



UNIVERSIDADE DO VALE DO TAQUARI - UNIVATES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
DOUTORADO EM AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO

**O BEM VIVER KAINGANG: AS CONEXÕES ENTRE OS PRINCÍPIOS
DA TEORIA DO *BUEN VIVIR* E OS SABERES TRADICIONAIS QUE
ORIENTAM O SEU MODO DE SER**

Fabiane da Silva Prestes

Lajeado, julho de 2018

Fabiane da Silva Prestes

**O BEM VIVER KAINGANG: AS CONEXÕES ENTRE OS PRINCÍPIOS
DA TEORIA DO *BUEN VIVIR* E OS SABERES TRADICIONAIS QUE
ORIENTAM O SEU MODO DE SER**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, da Universidade do Vale do Taquari - UNIVATES, como parte da exigência para obtenção do grau de Doutor em Ciências: Ambiente e Desenvolvimento, na área de concentração Espaço e Problemas Socioambientais.

Orientador: Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque

Lajeado, julho de 2018

UNIVERSIDADE DO VALE DO TAQUARI - UNIVATES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
DOUTORADO EM AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a Tese de Doutorado:

**O BEM VIVER KAINGANG: AS CONEXÕES ENTRE OS PRINCÍPIOS DA TEORIA
DO *BUEN VIVIR* E OS SABERES TRADICIONAIS QUE ORIENTAM O
SEU MODO DE SER**

Elaborada por

Fabiane da Silva Prestes

Como requisito parcial para a obtenção do grau de

Doutor em Ciências: Ambiente e Desenvolvimento

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque (Orientador)
PPGAD/Universidade do Vale do Taquari - Univates

Prof^a Dr^a Luciana Turatti
PPGAD/Universidade do Vale do Taquari - Univates

Prof. Dr. Walmir da Silva Pereira
Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos

Prof. Dr. Daniel Rubens Cenci
PPG em Direito/Universidade Regional do Noroeste
do Estado do Rio Grande do Sul - Unijuí

Lajeado, 12 julho de 2018

AGRADECIMENTOS

Tão desafiador quanto escrever uma Tese, é, também, sintetizar em poucas palavras, a grandeza de uma gratidão. Os últimos anos foram de dedicação, desafios e resiliência. O doutoramento é um processo de amadurecimento profissional e pessoal, e nessa trajetória antagônica, foi preciso força, coragem e entusiasmo. Houve dor, angústia e medo.

Minha gratidão a *Topè*¹, pela vida e por tantas possibilidades.

Aos meus pais, minhas fontes de vida e de afeto. Minha gratidão pelo incentivo, generosidade e tranquilidade.

À minha irmã por acompanhar minha trajetória acadêmica, desafios e vitórias alcançadas. À Isabela pela presença inspiradora. Ao Guilherme, pelo carinho.

Ao Vagson pelo apoio, companhia e compreensão.

Aos felinos Meg, Pérola e Miminho, verdadeiros espíritos de luz.

Ao Luciano por me acompanhar desde a graduação, compartilhando desafios e conquistas. Ao João, meu irmão de coração, que sonhou junto comigo, que me deu força, coragem e persistência para deixar o ninho e voar.

E a vida de quem voa é paradoxal todo dia! É chorar porque queria estar lá, sem deixar de estar aqui. E esse voo me oportunizou incontáveis tesouros.

Agradeço aos Kaingang, pela oportunidade de convivência, pelos ensinamentos, e por tudo que aprendi com esse “povo do mato”. Aos interlocutores desta pesquisa. Aos *Kujà* pelos ensinamentos e benzimentos! Meu agradecimento especial à indígena Kaingang Eliane (*in memoriam*).

Ao professor Luís Fernando da Silva Laroque, meu orientador: Muito obrigada por aceitar o desafio de orientar “uma aluna do Direito”, por compartilhar comigo experiências e possibilitar oportunidades.

Ao grupo de bolsistas e voluntários do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang, por compartilharmos tantos momentos, saídas a campo, diários e discussões.

Aos professores da banca de qualificação Luciana Turatti e Walmir Pereira, pelas significativas contribuições na condução deste estudo. Ao professor Daniel Rubens Cenci, pelo incentivo e compartilhamento de valiosos conhecimentos.

À coordenadora do PPGAD, professora Neli e à secretária do PPGAD, Ana Coutinho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos.

À UNIVATES.

Jamais esquecerei os amigos e conspiradores de sonhos, que torceram por mim e que continuam me esperando com a paciência das velhas amigas, e de outros que encontrei nesse percurso, fazendo sentir a força do que somos feitos.

*Inh my há ti!*²

¹ Deus na língua Kaingang

² Muito obrigada!

