem fundamentalmente aos caminhos seculares percorridos tradicionalmente por estes coletivos indígenas, sempre em busca de áreas remanescentes de Mata Atlântica, próximas a pequenos cursos fluviais:

- a) Fluxo territorial ancestral atravessando o Estado de leste a oeste, em ambos os sentidos, do litoral Atlântico à Argentina, passando por Porto Alegre e seguindo pelo rumo dos rios Jacuí e Ijuí-Ibicuí;
- b) Fluxo territorial ancestral no entorno da Lagoa dos Patos;
- c) Fluxo territorial ancestral conectando o litoral do RS ao litoral de Santa Catarina, em ambos os sentidos.



No mapa acima, pode-se visualizar os fluxos territoriais Mbyá Guarani no Rio Grande do Sul, identificados no transcórper da pesquisa que originou a presente dissertação.

Vale também salientar a possível existência de uma “ilha territorial” Mbyá Guarani, atualmente sem fluxos territoriais visualizáveis, situada em meio às áreas

ancestrais Kaingang no norte do Rio Grande do Sul. Tal ilha constitui-se provavelmente por pequenos territórios ancestrais conectados por seus caminhos tradicionais, cercados por extensas monoculturas de soja transgênica. Tendo em vista que o norte do Estado é originariamente constituído tanto por áreas de Mata Atlântica como por áreas de Floresta com Araucárias, é grande a probabilidade de que a região em tela apresente sobreposições de territórios-rede Kaingang e Mbyá Guarani, já que a dinâmica territorial Kaingang possui o Planalto das Araucárias como matriz espacial, enquanto a dinâmica Mbyá Guarani tem com pilares fundamentais os pequenos cursos fluviais e as áreas de Mata Atlântica.

Nesse contexto, não devem ter sido raros os pontos de convergência cultural nestes amplos territórios sobrepostos, ocasionando eventuais e prováveis trocas materiais e simbólicas entre as culturas Mbyá Guarani, Kaingang e Xokleng, assim como também pode ter havido alguns pontos de contato cultural entre os Mbyá Guarani e os povos Pampeanos, como os Charrua e os Minuano. Vale salientar que tais compartilhamentos de elementos culturais podem não ter ocorrido por meio de relações amistosas interétnicas, mas sim através da ocupação de áreas que anteriormente haviam sido ocupadas por coletivos étnicos distintos, nas quais foram deixados potes de cerâmica, redes e outros utensílios mais, por exemplo, e desse modo um povo acabava aprendendo com outro sobre técnicas tradicionais de confecção de utensílios de palha, construção de habitações, fabricação de cerâmica...

No tocante à territorialidade e aos fluxos territoriais Mbyá Guarani, Borghetti traz algumas considerações relativas à circulação de sementes de milho, por exemplo, como elemento indutor de expansões ou movimentos territoriais. A autora salienta que são três as unidades da paisagem necessárias à constituição de um território Mbyá Guarani: área de floresta, área de rio e área de roça. Ou seja, os elementos essenciais à plena territorialidade Mbyá Guarani são solo fértil para cultivar seus roçados tradicionais, além de áreas de Mata Atlântica conservada perto de pequenos cursos fluviais. De acordo com Borghetti:

Nos estudos de campo que embasam esta pesquisa, foi verificada uma intensa mobilidade entre as comunidades e terras Guarani. Essa mobilidade pode ser entendida além do fluxo de pessoas, mas também, através delas, fluxo de sementes, pequenos animais, fibras vegetais, arte, conhecimentos e práticas sociais, todos valores indígenas que circulam por esse amplo território Guarani. Tal mobilidade foi traduzida por esse povo pelo termo Oguatá, “caminhar sagrado”. Um conjunto de unidades de paisagem e de recurso são fundamentais para a viabilidade material/ambiental do Tekoá e do Tekó – para a permanência e reprodução sociocultural do povo Guarani em seu território. Listaremos três que são imprescindíveis: floresta/kaguy porã; roça/kokue e água pura/yy porã. A

floresta/kaguy porã reúne espécies da fauna e flora que integram o repertório e o patrimônio ambiental do povo Guarani. A presença e intervenção milenar Guarani na Mata Atlântica faz com que floresta e Tekoá se complementassem, isto é, caça, pesca e coleta para fins alimentares, ornamentais, tradicionais ou artesanais. As roças/kokue são áreas de manejo nas quais as sementes tradicionais são mantidas e reproduzidas. Essas sementes integram o repertório da biodiversidade de cultivares tradicionais do povo Guarani, domesticado há milhares de anos. Alguns deles são: variedades de milho/avatí, melancias e melões/xanjau, feijões/kumandá, mandiocas/mandiô, entre outras espécies apreciadas na dieta Guarani. Água pura/yy porá integra as nascentes de água doce, as margens de rios, os arroios e córregos, os próprios rios em si, com sua fauna e flora, a orla do mar e o próprio mar, com sua fauna e flora. (BORGHETTI, 2014, p. 127)

Em suma, pode-se dizer que os Mbyá Guarani apresentam uma dinâmica territorial bastante conservadora, fundamentada na manutenção de seus fluxos territoriais ancestrais, sem grandes modificações. Ao contrário dos Kaingang, que passaram a se territorializar massivamente nas Universidades, os Mbyá Guarani não parecem se sentir atraídos por carreiras acadêmicas formais, preferindo manter suas formas ancestrais de repasse de saber e conhecimento tradicional às novas gerações de indígenas, de forma autônoma. Contudo, há também casos de territorializações acadêmicas protagonizadas por indígenas Mbyá Guarani em universidades sul-riograndenses, porém não tão numerosas quanto as protagonizadas por indígenas Kaingang.

No tocante a possíveis interferências de viés econômico na dinâmica territorial Mbyá Guarani no Rio Grande do Sul, com base nos dados coletados durante a pesquisa que originou a presente dissertação torna-se possível descartar totalmente a existência de fatores de atração territorial relativos à questões como a disponibilidade de recursos públicos em determinado município, ou o IDH apresentado no local de destino da territorialização. No entanto, se considerarmos que as áreas de Mata Atlântica são dotadas de valiosos recursos econômicos, como alimentos e matéria-prima para a confecção de artesanato, então é correto afirmar que mesmo se configurando como um fluxo territorial dotado de nítido teor ambiental, ele também carrega implicitamente um caráter econômico relacionado à disponibilidade de determinados recursos naturais.

Por fim, no tocante a possíveis fatores de viés político que podem estar interferindo no direcionamento dos fluxos territoriais protagonizados por coletivos indígenas Mbyá Guarani, também é possível descartar tal influência, sem, contudo, desprezar que toda ação social pode ser compreendida como um ato político. Assim, a ação de conservar uma área de mata nativa carrega em sua gênese um caráter

essencialmente político, que visa contrapor diferentes formas de gerir o ambiente, autoafirmando a sua própria identidade cultural e posicionando-se politicamente.

Como exceção, no âmbito das territorializações Mbyá Guarani de viés predominantemente político, é possível mencionar a retomada da Ponta do Arado, em Porto Alegre/RS, que destoa das demais áreas tradicionalmente ocupadas pelos Mbyá Guarani no Rio Grande do Sul pela sua grande publicidade e por angariar apoio massivo de diversos atores sociais, de movimentos ambientalistas a políticos partidários. Na referida retomada territorial, chama atenção um fato que contrasta com as demais territorializações efetuadas pelos Mbyá Guarani na região, que se refere ao seu caráter explicitamente político, reivindicando a posse de uma área inserida em um contexto fundiário já bastante tensionado.

Tal retomada difere das demais protagonizadas por coletivos Mbyá Guarani por localizar-se em uma área de enorme interesse imobiliário, às margens do Lago Guaíba, em local onde já existe tensão territorial envolvendo os proprietários não-indígenas do imóvel e movimentos sociais de cunho ambientalista. Ou seja, na Ponta do Arado atualmente há tripla sobreposição territorial, envolvendo espaços de uso ancestral Mbyá Guarani sobrepostos a territórios particulares, que por sua vez sobrepõem-se a áreas reivindicadas por ambientalistas, que são contrários à derrubada das matas nativas existentes e à construção de empreendimentos no local. Contudo, considerando que os indígenas e o movimento ambientalista possuem objetivos territoriais em comum, no que tange à conservação da mata nativa, estes dois atores sociais acabaram unindo-se para enfrentar a especulação imobiliária e seus projetos que envolvem a supressão vegetal. Ou seja, duas reivindicações territoriais sobrepostas, com objetivos convergentes, podem fundir-se, fortalecendo a referida territorialização sintética, sem que necessariamente haja hibridização na identidade cultural dos distintos atores sociais envolvidos.

Todavia, vale ressaltar que mesmo imbuída de caráter político, a territorialização Mbyá Guarani na Ponta do Arado também apresenta um nítido caráter ambiental, localizando-se em área de Mata Atlântica habitada ancestralmente pelos antepassados dos indígenas que protagonizam tal retomada territorial. Embora a referida territorialização desempenhe um importante papel político de contraposição aos interesses capitalistas, ela apresenta todos os elementos característicos das retomadas Mbyá Guarani que não possuem viés majoritariamente político, ocorrendo em áreas

conservadas de Mata Atlântica, com solo fértil, às margens de um curso fluvial. Contudo, pode-se dizer que a retomada da Ponta do Arado sobressai-se em relação às demais recentes territorializações Mbyá Guarani no Rio Grande do Sul por apresentar um caráter ambivalente bastante explícito, de cunho político e ambiental.

Vale salientar que os Mbyá Guarani poderiam retomar qualquer uma das pontas do Lago Guaíba, pois todas elas foram habitadas por seus antepassados. No entanto, os indígenas Mbyá Guarani recebem um apoio considerável da sociedade civil, contando com uma ampla rede de solidariedade e apoiadores para sustentar a retomada territorial localizada na Ponta do Arado, aumentando ainda mais a tensão fundiária preexistente no local.

5.3.4. Fluxo territorial Xokleng

No transcorrer da pesquisa que originou a presente dissertação, um grupo de indígenas Xokleng resolveu reapropriar-se de seu território ancestral situado na Floresta Nacional de São Francisco de Paula/RS. Vale salientar que durante o processo de colonização não-indígena do Rio Grande do Sul, os coletivos Xokleng que habitavam o Rio Grande do Sul tiveram suas terras completamente expropriadas, sofrendo também com a violenta ação de ‘bugreiros’ que exterminaram incontáveis coletivos indígenas na região.

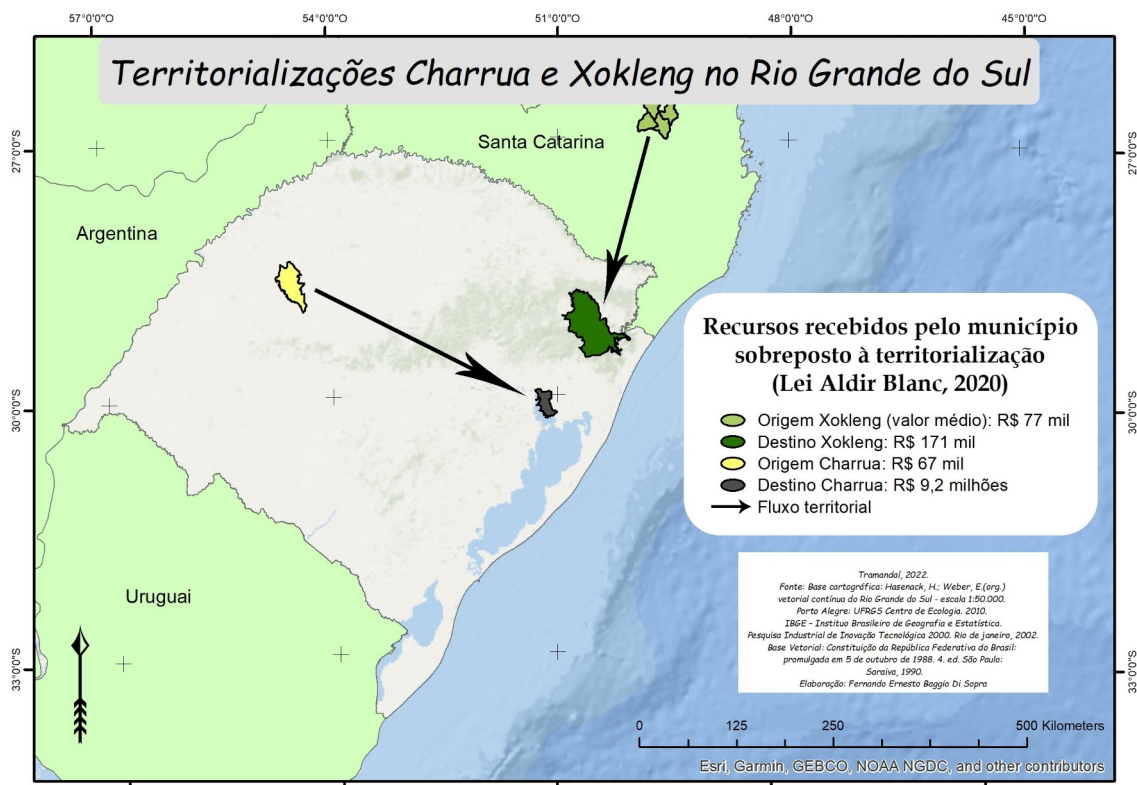
Desse modo, a presente dissertação fundamenta-se num único fluxo territorial protagonizado pelo povo indígena Xokleng no Rio Grande do Sul, partindo da Terra Indígena Ibirama/La Klãnõ, localizada em Santa Catarina, em direção ao seu território ancestral situado na FLONA de São Francisco de Paula, na região nordeste do Rio Grande do Sul. Considerando que esta atualmente constitui-se como a única territorialização coletiva Xokleng em solo sul-rio-grandense, pode-se afirmar que o fluxo territorial desta etnia configura-se como um retorno ao referido território ancestral, preservado pelo Estado por meio da conservação de uma Floresta Nacional, utilizando estratégia de retomada territorial semelhante à utilizada pelos Kaingang na FLONA de Canela/RS, localizada a poucos quilômetros de São Francisco de Paula/RS.

Contudo, vale mencionar que no início do século XXI um coletivo de pessoas, que se autoafirmavam descendentes dos indígenas Xokleng que antigamente habitavam a região, protagonizou um movimento de reivindicação territorial da FLONA de São Francisco de Paula. O referido coletivo denominava-se “Zagaua” e não possuía vínculos próximos com os Xokleng da Terra Indígena Ibirama/La Klanõ. Alguns anos após ter iniciado o movimento de reivindicação territorial, o coletivo Zagaua desmobilizou-se.

É interessante ressaltar a importância do Estado nas recentes retomadas protagonizadas pelos povos indígenas Kaingang, Xokleng e Mbyá Guarani em FLONAs e áreas de proteção/conservação territorial, como no caso da Fepagro, em Maquiné/RS. Nesse sentido, caso o Estado não tivesse conservado/preservado tais áreas, possivelmente hoje nenhuma das supracitadas retomadas territoriais indígenas seria viável, tendo em vista que estas áreas estariam sob posse de empresários e ruralistas que provavelmente já as teriam transformado em monoculturas de soja transgênica, voltadas ao mercado externo. Talvez seria, sim, possível efetuar tais retomadas territoriais, porém

o ambiente apresentar-se-ia consideravelmente desfigurado, demandando bastante tempo e trabalho para que o solo se regenerasse, propiciando as condições adequadas para que os indígenas cultivem seus roçados tradicionais, por exemplo, ou pesquem e cacem tradicionalmente nas matas ciliares.

Considerando que não há discrepância quantitativa considerável no montante de recursos públicos disponibilizados por meio da Lei Aldir Blanc aos municípios de origem e destino da recente territorialização Xokleng no Rio Grande do Sul, pode-se concluir que o fluxo territorial desta etnia não vem sofrendo interferência de ordem econômica, relativa a uma hipotética atração territorial ocasionada por uma grande disponibilidade de recursos públicos, por exemplo, como é possível constatar no mapa abaixo. Tampouco se verifica a existência de fatores relacionados aos índices de desenvolvimento, tendo em vista que os Xokleng se deslocaram de municípios com IDH médio igual a 0,698, em direção a um município com IDH igual a 0,685.



Com base na pesquisa efetuada, pode-se concluir que o principal fator de atração territorial presente na recente territorialização Xokleng em São Francisco de Paula/RS configura-se como de ordem histórico-ambiental, já que os indígenas protagonistas da referida retomada declaram que seus antepassados viveram no local,

onde hoje se situa uma Floresta Nacional, no período anterior à colonização não-indígena do Estado.

Concomitantemente à influência de fatores históricos e ambientais no direcionamento do fluxo territorial Xokleng, pode-se também identificar um caráter político bastante nítido nesta territorialização, retomando um território ancestral e ao mesmo tempo contrapondo-se aos projetos de concessão das FLONAs à iniciativa privada. Entretanto, não se pode concluir que o referido fluxo territorial tenha sofrido influência de fatores políticos na definição de seu rumo, porém é possível, sim, afirmar que a recente territorialização protagonizada pelo coletivo indígena Xokleng em São Francisco de Paula/RS desempenha um papel geopolítico estratégico para contrapor publicamente os projetos políticos que visam entregar a gestão das FLONAs a empresários sem nenhum vínculo com o local.

Ou seja, embora os fatores econômicos não tenham exercido atração territorial sobre o recente fluxo territorial Xokleng no Rio Grande do Sul, a dimensão política experienciada a partir do início da retomada territorial da Floresta Nacional de São Francisco de Paula acabou enraizando-se também na dimensão informacional, demarcando territórios nas redes sociais, junto à opinião pública, antes mesmo de obter a garantia da plena posse do território físico da FLONA.

Por fim, vale destacar a consistente atuação da rede de apoio à retomada Xokleng, composta por acadêmicos, pesquisadores e ativistas, empenhados em fornecer suporte ao coletivo indígena, seja por meio de assessoria jurídica, como através da doação de recursos financeiros para viabilizar a logística necessária à participação de lideranças Xokleng em reuniões em órgãos situados em Porto Alegre, por exemplo.

5.3.5 Análise e ponderações referentes aos fluxos territoriais indígenas

Correlacionando-se os distintos fluxos territoriais protagonizados por coletivos indígenas no Rio Grande do Sul, pode-se dizer que enquanto a Mata Atlântica continua configurando-se como fator preponderante de atração territorial ao povo indígena Mbyá Guarani, os centros urbanos “desenvolvidos” passaram a exercer forte atração territorial aos coletivos Kaingang e Charrua, em decorrência, muito provavelmente, da disponibilidade de recursos públicos e da existência de oferta de políticas públicas específicas, como no caso da Prefeitura Municipal de Porto Alegre/RS que já cedeu terras públicas para o assentamento territorial de comunidades indígenas pertencentes às etnias Charrua, Kaingang e Mbyá Guarani.

Contudo, embora seja bastante nítido o direcionamento dos recentes fluxos territoriais Charrua e Kaingang no rumo dos polos de desenvolvimento regional do Rio Grande do Sul, possivelmente tal atração territorial não tenha origem em fatores econômicos ou diretamente relacionados aos índices de desenvolvimento, mas vincule-se sobretudo à dimensão política, tendo em vista que as discussões e deliberações referentes às políticas públicas específicas para os povos indígenas são comumente realizadas em instituições sediadas em Porto Alegre.

No entanto, há também exemplos de territorializações Mbyá Guarani, Kaingang e Xokleng no Rio Grande do Sul que direcionam seus fluxos territoriais no rumo de áreas ambientalmente bem conservadas, secundarizando o contexto socioeconômico no qual o destino da territorialização esteja inserido. Em comparação, a única territorialização recente efetuada por indígenas Charrua ocorreu em um município dotado de grandes quantidades de recursos públicos, secundarizando fatores ambientais, configurando-se como uma territorialização de gênese distinta da territorialização protagonizada pelos indígenas Xokleng em São Francisco de Paula, por exemplo, que prioriza fatores ambientais em detrimento aos fatores econômicos na escolha do local de destino da territorialização.

No exemplo dos indígenas Charrua, o fluxo territorial parte dos campos pampeanos-missioneiros em direção às terras baixas características dos territórios tradicionais Mbyá Guarani na Mata Atlântica. Desse modo, atualmente o povo indígena Charrua passa por um processo de ressignificação cultural e ambiental, vendo-se

impelido a criar estratégias para enraizar-se cada vez mais na dimensão informacional, ao mesmo tempo em que se territorializa politicamente em várias instâncias de poder.

Além da disponibilidade de recursos públicos destinados às políticas fundiárias e habitacionais que contemplam o acolhimento de territorializações indígenas, outro motivo gerador deste fator de atração territorial exercido pelos grandes centros urbanos junto a alguns fluxos territoriais indígenas refere-se possivelmente à elevada demanda pela aquisição de artesanato tradicional, decorrente da grande aglomeração demográfica nesses polos de desenvolvimento regional, bem como no litoral durante o verão, período em que diversos turistas provenientes do Estado inteiro deslocam-se à região litorânea para passar férias e acabam adquirindo peças de artesanato tradicionais confeccionadas principalmente por indígenas Kaingang e Mbyá Guarani, contribuindo para a geração de renda comunitária que dá suporte às novas territorializações indígenas.

Além dos fatores de ordem ambiental, política e econômica que tendem a interferir nas dinâmicas territoriais indígenas no Rio Grande do Sul, não se pode menosprezar a atração territorial induzida pela presença de universidades públicas nos grandes centros urbanos, somada à disponibilização de vagas específicas para populações indígenas nos cursos universitários. No tocante às territorializações acadêmicas, estas vem sendo protagonizadas especialmente por indígenas da etnia Kaingang, em diversas universidades e institutos federais dispersos por todo o Estado. Tais territorializações acadêmicas podem ser compreendidas sob distintas perspectivas: fisicamente, por meio do aumento da presença física indígena nas universidades, e também cientificamente, por meio do aumento quantitativo de artigos acadêmicos de autoria dos estudantes indígenas, tratando de assuntos particulares à sua própria cultura e etnia.

Vale ressaltar que as territorializações acadêmicas possuem importância estratégica para garantir a sustentação da posse física das áreas reivindicadas, assim como as territorializações de cunho político são imprescindíveis à inserção dos povos indígenas nas políticas públicas relacionadas à saúde, educação, habitação e outras áreas mais.