*Todos y todo somos parte de la Madre Tierra y de la vida, da realidad, todos dependimos de todos, todos nos complementamos. Cada piedra, cada animal, cada flor, cada estrella, cada árbol y su fruto, cada ser humano, somos un so cuerpo, estamos unidos a todas las otras partes o expresiones de la realidad.
(Fernando Huanacuni Mamani)*

RESUMO

Esta tese discute sobre o reconhecimento dos saberes tradicionais indígenas que orientam o modo de ser desses povos desde os tempos de *Abya Yala*, ou seja, antes da colonização da América, e como se perpetuou até sua positividade pelo Novo Constitucionalismo da América Latina e a incorporação do *Buen Vivir*, uma nova teoria fundamentada em antigas tradições. Assim, o problema que esta tese busca responder é: Quais as conexões existentes entre os princípios do *Buen Vivir* e os saberes tradicionais indígenas que orientam o modo de ser Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Caí e Sinos? Portanto, a tese proposta é que: se em tempos mais remotos, os povos ameríndios conviviam em *Abya Yala*, uma terra sem males, e os antepassados dos Kaingang, igualmente, habitaram este continente. Estes ancestrais vivenciaram práticas que priorizam a cultura da vida, conectadas por sua vez com a sustentabilidade, identidade e cosmologia. Desse modo, acredita-se que os princípios que orientam o modo de ser Kaingang, em especial, aqueles aqui pesquisados, guardam afinidades com os princípios do *Buen Vivir*. O objetivo da pesquisa consistiu em analisar as conexões entre os princípios da teoria do *Buen Vivir* com os saberes tradicionais indígenas que orientam o modo de ser Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Caí e Sinos. Este estudo foi proposto com base em fontes bibliográficas, e em fontes documentais que se encontram no Ministério Público Federal de Lajeado e Novo Hamburgo e na Secretaria Estadual de Educação do Rio Grande do Sul. A pesquisa de campo foi desenvolvida nas Terras Indígenas: *Jamã Tÿ Tãnh*, em Estrela, *Foxá*, em Lajeado, *Pó Mág*, em Tabai, *Pã Nónh Mág* e *Ká Mág*, em Farorupilha, e *Por Fi Gâ*, em São Leopoldo, sendo estes espaços localizados em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Caí e Sinos, no Estado do Rio Grande do Sul/Brasil. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, já que, tem como objetivo investigar traços culturais, atitudes, percepções, motivações e modo de vida do povo Kaingang, o qual representa o objeto de estudo. Ademais foi realizada pesquisa de campo, com o uso das técnicas de observação participante e entrevista. O método da História Oral foi utilizado para a aplicação das entrevistas. Foram realizadas 163 saídas de campo e 24 entrevistas, envolvendo indígenas e não indígenas. A pesquisa teve como aportes teóricos para análise, estudos sobre cultura e identidade, cosmologia e natureza, direitos humanos e desenvolvimento e que a partir da apreciação do modo de ser Kaingang e suas relações com o ambiente, possibilitou constatar um movimento contra hegemônico de desenvolvimento. Por fim, a partir das aproximações entre os princípios norteadores da teoria do *Buen Vivir* e o modo de ser do Kaingang, confirma-se a Tese proposta, já que também constatou-se que os Kaingang vivenciam práticas que priorizam a cultura da vida, conectadas por sua vez com a sustentabilidade (ambiental e econômica), identidade e cosmologia. Desse modo, afirma-se que os princípios que orientam o modo de ser dos Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Caí e Sinos, guardam afinidades com os princípios do *Buen Vivir*.

Palavras-chave: *Buen Vivir*; conhecimentos tradicionais; direitos humanos; indígenas Kaingang

ABSTRACT

This thesis discusses the recognition of indigenous traditional knowledge that guides the way these peoples have been since the days of *Abya Yala*, that is, before the colonization of America, and how it was perpetuated until its positivation by the New Constitutionalism of Latin America and the incorporation of *Buen Vivir*, a new theory based on ancient traditions. Thus, the problem that this thesis seeks to answer is: What are the connections between the principles of *Buen Vivir* and the indigenous traditional knowledge that guide the way of being Kaingang in territories of the Taquari-Antas, Caí and Sinos Hydrographic Basin? Therefore, the proposal is: in more remote times, the Amerindian people convivium in *Abya Yala*, a land without evils, and the ancestors of the Kaingang, also, inhabited this continent. These ancestors lived practices that prioritize the culture of life, in turn connect with sustainability, identity and cosmology. In this way, it is believed that the principles that guide the way of acting are, in particular, those researched here, they maintain affinities with the principles of *Buen Vivir*. The objective of the research consisted in analyzing as options between the principles of the Taquari-Antas, Caí and Sinos Hydrographic Basin. This study was proposed based on bibliographic sources and documental sources that are in the Federal Public Ministry of Lajeado and Novo Hamburgo and at the State Secretariat of Education of Rio Grande do Sul. Field research was carried out in the Indigenous Lands: Jamã Tÿ Tãnh, Estrela, Foxá, Lajeado, Pó Mág, Tabaí, Pã Nónh Mág and Ká Mág, in Farorupilha, and Por Fi Gâ, in São Leopoldo. located in territories of the Taquari-Antas, Caí and Sinos Hydrographic Basin, in the State of Rio Grande do Sul / Brazil. It is a qualitative research, since, it aims to investigate cultural traits, attitudes, perceptions, motivations and way of life of the Kaingang people, which represents the object of study. In addition, field research was conducted using participant observation and interview techniques. The Oral History method was used to apply the interviews. There were 163 field trips and 24 interviews, involving indigenous and non-indigenous people. The research had as theoretical contributions for analysis, studies on culture and identity, cosmology and nature human rights and development and that, from the appreciation of the Kaingang way of being and its relations with the environment, made it possible to verify a movement against hegemonic development. Finally, from the approximations between the guiding principles of the theory of *Buen Vivir* and the way of being of the Kaingang, the proposed thesis is confirmed, since it was also verified that the Kaingang experience practices that prioritize the culture of life, connected in turn with sustainability (environmental and economic), identity and cosmology. Thus, it is stated that the principles that guide the way of being of the Kaingang in territories of the Basin Taquari-Antas, Caí and Sinos, maintain affinities with the principles of *Buen Vivir*.