De modo geral, pode-se dizer que as territorializações políticas ocorrem por meio da ocupação de cadeiras nos Legislativos Municipais, no Conselho Estadual dos Povos Indígenas, nos Comitês Distritais de Saúde Indígena e demais instâncias de

representação e controle social, no âmbito do planejamento e execução de políticas públicas, oportunidades em que os indígenas tendem a demarcar territórios políticos, fixando raízes culturais nas diversas instâncias de poder. Nestes casos, as lideranças indígenas vem ocupando o “lugar de fala” que de fato lhes pertence, apresentando diretamente ao poder público as demandas coletivas de seu povo, sem a necessidade de intermediação não-indígena, orientando o Estado e auxiliando-o a formular políticas públicas diferenciadas aos povos indígenas, em consonância com suas especificidades culturais.

Como exemplo de territorialização política, vale destacar o ressurgimento público coletivo do povo indígena Charrua, cujo território abrange três dimensões complementares: o território físico, o território cosmológico e o território informacional. Embora a Aldeia Polidoro localize-se na região periférica de Porto Alegre/RS, abundam publicações nas redes sociais relacionando os indígenas Charrua ao Pampa, que se configura como o território tradicional tanto do ‘gaúcho’ como do povo Charrua, no plano imemorial. Desse modo, na esfera informacional o território Charrua é muito mais amplo e distinto do que a área relativamente diminuta concedida pelo poder público municipal de Porto Alegre/RS para o assentamento territorial da comunidade liderada pela cacica Acuab. Embora seu território físico abarque menos de dez hectares em Porto Alegre, o povo indígena Charrua acaba reapropriando-se gradativamente da imensidão territorial pampeana, no universo informacional.

Nessa toada, destaca-se também o elevado quantitativo de candidaturas indígenas ao cargo de Vereador em diversos municípios do Rio Grande do Sul, nas últimas eleições, sendo que a maioria dos candidatos indígenas pertence à etnia Kaingang. Ou seja, de certa forma é possível afirmar que os Kaingang e os Charrua passaram a territorializar-se politicamente de forma contundente nas grandes cidades, por meio da ocupação cultural de espaços públicos, da ocupação “acadêmica” nas universidades, da apropriação de cadeiras representativas nas diversas instâncias de poder, da reivindicação de políticas públicas voltadas aos povos indígenas, e também através de candidaturas próprias de indígenas a cargos políticos eleitorais.

Especificamente em relação à recente retomada territorial protagonizada pelo povo indígena Xokleng em São Francisco de Paula/RS, pode-se concluir que ela apresenta gênese territorial semelhante à retomada Kaingang da FLONA de Canela/RS. Nestes dois casos, alheios à proximidade de centros urbanos e aos índices de

desenvolvimento, os coletivos indígenas buscam áreas de natureza conservada pelo Estado, a fim de retomar espaços ancestrais nos quais seja possível manter seu modo de vida tradicional, enraizado às condicionantes ambientais necessárias ao seu Bem Viver.

Diante de um contexto de iminente concessão da gestão das Florestas e Parques Nacionais à iniciativa privada, as retomadas indígenas nestes locais configuram-se como estratégicas para contrapor geopoliticamente, junto à opinião pública, a entrega de áreas conservadas pelo Estado para empresários desprovidos de vínculos territoriais com as referidas FLONAs. Na dimensão informacional, as retomadas indígenas, em contraposição à tentativa de concessão de áreas de matas conservadas para a iniciativa privada, recebem apoio de inúmeras redes de atores sociais, compostas por acadêmicos, artistas, integrantes de ONGs e pela população civil em geral, angariando considerável apoio junto à opinião pública por apresentarem um vínculo ambiental histórico e orgânico com as áreas retomadas/territorializadas.

Com exceção da retomada Kaingang da FLONA de Canela/RS e de algumas poucas territorializações em cidades menores, pode-se concluir que as territorializações Kaingang e Charrua efetuadas no período posterior à promulgação da Constituição Federal de 1988 partem de municípios com pouca disponibilidade de recursos públicos, em direção a municípios relativamente mais ricos e populosos, como é possível constatar ao analisar o montante de recursos recebido em 2020, no âmbito da Lei nº 14.017/2020 (Aldir Blanc), pelos municípios sul-rio-grandenses que apresentam sobreposição com territorializações indígenas:

a) Áreas de recente territorialização Kaingang (pós-CF 1988):

- Porto Alegre: 9,2 milhões de reais
- Pelotas: 2,1 milhões de reais
- Santa Maria: 1,8 milhão de reais
- São Leopoldo: 1,5 milhão de reais
- Rio Grande: 1,4 milhão de reais
- Bento Gonçalves: 821 mil reais
- Lajeado: 589 mil reais
- Farroupilha: 515 mil reais
- Montenegro: 466 mil reais
- Canela: 335 mil reais

- Estrela: 257 mil reais
- Cruzeiro do Sul: 101 mil reais
- Tabaí: 50 mil reais

Montante médio disponível por município: 1,4 milhão de reais.

b) Territorializações ancestrais Kaingang situadas no norte do RS:

- Água Santa: 44 mil reais
- Benjamin Constant: 34 mil reais
- Cacique Doble: 52 mil reais
- Charrua: 42 mil reais
- Engenho Velho: 29 mil reais
- Erebango: 40 mil reais
- Erval Seco: 63 mil reais
- Faxinalzinho: 36 mil reais
- Gentil: 32 mil reais
- Gramado dos Loureiros: 35 mil reais
- Ibiraiaras: 65 mil reais
- Iraí: 64 mil reais
- Lajeado do Bugre: 38 mil reais
- Liberato Salzano: 53 mil reais
- Mato Castelhana: 38 mil reais
- Miraguaí: 51 mil reais
- Multiterno: 34 mil reais
- Nonoai: 98 mil reais
- Novo Xingu: 33 mil reais
- Planalto: 89 mil reais
- Redentora: 97 mil reais
- Rio dos Índios: 39 mil reais
- Ronda Alta: 91 mil reais
- Salto do Jacuí: 102 mil reais
- Sananduva: 132 mil reais
- Santo Augusto: 118 mil reais
- São Valério: 39 mil reais
- Sertão: 54 mil reais

- Tapejara: 192 mil reais
- Tenente Portela: 116 mil reais
- Três Palmeiras: 47 mil reais
- Vicente Dutra: 50 mil reais
- Carazinho: 448 mil reais
- Erechim: 730 mil reais

Montante médio disponível por município: 94 mil reais.

c) Territorializações Mbyá Guarani:

- Arroio dos Ratos: 120 mil reais
- Barra do Ribeiro: 108 mil reais
- Benjamin Constant do Sul: 34 mil reais
- Cachoeira do Sul: 579 mil reais
- Caçapava do Sul: 254 mil reais
- Camaquã: 472 mil reais
- Canguçu: 406 mil reais
- Capivari do Sul: 50 mil reais
- Caraá: 70 mil reais
- Charqueadas: 303 mil reais
- Cristal: 69 mil reais
- Eldorado do Sul: 306 mil reais
- Erebango: 40 mil reais
- Erval Seco: 63 mil reais
- Estrela Velha: 44 mil reais
- Getúlio Vargas: 131 mil reais
- Guaíba: 678 mil reais
- Maquiné: 61 mil reais
- Mariana Pimentel: 45 mil reais
- Palmares do Sul: 96 mil reais
- Pelotas: 2,1 milhões de reais mil reais
- Planalto: 89 mil reais
- Porto Alegre: 9,2 milhões de reais mil reais
- Redentora: 97 mil reais
- Rio Grande: 1,4 milhão de reais

- Riozinho: 50 mil reais
- Salto do Jacuí: 102 mil reais
- Santa Maria: 1,8 milhão de reais
- Santo Ângelo: 545 mil reais
- São Miguel das Missões: 67 mil reais
- Terra de Areia: 95 mil reais
- Torres: 291 mil reais
- Viamão: 1,6 milhão de reais

Montante médio disponível por município: 641 mil reais.

d) Territorialização Xokleng:

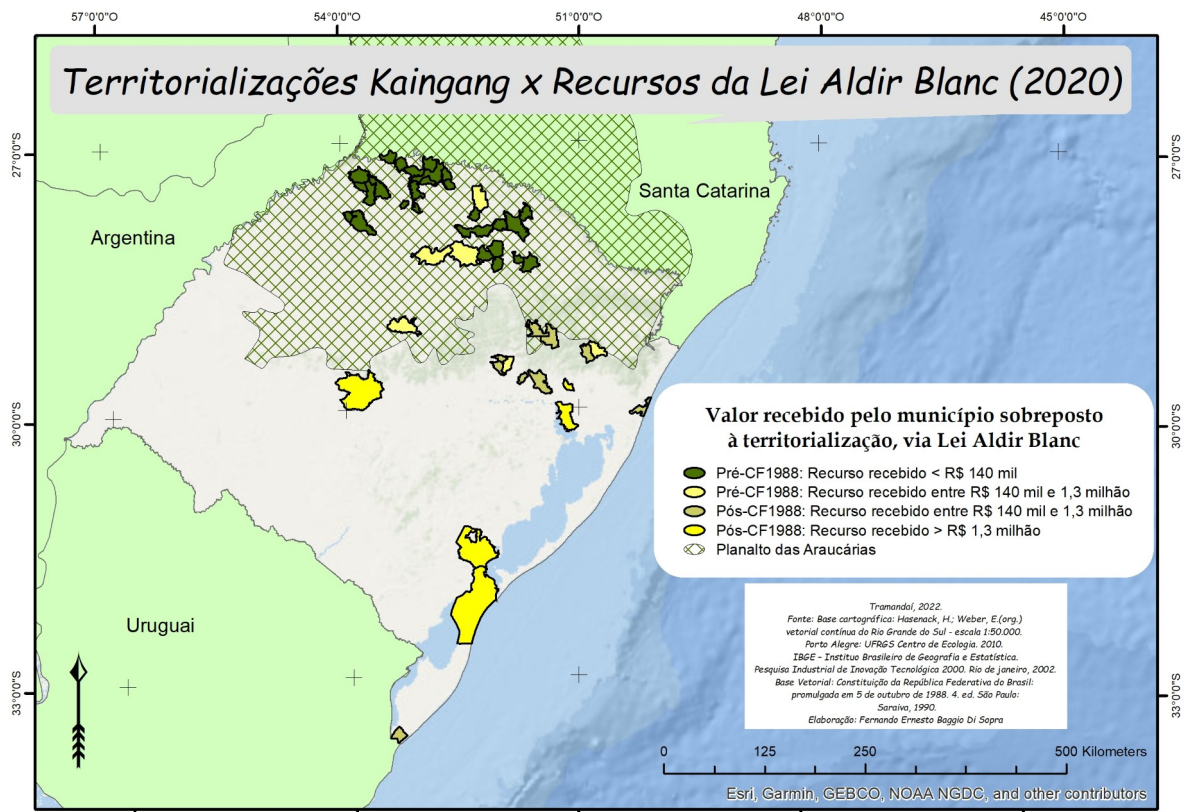
- São Francisco de Paula: 171 mil reais.

Montante médio disponível por município: 171 mil reais.

e) Territorialização Charrua:

- Porto Alegre: 9,2 milhões de reais

Montante médio disponível por município: 9,2 milhões de reais.



No mapa acima, é possível visualizar a discrepância no montante de recursos públicos disponibilizados por meio da Lei Aldir Blanc aos municípios sobrepostos a territorializações Kaingang anteriores e posteriores à Constituição Federal de 1988.

Com base na pesquisa que originou a presente dissertação de mestrado, é possível afirmar que os fluxos territoriais Mbyá Guarani tendem a manter a essência de sua dinâmica ancestral, independentemente do desenvolvimento regional, do IDH e da disponibilidade de recursos públicos e privados no local a ser territorializado. Em suas territorializações, os coletivos Mbyá Guarani costumam eleger áreas de Mata Atlântica bem conservada, com solo fértil, próximas a pequenos cursos fluviais, alheios ao contexto socioeconômico no qual o local de destino encontra-se inserido.

De modo geral, é possível afirmar que os Mbyá Guarani não expandiram seu território nas últimas décadas, mas sim ativaram, reativaram e desativaram temporariamente diversos locais já antes territorializados por seus antepassados, os quais se desterritorializavam e reterritorializavam-se recorrentemente, de modo sistêmico e orgânico, num amplo território imemorial de domínio de Mata Atlântica no sul da América Latina. Todas as recentes territorializações Mbyá Guarani tem como local de destino alguma região onde seus avós e bisavós já viveram, durante as

constantes andanças que caracterizam a gênese da territorialidade desta etnia. Ou seja, a origem e o destino de suas territorializações são os mesmos, separados pela escala temporal.

Vale também salientar que ancestralmente os cursos fluviais configuravam-se como as vias principais de deslocamento para os indígenas Mbyá Guarani. Na visão não-indígena, é necessária a construção de pontes perpendiculares para cruzar um determinado curso fluvial, que se atravessa em frente à rota planejada. Por sua vez, na perspectiva Mbyá Guarani, são as estradas que atravessam o caminho dos rios, e não o inverso. Nessa ótica, avenidas equivalem a grandes Rios, como o Jacuí e o Ibicuí.

Desse modo, torna-se de certo modo compreensível o padrão existente nos fluxos territoriais protagonizados por coletivos pertencentes a esta etnia, convergindo para o mesmo sentido dos leitos fluviais das bacias dos rios Jacuí e Ibicuí, em deslocamentos em ambas as direções, cruzando o Estado de leste a oeste e vice-versa, e rumando na direção norte pelo litoral. Em decorrência do escasamento de áreas conservadas de Mata Atlântica no Rio Grande do Sul, e diante da impossibilidade de se deslocar seguindo seu fluxo harmônico às margens dos rios, pois cruzariam diversas propriedades particulares, os Mbyá Guarani veem-se obrigados a mover-se territorialmente, de maneira transversal, pelos acostamentos de rodovias, acampando próximo a pontes, de cujos rios eles obtêm água para beber, cozinhar e higienizar-se.

Considerando que os fluxos territoriais Mbyá Guarani tendem a manter-se nos mesmos alinhamentos geográficos desde tempos ancestrais, é possível que boa parte dos indígenas desta etnia já tenha cruzado a quase totalidade das pontes do Estado, conhecendo detalhadamente os locais próximos aos cursos fluviais, apropriados para acampar e territorializar-se temporariamente. Por meio desta circulação recorrente por determinados trajetos e pernoite em determinados locais próximos a pontes, os Mbyá Guarani acabam fixando raízes no espaço e constituindo novos aldeamentos ao longo dos caminhos tracejados no espaço geográfico durante suas andanças tradicionais, reativando e desativando territórios seus territórios tradicionais. Nesse sentido, vale salientar que os atuais Mbyá Guarani continuam mantendo sua dinâmica territorial ancestral de modo bastante conservador, com poucas adaptações, caminhando recorrentemente sob os rastros territoriais de seus antepassados e deixando novos rastros por sobre as mesmas linhas migratórias traçadas no espaço geográfico pelos antigos Mbyá Guarani.

Embora os processos inerentes ao desenvolvimento regional não pareçam exercer atração territorial aos coletivos Mbyá Guarani, tais processos acarretam impactos profundos nos fluxos territoriais indígenas, especialmente no tocante à gradativa diminuição de áreas conservadas de Mata Atlântica disponíveis para suas constantes reterritorializações. Ou seja, embora os coletivos Mbyá Guarani prefiram manter-se alheios ao desenvolvimento regional, tal desenvolvimento acaba fomentando a exploração econômica de diversas áreas de ocupação ancestral desta etnia, impactando negativamente em sua territorialidade ao suprimir vegetação nativa de Mata Atlântica e substituí-la por monoculturas de soja transgênica, por exemplo, impedindo que os indígenas utilizem tais áreas como pontos de apoio durante suas perambulações tradicionais.

Diante da diminuição de áreas passíveis a serem territorializadas por coletivos Mbyá Guarani, os resquícios de mata nativa conservada no Rio Grande do Sul situam-se, em grande parte, nas áreas sob administração estatal, com algumas poucas exceções de áreas particulares relativamente bem conservadas. Assim, pode-se dizer que a estratégia territorial utilizada nas recentes territorializações Kaingang e Xokleng nas Florestas Nacionais de Canela/RS e São Francisco de Paula/RS assemelha-se à utilizada pelo povo indígena Mbyá Guarani, ao protagonizar a retomada territorial de uma área estatal até então administrada pela Fepagro em Maquiné/RS.

Com base nos dados coletados durante a pesquisa que originou a presente dissertação, pode-se dizer que o Bem Viver configura-se como um relevante fator que exerce atração territorial junto aos coletivos indígenas, em virtude de que o desejo pela apropriação de um espaço onde se possa manter autonomamente sua cultura, acaba impulsionando a movimentação das territorializações. Do modo inverso, um espaço onde não se possa “bem viver”, configura-se como um fator de repulsão territorial.

Em relação às recentes territorializações Charrua e Xokleng do Rio Grande do Sul, ambas constituídas por somente uma única territorialização no Estado, não se torna possível a identificação de padrões inerentes aos referidos fluxos territoriais, em decorrência da inexistência de outros fluxos de mesma origem étnica, com os quais poderiam ser comparados e relativizados. Diante da impossibilidade de contrastar dois fluxos territoriais protagonizados por uma mesma etnia, nesse caso específico dos povos indígenas Charrua e Xokleng no Rio Grande do Sul, talvez seja interessante efetuar a

comparação das recentes territorializações protagonizadas por coletivos pertencentes a estas duas etnias, uma em relação à outra.

No caso da territorialização Charrua que culminou na fundação da Aldeia Polidoro, na região periférica de Porto Alegre, após o ressurgimento público deste coletivo étnico no Rio Grande do Sul torna-se possível visualizar apenas um único fluxo territorial no espaço geográfico, partindo da região das Missões em direção à capital do Estado. Obviamente antes da colonização não-indígena deve ter havido inúmeros deslocamentos coletivos intra-regionais Charrua, configurando-se como fluxos internos ao Pampa, porém como a história viva na memória da matriarca Charrua não contempla com detalhes os períodos anteriores à vida da sua família na região das Missões, e em virtude de não haver registros históricos escritos por antigos Charrua dos quais descendem os indígenas da Aldeia Polidoro, torna-se impossível a visualização de outros fluxos territoriais protagonizados por este povo num passado recente, afora esta territorialização efetuada pelo coletivo liderado pela cacica Acuab em Porto Alegre/RS.

Outrossim, os registros arqueológicos atestam a ocupação ancestral do povo indígena Charrua na região do Pampa uruguaio e sul-rio-grandense, embora tais registros não esclareçam detalhadamente como ocorriam os fluxos territoriais intra-regionais no período anterior à colonização não-indígena do sul do continente americano. Contudo, há possibilidade de que no futuro sejam realizadas pesquisas arqueológicas no Pampa, gerando mais informações que tornem possível a identificação de outros fluxos territoriais protagonizados pelos antigos Charrua, ancestrais dos indígenas que atualmente vivem na Aldeia Polidoro.

Vale também ressaltar que, nas etapas iniciais do processo colonizatório do sul da América, a cultura indígena Charrua encontrava-se intimamente conectada ao gado bovino que vivia solto pelos campos pampeanos, juntamente aos cavalos crioulos. No entanto, não se pode desconsiderar o fato que o gado existente no Pampa foi introduzido pelos jesuítas, nos séculos XVI e XVII. Ou seja, o povo indígena Charrua, assim como o conhecemos pelos relatos históricos, já se configurava como uma cultura híbrida, resultante da recente domesticação de cavalos pelos povos indígenas pampeanos que viviam na região.

Nesse sentido, pode-se concluir que o povo Charrua, enquanto etnia indígena vinculada ao gado bovino e equino, existe há menos de cinco séculos, pois antes desse período não havia bois e cavalos soltos no Pampa. Arqueologicamente, vale

salientar que o fato de haver sido encontradas boleadeiras mais antigas do que a chegada dos não-indígenas à região do Pampa, atesta que no local já viviam antepassados dos atuais Charrua, os quais provavelmente utilizavam as boleadeiras para caçar veados, emas e outros animais de menor porte, como também para se defender de ataques de outros coletivos indígenas. Desse modo, considerando que atualmente os Charrua da Aldeia Polidoro não possuem território amplo e propício às atividades de equinocultura e bovinocultura, pode-se concluir que a associação entre o povo indígena Charrua, o gado e os cavalos pampeanos teve duração relativamente curta, ocorrendo apenas entre os séculos XVI e XIX.

Por sua vez, no Rio Grande do Sul é possível identificar somente um único fluxo territorial Xokleng recente, migrando da Terra Indígena Ibirama/La Klanõ, situada em Santa Catarina, em direção à Floresta Nacional de São Francisco de Paula/RS. Sabe-se que no período anterior à colonização não-indígena do Rio Grande do Sul, os Xokleng disputavam territórios com indígenas da etnia Kaingang, especialmente os pinheirais de araucárias nos Campos de Cima da Serra. Nesse período, provavelmente também seria possível visualizar outros fluxos territoriais intra-regionais Xokleng na região, porém devido à violenta expropriação de suas terras tradicionais situadas no Rio Grande do Sul, são escassas as bibliografias detalhadas elaboradas sob a perspectiva de indígenas Xokleng, apesar de continuar viva na história oral preservada pelos anciões as memórias do tempo antigo no qual seus antepassados viviam na área da São Francisco de Paula/RS, antes de serem expulsos de suas terras de uso tradicional situadas em solo sul-rio-grandense.

Em relação a possíveis fatores de atração vinculados aos índices de desenvolvimento, vale destacar que a territorialização Xokleng partiu de municípios catarinenses que apresentam IDH médio próximo à 0,698, fixando-se em São Francisco de Paula/RS, que apresenta IDH igual a 0,685. Ou seja, nesse caso específico da territorialização Xokleng, não se pode identificar nenhum fator, relacionado aos índices de desenvolvimento, que poderia ter interferido no direcionamento do supracitado fluxo territorial. Tampouco a disponibilidade de recursos públicos influenciou a definição do rumo do referido fluxo, tendo em vista que os municípios de origem em Santa Catarina receberam em média 77 mil reais por meio da Lei Aldir Blanc no ano de 2020, e a retomada da FLONA ocorreu em um município que recebeu 171 mil reais. Mesmo que o montante de recursos para o setor da cultura mais que duplica no local de destino, a

diferença não é impactante a ponto de interferir no direcionamento da referida territorialização.

Já no caso da territorialização Charrua, o coletivo indígena liderado pela cacica Acuab partiu de um município com IDH 0,667 e fixou-se na capital do Estado, que apresenta IDH igual a 0,805. No tocante à disponibilidade de recursos públicos, é também bastante nítido o contraste entre o local de origem e destino da territorialização, partindo de um município que recebeu 67 mil reais via Lei Aldir Blanc, para se fixar em um município que recebeu 9,2 milhões de reais. Neste exemplo, mesmo que não haja um direcionamento Charrua intencional do fluxo territorial orientado para o principal polo de desenvolvimento regional, não restam dúvidas de que tal orientação existe e seu direcionamento aponta para o centro de poder político e econômico do Estado.

Em comparação com a retomada Xokleng em São Francisco de Paula/RS, a territorialização Charrua na Aldeia Polidoro sofreu considerável interferência de elementos econômicos e políticos, enquanto o fluxo territorial Xokleng configura-se territorialmente atraído por fatores de ordem ambiental, porém apresenta também um nítido caráter geopolítico, pois a retomada da FLONA ocorre no exato momento histórico em que as forças econômicas induzem o poder público a privatizar e conceder à iniciativa privada a gestão das áreas remanescentes de florestas públicas no Brasil. Nesse sentido, uma retomada de caráter ambiental e geopolítico contrapõe-se, em essência, aos interesses dos grupos econômicos que desejam explorar áreas até então protegidas e conservadas pelo Estado.

Dentre os quatro povos indígenas que habitam atualmente de forma coletiva o Estado do Rio Grande do Sul, os Charrua e os Kaingang constituem-se como os povos que mais modificaram sua dinâmica territorial, criando novos fluxos territoriais rumo a ambientes biogeográficos distintos daqueles em que se situam suas terras ancestrais de ocupação tradicional, nos campos pampeanos-missioneiros e no Planalto Meridional, respectivamente. Nesse sentido, pode-se dizer que os Kaingang adaptaram suas estratégias de expansão territorial aos processos de desenvolvimento regional, criando formas de inserir a comercialização de seu artesanato tradicional nos mercados dos grandes centros urbanos, expandindo-se também em direção ao litoral, sazonalmente, aproveitando o período em que os veranistas se deslocam para passar férias nas praias.

Com relação ao movimento migratório partindo das aldeias em direção aos centros urbanos, tais territorializações podem ser também analisadas sob a perspectiva

teórica concebida por Paul Singer, referente ao êxodo rural. De acordo com Singer apud Monte-Mór:

Segundo Paul Singer (1973), a cidade é o modo de organização (sócio)espacial que permite à classe dominante maximizar a extração regular de um mais-produto do campo e transformá-lo em garantia alimentar para a sua sustentação e para a de um exército que garanta a regularidade dessa dominação e extração. Posto dessa forma, estabelece-se, assim, o que Henri Lefebvre denominou “cidade política”, ou seja, a cidade que mantém seu domínio sobre o campo (com a conseqüente extração do mais-produto, ou excedente) a partir do controle apenas político. Nesse contexto, a produção é centrada no campo, e a cidade, espaço não-produtivo privilegiado dos poderes político e ideológico, retira do excedente produzido no campo as condições de reprodução da classe dominante e de seus servidores diretos, militares e civis, que a habitam. (MONTE-MÓR, 2006, p. 11-12)

Entretanto, mesmo que os Kaingang tenham renovado suas estratégias de territorialização e assim modificado o rumo dos seus fluxos territoriais no Estado, tal fato não significa que este povo indígena tenha perdido os pilares de sua cultura territorial ancestral. Pelo contrário, tais alterações na dinâmica territorial serviram para fortalecer ainda mais sua identidade cultural, adaptando certos aspectos da cultura Kaingang aos novos contextos socioeconômicos que se apresentam, de modo a interagir mais proativamente com a sociedade contemporânea, especialmente nos grandes centros urbanos.

Não se pode desprezar, contudo, as implicações da expansão do agronegócio em direção ao âmago do território ancestral Kaingang, fato esse que acabou gerando severos impactos em sua cultura, decorrentes da perda de extensas áreas de seu território ancestral, muitas das quais passaram a ser arrendados para não-indígenas que hoje plantam extensas monoculturas de soja transgênica nas áreas onde até então havia matas nativas, plantas medicinais, caça abundante e espaço disponível para o cultivo de roçados tradicionais indígenas.

Com base no acima exposto, pode-se também dizer que o arrendamento de terras ancestrais Kaingang a cidadãos não-indígenas acarretou inúmeras interferências na organização social interna destas comunidades indígenas, cujos reflexos no espaço geográfico materializam-se na dispersão territorial de coletivos Kaingang por distintas regiões do Rio Grande do Sul. Tal dispersão decorre também do aumento demográfico nas áreas indígenas situadas no norte do Estado, e esse adensamento populacional, somado às reduzidas dimensões de seu território ancestral que o Estado acabou demarcando, acaba por fomentar uma espécie de diáspora, ou expansão territorial

mediante a fundação de diversos acampamentos espalhados por todo o Rio Grande do Sul.

Somadas às motivações de cunho demográfico, as retomadas tradicionais protagonizadas por coletivos Kaingang contam também com o ímpeto de reapropriar-se de territórios onde viveram seus avós, em ambientes ‘planejados’ por seus ancestrais por meio da dispersão e cultivo de determinadas espécies de plantas, que atraem determinados animais, moldando o ambiente de modo a adequá-lo às suas particularidades culturais. Todavia, além das retomadas de territórios ancestrais, a expansão territorial em direção a novas regiões têm sido uma característica marcante da nova dinâmica territorial Kaingang no Rio Grande do Sul, especialmente no período posterior à promulgação da Constituição Federal de 1988.

Diante do exposto, torna-se possível a nítida identificação de um fator de repulsão territorial que afeta a dinâmica das territorializações indígenas no Rio Grande do Sul, relacionado ao adensamento demográfico, somado ao arrendamento de áreas cultiváveis nas terras indígenas, especialmente em relação ao contexto territorial em que se encontram inseridas as terras ancestrais do povo indígena Kaingang situadas no Planalto Meridional. Os reflexos deste processo tornam-se visíveis no estrondoso crescimento de novos aldeamentos Kaingang em lugares distantes de suas aldeias de origem localizadas no norte do Rio Grande do Sul, expandindo seu território rumo ao litoral atlântico e na direção sul, ingressando recentemente em território uruguaio, por meio de territorializações sazonais protagonizadas pelos indígenas da Aldeia Gyró, de Pelotas/RS.

De modo geral, enquanto o adensamento populacional, decorrente da diminuta demarcação de territórios ancestrais indígenas no Rio Grande do Sul, constitui-se como um dos principais fatores de repulsão territorial identificados durante a pesquisa que originou a presente dissertação, pode-se também concluir que os fatores de atração territorial indígena ancoram-se em preceitos do Bem Viver relacionados à garantia de um espaço geográfico onde a (re)construção de seu território seja possível.

6. Considerações finais

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, os povos indígenas obtiveram um relevante avanço no campo jurídico, passando a contar com um artigo específico para garantir o direito à manutenção de sua cultura e organização social, bem como para amparar suas demandas territoriais, o Artigo 231. No entanto, concomitantemente à promulgação da Constituição Federal, os indígenas depararam-se com o aumento da pressão política no sentido contrário às demarcações, por parte de congressistas que representam os interesses do agronegócio e da mineração, os quais buscam de todas as maneiras possíveis paralisar os processos de demarcação de terras indígenas no Brasil.

Frente a esse contexto, muitos coletivos indígenas se viram impelidos a repensar suas estratégias de territorialização, em decorrência do aumento do quantitativo de indígenas nas áreas já demarcadas, cujos limites muitas vezes não abarcaram a totalidade de seus territórios ancestrais. Considerando a relativa paralisação dos processos de demarcação de terras tradicionais por parte do Governo Federal, muitos coletivos indígenas no Rio Grande do Sul viram-se obrigados a criar alternativas para garantir a consecução de reterritorializações e novas territorializações, necessárias em decorrência das divisões comunitárias e da composição de novas famílias de jovens indígenas, que acabam buscando novos locais para residir.

Desse modo, nas últimas décadas diversos coletivos indígenas passaram a ocupar terrenos públicos pertencentes a municípios e ao Estado do Rio Grande do Sul, normalmente em regiões com altos índices de desenvolvimento, como é o caso da recente territorialização Charrua em Porto Alegre e das territorializações Kaingang em Pelotas, Bento Gonçalves, Rio Grande e Santa Maria. Nestes casos, o município normalmente possui recursos para investir em habitação, saúde, cultura e educação, amparando e acolhendo as territorializações indígenas.

De modo geral, é possível afirmar que após a promulgação da Constituição Federal de 1988 os coletivos Kaingang e Charrua passaram a territorializar-se em municípios que apresentam altos índices de desenvolvimento, como Porto Alegre, São Leopoldo, Santa Maria e Pelotas. Por sua vez, os coletivos Mbyá Guarani mantiveram sua dinâmica territorial tradicional, em consonância com seu modo de vida ancestral: independente dos índices de desenvolvimento, os coletivos Mbyá Guarani percorrem o Estado inteiro, especialmente em áreas de Mata Atlântica, acampando em beira de

rodovias e fundando aldeias ao longo do caminho percorrido. Nestas territorializações, em busca da tão sonhada “terra sem males”, os coletivos Mbyá Guarani costumam privilegiar áreas com a presença de matas nativas e solo fértil pra o cultivo de roçados, próximas a pequenos cursos fluviais, secundarizando o contexto socioeconômico no qual a área encontra-se inserida. Por fim, a recente reterritorialização Xokleng em solo sul-rio-grandense, assim como boa parte das retomadas tradicionais Kaingang, apresenta um nítido caráter ambiental e histórico, dotada de um implícito e orgânico viés político.

Vale mencionar que uma estratégia territorial identificada durante a pesquisa relaciona-se às ações de mitigação de impactos ambientais, como por exemplo a decorrente da duplicação da Rodovia BR 386. Como parte do plano básico ambiental implementado pelo Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT) e pela Fundação de Amparo à Pesquisa e Extensão Universitária (FAPEU), foram adquiridas pequenas áreas de terra destinadas à sete comunidades Kaingang que viviam vagando pela região, nos municípios de Estrela, Lajeado, Tabaí, Farroupilha e Porto Alegre, sendo que na capital foram contemplados três distintos coletivos Kaingang (que se encontravam habitando os bairros Lami, Belém Novo e Lomba do Pinheiro), migrantes das terras ancestrais Kaingang situadas no Planalto Meridional.

Neste processo em que sete coletivos Kaingang territorializaram-se em novas áreas, os indígenas utilizaram uma estratégia interessante para a obtenção da posse destes novos territórios: considerando que o coletivo Kaingang de Estrela mantinha-se há décadas afastado das demais comunidades Kaingang sul-rio-grandenses, e tendo em vista que o referido coletivo acabou sendo o maior impactado pela duplicação da rodovia BR 386 em virtude de na época encontrar-se vivendo às margens da mesma, os caciques Kaingang da região reuniram-se, buscando apoiar mutuamente tanto o coletivo Kaingang de Estrela na cobrança por seus direitos junto ao Estado, como também apoiar os seis demais grupos Kaingang supracitados em suas reivindicações territoriais, os quais acabaram do mesmo modo sendo contemplados pelo Plano Básico Ambiental de mitigação dos impactos decorrentes da duplicação da rodovia BR 386, com a aquisição de terras destinadas à fundação de novas aldeias para assentar territorialmente suas comunidades indígenas.

Por sua vez, a estratégia de territorialização tradicionalmente utilizada pelos Mbyá Guarani parece permanecer enraizada estritamente a fatores ambientais, inerentes à sua cosmovisão étnica, tais como a disponibilidade de matas nativas próximas a

pequenos cursos fluviais. Ou seja, o fator preponderante de atração territorial aos coletivos Mbyá Guarani no Rio Grande do Sul relaciona-se diretamente com quesitos ambientais, como o grau de conservação da Mata Atlântica existente no local, bem como com a existência de água corrente e solo fértil para o cultivo de roçados. Vale salientar que os Mbyá Guarani possuem a capacidade de ativar e reativar sua territorialidade em determinado espaço ou trajeto, (re)apropriando-se tradicionalmente e transitoriamente do mesmo, e desativando tal território assim que decidirem seguir viagem, carregando consigo seu “território em movimento”.

Alheios ao contexto econômico circundante, os Mbyá Guarani tendem a continuar utilizando as mesmas rotas ancestrais de migração, nas áreas de Mata Atlântica próximas ao litoral, ao redor da Lagoa dos Patos, atravessando também o Estado de leste a oeste, em ambos os sentidos, adentrando a Argentina e indo até o Paraguai, em movimentos migratórios que transcendem espacialmente as fronteiras políticas instituídas, bem como transpassam temporalmente as várias gerações de indígenas que se sucedem.

Vale mencionar que pequenos desmembramentos coletivos por vezes deslocam-se para aldeias de parentes próximos, como também fundam novos aldeamentos, em novas territorializações, concomitantemente à manutenção dos vínculos territoriais com as aldeias de origem, fortalecendo assim as redes territoriais. Desse modo, é plausível que eventualmente uma parcela de determinado coletivo indígena decida desterritorializar-se momentaneamente em decorrência de conflitos comunitários internos, ou da saturação do solo, ou ainda em virtude das limitações territoriais que não comportam um aumento considerável de população. Nesses casos, parte do coletivo indígena desterritorializa-se e acaba reterritorializando-se momentaneamente no trajeto que vai sendo percorrido, criando novos vínculos territoriais no movimento, até encontrar uma porção de terra adequada para viver.

Tendo em vista a baixa disponibilidade atual de matas conservadas no Rio Grande do Sul, uma das estratégias que passou a ser utilizada pelos coletivos indígenas foi territorializar-se em matas e florestas relativamente bem conservadas pelo Estado, como a área da Fepagro situada em Maquiné/RS, ou as FLONAs de Canela/RS e São Francisco de Paula/RS. Nestes casos envolvendo terras estatais, uma das vantagens da retomada territorial refere-se à inexistência de ameaças e intimidações por parte de posseiros/proprietários particulares.

Vale salientar que a retomada de terras estatais por coletivos indígenas é bastante distinta das retomadas efetuadas pelos indígenas em terras particulares, nas quais muitas vezes o ambiente encontra-se largamente desfigurado, já desprovido dos recursos naturais necessários à continuidade do modo de vida tradicional dos povos indígenas. Outra distinção das retomadas territoriais em áreas estatais, em relação às retomadas de áreas em posse de particulares não-indígenas, refere-se ao fato de que nas territorializações em áreas públicas o ‘inimigo’ é o Estado, um ator social impessoal, e por princípio agirá em consonância com a Legislação, respeitando as decisões judiciais, mesmo que estas possam às vezes ser consideradas injustas sob a perspectiva dos coletivos indígenas.

Com base na pesquisa que originou a presente dissertação, pode-se afirmar que uma considerável parcela das recentes territorializações indígenas no Rio Grande do Sul vem ocorrendo em terras públicas, evitando assim que ruralistas contratem pistoleiros para intimidar os indígenas protagonistas destas territorializações, como ocorre, por exemplo, nas retomadas territoriais Guarani no Mato Grosso do Sul.

É oportuno ressaltar que as recentes territorializações em Canela e São Francisco de Paula foram efetuadas em um momento histórico em que o Governo manifesta interesse em conceder a gestão das FLONAs à iniciativa privada, privatizando áreas remanescentes de mata nativa no Rio Grande do Sul, as quais eram habitadas por ancestrais dos indígenas que atualmente protagonizam as referidas retomadas territoriais. Assim, mesmo que o direcionamento destas territorializações não tenha sido diretamente afetado por fatores relacionados à disponibilidade de recursos financeiros nas áreas a serem territorializadas, tais retomadas territoriais representam um contraponto geopolítico explícito à concepção de desenvolvimento comumente implementada pelos projetos governamentais, a qual atende prioritariamente aos interesses econômicos particulares, privilegiando a garantia de lucro das empresas em detrimento ao Bem Viver das comunidades indígenas.

Todavia, em vez de analisar as supracitadas retomadas por meio da ótica das estratégias de territorialização, talvez seja mais adequado abordar o tema com foco na convergência dos fluxos territoriais rumo às áreas remanescentes de mata conservada no Rio Grande do Sul. Ou seja, imbuídos de caráter determinístico, os coletivos indígenas tendem a direcionar seus fluxos territoriais de cunho ambiental para áreas de terra com características biogeográficas semelhantes, conservadas e geridas comumente pelo Estado, inseridas em contextos políticos idênticos. Portanto, é natural que as estratégias

de territorialização utilizadas para garantir a posse destas áreas assemelhem-se, em virtude de estarem inseridas em um mesmo contexto político e socioeconômico.

Diante dos dados coletados durante a pesquisa que deu origem à presente dissertação, torna-se também possível identificar uma relação direta entre a dimensão econômica e as territorializações protagonizadas por coletivos Kaingang nas últimas décadas, atrelada à atração territorial gerada pela presença de determinados recursos naturais existentes numa determinada área: até o final do século XX, os indígenas Kaingang sentiam-se territorialmente atraídos e privilegiavam a conquista de territórios com abundância de araucárias, para garantir boa parte do sustento comunitário através da coleta de pinhão. Atualmente, os recursos naturais mais cobiçados numa área a ser territorializada pelos Kaingang são taquaras e cipós, que se constituem como a base da matéria-prima dos artesanatos tradicionais por eles confeccionados e convertidos posteriormente em renda familiar.

As recentes alterações na dinâmica territorial Kaingang podem ter sido acarretadas, em termos, pela expansão colonial não-indígena em direção ao âmago de seus territórios tradicionais. Contudo, fatores relacionados à política interna das aldeias não podem ser descartados, tampouco fatores referentes ao gradativo adensamento populacional apresentado nas áreas ancestrais Kaingang situadas no norte do Estado. Somados a estes fatores de repulsão territorial, a atração exercida pelos centros de poder político e econômico parece ter cooptado a bússola das territorializações Kaingang no Rio Grande do Sul, direcionando seus recentes fluxos territoriais no rumo dos grandes centros urbanos e polos de desenvolvimento regional.

Tendo em vista as recentes modificações na organização econômica das comunidades Kaingang, grande parte induzidas pelo capitalismo desenvolvimentista e pelo avanço do agronegócio em direção aos seus territórios ancestrais, torna-se bastante nítida a mudança de direcionamento das territorializações protagonizadas por coletivos indígenas desta etnia no Rio Grande do Sul, possivelmente ocasionada, em parte, pela maior demanda por artesanato tradicional nos grandes centros urbanos. Assim, no tocante aos recursos naturais existentes em determinado espaço geográfico, as recentes territorializações Kaingang tem priorizado áreas com disponibilidade de cipós e taquaras para confeccionar artesanato tradicional, em detrimento às áreas de floresta com araucárias. Ou seja, como tornaram-se escassas as áreas de araucárias para coletar pinhões, os Kaingang adaptaram sua economia de modo a direcionar suas territorializações no rumo de áreas com abundância de cipós e taquaras, que são

transformados em artesanato por meio de técnicas de confecção ancestrais, e assim tornam-se o dinheiro necessário para a aquisição de itens alimentares para substituir o pinhão e a caça, que se configuravam como a base da dieta alimentar tradicional dos antigos Kaingang.

Desse modo, pode-se dizer que elementos econômicos relacionados ao desenvolvimento regional possivelmente estejam interferindo na mudança de rumo dos recentes fluxos territoriais Kaingang, assim como influenciaram no direcionamento do recente fluxo territorial Charrua. No entanto, tal direcionamento não representa uma atitude passiva dos indígenas em relação ao avanço dos processos de desenvolvimento sobre suas áreas tradicionais, mas significa que os indígenas decidiram marcar posição frente ao capitalismo, territorializando-se nas entranhas dos centros de poder, dominando seus procedimentos e apropriando-se de suas estratégias e técnicas funcionais.

Esta migração sistemática orientada aos polos de desenvolvimento regional pode talvez significar que os povos indígenas estejam buscando formas de se inserir no mercado capitalista e gerar renda comunitária, enraizando-se territorialmente no âmago dos centros de poder político e econômico. No entanto, como os Charrua não costumam trabalhar com a confecção e comercialização de artesanato, não pode ser generalizado o argumento de que os fluxos territoriais indígenas passaram a direcionar-se aos polos de desenvolvimento regional em decorrência de um fator preponderante de atração territorial relacionado à existência de elevada demanda pela aquisição de artesanato tradicional indígena nas grandes cidades. Contudo, os indígenas Mbyá Guarani também costumam comercializar artesanato tradicional nas ruas dos centros urbanos, confeccionando geralmente animais talhados manualmente em madeira, cestos de taquara e colares de sementes.

Como exemplo do evidente direcionamento dos fluxos territoriais Kaingang e Charrua aos polos de desenvolvimento regional, pode-se verificar o montante de recursos recebidos via Lei Aldir Blanc (Lei nº 14.017/2020) destinados ao apoio a grupos culturais, pelos municípios sobrepostos às territorializações indígenas. Mesmo não se tratando especificamente de uma análise referente ao desenvolvimento, mas sim relacionada ao aporte de recursos ou volume econômico, é possível afirmar que os municípios sobrepostos às recentes territorializações Kaingang expansionistas (além de seu território ancestral), receberam em média cerca de quinze vezes mais recursos via Lei Aldir Blanc do que em comparação aos municípios onde se localizam as terras

ancestrais Kaingang já demarcadas, no norte do Estado (1,4 milhão de reais x 94 mil reais).

Por sua vez, os municípios sobrepostos à territorializações protagonizadas por coletivos Mbyá Guarani no Rio Grande do Sul receberam um valor médio de 641 mil reais, intermediário entre as territorializações ancestrais Kaingang situadas no norte do Estado e as recentes territorializações Kaingang pós-CF1988. Com raras exceções, feito as territorializações situadas em Porto Alegre e Rio Grande, os fluxos territoriais protagonizados por coletivos Mbyá Guarani não apresentam discrepâncias referentes aos recursos públicos existentes nos locais de origem e destino das territorializações, no âmbito da Lei Aldir Blanc. Contudo, como os Mbyá Guarani já viviam na região de Porto Alegre e de Rio Grande no período anterior à fundação da capital, as referidas territorializações não devem ser consideradas somente como locais de destino, mas também de origem, nos quais as territorializações Mbyá Guarani costumam ser ativadas, desativadas temporariamente e reativadas.