Keywords: *Buen Vivir*; traditional knowledge; human rights; Kaingang Indians

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa das Terras Indígenas Kaingang em contextos urbanos em áreas das Bacias Hidrográficas do Lago Guaíba, Sinos, Taquari-Antas e Caí.....	16
Figura 2 – Gráfico Saídas de campo.....	34
Figura 3 – Saída Campo <i>Jamã Tÿ Tãnh</i> – Aldeia velha.....	49
Figura 4 – Atividade Escola Estadual Indígena <i>Gatén</i>	52
Figura 5 – Festividade na Terra Indígena <i>Por Fi Gâ</i> , abril de 2015	52
Figura 6 – Candidatas ao concurso “Mais Bela Índia”.....	53
Figura 7 – Entrega do material (projeto e convites) para a festividade da Terra Indígena <i>Pã Nõnh Mág</i>	53
Figura 8 – Ritual do <i>Kiki</i> realizado na Terra Indígena <i>Foxá</i>	54
Figura 9– <i>Kujà Nimpre</i> com as pesquisadoras Emeli e Fabiane.....	55
Figura 10 – Benzimento realizado por Vicente <i>Nurvãn</i> Garcia	56
Figura 11 – Benzimento pela <i>Kujà</i> Maria Constante	56
Figura 12 – Benzimento <i>Kujà</i> Jorge <i>Kagnãg</i> Garcia.....	57
Figura 13 - Povos indígenas na América Latina.....	81
Figura 14 - Questão indígena nas Constituições do Brasil.....	95
Figura 15 - Coqueiros na aldeia <i>Jamã Tÿ Tãnh</i>	150
Figura 16 – Vista aérea da nova <i>Jamã Tÿ Tãnh</i>	153
Figura 17 e 18 – Adaptações das construções da T.I. <i>Jamã Tÿ Tãnh</i>	154
Figura 19 – Indígena produzindo artesanato	155
Figura 20 e 21 – Escola Manoel Soares, espaço <i>Kairu</i> e espaço <i>Kamé</i> , respectivamente.....	158
Figura 22 – Entrada da T.I. <i>Foxá</i>	163
Figura 23 – Artesanato produzido na T.I. <i>Foxá</i>	165
Figura 24 - Escola Estadual Indígena <i>Gatén</i>	166
Figura 25 - Portão de acesso a Terra Indígena <i>Pó Mág</i>	170
Figura 26 – Produção de artesanato na T.I. <i>Pó Mág</i>	172
Figura 27 – Remédios do mato na T.I <i>Pó Mág</i>	173
Figura 28 - Escola Estadual Indígena <i>Pó Mág</i>	174
Figura 29 - Capitão observando a área da Terra Indígena <i>Ká Mág</i>	179

Figura 30 – Escola Estadual Indígena <i>Nivõ</i>	180
Figura 31 - Kujà <i>Nimpre</i> explicando sobre ervas medicinais.....	182
Figura 32- Artesanato da Terra Indígena <i>Por Fi Gâ</i>	185
Figura 33 – <i>Kujà</i> realizando queima de remédios.....	200
Figura 34 – Bolo nas cinzas.....	201
Figura 35 – Casamento na Terra Indígena <i>Foxá</i>	212
Figura 36 – Projeto da Escola Kaingang Manoel Soares	215
Figura 37 – Horta coletiva T.I <i>Foxá</i>	218

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Entrevista com indígenas.....	44
Tabela 2 - Entrevistas com não indígenas.....	45
Tabela 3 - Dados das Terras Indígenas em estudo.....	149

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

DNIT: Departamento Nacional de Infra-estrutura e Transportes

CEPAL: A Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe

EIA/RIMA: Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto ao Meio Ambiente

FAPEU: Fundação de Amparo à Pesquisa e Extensão Universitária

FUNAI: Fundação Nacional do Índio

ONU: Organização das Nações Unidas

SPI: Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN: Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

TI: Terra Indígena

TAP: Termo de Anuência Prévia

TCLE: Termo de Consentimento Livre Esclarecido

UNESCO: Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	14
2 FUNDAMENTAÇÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS PARA A CONSTRUÇÃO DA PESQUISA.....	23
2.1 Aportes Teóricos	24
2.1.1. Cultura e identidade.....	24
2.1.2 Cosmologia e natureza	26
2.1.3 Direitos humanos e desenvolvimento	29
2.2 Articulações metodológicas que sustentam a pesquisa	32
2.2.1 Caracterização da pesquisa quanto ao método de abordagem	35
2.2.2 Caracterização da pesquisa quanto ao objetivo geral.....	35
2.2.3 Caracterização da pesquisa quanto aos procedimentos técnicos	36
2.2.4 Detalhamento dos procedimentos técnicos.....	39
2.2.5 Procedimento de análise de dados.....	46
2.2.6 Critérios éticos	47
2.3 As vivências na construção da pesquisa de campo nas Terras Indígenas	47
3 DA INVASÃO DE ABYA YALA AO RECONHECIMENTO DO INDÍGENA COMO SUJEITO DE DIREITOS	59
3.1 A colonização da América: a conquista europeia e o genocídio colonial.....	59
3.2 Os (des)caminhos para o reconhecimento dos direitos dos coletivos indígenas: um olhar a partir dos direitos humanos.....	70
3.3 Reconhecimento dos direitos dos coletivos indígenas no Brasil	83
3.4 Conhecimentos tradicionais: perpetuação, reconhecimento e transmissão	97
4 DESENVOLVIMENTO COMO DIREITO HUMANO E A EMERGÊNCIA DO BUEN VIVIR A PARTIR DO NOVO CONSTITUCIONALISMO DA AMÉRICA LATINA.....	101
4.1 Desenvolvimento: do crescimento ao reconhecimento como direito humano	101
4.2 O Novo Constitucionalismo da América Latina	110
4.2.1 A incorporação do <i>Buen Vivir</i> - <i>Sumak kawsay</i> pelo constitucionalismo Equatoriano.....	116
4.2.2 A incorporação do <i>Buen Vivir</i> pelo estado plurinacional da Bolívia	118
4.3 Fundamentos filosóficos e cosmológicos do <i>Buen Vivir</i> - manutenção dos princípios ancestrais de <i>Abya Yala</i>	120
4.4 Principiologia do <i>Buen Vivir</i>	127
4.4.1 Ancestralidade	128
4.4.2 Cosmovisão.....	129
4.4.3 Vida como prioridade.....	130
4.4.4 Complementariedade	131

4.4.5 Reciprocidade	132
4.4.6 Harmonia.....	132
4.4.7 Equilíbrio.....	133
4.4.8 Relacionalidade.....	134
4.4.9 Dualidade.....	134
4.4.10 Tempo cíclico	135
4.4.11 Concepção Biocêntrica	136
5 O MODO DE SER KAINGANG E SUAS RELAÇÕES COM O AMBIENTE: UM MOVIMENTO CONTRA-HEGEMÔNICO DE DESENVOLVIMENTO	138
5.1 O modo de ser Kaingang: aspectos históricos e culturais.....	138
5.2 As Terras Indígenas em contexto urbano	144
5.3 Terras Indígenas em territórios das Bacias Hidrográficas Taquari-Antas, Caí e sinos: modo de ser e relações com ambiente	147
5.3.1 Terra Indígena <i>Jamã Tÿ Tãnh</i>	148
5.3.2 Terra Indígena <i>Foxá</i>	160
5.3.3 Terra Indígena <i>Pó Mág</i>	168
5.3.4 Terra Indígena <i>Pã Nõnh Mág</i> e Terra Indígena <i>Ká Mág</i>	174
5.3.5 Terra Indígena <i>Por Fi Gâ</i>	180
6 KANHGÁG HÁ KAR: APROXIMAÇÕES ENTRE O BUEN VIVIR E O MODO DE SER KAINGANG	187
6.1 A (im)possibilidade da universalização do <i>Buen Vivir</i>	187
6.2 Aproximações entre os princípios do <i>Buen Vivir</i> e o modo de ser Kaingang.....	195
6.2.1 “Aprendemos com nossos antepassados” - Ancestralidade.....	196
6.2.2 “O rio tem os seus espíritos, o sol e a lua tem espírito” – Cosmologia e relacionalidade.....	203
6.2.3 “Cazaram primeiro os <i>Cayrukrés</i> com as filhas dos <i>Camés</i> ” – Dualidade e Complementariedade	209
6.2.4 “É a harmonia com a natureza” – Reciprocidade, harmonia e equilíbrio	214
6.2.5 “A Terra é nossa mãe” – Natureza, vida como prioridade e tempo cíclico.....	219
6.3 <i>Kanhgág há kar</i> : O bem viver Kaingang	225
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS E CONCLUSÃO	230
REFERÊNCIAS	237
Documentais.....	237
Bibliográficas	249
APÊNDICES	269

1 INTRODUÇÃO

Antes da chegada dos conquistadores europeus, o continente americano era denominado por seus povos originários como *Abya Yala*, que na língua *Kuna* significa “terra madura”, “terra viva” ou “terra em florescimento”. Esse território era povoado por distintos povos indígenas que possuíam histórias, cultura, cosmologias e sua própria visão de mundo. Na perspectiva colonial, com a suposta descoberta da América, a América Latina em específico começa sua “história” com a introdução do Cristianismo e com a imposição de idiomas como espanhol e português; isto significou sua ideia inicial de civilização e cultura.

Rompendo esse histórico colonialista, as tendências contemporâneas do constitucionalismo latino-americano (além de apontarem alternativas ao desenvolvimento econômico) representam o reconhecimento dos saberes tradicionais dos povos indígenas. Seguindo esta perspectiva, sob a inspiração do novo constitucionalismo concretizado a partir das reformas da Constituição do Equador e da Bolívia, é introduzido efetivamente o *Buen Vivir*³: modelo de vida oriundo das tradições ancestrais indígenas.