Outro pressuposto necessário à plena compreensão dos fluxos territoriais Mbyá Guarani no Rio Grande do Sul refere-se ao fato das territorializações desta etnia serem protagonizadas por indígenas que nasceram num dado local, cresceram em outro, constituíram família em outro aldeamento, migraram para outro local distinto, sempre se deslocando por sobre os mesmos caminhos ancestrais, na ampla área de Mata Atlântica situada no sul da América. Desse modo, torna-se impossível afirmar que a procedência de determinada família Mbyá Guarani seja uma dada aldeia, já que cada um dos vários filhos do casal provavelmente nasceu em uma territorialização distinta, não se reconhecendo como naturais de determinado município, mas sim de um vasto território ancestral de uso tradicional desta etnia.

Há muitos séculos os indígenas Mbyá Guarani percorrem os mesmos espaços, geração após geração, reativando e desativando temporariamente suas territorializações, criando e recriando aldeamentos pelo caminho, comumente no rumo das mesmas rotas ancestrais, em áreas de Mata Atlântica situadas na região litorânea, no entorno da Lagoa dos Patos e nos vales da Bacia Hidrográfica dos Rios Jacuí e Uruguai. Ou seja, em relação à sua naturalidade/nacionalidade, torna-se pertinente destacar que os indígenas Mbyá Guarani são procedentes de um amplo território ancestral que abrange toda a Mata Atlântica situada no sul do continente americano, e não de determinado município ou país platino.

Em relação ao fluxo territorial Charrua, como a única territorialização coletiva dessa etnia no Estado situa-se em Porto Alegre, que no ano de 2020 recebeu 9,2 milhões de reais através da Lei Aldir Blanc, não é possível definir um valor médio entre distintas territorializações desta mesma etnia.. Considerando que, conforme relatos da cacica Acuab, o recente fluxo territorial protagonizado pelos indígenas Charrua partiu do município de São Miguel das Missões/RS, que recebeu o montante de R\$ 67 mil por meio da Lei Aldir Blanc, pode-se concluir que nesse caso específico a dimensão econômica acabou interferindo, mesmo que implicitamente, na escolha do município destino da territorialização. Tal constatação decorre da discrepância entre o total de recursos disponíveis para o apoio a grupos e projetos culturais nos municípios de origem e destino da supracitada territorialização, muito embora tal escolha do local de destino da territorialização não tenha sido efetuada com base neste comparativo de recursos disponíveis via Lei Aldir Blanc, que no período inicial da migração ainda não havia sido criada. Contudo, não se pode desprezar o fato do município de Porto Alegre/RS receber uma quantidade absurdamente maior de recursos públicos quando comparada ao município de São Miguel das Missões/RS, possuindo assim um montante considerável de recursos que permite viabilizar o atendimento de demandas fundiárias, habitacionais, culturais...

Além disso, vale também destacar que a cacica Acuab já protagonizou um movimento de reivindicação pela posse de um território para seus parentes Charrua na região de São Miguel das Missões, porém o poder público até hoje não agiu no sentido de atender a referida demanda territorial do povo indígena Charrua, ao passo que o poder público municipal de Porto Alegre tem contemplado tal comunidade indígena com políticas fundiárias e relacionadas à saúde coletiva, mesmo que a cidade não apresente registros arqueológicos da ocupação ancestral desta etnia. Com relação à esfera federal, a reivindicação pela demarcação de um território tradicional para o coletivo Charrua na região do Pampa possivelmente esbarrará na arbitrária e injusta tese jurídica do Marco Temporal, tendo em vista que no ano de 1988 os indígenas Charrua da Aldeia Polidoro não se encontravam habitando tradicionalmente nenhum campo pampeano.

Por sua vez, a única recente reterritorialização Xokleng no Rio Grande do Sul, efetuada na FLONA de São Francisco de Paula/RS, teve como destino um município que recebeu R\$ 171 mil por meio da Lei Aldir Blanc. Considerando que os municípios catarinenses sobrepostos à Terra Indígena Ibirama/La Klanõ receberam no

ano de 2020, via Lei Aldir Blanc, respectivamente R\$ 50 mil, R\$ 44 mil, R\$ 167 mil e R\$ 50 mil, pode-se afirmar que a referida territorialização partiu de um local que recebeu o montante médio de R\$ 77 mil, rumando ao município de São Francisco de Paula/RS, que recebeu R\$ 171 mil por meio da Lei Aldir Blanc. Neste caso específico, não se torna possível identificar a existência de um fator de atração territorial vinculado à dimensão econômica, em virtude dos valores recebidos pelos municípios de origem e destino da territorialização Xokleng não apresentarem uma diferença impactante.

Em suma, tendo em vista os valores médios supracitados, é nítida a discrepância entre as territorializações ancestrais Kaingang no norte do Estado e as recentes territorializações Kaingang pós-CF1988, no que se refere ao aporte de recursos federais aos municípios, no âmbito da Lei Aldir Blanc. Do mesmo modo, a recente territorialização Charrua em Porto Alegre apresenta características semelhantes, partindo de uma região não tão robusta economicamente, em direção ao principal centro de poder econômico do Estado.

Já em relação aos Mbyá Guarani, como grande parte do Rio Grande do Sul é originariamente constituída por Mata Atlântica, praticamente todas as áreas Mbyá Guarani no Estado podem ser consideradas ancestrais, impossibilitando assim um comparativo entre territórios ancestrais e novas territorializações em regiões por eles não habitadas nas últimas décadas, no âmbito específico da comparação de ordem ambiental. Nessa toada, pode-se dizer que toda territorialização Mbyá Guarani configura-se como uma reterritorialização, no sentido de que os coletivos indígenas retomam áreas anteriormente habitadas por seus antepassados, diferentemente dos Charrua e dos Kaingang, que se encontram em pleno processo de dispersão territorial. No caso específico do povo indígena Kaingang no Rio Grande do Sul, além de um processo de dispersão, as recentes territorializações configuram-se também processo de expansão territorial, já que são mantidos os aldeamentos de origem, situados no Planalto Meridional.

Em relação ao Índice de Desenvolvimento Humano apresentado pelos municípios de origem e destino das recentes territorializações indígenas no Rio Grande do Sul, a territorialização efetuada pelo povo indígena Charrua, por exemplo, partiu do município de São Miguel das Missões/RS, cujo IDH é 0,667, fixando-se no município de Porto Alegre/RS, cujo IDH é 0,805. Nesse caso específico, há um nítido fator relacionado ao Índice de Desenvolvimento Humano, apresentando uma enorme discrepância entre o IDH de origem e destino, apesar desse contraste não ter sido

conscientemente utilizado para a escolha do espaço a ser territorializado pela comunidade indígena em questão, como se percebe nos relatos da cacica Acuab.

No tocante aos recursos recebidos pelos municípios de origem e destino da territorialização protagonizada pelo povo indígena Charrua, a mesma discrepância quantitativa constatada na comparação dos índices de desenvolvimento, verifica-se também no montante de recursos recebidos via Lei Aldir Blanc: enquanto o município de São Miguel das Missões recebeu R\$ 67 mil, o município de destino desta territorialização recebeu R\$ 9,2 milhões. Contudo, não há relação direta entre o montante de recursos recebidos por meio da Lei Aldir Blanc e a escolha do município de destino da territorialização, pelo povo indígena Charrua, porém não se pode negar que existe uma enorme diferença entre a disponibilidade de recursos públicos no local de origem e destino da supracitada territorialização. Ou seja, mesmo que não seja intencionalmente direcionado por fatores econômicos, o fluxo territorial Charrua rumo nitidamente na direção ao principal polo de desenvolvimento regional do Estado.

Já em relação à recente territorialização protagonizada pelo povo indígena Xokleng no município de São Francisco de Paula/RS, cujo IDH é 0,685, faz-se necessário calcular a média entre os quatro municípios catarinenses sobrepostos à Terra Indígena Ibirama/La Klanõ, a fim de verificar se há discrepância nos índices de desenvolvimento apresentados pelos locais de origem e destino da referida territorialização. Desse modo, pode-se constatar que os quatro municípios situados em Santa Catarina apresentam os seguintes Índices de Desenvolvimento Humano: José Boiteux/SC = 0,694, Dr. Pedrinho/SC = 0,716, Itaiópolis/SC = 0,708 e Vitor Meireles/SC = 0,673. Calculando o índice médio entre os quatro supramencionados IDHs, observa-se que o mesmo se aproxima de 0,698. Ou seja, a recente territorialização Xokleng partiu de um local com IDH médio de 0,698, fixando-se num local que apresenta IDH de 0,685. Assim, o nítido contraste existente entre o município de origem e destino da territorialização Charrua não se verifica no caso específico da territorialização Xokleng em São Francisco de Paula/RS, na qual o coletivo partiu de um local com IDH mais elevado, fixando-se territorialmente num local que apresenta menor IDH.

Todavia, calculando o valor médio recebido pelos municípios catarinenses sobrepostos à Terra Indígena Ibirama/La Klanõ, verifica-se que a referida territorialização partiu de um local em que os municípios receberam em média R\$ 77 mil reais em 2020, via Lei Aldir Blanc (José Boiteux/SC – R\$ 50 mil, Dr. Pedrinho/SC

– R\$ 44 mil, Itaiópolis/SC – R\$ 167 mil, Vitor Meireles/SC – R\$ 50 mil), fixando-se no município de São Francisco de Paula/RS, que recebeu um montante de R\$ 171 mil por meio da Lei Aldir Blanc, no ano de 2020. Analisando os supracitados dados, verifica-se que o local de destino da territorialização Xokleng, apesar de não apresentar IDH maior que os municípios de origem da territorialização, possui maior disponibilidade de recursos públicos para o apoio cultural de seus munícipes. No entanto, a diferença de valores é relativamente pequena, não podendo ser apontada como um fator de interferência no direcionamento do referido fluxo territorial.

Descartando-se então possíveis fatores de atração territorial de ordem estritamente econômica, constata-se no direcionamento do fluxo territorial Xokleng um nítido caráter de ordem ambiental, que orientou o rumo da migração indígena até a Floresta Nacional de São Francisco de Paula/RS. De maneira complementar, percebe-se também a existência de fatores de atração territorial de ordem histórica e cultural, como se pode atestar pelos relatos das lideranças da territorialização, que afirmam ter retomado tal território em virtude da necessidade de reapropriar-se de áreas onde viveram seus ancestrais, buscando garantir um local onde seus descendentes possam sobreviver culturalmente.

Na territorialização Xokleng em São Francisco de Paula também torna-se possível identificar um caráter nitidamente político, amplificado pelas várias reportagens na mídia alternativa em que os indígenas Xokleng aparecem contrapondo-se às políticas voltadas à privatização e à concessão das Florestas Nacionais à iniciativa privada. No entanto, apesar desta territorialização Xokleng apresentar um forte teor geopolítico, além de essencialmente ambiental, não se pode concluir que as questões políticas foram relevadas no momento da escolha do direcionamento do referido fluxo territorial, o qual tomou rumo à São Francisco de Paula/RS em virtude das condições históricas e ambientais do local, somadas às demandas por ampliação de território e retomada de áreas ancestrais do povo indígena Xokleng.

Ainda no tocante às territorializações protagonizadas pelo povo indígena Kaingang no Rio Grande do Sul, vale destacar a impossibilidade de identificar os municípios de origem das antigas territorializações situadas na região norte do Rio Grande do Sul, em decorrência de que elas se situam no amplo território ancestral Kaingang que se estendia até o Estado de São Paulo, num tempo em que inexistiam as atuais fronteiras políticas. Tendo em vista que antigamente os Kaingang viviam seminômades por todo o Planalto Meridional, não é possível definir um único município

ou local de onde partiram as territorializações que deram origem, por exemplo, às Terras Indígenas Nonoai, Serrinha, Inhacorá, Guarita e Cacique Doble, em virtude de que tais coletivos indígenas já viviam nos referidos espaços geográficos muito antes de que os municípios sobrepostos às Terras Indígenas fossem fundados na região. Ou seja, no caso das terras ancestrais Kaingang localizadas no Planalto Meridional, o local de origem e destino das territorializações são os mesmos, não sendo portanto possível comparar dados referentes ao IDH e à disponibilidade de recursos públicos, os quais passaram a existir a relativamente pouco tempo, séculos depois dos referidos locais já se configurarem como territorializações do povo indígena Kaingang.

Em relação às recentes territorializações Kaingang situadas em ambientes distintos, distante de suas áreas ancestrais situadas no Planalto Meridional, torna-se bastante nítida a discrepância quantitativa nos índices de IDH e na disponibilidade de recursos públicos, apresentados nos locais de origem e destino destas territorializações. Sob perspectiva essencialmente quantitativa, não se pode negar que tais recentes territorializações Kaingang partem de municípios com baixa disponibilidade de recursos públicos, no âmbito da Lei Aldir Blanc, em direção a municípios com ampla disponibilidade de recursos. Como exemplo, podemos citar as territorializações protagonizadas pelo povo indígena Kaingang nos municípios de Porto Alegre/RS, que recebeu R\$ 9,2 milhões através da Lei Aldir Blanc, de Bento Gonçalves/RS, que recebeu R\$ 821 mil, de Farroupilha/RS, que recebeu R\$ 521 mil, de Lajeado/RS, que recebeu R\$ 589 mil, de Montenegro/RS, que recebeu R\$ 466 mil, de Pelotas/RS, que recebeu R\$ 2,1 milhões, de Rio Grande/RS, que recebeu R\$ 1,4 milhão, de Santa Maria/RS, que recebeu R\$ 1,8 milhão e de São Leopoldo, que recebeu R\$ 1,5 milhão. Em comparação, os municípios sobrepostos às territorializações ancestrais Kaingang no norte do Estado receberam em média R\$ 60 mil.

Somando o montante recebido por 29 municípios sul-rio-grandenses sobrepostos às terras ancestrais Kaingang situadas no norte do Estado, o total não chega a dois milhões de reais. Para tal cálculo, foram somados os recursos recebidos, via Lei Aldir Blanc, pelos seguintes municípios: Água Santa, Benjamin Constant do Sul, Cacique Doble, Charrua, Constantina, Erebang, Erval Seco, Faxinalzinho, Gentil, Gramado dos Loureiros, Ibiraiaras, Iraí, Lajeado do Bugre, Liberato Salzano, Mato Castelhana, Miraguaí, Multiterno, Nonoai, Novo Xingu, Planalto, Redentora, Rio dos Índios, Ronda Alta, Sarandi, Santo Augusto, São Valério do Sul, Sertão, Tenente Portela e Vicente Dutra. Ou seja, o somatório dos recursos recebidos, através da Lei Aldir

Blanc, por 29 municípios nos quais se localizam as terras ancestrais Kaingang no norte do Estado, equivale a menos de 20% dos recursos recebidos por um só município onde se situam diversas recentes territorializações Kaingang, como é o caso de Porto Alegre/RS.

No tocante ao IDH apresentado pelos municípios de origem e destino das recentes territorializações Kaingang, cabe ressaltar que a análise parte do mesmo pressuposto utilizado na comparação de recursos disponibilizados para cada município por meio da Lei Aldir Blanc, já que as territorializações ancestrais Kaingang situadas na região norte do Rio Grande do Sul possuem maior antiguidade do que a própria fundação dos municípios que se encontram sobrepostos às referidas terras indígenas. Desse modo, torna-se apenas possível comparar os dados referentes ao IDH das recentes territorializações Kaingang protagonizadas em período posterior à fundação dos municípios que possuem áreas sobrepostas às mesmas.

Utilizando como base os mesmos 29 municípios elencados acima, situados no Planalto Meridional, o IDH médio apresentado pelos mesmos é 0,670. Como comparativo, os municípios onde se situam as recentes territorializações Kaingang apresentam IDH bastante superior, tal como Porto Alegre (0,805), Bento Gonçalves (0,778), Canela (0,748), Estrela (0,767), Farroupilha (0,777), Gramado (0,764), Lajeado (0,778), Pelotas (0,739), Rio Grande (0,744), Santa Maria (0,784) e São Leopoldo (0,739). É interessante ressaltar que nenhuma das recentes territorializações protagonizadas por coletivos indígenas Kaingang, efetuadas no período posterior à promulgação da Constituição Federal de 1988 situa-se em municípios que apresentam IDH menor do que a média dos municípios onde se localizam as territorializações ancestrais Kaingang, no norte do Estado.

Com base no acima exposto, torna-se evidente um direcionamento dos fluxos territoriais Kaingang pós-CF1988, partindo de municípios que apresentam IDH inferior aos apresentados pelos municípios de destino das referidas territorializações. Do mesmo modo, é nítido o direcionamento dos mesmos fluxos territoriais rumo aos polos de desenvolvimento regional, os quais possuem maior disponibilidade de recursos públicos para atender demandas habitacionais, territoriais e culturais, por exemplo, apresentadas pelos coletivos indígenas protagonistas destas territorializações.

No entanto, não se pode afirmar que o IDH e a disponibilidade de recursos públicos configuram-se como fatos motivadores, pelo menos em nível consciente, do direcionamento das recentes territorializações Kaingang no Rio Grande do Sul, mesmo

que seja evidente que tais índices estejam interferindo nas dinâmicas territoriais próprias deste povo indígena, tendo em vista que a mesma lógica migratória vem apresentando-se na grande maioria das recentes territorializações protagonizadas por coletivos Kaingang no Estado.

No tocante às territorializações Mbyá Guarani, a particularidade apresentada pelas mesmas, em relação às recentes territorializações protagonizadas por coletivos Charrua e Kaingang no Rio Grande do Sul, refere-se à manutenção da mesma dinâmica territorial utilizada há séculos pelas antigas gerações de indígenas Mbyá Guarani, com raríssimas adaptações e exceções, territorializando-se sempre em áreas de Mata Atlântica relativamente bem conservadas, próximo a pequenos cursos fluviais, em locais com solo fértil para cultivar seus roçados tradicionais.

Ao contrário das recentes territorializações protagonizadas por coletivos de indígenas Kaingang e Charrua, os fluxos territoriais Mbyá Guarani no Rio Grande do Sul não se apresentam orientados na direção dos polos de desenvolvimento regional, nem de municípios com IDH alto, tampouco fluem na direção de municípios com alta disponibilidade de recursos públicos. Ou seja, o nítido direcionamento dos fluxos territoriais Kaingang e Charrua no rumo dos grandes centros urbanos não se constitui como regra aplicável aos fluxos territoriais protagonizados no Estado por coletivos étnicos Mbyá Guarani, tampouco se assemelha à dinâmica territorial apresentada pelos Xokleng na retomada da FLONA de São Francisco de Paula/RS.

Nos últimos tempos, considerando o gradativo desmatamento promovido pela colonização não-indígena e pelos modelos de desenvolvimento implantados no Estado, as novas gerações Mbyá Guarani estão deparando-se com uma relativa indisponibilidade de áreas conservadas de Mata Atlântica, pois a iniciativa privada apoderou-se de grande parte do espaço geográfico sul-rio-grandense. Assim, algumas recentes territorializações Mbyá Guarani estão adotando a estratégia de retomar áreas conservadas pelo Estado, como por exemplo a área da Fepagro em Maquiné.

No entanto, existem também recentes territorializações Mbyá Guarani nos grandes centros urbanos, como Porto Alegre, Rio Grande e Santa Maria, porém tais cidades é que foram fundadas no âmago do território de ocupação tradicional desta etnia e não o contrário. Ou seja, os centros de poder é que se sobrepuseram aos nós territoriais ancestrais Mbyá Guarani, muito provavelmente se apoderando dos locais espacialmente estratégicos, onde os fluxos de circulação indígena entrelaçavam-se, como o estuário do Rio Guaíba, que possui grande relevância estratégica, do ponto de vista territorial.

Nesse sentido, vale destacar a fundação de cidades sul-rio-grandenses exatamente em cima de antigos aldeamentos indígenas Mbyá Guarani, como se pode comprovar com as recentes escavações arqueológicas realizadas, por exemplo, na Praça da Alfândega, situada na região central de Porto Alegre, durante as quais foram encontrados inúmeros fragmentos de cerâmica característicos desta etnia. Nestes casos, pode-se supor que os colonos não-indígenas apossaram-se especialmente dos locais estratégicos, que até o início da colonização eram de uso tradicional exclusivo dos indígenas Mbyá Guarani, com o intuito de apoderar-se mais facilmente dos territórios e fluxos ancestrais indígenas.

Tais locais estratégicos possivelmente configuravam-se como “nós” dos territórios-redes tecidos pelas antigas gerações de indígenas Mbyá Guarani, servindo como conectores de fluxos e como elos de ligação entre distintas porções de seu amplo território tradicional, fornecendo abrigo para indígenas em deslocamentos distantes e facilitando o compartilhamento de informações provenientes de vários cantos do Estado, das Missões ao litoral.

A dinâmica territorial supracitada, contudo, não se vincula à lógica da colonização implementada em outras regiões do Estado, como no Pampa, no Planalto Meridional e nos Campos de Cima da Serra, onde as cidades, em sua maioria, não foram fundadas em cima de antigos aldeamentos indígenas. Nesse sentido, vale destacar que as reduções jesuíticas, que se constituíram, em dado momento histórico, como centro de vida e de poder Mbyá Guarani, foram sobrepostas por municípios com baixa densidade demográfica, quando comparados à Porto Alegre.

Em grande parte do Estado, o processo colonizatório não-indígena expandiu-se juntamente à abertura de estradas, as quais possivelmente eram abertas justamente em cima de caminhos utilizados ancestralmente por antepassados dos Kaingang e dos Xokleng, por exemplo, tendo em vista que os mesmos conheciam detalhadamente os locais mais apropriados para atravessar uma determinada serra ou para cruzar um dado rio.

Além da identificação de possíveis fatores de atração territorial relacionados ao desenvolvimento, seria também importante mensurar o total de recursos comumente recebidos por uma comunidade indígena de territorialização recente, como por exemplo a Aldeia Por Fi Gá, situada em São Leopoldo/RS, a fim de quantificar o impacto econômico decorrente de uma territorialização indígena em determinado município. No entanto, tal levantamento demandaria um enorme tempo, além de disponibilidade dos

próprios indígenas Kaingang em fornecer tais informações, fatos esses que exigiriam a plena dedicação em um trabalho de elaboração de tese de Doutorado. Vale salientar que a renda comunitária indígena gerada pela comercialização de artesanato tradicional, bem como o recurso proveniente de programas sociais e benefícios previdenciários, tendem a ser posteriormente direcionados aos comércios e serviços localizados nas proximidades das aldeias, contribuindo assim para o fortalecimento das cadeias econômicas locais.