Essa teoria atualmente é considerada uma das mais significativas correntes de reflexão da América Latina, visto que propõe a prevalência da cultura da vida e a relação de interdependência entre os seres vivos pautada em valores fraternais e igualitários. Ou seja, trata-se de um conjunto de valores que dá sentido à existência no plano individual ou coletivo,

³ O termo *Buen Vivir*, por ser recente no meio teórico e acadêmico, ainda apresenta uma definição precisa, sendo compreendido por alguns autores como uma teoria, ao passo que por outros é definido como uma filosofia. Assim, esta tese não busca definir o enquadramento de *Buen Vivir*, contudo optou-se por uniformizar esta definição como teoria.

de modo que constitui um paradigma a partir do qual o desenvolvimento deve orientar-se (ACOSTA, 2010a).

Ademais, o presente trabalho discorre sobre as comunidades Kaingang localizadas em territórios das Bacias Hidrográficas Taquari-Antas, Caí e Sinos, situadas no Estado do Rio Grande do Sul. Destaca-se que os tradicionais territórios dos indígenas Kaingang (que atualmente denominamos de Rio Grande do Sul) estendiam-se desde a região da Bacia hidrográfica do rio Uruguai até ambas as margens do rio Jacuí. Em decorrência do processo de colonização ibérica, os indígenas destes tradicionais territórios foram aldeados a partir de meados do século XIX em áreas do alto do rio Uruguai; entretanto, sempre realizaram viagens de ida e de volta (dos aldeamentos até o Tradicional Território) até estabelecerem moradia fixa em áreas das Bacias Hidrográficas Taquari-Antas, Caí e Sinos, num processo de reterritorialização.

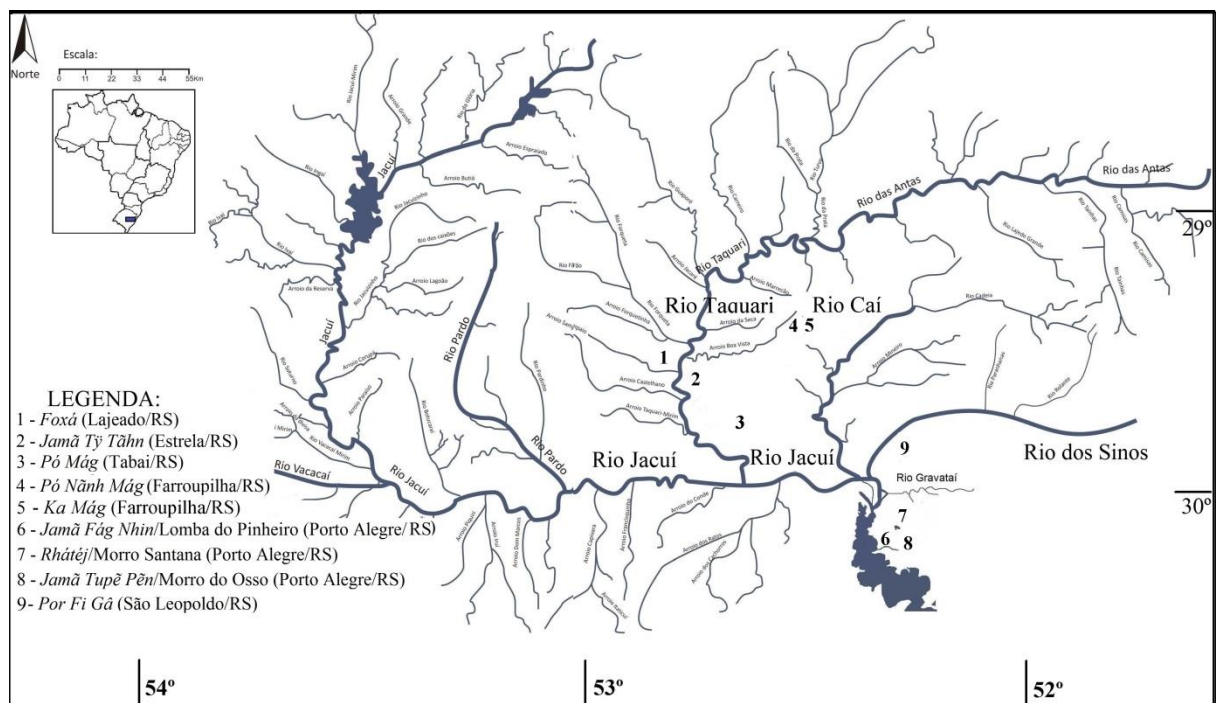
Vale salientar que na atualidade os Kaingang representam a maior população indígena do Brasil Meridional, somando aproximadamente trinta e oito mil indivíduos (IBGE, 2012). Esse grupo de índios distribui-se em quatro estados brasileiros (Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo) e constitui o mais numeroso povo indígena do sul do Brasil. A língua por eles falada se enquadra no tronco linguístico “Macro-jê” e pertence à família linguística “jê” do ramo meridional (RODRIGUES, 2012).

Cumprir destacar que será utilizada a expressão “coletivo” para definir esse grupo étnico, e há uma justificativa para isto: a opção pelo termo vem ao encontro da proposta de descolonização do saber e da ruptura dos sistemas hegemônicos, já que o termo “povo” foi criado pelo não-indígena para definir grupos indígenas (DOMINGOS, 2016). Outrossim, utiliza-se o termo “Terra Indígena” (não na definição legal do termo mas no sentido proposto por Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro em 1979) que adquire uma dimensão de territorialidade, e portanto respeita o acúmulo de características simbólicas e culturais.

Dessa forma, dispõe-se que as Terras Indígenas Kaingang têm uma ligação muito forte entre si. No Rio Grande do Sul há nove Terras Indígenas que se localizam dentro do grande território Kaingang, próximas aos grandes centros urbanos em pequenas áreas cedidas pelo poder público conforme se verifica no mapa (FIGURA 1). Três delas estão em Porto Alegre: são as terras indígenas *Topê Pên/Morro do Osso*, *Fág Nhin/Lomba do Pinheiro* e *Rathéj/Morro Santana*; duas estão na Serra Gaúcha: Terra Indígena *Pã Nõnh Mág* e Terra Indígena

Ká Mág na cidade de Farroupilha; uma fica no Vale do Sinos: Terra Indígena *Por Fi Gâ*, na cidade de São Leopoldo; e três estão localizadas no Vale do Taquari, que são as Terras Indígenas *Jamã Tÿ Tãnh*, em Estrela, *Foxá*, em Lajeado e *Pó Mág*, em Tabaí. Estas comunidades estão ligadas cosmologicamente e, além disso, lutam juntas pela efetividade de seus direitos. Destaca-se que este trabalho dará ênfase às seguintes Terras Indígenas: *Jamã Tÿ Tãnh*, *Foxá*, *Pó Mág*, *Pã Nõnh Mág*, *Ká Mág* e *Por Fi Gâ*, que se localizam em territórios das Bacias hidrográficas Taquari-Antas, Caí e Sinos, respectivamente.

Figura 1 – Mapa das Terras Indígenas Kaingang em contextos urbanos em áreas das Bacias Hidrográficas do Lago Guaíba, Sinos, Taquari-Antas e Caí.



Fonte: Acervo dos Projetos sobre os Kaingang e Identidades Étnicas da UNIVATES. Elaborado por Zanon (2012) e Busolli (2017) a partir do software I3GEO.<http://enola.procergs.com.br/i3geo/aplicmap/geral.htm?m2c66daoa26om3829hr615am01>

Quando se refere à delimitação desta pesquisa (proposta a partir das Bacias Hidrográficas⁴) considera-se que ela é “fundamental na história das relações dos humanos com o mundo natural, mas a modernidade e o mundo urbano transformou-a em uma ‘abstração’, totalmente separada dos processos naturais” (ARRUDA, 2015, p. 212). Assim, com base na análise dos tradicionais territórios que possuem grande carga simbólica, a

⁴ Uma bacia hidrográfica, ou bacia de drenagem, do ponto de vista do relevo é composta por “encostas, topos ou cristas e fundos de vales, canais, corpos de água subterrânea, sistemas de drenagem urbanos e áreas irrigadas, entre outras unidades espaciais, estão interligados como componentes de bacias de drenagem” (ARRUDA, 2015, p. 211).

presente pesquisa serve de “base física para analisar a relação entre os humanos e a natureza em sua historicidade” (ARRUDA, 2015, p. 213).

Quando se fala de desenvolvimento, objetiva-se avaliar o desenvolvimento integral em termos qualitativos e não o desenvolvimento em termos quantitativos, pois este último vincula-se ao crescimento. Frise-se, pois, que o desenvolvimento é um processo integral que compreende (além do aspecto econômico) aspectos culturais, éticos, políticos e socioambientais; assim, deve evoluir de forma interconectada com a justiça social e com a justiça ecológica. Ademais, sabe-se que não há possibilidade de existir um crescimento com equidade; não há como ter um desenvolvimento voltado para a questão da sustentabilidade em uma economia regida pelo lucro, pela acumulação ilimitada e pela exploração de pessoas e de recursos naturais: é importante lembrar que as pessoas menos favorecidas economicamente (e principalmente as populações tradicionais) são as mais ameaçadas pela destruição do planeta.

O *Buen Vivir* é uma filosofia baseada na cultura ancestral da América Latina e postula por um novo modelo de vida em harmonia com a natureza. Assim, o modo de vida e manejo dos territórios é pensado a partir da cosmovisão. Desse modo, *Buen Vivir* pode ser entendido como um modelo de pensamento intercultural que busca alternativas para o modelo capitalista. Nesse sentido, os princípios são orientados no sentido de: priorizar a vida, respeitar as diferenças, viver em complementaridade e em equilíbrio com a natureza, priorizar os direitos cósmicos, recuperar os recursos naturais e escutar os mais velhos. Este conjunto de fatores pode ser resumido em “viver bem e não viver melhor”, já que esta filosofia orienta para um equilíbrio e rompe o paradigma capitalista de produção e consumo.

Nesse passo, os saberes tradicionais Kaingang são direcionados para uma vida em harmonia com a natureza já que o próprio nome da etnia se traduz como “povo do mato”. É da natureza que o Kaingang retira o necessário para sua sustentabilidade econômica, num processo de respeito e valorização. Ademais, sabe-se que o Kaingang é um povo da oralidade, e seus conhecimentos são perpassados de geração para geração pelos mais velhos. Por derradeiro, sabe-se que os Kaingang não possuem perspectivas de produção capitalista já que suas lógicas de uso da natureza são baseadas na premissa de retirar dela o necessário para a produção do artesanato, para a alimentação e para o uso medicinal de ervas.