Especificamente em relação à recente territorialização efetuada na Floresta Nacional de São Francisco de Paula/RS, com base nos relatos do indígena Woie torna-se possível deduzir que o coletivo Xokleng buscou retomar uma área de ocupação ancestral de seu povo, a fim de possibilitar a continuidade do seu modo de vida tradicional, disponibilizando às novas gerações Xokleng um território no qual seja possível pescar, coletar, caçar e cultivar seus roçados tradicionais, garantindo as condições necessárias à sobrevivência cultural autônoma de seus descendentes.

Por fim, partindo dos dados coletados e das análises deles decorrentes, é possível concluir que os recentes fluxos territoriais Kaingang e Charrua no Estado do Rio Grande do Sul tendem a direcionar-se no rumo dos polos de desenvolvimento regional, em contraposição às recentes territorializações efetuadas por coletivos Mbyá Guarani, as quais tendem a manter sua dinâmica espacial ancestral vinculada essencialmente a fatores ambientais, movimentando-se recorrentemente em busca de áreas conservadas de Mata Atlântica próximas a pequenos cursos fluviais.

Por sua vez, o povo indígena Xokleng deu início recentemente a um novo fluxo territorial, tendo como destino a Floresta Nacional de São Francisco de Paula/RS. Tal retomada territorial apresenta um nítido caráter ambiental, além de desempenhar um papel estratégico de cunho geopolítico, no sentido de se contrapor aos projetos de privatização e de entrega da gestão das unidades de conservação à iniciativa privada.

Vale também mencionar a importância das territorializações de cunho político efetuadas pelos quatro povos contemporâneos que habitam coletivamente o atual Rio Grande do Sul, destacando o belíssimo trabalho que vem sendo realizado majoritariamente pelos indígenas Kaingang no tocante às territorializações acadêmicas, demarcando territórios físicos, científicos e informacionais nos meios universitários.

Em suma, a presente dissertação buscou sistematizar as recentes territorializações indígenas no Rio Grande do Sul, as quais, sobrepostas, podem ser compreendidas como reflexos de uma multiterritorialidade indígena mais ampla e

abrangente, integrando elementos territoriais característicos das etnias Charrua, Kaingang, Xokleng e Mbyá Guarani. Ao mesmo tempo em que os Mbyá Guarani habitam tradicionalmente áreas de Mata Atlântica espalhadas pelo Estado inteiro, coletivos Kaingang e Charrua passaram a territorializar-se politicamente nos centros de poder, ao passo que os Xokleng, os Mbyá Guarani e alguns coletivos Kaingang continuam protagonizando territorializações com nítido caráter ambiental, contrapondo-se aos projetos de governo que visam entregar para a iniciativa privada as poucas áreas ambientalmente conservadas pelo Estado. Outrossim, destacam-se também as territorializações efetuadas na dimensão informacional, especialmente as decorrentes do processo de ressurgimento histórico do povo indígena Charrua.

Diante destas distintas formas de territorialização, torna-se possível analisar as territorializações indígenas sul-rio-grandenses sob uma perspectiva mais abrangente e integradora, por meio da qual as supracitadas territorializações interagem e complementam-se, fortalecendo-se mutuamente. Assim, as territorializações efetuadas na dimensão informacional apoiam e reforçam as territorializações físicas, que por sua vez são utilizadas como matéria-prima nas territorializações acadêmicas, sendo que todas elas carregam consigo um caráter político bastante explícito, que contribui para o fortalecimento das identidades culturais indígenas.

Nesse sentido, vale ressaltar que a figura do “Gaúcho” histórico é constituída por elementos característicos dos quatro povos indígenas que atualmente habitam de maneira coletiva o Rio Grande do Sul: o Gaúcho apropriou-se do chimarrão e de vocábulos dos Mbyá Guarani, apropriou-se do pinhão dos Kaingang e dos Xokleng, e também apropriou-se do churrasco, das vestimentas, das cavalgadas e de diversas outras características próprias do povo indígena Charrua. Em suma, o “Gaúcho” configura-se como uma figura histórica sintética dotada de forte hibridismo cultural, formada essencialmente por elementos característicos das culturas portuguesa, espanhola e africana, mesclados com diversas particularidades indígenas. Ou seja, a multiterritorialidade indígena sul-rio-grandense, que abrange o somatório das características dos quatro povos indígenas contemporâneos do Rio Grande do Sul, encontra-se visceralmente enraizada na gênese do Gaúcho histórico.

Vale destacar que os quatro povos indígenas contemporâneos que habitam coletivamente o Rio Grande do Sul elaboram e definem suas próprias estratégias territoriais de forma autônoma, em consonância com os preceitos cosmológicos que dão suporte à sua identidade cultural, os quais também podem modificar-se, absorvendo

eventuais elementos culturais exógenos que porventura lhes pareçam úteis ou interessantes.

No tocante específico às interações entre as territorializações indígenas e o desenvolvimento regional, com base nos dados apresentados na presente dissertação de mestrado, pode-se afirmar que as dinâmicas territoriais indígenas no Rio Grande do Sul tem se modificado tanto como resposta às imposições inerentes ao capitalismo desenvolvimentista, quanto em decorrência de decisões tomadas autonomamente pelos próprios coletivos indígenas, no sentido de expandir seus territórios e retomar áreas que foram transformadas em centros urbanos, reapropriando-se de espaços geográficos e enraizando-se territorialmente nos centros de poder, ou então mantendo as mesmas dinâmicas territoriais ancestrais de maneira essencialmente conservadora, como no caso dos coletivos Mbyá Guarani.

7. Referências bibliográficas

ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Editora Elefante. Rio de Janeiro, 2016.

ACUAB, Cacica; VICTORA, Ceres; LEITE, Sérgio. *Nós somos os verdadeiros Charrua que não perderam o idioma, que preservam a cultura*. In: ROSADO, Rosa Maria; FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas (orgs.). *Presença indígena na cidade – Reflexões, ações e políticas*. Realização Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas. Porto Alegre: Gráfica Hartmann, 2013. p. 194-201.

ALMEIDA, Alfredo Wagner de. Conceito de terras tradicionalmente ocupadas: palestra-seminário sobre questões indígenas. *Revista da AGU*. V. 4. N. 8. Brasília: Advocacia-Geral da União, 2005. p. 127-138. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/14/o/TERRAS_TRADICIONALMENTE_OCUPADAS_ALFREDO_WAGNER_BERNO_DE_ALMEIDA.pdf?1497272497

ALMEIDA, Alfredo Wagner de. TERRAS TRADICIONALMENTE OCUPADAS. PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO E MOVIMENTOS SOCIAIS. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais (RBEUR)* [en linea]. 2004, 6(1), 9-32[fecha de Consulta 30 de Octubre de 2021]. ISSN: 1517-4115. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=513952499002>

AMADO, Luiz Henrique Eloy. Terra Indígena e legislação indigenista no Brasil. Em: *Cadernos de Estudos Culturais* v. 7 n. 13 (2015): Povos indígenas (<https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/issue/view/283>)

AMPARO, Sandoval dos Santos. *Sobre a organização espacial dos Kaigáng, uma sociedade indígena Jê Meridional. Dissertação de Mestrado*. Programa de Dissertação em Arquitetura e Urbanismo. Universidade de Brasília. Brasília, 2010.

ARESI, Cláudia. *Transformações culturais e território: o Kaingang da Reserva Indígena de Serrinha – RS. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul*.

Instituto de Geociências. Programa de Pós-Graduação em Geografia, UFRGS/PPGEA. Porto Alegre, 2008.

AQUINO, Alexandre Magno de. *Ën ga uyg ën tóg (Nós conquistamos nossa terra): Os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília. Brasília, 2008.

ARÁOZ, Horacio Machado. Marx, (los) Marxismo(s) y la Ecología. GEOgraphia - Ano. 17 – nº 34 – 2015.

ARÁOZ, Horacio Machado. Entrevista IHU Unisinos, 28 de janeiro de 2021.

AZANHA, Gilberto. *Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil*. In: LIMA, A.C.S; BARROSO-HOFFMANN, M. (org). Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002.p.29-37.

BAGGIO DI SOPRA, Fernando Ernesto. *Territorialidade indígena no Rio Grande do Sul*. Revista Terra Livre, v. 1, n. 54, p. 686-722, jan-jun/2020. Associação dos Geógrafos Brasileiros (AGB). São Paulo, 2020. (<https://publicacoes.agb.org.br/index.php/terralivre/article/view/1942/1610>)

BANIWA, André Fernando. *Bem viver e viver bem: segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro*. Curitiba: Ed. UFPR, 2019.

BAPTISTA, Sérgio da Silva. *Categorias sócio-cosmológico-identitárias indígenas recentes e processos de consolidação de novos sujeitos coletivos de direito: os Charrua e os Xokleng no Rio Grande do Sul*. Em: Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. Coordenação de Direitos Humanos. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008.

BAPTISTA, Marcela Meeneghetti; COELHO-DE-SOUZA, Gabriela. *O mbyá reko como subsídio para a qualificação das políticas públicas no contexto da Região Metropolitana de Porto Alegre/RS*. Em: Presença indígena na cidade : reflexões, ações e políticas / organização Rosa Maris Rosado, Luiz Fernando Caldas Fagundes; realização

Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas. – Porto Alegre: Gráfica Hartmann, 2013.

BECKER, Ítala Irene Basile. *El indio y la colonización: charrúas y minuanes*. Instituto Anchietano de Pesquisas. São Leopoldo/RS. 1982.

BECKER, Ítala Irene Basile. *O Índio Kaingang do Rio Grande do Sul*. Instituto Anchietano de Pesquisas. São Leopoldo/RS. 1976.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; KURROSCHI, Andréia Rosa da Silva. *Estudantes Indígenas na UFRGS: movimento que anuncia um diálogo intercultural*. In: ROSADO, Rosa Maria; FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas (orgs.). *Presença indígena na cidade – Reflexões, ações e políticas*. Realização Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas. Porto Alegre: Gráfica Hartmann, 2013. p. 105-123.

BONFIL BATALLA, Guillermo. 1985. “Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales”. *Anuario Indigenista*, XLV: 129-158.

BORGHETTI, Andrea. *Tekó, Tekoá, Nhanderecó e Oguatá: territorialidade e deslocamento entre os Mbyá-Guarani*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília. Brasília, 2014.

BRASIL. *Supremo Tribunal Federal. Petição 3.388-4. Relator: Min. Ayres Britto, julgado em 19/03/2009. Disponível em: <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=630133> Acesso em 01/11/2021.*

BRASIL DE FATO. Povo Xokleng luta para retomar terra na Floresta Nacional de São Francisco de Paula. 12 de janeiro de 2021 (<https://www.brasildefato.com.br/2021/01/12/povo-xokleng-luta-para-retomar-terra-na-floresta-nacional-de-sao-francisco-de-paula>)

BREGALDA, Damiana, CHAGAS, Miriam de Fátima. *A diversidade no artesanato kaingang: um passaporte na cidade?* Em: *Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil*. Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. Coordenação de Direitos Humanos. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto*. vol. I. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 418 p.

CATAFESTO, José Otávio de Souza. *O sistema econômico nas sociedades indígenas guarani pré-colonais*. In: Horizontes Antropológicos. UFRGS. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 8, n. 18. Porto Alegre: PPGAS, 2002.

CATAFESTO, José Otávio de Souza. Territórios e Povos Originários (Des)velados na Metrópole de Porto Alegre. Em: Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. Coordenação de Direitos Humanos. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008.

CATAFESTO, José Otávio de Souza. A presença indígena no quadrante patrulhense. Em: DAROS, 1995, pp. 213-23.

CATTANEO, Dilermando. *Identidade territorial em Unidades de Conservação: ponto de apoio para uma análise epistemológica da questão ambiental*. Porto Alegre, 2004. 119 f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-graduação em Geografia / Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

_____. *Estratégias alternativas de reapropriação da natureza: autonomia e autogestão territorial em áreas protegidas*. Porto Alegre, 2012. 125 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-graduação em Geografia / Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

CICCARONE, Celeste. Um povo que caminha: notas sobre movimentações territoriais guarani em tempos históricos e neocoloniais. Em: Dimensões, vol. 26, 2011, p. 136-151. ISSN: 2179-8869.

COMISSÃO DE CIDADANIA E DIREITOS HUMANOS – AL/RS. *Coletivos Guarani no Rio Grande do Sul: Territorialidade, interetnicidade, sobreposições e direitos específicos*. Porto Alegre. Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, 2010.

CUNHA, Lauro Pereira da. Índios Botocudos nos Campos de Cima da Serra. Criação Humana / Evangraf. Porto Alegre, 2017.

DOEBBER, Michele; BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Jovens indígenas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul: movimentos de apropriação e re-existência. Em: Movimento-Revista de Educação, Niterói, ano 7, n.13, p. 243-269, maio/ago. 2020.

DOMINGOS, Angélica. O bem viver Kaingang: Perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos indígenas. Trabalho de Conclusão do Curso (Serviço Social) – UFRGS, Porto Alegre, 2016.

EBLING, Paula Elisabeth Ruth. Índios do Rio Grande do Sul – Os Kaingang. Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Porto Alegre, 1987.

ESCOBAR, Arturo. 2020. “Antropologia e desenvolvimento”. Maguaré 34, 1: 271-308: doi: <https://doi.org/10.15446/mag.v34n1.90546>

ESCOBAR, Arturo. Depois da Natureza Passos para uma Ecologia Política Antiessencialista. Políticas Públicas Ambientais Latino-Americanas / Clélia Parreira, Héctor Alimonda, orgs. Brasília: Flacso-Brasil, Editorial Abaré, 2005.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? Em: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Buenos Aires, 2005. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624102140/8_Escobar.pdf

ESTEVA, Gustavo. Desarrollo. Em: W. SACHS (editor), Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder, PRATEC, Perú, 1996.

ESTEVA, Gustavo. Más allá del desarrollo: la buena vida. Revista América Latina en Movimiento, No. 445, Junio 2009

FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas. As “mulheres dos panos” Mbyá-Guarani. In: ROSADO, Rosa Maris; FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas (orgs.). *Presença indígena na cidade – Reflexões, ações e políticas*. Realização Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas. Porto Alegre: Gráfica Hartmann, 2013. p. 63-87.

FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas. “Os velhos falam, eu escuto” ou a poética contida na flor. Em: Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio

Grande do Sul, Brasil. Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. Coordenação de Direitos Humanos. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008.

FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas; FARIAS, João Maurício. (orgs.). *Objetos-sujeitos: a arte Kaingang como materialização de relações*. Porto Alegre: FUNAI/CR Passo Fundo/CTL Porto Alegre. Editora Deriva, 2011.

FARIAS, João Maurício; ANTUNHA, João Mitia, Nunes Jr, Orivaldo. *Retomadas do Território Ancestral, Reterritorialização e Cosmopolítica Indígena Mbyá-Guarani*. Em: *Cadernos NAUI, Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em diferentes contextos temporais e espaciais*. V 10 | n 19 | jul-dez 2021.

FONTES, Ingrid Tereza de Moura; MARQUES, Clarissa. *Povos originários e territorialidade: intersecções entre a Tese do Marco Temporal e a efetivação da posse tradicional indígena*. Em: *HumanÆ. Questões controversas do mundo contemporâneo*. v. 15, n. 1. 2021.

FRANCISCO, Aline Ramos. *Selvagens e intrusos em seu próprio território: A expropriação do território Jê no Sul do Brasil (1808-1875)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Programa de Pós-Graduação em História, 2006.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. *Intelectuais indígenas e a construção da universidade pluriétnica no Brasil Povos indígenas e os novos contornos do Programa de Educação Tutorial/Conexões de Saberes* (Org.). E-papers. Rio de Janeiro, 2015.

_____. *Mrur Jykre - a cultura do cipó: territorialidade Kaingang na margem leste do Lago Guaíba*. Porto Alegre, RS: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social (Tese de doutorado), 2005.

FRIZZO, Rafael. Nota Técnica – “*Mãe não se vende, Mãe não se troca, Mãe não se privatiza!*”: Nota técnica preliminar envolvendo aspectos etnohistóricos e socioambientais da Retomada Indígena *Xokleng Konglui* na Floresta Nacional São Francisco de Paula/RS. 2020

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1989.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GÓIS, Vitor Cerqueira. Entrevista realizada na Terra Indígena Uru Eu Wau Wau. Fundação Nacional Indígena – FUNAI. 2020.

_____. Relatório de Atividade de Monitoramento Ambiental e Territorial no Rio Paraguaçu com o povo Marubo. Fundação Nacional do Índio - FUNAI. 2015.

GOMES, Iraci Pereira. Os Xokleng do Rio dos Pardos. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Estadual de Maringá. 2010.

GUARDIOLA, Carmem L. T. A última morada da gente dos Pés feitos de Terra: construção de um mundo mbya no antropoceno espetacular. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Porto Alegre, 2021.

HAESBAERT, Rogério. *Da desterritorialização à multiterritorialidade*. Boletim Gaúcho de Geografia, 29: 11–24, jan., 2003.

_____. *Da desterritorialização à multiterritorialidade*. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina – 20 a 26 de março de 2005 – Universidade de São Paulo. 2005.

_____. *O mito da desterritorialização: Do “Fim dos Territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2016.

_____. *Territórios alternativos*. Niterói: EdUFF; São Paulo: Contexto, 2002.

_____. *Territórios, redes e aglomerados de exclusão*. In. ‘O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade’. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2004.

_____. *Viver no limite: território e multiterritorialidade em tempos de insegurança e contenção*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2014.

HAESBAERT, Rogério; MOREIRA, Igor A. G. *Espaço & Sociedade no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre. Mercado Aberto, 2002.

HAESBAERT, Rogério; MONDARDO, Marcos. Transterritorialidade e antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana. *GEOgraphia*, 12(24), 19-50. <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2010.v12i24.a13602>

HUECK, Kurt. *Distribuição e habitat natural do pinheiro do paraná (Araucaria angustifolia)*. Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo. Botânica, v. 10, p. 5-24, 1953. DOI: 10.11606/issn.2318-5988.v10i1p5-24. (https://www.icmbio.gov.br/parnaitatiaia/images/stories/o-que-fazemos/Artigo_PFB_1413-16324-1-PB_1.pdf)

INVERNIZZI, Marina. *Kaingang em territórios da bacia hidrográfica do rio Taquari-Antas e Cai, Rio Grande do Sul: relações socioculturais e ambientais*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento. UNIVATES. Lajeado, 2017.

INVERNIZZI, Marina; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. *Construção socioespacial das terras indígenas Pã Nónh Mâng e Ka Mág, Farroupilha, Rio Grande do Sul, Brasil*. Caderno Prudentino de Geografia, Presidente Prudente, n. 40, v. 1, p. 3-28, Jan/Jun. 2018.

JACINTO DA ROSA, Douglas. *Gestão socioambiental de terras indígenas sob uma perspectiva Kaingang: um ensaio etnográfico em Re Kuju*. Curitiba: Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Paraná. UFPR, 2015.

JACINTO DA ROSA, Douglas; FREITAS, Ana Elisa de Castro. O “Bem Viver” Kaingang e seus desafios. Em: *Intelectuais indígenas e a construção da universidade pluriétnica no Brasil* [recurso eletrônico]: povos indígenas e os novos contornos do programa de educação tutorial/ Conexões de saberes / Org. Ana Elisa de Castro Freitas. - 1. ed. - Rio de Janeiro: E-papers, 2015

KERN, Arno Alvarez. *Antecedentes indígenas*. Editora da UFRGS. Porto Alegre, 1994.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras. São Paulo, 2015.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. Companhia das Letras. São Paulo, 2020.

KUJAWA, Henrique Aniceto; ZAMBAM, Neuro José. Etnodesenvolvimento e Sustentabilidade: uma Abordagem a partir das Políticas Territoriais Indigenistas. Em: João Pessoa: PPGCJ, v. 14, n. 27, 2015.

KUJAWA, Henrique Aniceto; TEDESCO, João Carlos. Demarcações de terras indígenas no norte do Rio Grande do Sul e os atuais conflitos territoriais: Uma trajetória histórica de tensões sociais. Em: Tempos Históricos, Volume 18, 2º Semestre de 2014.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: Território mbyá à beira do oceano*. São Paulo. Editora UNESP, 2007.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva; SILVA, Juciane Beatriz Sehn da, BASTOS NETO, Ernesto Pereira. Processos de territorialidade Kaingang envolvendo a Terra Indígena Jamã Tỹ Tãnh, Estrela, Rio Grande do Sul, Brasil. Tellus, Campo Grande, MS, ano 16, n. 31, p. 9-27, jul./dez. 2016.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva; SILVA, Juciane Beatriz Sehn da. Historicidades e lutas da Aldeia Kaingang Jamã Ty Tanh em espaço urbano: protagonismo indígena frente à duplicação da BR 386. Em XXVIII Simpósio Nacional de História, Florianópolis-SC, 2015.

LEFEBVRE, Henry. A produção do espaço. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4º Ed. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira versão: início – fev. 2006.

LEFF, Enrique. *¿De quién es la naturaleza? Sobre la reapropiación social de los recursos naturales*. In: Gaceta Ecológica (México: INE/SEMARNAP) N° 37. 1995.

LITTLE, P. E. *Etnodesenvolvimento: autonomia cultural na era do liberalismo global*. Revista Tellus. Campo Grande: UCD, ano 2, n. 3, out.2002, p. 33 – 52, 2002.

LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos (2006). O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje. Brasília: MEC/UNESCO/LACED/Museu Nacional.

LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos; OLIVEIRA, Jô Cardoso de.; HOFFMAN, Maria Barroso (orgs.) (2010). Olhares indígenas contemporâneos, Brasília: Centro Indígena de Estudos e Pesquisas – CINEP.

LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos (2011). Educação para manejo e domesticação do mundo. Entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. Tese de doutorado, Orientador: Professor Doutor Stephen Grant Baines. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

MABILDE, Pierre. Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados das matas da Província do Rio Grande do Sul. São Paulo: Ibrasa; Brasília: Pró-Memória/INL, 1983.

MEDEIROS, Monique. *Etnodesenvolvimento e desenvolvimento local: contributos para um debate teórico*. *Ambiência Guarapuava (PR)* v.7, n.1, p.165-177. Jan./Abr. 2011.

MONDARDO, Marcos. A dinâmica multi/transterritorial dos povos Guarani e Kaiowá na fronteira do Brasil com o Paraguai. In: RÜCKERT, A. A.; SILVA, A. C. P. da; SILVA, G. de V. (Orgs.). *Geografia Política, Geopolítica e Gestão do Território: integração sul-americana e regiões periféricas*. Porto Alegre: Editora Letra1, 2018, p. 218-233 DOI 10.21507/978856380036713

MONTE-MÓR, Roberto Luís. O que é o urbano, no mundo contemporâneo. *Revista Paranaense De Desenvolvimento - RPD*, (111), 09–18. 2011. Recuperado de <https://ipardes.emnuvens.com.br/revistaparanaense/article/view/58>

MOURE, Telmo Remião. *História do Rio Grande do Sul*. Editora FTD. Porto Alegre, 1994.