Feitas estas considerações, o **problema** que esta tese busca responder é: Quais as conexões existentes entre os princípios do *Buen Vivir* e os saberes tradicionais indígenas que

orientam o modo de ser Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Caí e Sinos?

Conforme exposto anteriormente, o *Buen Vivir* representa um modelo de vida oriundo de tradições indígenas ancestrais dos povos originários. Assim, esses saberes tradicionais foram perpassados de geração para geração e são permanentes no modo de vida desses povos. Destaca-se que, antes mesmo da denominação *Buen Vivir* ganhar relevo na doutrina e na legislação, este modelo de relação sempre existiu sendo pautado por complementariedade, reciprocidade, coletividade e respeito pela natureza. Assim, a **tese** proposta é que: se em tempos mais remotos os povos ameríndios conviviam em *Abya Yala* (uma terra sem males) e os antepassados dos Kaingang igualmente habitaram este continente, estes ancestrais vivenciaram práticas que priorizaram a cultura da vida (conectadas por sua vez com a sustentabilidade, com a identidade e com a cosmologia). Desse modo, acredita-se que os princípios que orientam o modo de ser Kaingang (em especial aqueles presentes nesta pesquisa) em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Caí e Sinos, guardam afinidades com os princípios do *Buen Vivir*.

O **objetivo geral** do estudo é analisar as conexões entre os princípios da teoria do *Buen Vivir* com os saberes tradicionais indígenas que orientam o modo de ser Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Caí e Sinos. Nesse norte, são os **objetivos específicos**: a) Compreender, a partir de pesquisa bibliográfica, a trajetória de reconhecimento dos direitos humanos dos povos indígenas com base no respeito aos seus saberes tradicionais; b) Estudar, com base em referenciais teóricos, o direito ao desenvolvimento e a questão da incorporação do *Buen Vivir* pelo novo constitucionalismo da América Latina; c) Identificar o modo de ser Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Caí e Sinos, bem como suas perspectivas de desenvolvimento; d) Caracterizar elementos da cosmologia, da identidade e da sustentabilidade econômica e ambiental indígena Kaingang e suas conexões com os princípios do *Buen Vivir*.

Considerando que o presente trabalho busca apresentar dados consistentes sobre as interconexões entre a teoria do *Buen Vivir* e o modo de ser Kaingang, este estudo **justifica-se** no contexto do ambiente e do desenvolvimento, pois faz uma análise de elementos da cosmologia, da identidade e da sustentabilidade econômica e ambiental do povo em questão; ademais, propõe o reconhecimento dos saberes tradicionais para o desenvolvimento com vistas ao bem viver, já que esta teoria surge das sociedades historicamente invisíveis pelo

olhar ocidental e se projeta como meio para discutir alternativas conceituais. Por fim, há a proposta de soluções concretas e urgentes para os problemas do desenvolvimentismo atual.

A opção pelo estudo do *Buen Vivir* decorre do fato de existirem poucos trabalhos acadêmicos que refletem sobre a temática, certamente por ser um tema recente no ordenamento jurídico internacional. Ademais, entende-se que o assunto merece ser analisado, pois representa um modelo de vida que indica transcender ao modelo capitalista de desenvolvimento estando estritamente relacionado com a sustentabilidade ambiental. Cumpre destacar que, este modo de vida é oriundo das tradições ancestrais ameríndias e demonstra a importância do reconhecimento e respeito aos saberes tradicionais dos povos indígenas.

Ademais, a temática está estritamente relacionada tanto com a Área de Concentração – Espaço, Ambiente e Sociedade - do Programa de Pós-graduação em Ambiente e Desenvolvimento quanto com a Linha de Pesquisa de Espaços e Problemas Socioambientais, que tem como intuito avaliar a interação do homem com o ambiente considerando-o parte integrante dos ecossistemas; isto se pretende demonstrar a partir da revisão bibliográfica, da pesquisa de campo e do contato direto com os Kaingang e com o ambiente onde estão inseridos. A questão ambiental de forma ecocêntrica e interdisciplinar é demonstrada pela análise do novo constitucionalismo: a Constituição do Equador, por exemplo, concede direitos à natureza e é um consistente demonstrativo de legislação cujo sistema de valores é centrado no ecocentrismo.

A pesquisa demonstra ainda a interação do homem com a natureza, a ocupação do ambiente, os modelos de desenvolvimento, o planejamento do espaço e a construção (e transmissão) dos conhecimentos. Desse modo, a pesquisa interdisciplinar justifica-se por representar uma articulação dos saberes que integram a linha de pesquisa em questão: interações entre sociedade e natureza, implicações entre desenvolvimento, políticas públicas, saúde e ambiente, sustentabilidade, práticas culturais e cidadania. Existe a contemplação das propostas da linha Espaços e Problemas Socioambientais, no sentido de direcionar a pesquisa para revisar aspectos-chave da atual construção das ideias do *Buen Vivir* e analisar a trajetória de incorporação dos direitos humanos e o reconhecimento dos saberes dos povos indígenas; também estão presentes os princípios desta teoria, a identificação do modo de vida do Kaingang e as possíveis interconexões entre os princípios do *Buen Vivir* e o modo de viver dos atores envolvidos.