NASCIMENTO, Diana. *A resiliência do sistema agrícola tradicional Kaingang frente ao avanço do agronegócio: o caso da Terra Indígena Nonoai-RS*. Dissertação de Mestrado. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Universidade de Brasília. Brasília, 2017.

NÚCLEO DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA OS POVOS INDÍGENAS. *Povos indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba*. Secretaria Municipal de Direitos Humanos. Porto Alegre, 2008.

NÚCLEO DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA OS POVOS INDÍGENAS. *Presença indígena na cidade: reflexões, ações e políticas*. Secretaria Municipal de Direitos Humanos. Porto Alegre, 2013.

NUNES, Rojane Brum. *Charruas e Guarani-missioneiros no Uruguai e no sul do Brasil: a etnicidade enquanto experiência*. Doutoranda PPGAS/UFRGS – RS, Brasil. 2014.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica, identificação e manipulação. In: *Sociedade e Cultura* V. 6, nº. 2, Julho-Dezembro 2003.

PADILHA, João Carlos. *Entrevista I*. [jan. 2020]. Entrevistador: Autor. Porto Alegre, 2020.

PADOIN, Carolina. *Autonomia indígena: a perspectiva Mbyá Guarani em Santa Maria*. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS) 2015.

PEIRANO, Mariza G. S. Desterrados e exilados: Antropologia no Brasil e na Índia. In.: *Estilos de Antropologia*. Roberto Cardoso de Oliveira, Guilhenno Raul Ruben (orgs) Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1995.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/Abya Yala/Quilombola*. *Polis*, 41|2015, consultado em 01 maio 2019. <http://journals.openedition.org/polis/11027>

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.117-142.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade, poder, globalização e democracia*. Conferência proferida na Escola de Estudos Internacionais e Diplomáticos Pedro Gual, em Caracas, Venezuela, em junho de 2000. *Novos Rumos*, Ano 17, nº 37, 2002.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RATZEL, Friedrich. *El Territorio, la sociedad y el Estado*. MENDOZA, J. G. ; JIMENEZ, J. M. y CANTERO, N. O. (Orgs.) *El pensamiento geográfico. Estudio Interpretativo y Antología de Textos (De Humboldt a las tendencias radicales)*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

RESENDE, Ana Catarina Zema de. Direitos e autonomia indígena no Brasil (1960 – 2010): uma análise histórica à luz da teoria do sistema-mundo e do pensamento decolonial. 2014. x, 360 f., il. Tese (Doutorado em História)—Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

RIO GRANDE DO SUL. SECRETARIA DA COORDENAÇÃO E PLANEJAMENTO. *Atlas socioeconômico: Estado do Rio Grande do Sul*. 2ª ed. rev. ampl. Secretaria da Coordenação e Planejamento. Porto Alegre: SCP, 2002.

SAHLINS, Marshall. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2004. [Cap. 3. A sociedade afluyente original; p. 105-153].

_____. *Cosmologias do Capitalismo: A Economia do Desenvolvi-gente*. In.: Proceedings of the British Academy, nº 74, 1988.

_____. *O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção*. Mana [online], 1997, v. 3, n. 1, [Parte I. p. 41-73] e [Parte II, v, 3, n. 2, p. 103-150]. ISSN 0104-9313. <http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n1/2455.pdf>

SALVADOR, Maurício. *Entrevista I*. [jan. 2020]. Entrevistador: Autor. Porto Alegre, 2020.

SÁNCHEZ, Consuelo. Autonomia, Estados pluriétnicos e plurinacionais. Em: Povos Indígenas: Constituições e reformas Políticas na América Latina / [org. Ricardo Verdum]. - Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos, 2009.

SANTANA, Carolina Ribeiro. Direitos territoriais indígenas e o marco temporal: o STF contra a Constituição Em: Índios, direitos originários e territorialidade. Associação Nacional dos Procuradores da República. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão. Ministério Público Federal. Organizadores: Gustavo Kenner Alcântara, Livia Nascimento Tinôco, Luciano Mariz Maia. Brasília: ANPR, 2018.

SCHADEN, Francisco S. G. *Xoklêng e Kaingáng (Notas para um estudo comparativo)*. *Revista de Antropologia* v. 6, n. 2, p. 105-112. 1958.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. A araucária e os povos indígenas. Entrevista. Em: Revista do Instituto Humanitas Unisinos - IHU Online, Edição 183, 05 de junho de 2006. <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao183.pdf>

_____. O índio e a colonização no Rio Grande do Sul . In: O índio no Rio Grande do Sul. Comissão Executiva de Homenagem ao índio. Aspectos arqueológicos, históricos, etnográficos e étnicos. (Biênio da Colonização e Imigração). Porto Alegre, 1975.

_____. As casas subterrâneas: fragmentos da história dos índios Kaingang. *Ciência Hoje*. n. 181, abril, 2002.

_____ & BECKER, Ítala. Os primitivos engenheiros do planalto e suas estruturas subterrâneas: a tradição Taquara. In: Arqueologia Pré-Histórica do Rio Grande do Sul. Arno Kern et. al. Porto Alegre: Mercado Aberto: 1991.

SERBER, Luiza. Circulando imagens e tecendo redes no Território Indígena do Xingu. Em: Maloca - Revista de Estudos Indígenas. V. 3, p. 1-19. Campinas/SP. 2020.

SESAI – SECRETARIA ESPECIAL DE SAÚDE INDÍGENA. *Censo indígena*. Porto Alegre. Polo Base Porto Alegre - SESAÍ, 2020.

SILVA, Sérgio Baptista da. *Categorias socio-cosmológico-identitárias indígenas recentes e processos de consolidação de novos sujeitos coletivos de direitos: os Charrua e os Xokleng no Rio Grande do Sul*. In: FREITAS, Ana Elisa de Castro, FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas (Orgs.). Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba. Porto Alegre: Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 2008, p. 25-35.

SINGER, Paul. Economia política da urbanização: ensaios. São Paulo: Brasiliense, 1973.

SOUSA, Cássio Noronha Inglez de; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de; LIMA, Antonio Carlos de Souza & MATOS, Maria Helena Ortolan (orgs). Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II. Brasília: Paralelo 15, Rio de Janeiro: Laced, 2020.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. *Território da divergência (e da confusão): em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental*. In: Saquet, M. A.; Sposito, E. S. (Org.). *Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. *O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento*. (pág. 77 – 116) In CASTRO, Iná et al (Orgs). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. *Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013. 319 p.

_____. *A teorização sobre o desenvolvimento em uma época de fadiga teórica, ou: sobre a necessidade de uma “teoria aberta” do desenvolvimento sócio-espacial*. *Revista Território* 1(1), 1996.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. Em: *Anuário Antropológico*, ISSN 2357-738X, ISSN-e 0102-4302, Vol. 9, Nº. 1, 1985, págs. 11-44

STEIN, Marília Raquel Albornoz. Mborai Mbyá-Guarani: expressões performáticas de um modo de ser cosmo-sônico Em: *Presença indígena na cidade : reflexões, ações e políticas / organização Rosa Maris Rosado, Luiz Fernando Caldas Fagundes; realização Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas. – Porto Alegre: Gráfica Hartmann, 2013.*

SUERTEGARAY, Dirce Maria. Espaço geográfico uno e múltiplo. *Scripta Nova – Revista eletrônica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona. ISSN: 1138-9788. Depósito Legal: B. 21.741-98. Nº 93, 15 de julio de 2001.

SVAMPA, Maristella. Extrativismo neodesenvolvimentista e movimentos sociais - Um giro ecoterritorial rumo a novas alternativas? Em: *Descolonizar o imaginário: debates*

sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento / Gerhard Dilger, Miriam Lang, Jorge Pereira Filho (Orgs.); traduzido por Igor Ojeda. - São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

SVAMPA, Maristella. Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias. Calas. 2019.

TEDESCO, João Carlos; KUJAWA, Henrique. *Demarcações de terras indígenas no norte do Rio Grande do Sul e os atuais conflitos territoriais: uma trajetória histórica de tensões sociais*. In: Tempos Históricos, Volume 18, 2º Semestre de 2014, p. 67-88.

TOMMASINO, Kimiye; FERNANDES, Ricardo C. Kaingang. Em: Instituto Socioambiental - ISA. Povos indígenas no Brasil. 2001.

TOMMASINO, Kimiye; A ecologia Kaingang da bacia do rio Tibagi. in: Medri, Moacir et al. A bacia do rio Tibagi. Londrina: M.E. Medri, 2002.

_____. Território e territorialidade cultural e historicidade de um grupo Jê. In: Uri e Waxi: Estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: UEL, 2000.

TONUCCI FILHO, J. B. M. *Espaço e território: um debate em torno de conceitos-chave para a Geografia Crítica*. Revista Espinhaço. v.2, n. 1. pp. 41-51, 2013. Disponível em: <http://www.cantacantos.com.br/revista/index.php/espinhaco/article/view/221/200>. Acesso em 14 de jun. de 2014.

VEIGA, José Eli da. *A insustentável utopia do desenvolvimento*. In: LAVINAS, Lena, Liana M. F. Carleial, Maria Regina Nabuco (orgs). *Reestruturação do espaço urbano e regional no Brasil*, S.Paulo: ANPUR-HUCITEC, 1993, pp.149-169.

VEIGA, Juracilda. *Migrações históricas e cosmologia Guarani*. Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, jan.-jun., p.49-80, 2013.

VERDUM, Ricardo. *Etnodesenvolvimento: Nova/velha utopia do indigenismo*. Tese de Doutorado. Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas. Universidade de Brasília. Brasília, 2006.

_____. *Desenvolvimento, utopias e indigenismo latino-americano: Um estudo sobre o indigenismo e cooperação internacional*. Associação Brasileira de Antropologia. ABA Publicações. Rio de Janeiro, 2018.

VERDUM, Ricardo (org). *Assistência Técnica e financeira para o desenvolvimento indígena: possibilidades e desafios para políticas públicas*. Rio de Janeiro/Brasília. Contra Capa Livraria. Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2005.

VERDUM, Ricardo; IORIS, Edvirges Marta. *Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas em movimento na América Latina*. 1ª ed. Associação Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro, 2017.

VERGUEIRO, Davi; MELLO, Roseli Loureiro de; PIRES, Márcio de Oliveira. Impacto do cultivo da soja transgênica nas Terras Indígenas/TIs da região Norte do Estado do Rio Grande do Sul, Brasil. Em: *Intelectuais indígenas e a construção da universidade pluriétnica no Brasil [recurso eletrônico]: povos indígenas e os novos contornos do programa de educação tutorial/ conexões de saberes / organização Ana Elisa de Castro Freitas*. - 1. ed. - Rio de Janeiro : E-papers, 2015.

VIANA, Iclícia. *Entre Fronteiras: Re-existência Laklãnõ/Xokleng em uma Universidade Pública*. Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis. 2017.

VIANA, N. *O que é autogestão?* Disponível em <<http://www.autogestao.hpg.ig.com.br/autogestao.html>>. Acesso em 23 set. 2005.

VIDAL, Viviane Pouey. *Etnoarqueologia dos Charrua no Rio Grande do Sul: História, construção e ressignificação étnica*. Em: *Estudios Históricos – CDHRPyB - Año VII - Diciembre 2015 - Nº 15 – ISSN: 1688 – 5317*. Uruguay.

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

VIDAL, Viviane Pouey. Os Charrua contemporâneos: uma análise inicial da sua construção étnica. Monografia apresentada na disciplina de Etnologia indígena e Arte, PPGAS-UFRGS, 2008.

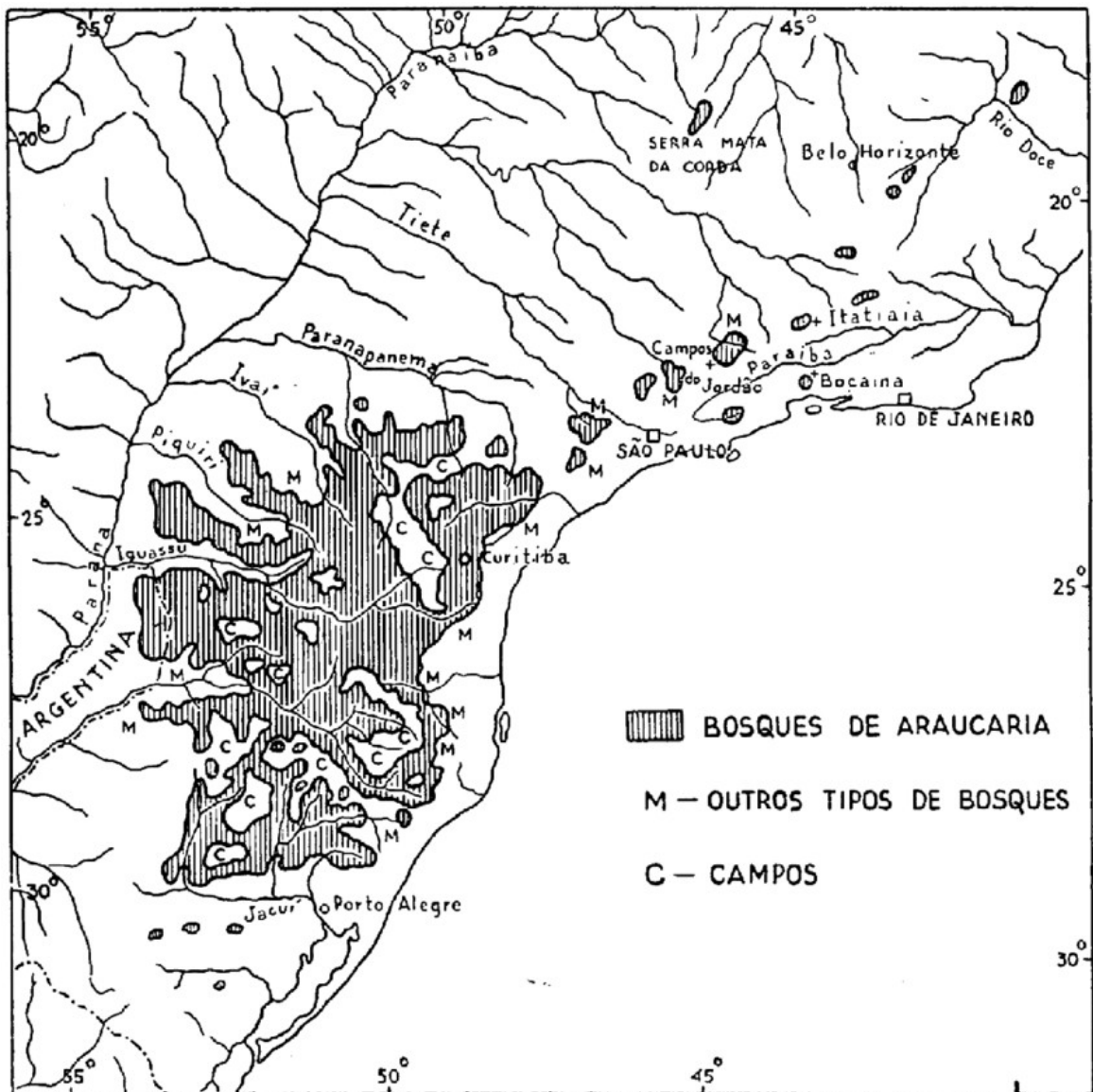
VIDART, Daniel. *El mundo de los charrúas*. 3ª ed. Ediciones de la Banda Oriental. Montevideo, 2010.

WAGNER, Carlos; ANDREATTA, Humberto; PEREIRA, André. *A guerra dos bugres: a saga da nação caingangue no Rio Grande do Sul*. Tchê. Porto Alegre, 1986.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* “*Die Protestantische Ethik Und Der Geits des Kapitalismus*”. In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. – Tübingen, 1904/5. Vols.: XX e XXI. (<http://www.afoicecomartelo.com.br/posfsa/autores/Weber,%20Max/Max%20Weber%20-%20A%20%C3%89TICA%20PROTESTANTE%20E%20O%20ESP%20-%20O%20DRITO%20DO%20CAPITALISMO.pdf>) página visitada em 28/05/2021

ZAMBRANO, Carlos Vladimir. 2001. Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural. *Boletim Goiano de Geografia* 21(1): 9-49. jan.-jul. 6792.

8. Anexos

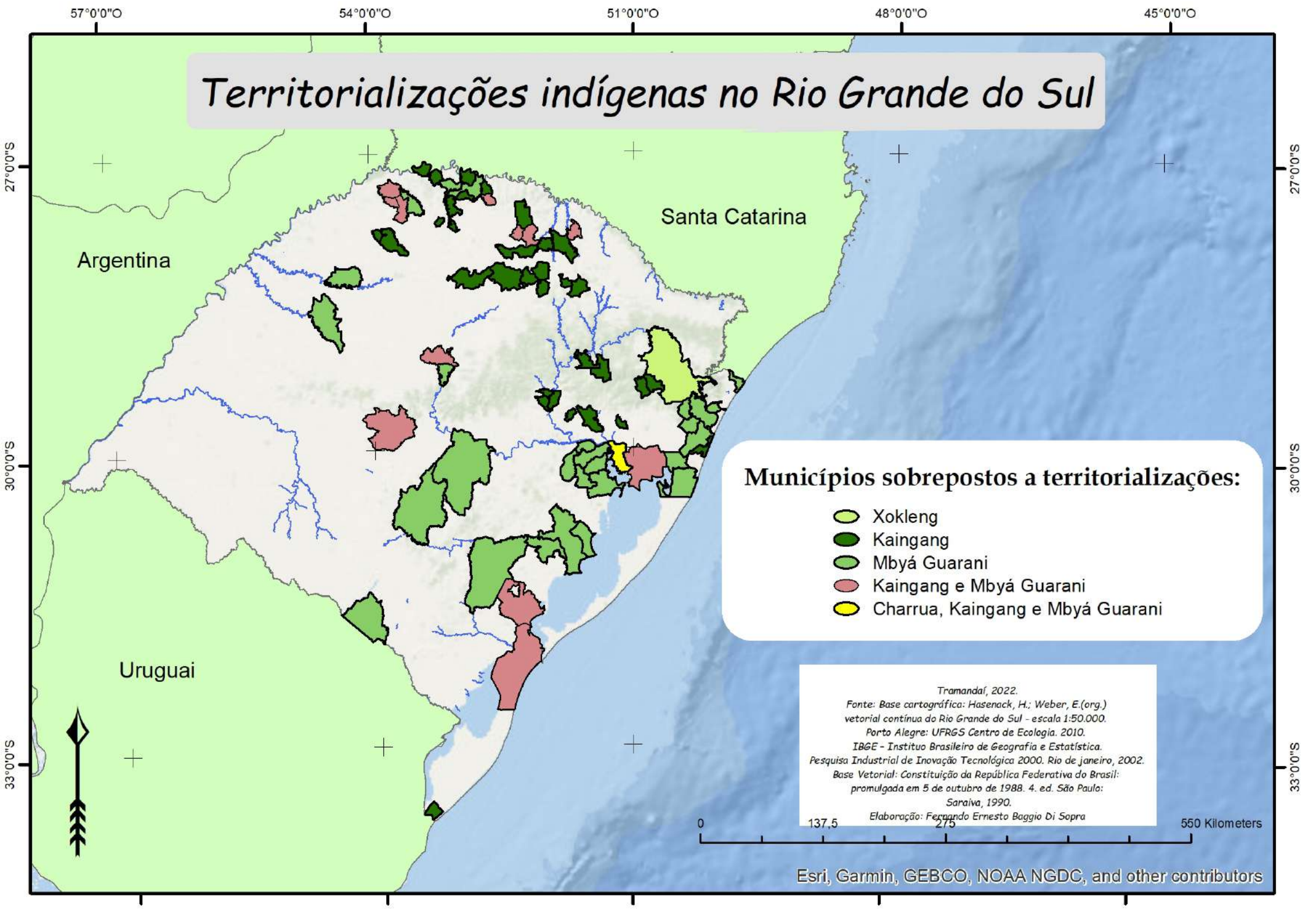


Regiões de distribuição de *Araucária angustifolia*, segundo Hueck (1953)

(<https://www.icmbio.gov.br/parnaitatiaia/images/stories/o-que-fazemos/>

[Artigo_PFB_1413-16324-1-PB_1.pdf](#))

Territorializações indígenas no Rio Grande do Sul

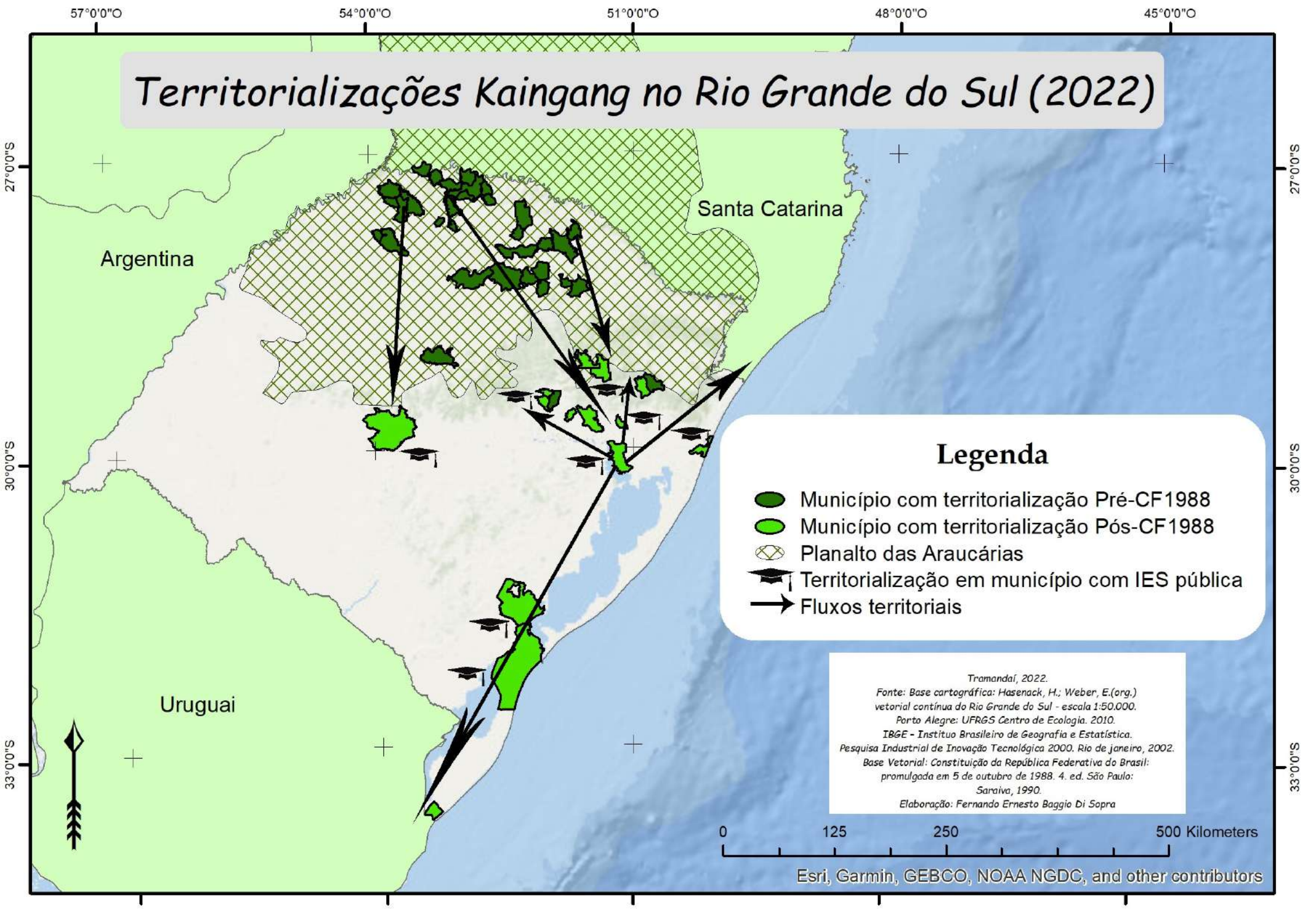


Municípios sobrepostos a territorializações:

- Xokleng
- Kaingang
- Mbyá Guarani
- Kaingang e Mbyá Guarani
- Charrua, Kaingang e Mbyá Guarani

Tramandaí, 2022.
Fonte: Base cartográfica: Hasenack, H.; Weber, E.(org.)
vetorial contínua do Rio Grande do Sul - escala 1:50.000.
Porto Alegre: UFRGS Centro de Ecologia. 2010.
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
Pesquisa Industrial de Inovação Tecnológica 2000. Rio de Janeiro, 2002.
Base Vetorial: Constituição da República Federativa do Brasil:
promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo:
Saraiva, 1990.
Elaboração: Fernando Ernesto Baggio Di Sopra

Territorializações Kaingang no Rio Grande do Sul (2022)



Legenda

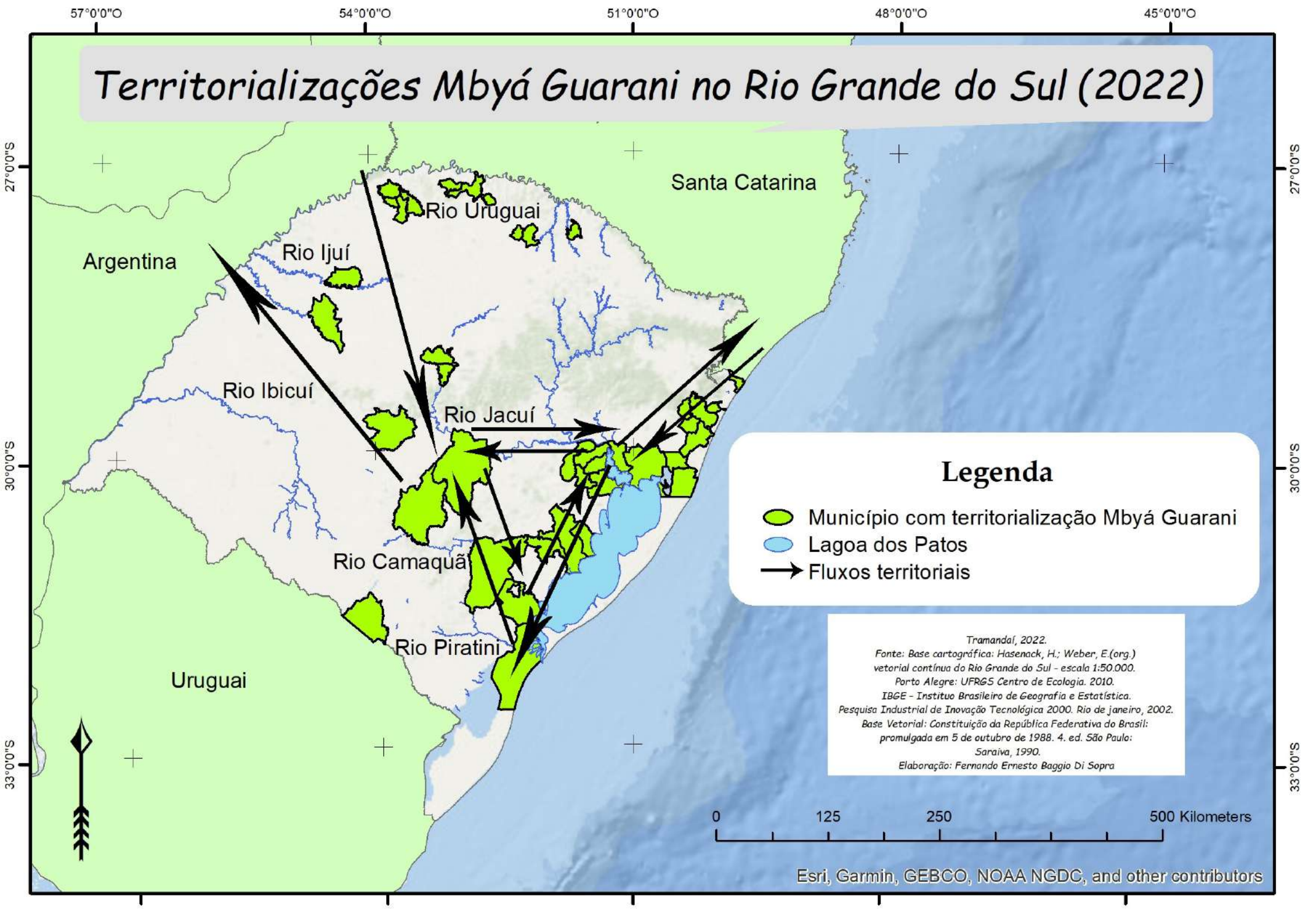
- Município com territorialização Pré-CF1988
- Município com territorialização Pós-CF1988
- ▨ Planalto das Araucárias
- 🎓 Territorialização em município com IES pública
- ➔ Fluxos territoriais

Tramandaí, 2022.
Fonte: Base cartográfica: Hasenack, H.; Weber, E.(org.)
vetorial contínua do Rio Grande do Sul - escala 1:50.000.
Porto Alegre: UFRGS Centro de Ecologia. 2010.
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
Pesquisa Industrial de Inovação Tecnológica 2000. Rio de Janeiro, 2002.
Base Vetorial: Constituição da República Federativa do Brasil:
promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo:
Saraiva, 1990.
Elaboração: Fernando Ernesto Baggio Di Sopra

0 125 250 500 Kilometers

Esri, Garmin, GEBCO, NOAA NGDC, and other contributors

Territorializações Mbyá Guarani no Rio Grande do Sul (2022)



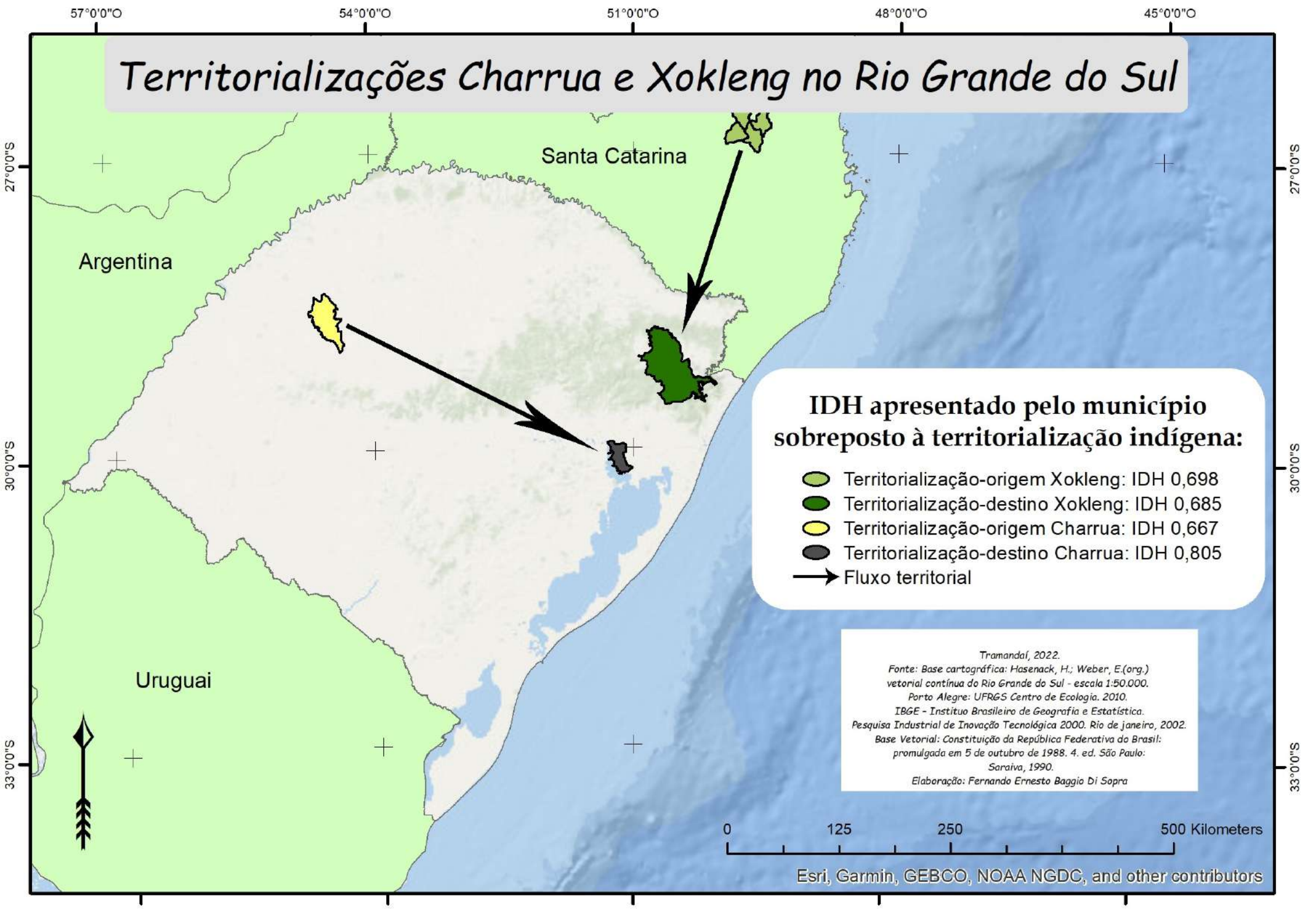
Legenda

- Município com territorialização Mbyá Guarani
- Lagoa dos Patos
- Fluxos territoriais

Tramandaí, 2022.
Fonte: Base cartográfica: Hasenack, H.; Weber, E (org.)
vetorial contínua do Rio Grande do Sul - escala 1:50.000.
Porto Alegre: UFRGS Centro de Ecologia, 2010.
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
Pesquisa Industrial de Inovação Tecnológica 2000. Rio de Janeiro, 2002.
Base Vetorial: Constituição da República Federativa do Brasil:
promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo:
Saraiva, 1990.
Elaboração: Fernando Ernesto Baggio Di Sopra

0 125 250 500 Kilometers

Territorializações Charrua e Xokleng no Rio Grande do Sul



IDH apresentado pelo município sobreposto à territorialização indígena:

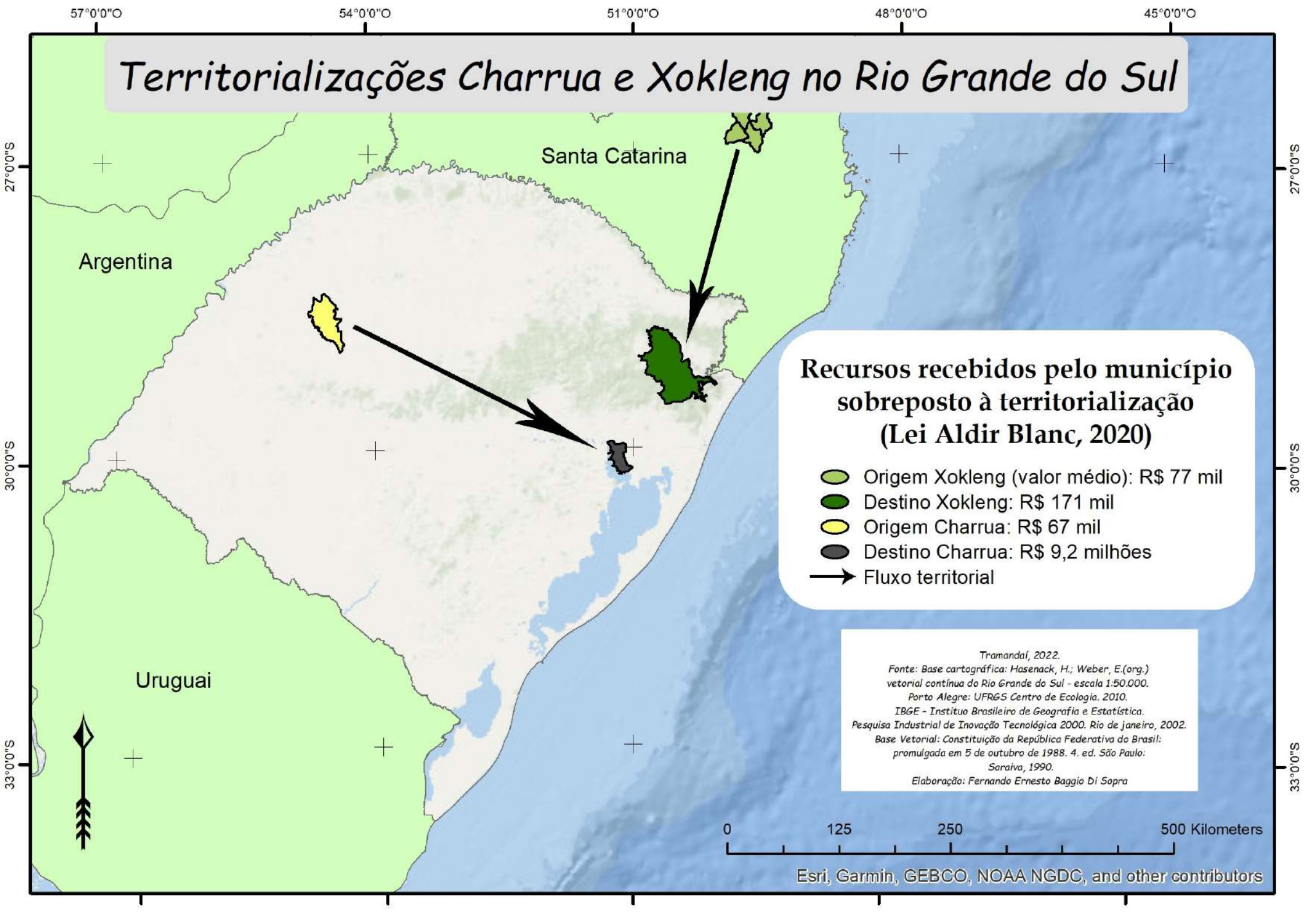
- Territorialização-origem Xokleng: IDH 0,698
- Territorialização-destino Xokleng: IDH 0,685
- Territorialização-origem Charrua: IDH 0,667
- Territorialização-destino Charrua: IDH 0,805
- Fluxo territorial

Tramandaí, 2022.
Fonte: Base cartográfica: Hasenack, H.; Weber, E.(org.)
vetorial contínua do Rio Grande do Sul - escala 1:50.000.
Porto Alegre: UFRGS Centro de Ecologia. 2010.
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
Pesquisa Industrial de Inovação Tecnológica 2000. Rio de Janeiro, 2002.
Base Vetorial: Constituição da República Federativa do Brasil:
promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo:
Saraiva, 1990.
Elaboração: Fernando Ernesto Baggio Di Sopra

0 125 250 500 Kilometers

Esri, Garmin, GEBCO, NOAA NGDC, and other contributors

Territorializações Charrua e Xokleng no Rio Grande do Sul



Recursos recebidos pelo município sobreposto à territorialização (Lei Aldir Blanc, 2020)

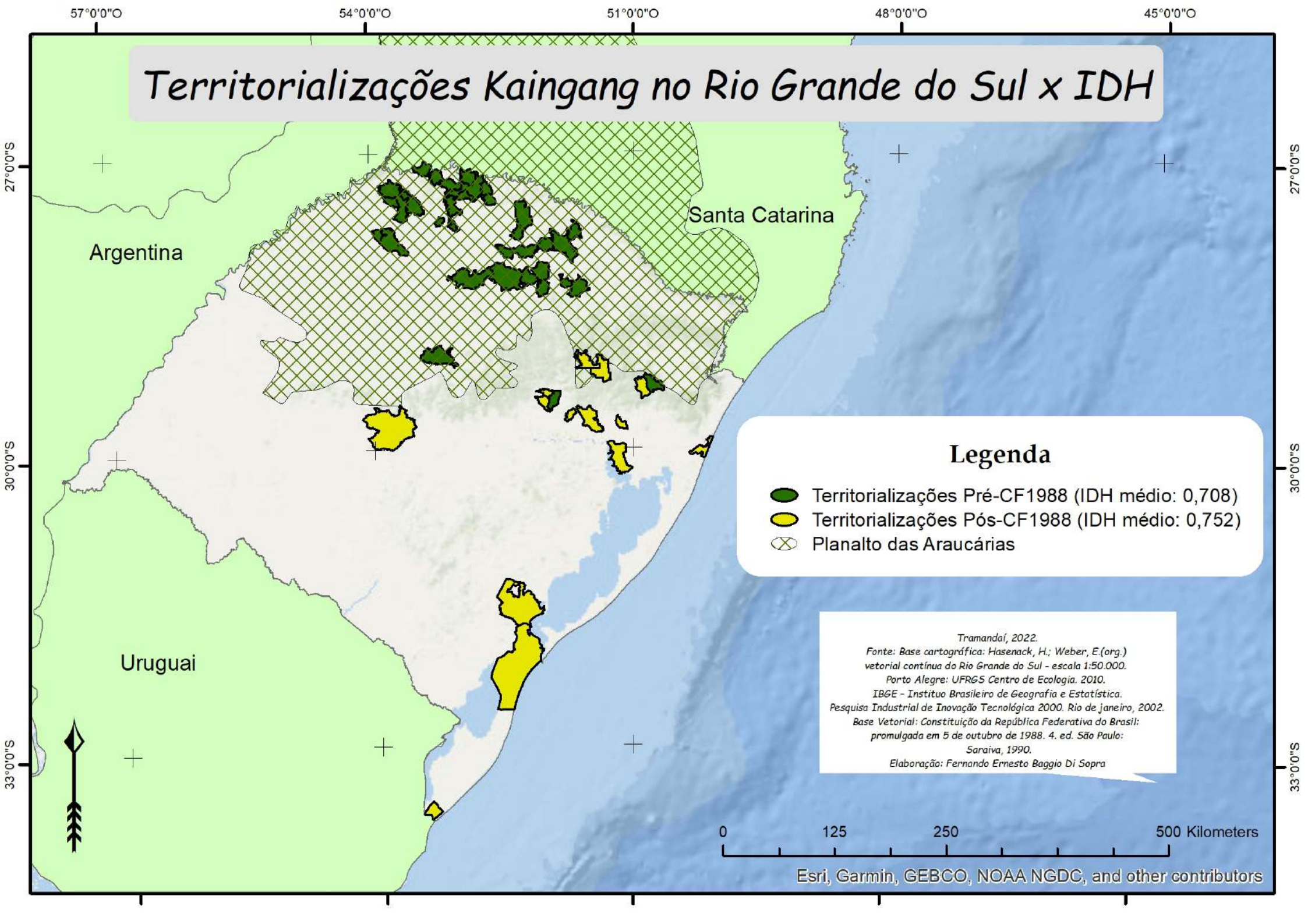
- Origem Xokleng (valor médio): R\$ 77 mil
- Destino Xokleng: R\$ 171 mil
- Origem Charrua: R\$ 67 mil
- Destino Charrua: R\$ 9,2 milhões
- Fluxo territorial

Tramandaí, 2022.
Fonte: Base cartográfica: Hasenack, H.; Weber, E.(org.)
vetorial contínua do Rio Grande do Sul - escala 1:50.000.
Porto Alegre: UFRGS Centro de Ecologia. 2010.
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
Pesquisa Industrial de Inovação Tecnológica 2000. Rio de Janeiro, 2002.
Base Vetorial: Constituição da República Federativa do Brasil:
promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo:
Saraiva, 1990.
Elaboração: Fernando Ernesto Baggio Di Sopra

0 125 250 500 Kilometers

Esri, Garmin, GEBCO, NOAA NGDC, and other contributors

Territorializações Kaingang no Rio Grande do Sul x IDH



Argentina

Santa Catarina

Uruguai

Legenda

- Territorializações Pré-CF1988 (IDH médio: 0,708)
- Territorializações Pós-CF1988 (IDH médio: 0,752)
- ⊗ Planalto das Araucárias

Tramandaí, 2022.

Fonte: Base cartográfica: Hasenack, H.; Weber, E.(org.)
vetorial contínua do Rio Grande do Sul - escala 1:50.000.

Porto Alegre: UFRGS Centro de Ecologia. 2010.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
Pesquisa Industrial de Inovação Tecnológica 2000. Rio de Janeiro, 2002.

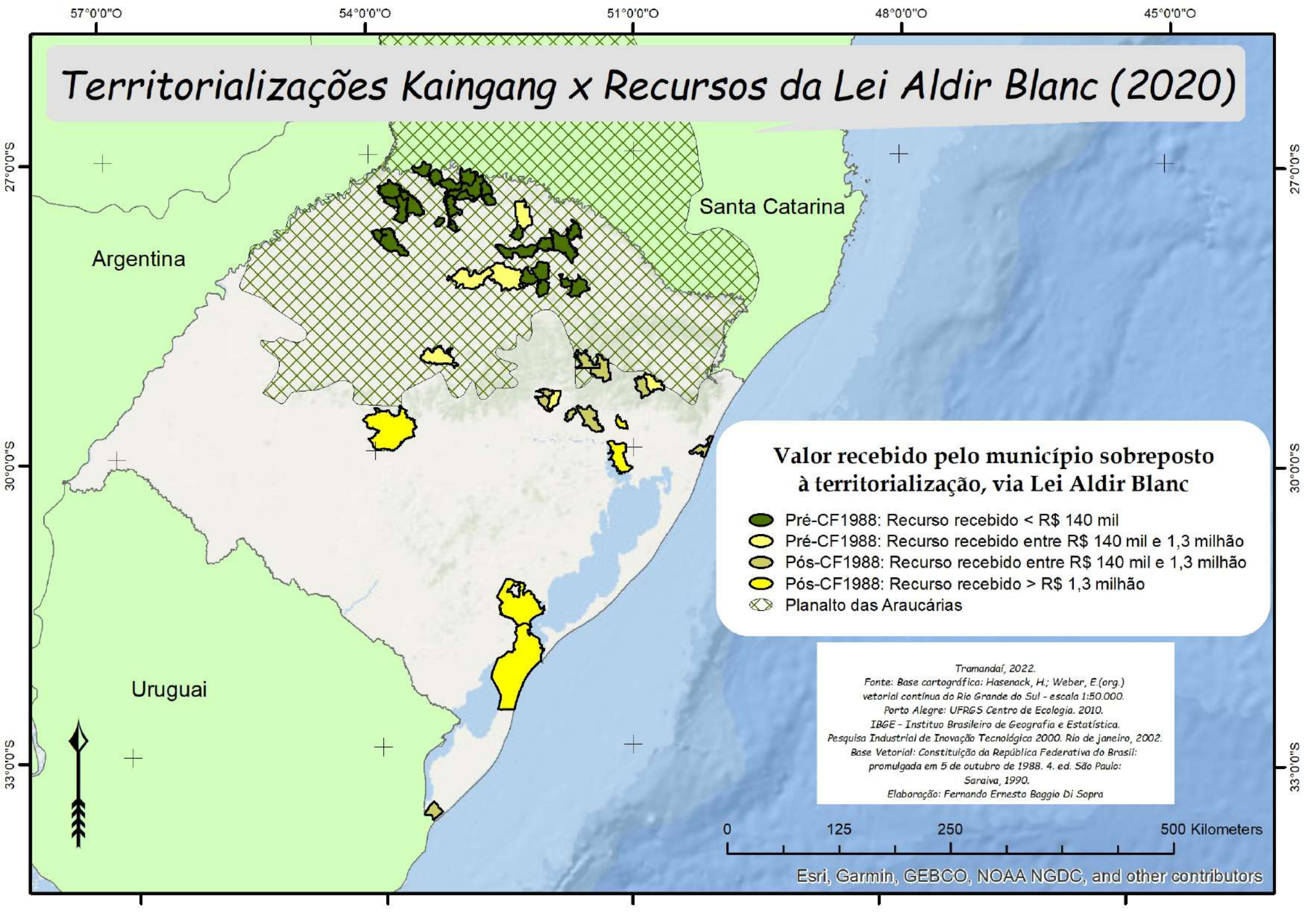
Base Vetorial: Constituição da República Federativa do Brasil:
promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo:
Saraiva, 1990.

Elaboração: Fernando Ernesto Baggio Di Sopra

0 125 250 500 Kilometers

Esri, Garmin, GEBCO, NOAA NGDC, and other contributors

Territorializações Kaingang x Recursos da Lei Aldir Blanc (2020)



Territorializações indígenas no Rio Grande do Sul

Territorialização (município)	Etnia	Procedência	Ano	Quant. popul.	Ambiente biogeográfico de origem	Ambiente biogeográfico de destino	IDH origem	IDH destino	Recurso Aldir Blanc origem	Recurso Aldir Blanc destino
Porto Alegre – Aldeia Polidoro	Charrua	São Miguel das Missões	2008	33	Pampa/Missões	Mata Atlântica	0,667	0,805	R\$ 67 mil	R\$ 9,2 milhões
São Francisco de Paula – Retomada FLONA	Xokleng	TI Ibirama (José Boiteux/SC, Dr. Pedrinho/SC), Itaiópolis/SC, Vitor Meireles/SC)	2020	22	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	0,694, 0,716, 0,708, 0,673 Média: 0,698	0,685	R\$ 50 mil, R\$ 44 mil, R\$ 167 mil R\$ 50 mil Média: R\$ 77 mil	R\$ 171 mil
Água Santa – TI Carreteiro	Kaingang	Planalto Meridional	1911	120 f	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,750	n/a	R\$ 44 mil
Benjamin Constant do Sul – TI Votouro	Kaingang	Planalto Meridional	1918	334 f	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,619	n/a	R\$ 34 mil
Bento Gonçalves	Kaingang	TI Ligeiro e Porto Alegre	2015	72	Mata Atlântica	Serra / Mata Atlântica / Araucárias	0,620, 0,805	0,778	R\$ 42 mil e R\$ 9,2 milhões	R\$ 821 mil
Cacique Doble	Kaingang	Planalto Meridional	1910	272 f	Mata Atlântica / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,662	n/a	R\$ 52 mil
Canela – Retomada FLONA	Kaingang	Porto Alegre	2018	13	Mata Atlântica	Serra / Mata Atlântica / Araucárias	0,805	0,748	R\$ 9,2 milhões	R\$ 335 mil
Carazinho	Kaingang	Planalto Meridional	n/a	14 f	Mata Atlântica / Araucárias	Mata Atlântica / Araucárias	n/a	0,766	n/a	R\$ 448 mil
Charrua – TI Ligeiro	Kaingang	Planalto Meridional	1911	444 f	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,620	n/a	R\$ 42 mil

Chuí (sazonal - verão)	Kaingang	Pelotas	2018	6 f	Mata Atlântica /Litoral	Mata Atlântica / Litoral	0,739	0,706	R\$ 2,1 milhões	R\$ 61 mil
Cruzeiro do Sul	Kaingang	TI Guarita	2018	24	Planalto / Araucárias	Mata Atlântica	0,687	0,723	R\$ 81 mil	R\$ 101 mil
Erebango – TI Ventarra	Kaingang	Planalto Meridional	1911	111 f	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,712	n/a	R\$ 40 mil
Erechim	Kaingang	Planalto Meridional	n/a	11 f	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,766	n/a	R\$ 730 mil
Estrela	Kaingang	Vale do Taquari	2014	115	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,767	n/a	R\$ 257 mil
Farroupilha	Kaingang	Serra / Mata Atlântica / Araucárias	2014	76	Serra / Mata Atlântica / Araucárias	Serra / Mata Atlântica / Araucárias	n/a	0,777	n/a	R\$ 515 mil
Faxinalzinho – TI Kandóia	Kaingang	Planalto Meridional	n/a	115 f	Planalto / Araucárias	Serra / Mata Atlântica / Araucárias	n/a	0,666	n/a	R\$ 36 mil
Gentil	Kaingang	Planalto Meridional	n/a	51 f	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,733	n/a	R\$ 32 mil
Gramado (sazonal - inverno)	Kaingang	Porto Alegre, Iraí, Farroupilha	2010	12 f	Mata Atlântica	Serra / Mata Atlântica / Araucárias	Média: 0,786	0,764	Média: R\$ 3 milhões	R\$ 269 mil
Ibiraiaras e Muliterno – TI Monte Caseiros	Kaingang	Planalto Meridional	1911	229 f	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,724, 0,743 Média: 0,733	n/a	R\$ 65 mil, R\$ 34 mil Média: R\$ 49 mil
Iraí – TI Iraí	Kaingang	Planalto Meridional	n/a	231 f	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,778	n/a	R\$ 64 mil
Iraí - Goj Veso	Kaingang	Planalto Meridional	n/a	42 f	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,778	n/a	R\$ 64 mil
Lajeado	Kaingang	TI Guarita	2014	151	Mata Atlântica	Mata Atlântica	0,687	0,778	R\$ 81 mil	R\$ 589 mil

Lajeado do Bugre	Kaingang	Planalto Meridional	n/a	27 f	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,613	n/a	R\$ 38 mil
Liberato Salzano - TI Rio da Várzea	Kaingang	Planalto Meridional	n/a	112 f	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,685	n/a	R\$ 40 mil
Mato Castelhana	Kaingang	Planalto Meridional	n/a	125 f	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,727	n/a	R\$ 53 mil
Miraguaí, Redentora, Tenente Portela, Erval Seco – TI Guarita	Kaingang	Planalto Meridional	1917	1862 f	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,725, 0,631 0,708, 0,685 Média 0,687	n/a	R\$ 51 mil, R\$ 97 mil, R\$ 116 mil, R\$ 63 mil Média R\$ 81 mil
Montenegro	Kaingang	Planalto Meridional	2019	69	Planalto / Araucárias	Mata Atlântica	n/a	0,755	n/a	R\$ 466 mil
Nonoai, Planalto, Gramado dos Loureiros, Rio dos Índios – TI Nonoai	Kaingang	Planalto Meridional	1911	1073 f	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,728, 0,741, 0,685, 0,706 Média: 0,715	n/a	R\$ 98 mil, R\$ 89 mil, R\$ 35 mil, R\$ 39 mil Média: R\$ 65 mil
Novo Xingu	Kaingang	Planalto Meridional	n/a	31 f	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,767	n/a	R\$ 33 mil
Passo Fundo – Aldeia Aeroporto	Kaingang	Planalto Meridional	n/a	42 f	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,766	n/a	R\$ 1,3 milhão
Passo Fundo – Goj Jur	Kaingang	Planalto Meridional	n/a	22 f	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,766	n/a	R\$ 1,3 milhão
Pelotas	Kaingang	Chapecó e Iraí	2016	13 f	Planalto / Araucárias	Mata Atlântica / Litoral	0,790, 0,691 Média: 0,740	0,739	R\$ 1,4 milhão, R\$ 64 mil Média: R\$ 732 mil	R\$ 2,1 milhões

Porto Alegre – Morro do Osso	Kaingang	TI Nonoai	1980-1989	129	Planalto / Araucárias	Mata Atlântica	0,691	0,805	R\$ 65 mil	R\$ 9,2 milhões
Porto Alegre – Morro DNIT	Kaingang	TI Nonoai	2014	5	Planalto / Araucárias	Mata Atlântica	0,691	0,805	R\$ 65 mil	R\$ 9,2 milhões
Porto Alegre – Lami	Kaingang	TI Nonoai	2014	14	Planalto / Araucárias	Mata Atlântica	0,691	0,805	R\$ 65 mil	R\$ 9,2 milhões
Porto Alegre – Lomba Fag Nhin	Kaingang	TI Guarita	2002	147	Planalto / Araucárias	Mata Atlântica	0,687	0,805	R\$ 81 mil	R\$ 9,2 milhões
Porto Alegre – Lomba Oré Kupri	Kaingang	TI Guarita	2014	83	Planalto / Araucárias	Mata Atlântica	0,687	0,805	R\$ 81 mil	R\$ 9,2 milhões
Porto Alegre – Belém Velho	Kaingang	Iraí	2015	13	Planalto / Araucárias	Mata Atlântica	0,691	0,805	R\$ 64 mil	R\$ 9,2 milhões
Porto Alegre – Agronomia	Kaingang	TI Nonoai	1980-1989	10 f	Planalto / Araucárias	Mata Atlântica	0,691	0,805	R\$ 65 mil	R\$ 9,2 milhões
Porto Alegre – Morro Santana	Kaingang	Salto do Jacuí	1980-1989	10 f	Planalto / Araucárias	Mata Atlântica	0,687	0,805	R\$ 102 mil	R\$ 9,2 milhões
Porto Alegre – Safira	Kaingang	TI Nonoai	1980-1989	10 f	Planalto / Araucárias	Mata Atlântica	0,691	0,805	R\$ 65 mil	R\$ 9,2 milhões
Porto Alegre – Quirinas	Kaingang	TI Nonoai	1980-1989	4 f	Planalto / Araucárias	Mata Atlântica	0,691	0,805	R\$ 65 mil	R\$ 9,2 milhões
Rio Grande	Kaingang	TI Guarita e TI Serrinha	2018	15	Planalto / Araucárias	Mata Atlântica / Litoral	0,687, 0,739 Média: 0,713	0,744	R\$ 81 mil, R\$ 85 mil Média: R\$ 83 mil	R\$ 1,4 milhão
Ronda Alta / Constantina – TI Serrinha	Kaingang	Planalto Meridional	1911	695 f	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,724, 0,754 Média: 0,739	n/a	R\$ 91 mil, R\$ 80 mil Média: R\$ 85 mil
Salto do Jacuí – Horto Florestal	Kaingang	Planalto Meridional	n/a	37 f	Planalto / Araucárias	Mata Atlântica	n/a	0,687	n/a	R\$ 102 mil

Salto do Jacuí – Ald. Júlio Borges	Kaingang	Planalto Meridional	n/a	39 f	Planalto / Araucárias	Mata Atlântica	n/a	0,687	n/a	R\$ 102 mil
Salto do Jacuí – Aeroporto	Kaingang	Planalto Meridional	n/a	8 f	Planalto / Araucárias	Mata Atlântica	n/a	0,687	n/a	R\$ 102 mil
Sananduva – TI Passo Grande do Rio Forquilha	Kaingang	Planalto Meridional	n/a	35 f	Planalto / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,747	n/a	R\$ 132 mil
Santa Maria	Kaingang	TI Guarita	1999	13 f	Planalto / Araucárias	Mata Atlântica	0,689	0,784	R\$ 81 mil	R\$ 1,8 milhão
São Leopoldo	Kaingang	TI Serrinha (Constantina e Ronda Alta)	2014	169	Planalto/ Araucárias	Mata Atlântica	0,739	0,739	R\$ 85 mil	R\$ 1,5 milhão
São Valério do Sul / Santo Augusto – TI Inhacorá	Kaingang	Planalto Meridional	1918	463 f	Planalto/ Araucárias	Planalto/ Araucárias	n/a	0,642 0,739 média: 0,690	n/a	R\$ 39 mil / R\$ 118 mil
Sertão	Kaingang	Planalto Meridional	n/a	30 f	Planalto/ Araucárias	Planalto/ Araucárias	n/a	0,751	n/a	R\$ 54 mil
Tabaí	Kaingang	Vale do Taquari	2014	38	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,701	n/a	R\$ 50 mil
Tramandaí / Imbé (sazonal - verão)	Kaingang	Porto Alegre	2016	15 f	Mata Atlântica	Litoral / Mata Atlântica	0,805	0,719, 0,764	R\$ 9,2 milhões	R\$ 381 mil
Vicente Dutra – TI Rio dos Índios	Kaingang	Planalto Meridional	n/a	49 f	Planalto/ Araucárias	Planalto/ Araucárias	n/a	0,638	n/a	R\$ 50 mil
Aceguá	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	15	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,687	n/a	R\$ 51 mil
Arambaré – TI Águas Brancas	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	1996	39	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,691	n/a	R\$ 44 mil
Barra do Ribeiro - TI Coxilha da Cruz	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	2000	34 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,670	n/a	R\$ 108 mil
Barra do Ribeiro	Mbyá	Mata Atlântica	n/a	12 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,670	n/a	R\$ 108 mil

– Flor do Campo	Guarani									
Barra do Ribeiro – Passo Grande II	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	14 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,670	n/a	R\$ 108 mil
Barra do Ribeiro – Pacheca Nova	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	8 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,670	n/a	R\$ 108 mil
Barra do Ribeiro - Figueira	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	36 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,670	n/a	R\$ 108 mil
Barra do Ribeiro – Aldeia Santiago	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	21 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,670	n/a	R\$ 108 mil
Benjamin Constant do Sul	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	16 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,619	n/a	R\$ 34 mil
Cachoeira do Sul - Araçaty	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	32	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,742	n/a	R\$ 579 mil
Cachoeira do Sul – BR 290	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	7	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,742	n/a	R\$ 579 mil
Cachoeira do Sul - Piquiri	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	50	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,742	n/a	R\$ 579 mil
Cacique Doble	Mbyá Guarani	Mata Atlântica / Araucárias	1910	272 f	Mata Atlântica / Araucárias	Planalto / Araucárias	n/a	0,662	n/a	R\$ 52 mil
Camaquã – TI Pacheca	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	2000	23 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,697	n/a	R\$ 472 mil
Camaquã – Água Grande	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	8 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,697	n/a	R\$ 472 mil
Camaquã – Três Bicos	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	8 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,697	n/a	R\$ 472 mil
Camaquã - Bonito	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	19 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,697	n/a	R\$ 472 mil
Camaquã – Passo da Viturina	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	20 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,697	n/a	R\$ 472 mil
Canguçu	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	31	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,650	n/a	R\$ 406 mil

Capivari do Sul	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	26 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,766	n/a	R\$ 50 mil
Caraá – TI Varzinha	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	2003	17 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,652	n/a	R\$ 70 mil
Caçapava do Sul – TI Irapuã	Mbyá Guarani	Mata Atlântica / Pampa	2016	17 f	Mata Atlântica / Pampa	Mata Atlântica / Pampa	n/a	0,704	n/a	R\$ 254 mil
Charqueadas	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	87	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,747	n/a	R\$ 303 mil
Cristal	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	18	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,644	n/a	R\$ 69 mil
Eldorado do Sul / Arroio dos Ratos	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	8	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,717 / 0,698	n/a	R\$ 306 mil / R\$ 120 mil
Eerval Seco	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	38 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,685	n/a	R\$ 63 mil
Estrela Velha	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	10 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,679	n/a	R\$ 44 mil
Getúlio Vargas / Erebangó – TI Mato Preto	Mbyá Guarani	Mata Atlântica / Araucárias	n/a	23 f	Mata Atlântica / Araucárias	Mata Atlântica / Araucárias	n/a	0,746, 0,712	n/a	R\$ 131 mil, R\$ 40 mil
Guaíba	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	26 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,730	n/a	R\$ 678 mil
Maquiné – TI Barra do Ouro	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	2001	15 f	Mata Atlântica / Litoral	Mata Atlântica / Litoral	n/a	0,682	n/a	R\$ 61 mil
Maquiné – Som dos Pássaros	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	9 f	Mata Atlântica / Litoral	Mata Atlântica / Litoral	n/a	0,682	n/a	R\$ 61 mil
Maquiné - Fepagro	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	15 f	Mata Atlântica / Litoral	Mata Atlântica / Litoral	n/a	0,682	n/a	R\$ 61 mil
Mariana Pimentel	Mbyá Guarani	Mata Atlântica / Argentina	n/a	31 f	Mata Atlântica / Argentina	Mata Atlântica	n/a	0,701	n/a	R\$ 45 mil
Osório	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	21 f	Mata Atlântica / Litoral	Mata Atlântica / Litoral	n/a	0,751	n/a	R\$ 341 mil

Palmares do Sul – TI Capivari	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	2001	15 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,715	n/a	R\$ 96 mil
Pelotas	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	53	Mata Atlântica / Litoral	Mata Atlântica / Litoral	n/a	0,739	n/a	R\$ 2,1 milhões
Planalto/Nonoai	Mbyá Guarani	Mata Atlântica / Araucárias	n/a	12 f	Mata Atlântica / Araucárias	Mata Atlântica / Araucárias	n/a	0,687 / 0,702	n/a	R\$ 89 mil / R\$ 98 mil
Porto Alegre – Lomba	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	2013	42 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,805	n/a	R\$ 9,2 milhões
Porto Alegre – Lami	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	16 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,805	n/a	R\$ 9,2 milhões
Porto Alegre – Ponta do Arado	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	2019	15 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,805	n/a	R\$ 9,2 milhões
Porto Alegre – Cantagalo II	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	18 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,805	n/a	R\$ 9,2 milhões
Redentora / Miraguaí / Tenente Portela – TI Guarita	Mbyá Guarani	Mata Atlântica / Araucárias	1917	1862 f	Mata Atlântica / Planalto / Araucárias	Mata Atlântica / Planalto / Araucárias	n/a	0,725, 0,631 0,708 Média 0,688	n/a	R\$ 51 mil, R\$ 97 mil, R\$ 116 mil Média R\$ 88 mil
Rio Grande - Fepagro	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	69	Mata Atlântica / Litoral	Mata Atlântica / Litoral	n/a	0,744	n/a	R\$ 1,4 milhão
Rio Grande - Cassino	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	9	Mata Atlântica / Litoral	Mata Atlântica / Litoral	n/a	0,744	n/a	R\$ 1,4 milhão
Riozinho	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	12 f	Mata Atlântica / Litoral	Mata Atlântica / Litoral	n/a	0,661	n/a	R\$ 50 mil
Salto do Jacuí – TI Salto Grande do Jacuí	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	1998	55 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,687	n/a	R\$ 102 mil
Santa Maria	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	31 f	Mata Atlântica / Missões	Mata Atlântica / Missões	n/a	0,784	n/a	R\$ 1,8 milhão
Santo Ângelo	Mbyá	Mata Atlântica	n/a	25 f	Mata Atlântica /	Mata Atlântica	n/a	0,772	n/a	R\$ 545 mil

	Guarani				Missões	/ Missões				
São Miguel das Missões	Mbyá Guarani	Mata Atlântica / Missões	n/a	45 f	Mata Atlântica / Missões	Mata Atlântica / Missões	n/a	0,667	n/a	R\$ 67 mil
Terra de Areia	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	10 f	Mata Atlântica / Litoral	Mata Atlântica / Litoral	n/a	0,689	n/a	R\$ 95 mil
Torres	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	45 f	Mata Atlântica / Litoral	Mata Atlântica / Litoral	n/a	0,762	n/a	R\$ 91 mil
Viamão - Estiva	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	45 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,717	n/a	1,6 milhão
Viamão - Cantagalo	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	56 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,717	n/a	1,6 milhão
Viamão - Itapuã	Mbyá Guarani	Mata Atlântica	n/a	25 f	Mata Atlântica	Mata Atlântica	n/a	0,717	n/a	1,6 milhão

Fonte: Censos SESAI/FUNAI (outubro/2021)

Obs: no levantamento da FUNAI consta o número de famílias (n f) integrantes de cada comunidade indígena do RS, enquanto no Censo da SESAI consta o número de indivíduos.