De acordo com a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações, há registros de 35 (trinta e cinco) teses que versam sobre a temática Kaingang e 06 (seis) que abordam o *Buen Vivir*; portanto, esta será a primeira tese que irá versar sobre estas duas temáticas sendo igualmente a primeira tese do PPGAD relacionada aos indígenas Kaingang das Bacias Hidrográficas Taquari-Antas, Caí e Sinos. Isto virá somar com outras pesquisas desenvolvidas na Universidade do Vale do Taquari - Univates como monografias e dissertações, bem como com as produções do Projeto de Extensão “História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas” e Projetos de Pesquisa “Sociedade Indígena Kaingang na Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Rio Grande do Sul/Brasil” e “Identidades étnicas em espaços territoriais da bacia hidrográfica do taquari-antas: história, movimentações e desdobramentos socioambientais”, nos quais nos inserimos como doutorando e atuamos como pesquisador voluntário ao longo dos mais recentes quatro anos.

Nesse contexto, o trabalho evidencia os Kaingang (povo indígena que merece ser reconhecido e respeitado em sua diversidade) bem como oportuniza que estes indígenas reforcem sua identidade ao participarem diretamente desta pesquisa. Cumpre ressaltar que, não raras vezes os indígenas são vítimas da invisibilidade e da intolerância; assim, esta tese pretende identificar aspectos do modo de vida que são perpassados de geração em geração e representam os saberes tradicionais deste povo. Ademais, busca-se demonstrar à sociedade não-indígena a importância da preservação destes conhecimentos e a possibilidade de que eles sejam utilizados na construção de uma vida melhor. Assim, o trabalho pretende ressaltar o protagonismo dos Kaingang na condição de agentes históricos e sociais.

Esta Tese está dividida em cinco capítulos, que têm por escopo contemplar os objetivos propostos. Desse modo, traz-se inicialmente esta introdução (primeiro título com indicativo de número do trabalho) onde se apresenta a temática explicitando alguns termos e conceitos que perpassam a pesquisa; o problema, a tese levantada, objetivos, justificativa e uma breve apresentação dos capítulos. O primeiro capítulo, (título 2) intitulado como “Fundamentações teóricas para a construção da pesquisa”, apresenta as bases teóricas utilizadas para consubstanciar as apreciações que compõem este trabalho, assim como o caminho percorrido para o desenvolvimento da pesquisa. Explica-se o método adotado para a seleção das fontes, perpassando pela pesquisa de campo e conseqüentemente os procedimentos éticos adotados até a forma de análise de conteúdo. Ademais, discorre-se sobre os aportes teóricos que se consolidam como os alicerces para alcançar os objetivos propostos.

Por fim, o capítulo apresenta as vivências da autora no transcurso da pesquisa de campo nas Terras Indígenas.

O segundo capítulo (título 3), intitulado “Da invasão de *Abya Yala* ao reconhecimento do indígena como sujeito de direitos”, fala sobre a colonização da América onde é evidenciado o genocídio colonial e a presença de Bartolomé de Las Casas como precursor na defesa dos direitos indígenas. Nesse sentido, é delineada a trajetória de reconhecimento dos direitos dos povos indígenas com ênfase aos direitos humanos (onde o presente trabalho destaca seus principais instrumentos). Nesse norte, traz-se a trajetória de reconhecimento dos direitos dos povos indígenas do Brasil onde se nota a invisibilidade dos indígenas na legislação até 1988. Por fim, discorre-se sobre os conhecimentos tradicionais onde se enfatiza a perpetuação, reconhecimento e transmissão que são preponderantes para a afirmação da diversidade e perpetuação da cultura destes coletivos.

Nesse alinhamento, o terceiro capítulo (título 4) intitulado “Desenvolvimento como Direito Humano e a emergência do *Buen Vivir* a partir do Novo Constitucionalismo da América Latina”, aborda o desenvolvimento e o impacto do desenvolvimento hegemônico no ambiente até apresentar-se a incorporação do *Buen Vivir* positivado a partir do Novo Constitucionalismo da América Latina. Ainda, são tecidas as primeiras conexões entre *Buen Vivir* e modo de ser do Kaingang. Analisa-se ainda a Constituição da Bolívia e a Constituição do Equador, que introduzem o conceito de *Buen Vivir* no ordenamento jurídico; isto corresponde ao constitucionalismo pluralista, que propõe uma nova relação entre homem e natureza. Por fim, realiza-se uma abordagem sobre os principais princípios que fundamentam a teoria do *Buen Vivir*.

O quarto capítulo, (título 5) intitulado como “O modo de ser Kaingang e suas relações com o ambiente: um movimento contra-hegemônico de desenvolvimento”, apresenta as especificidades do grupo étnico Kaingang destacando sinteticamente sua história e modo de vida com ênfase aos conhecimentos tradicionais, territorialidade, ancestralidade, cosmologia, identidade e sustentabilidade econômica e ambiental. Inicialmente, traz-se uma visão geral deste coletivo indígena até chegar-se especificamente no modo de vida dos indígenas Kaingang em contexto urbano. A seguir, discorre-se sobre as relações com ambiente e natureza e a perspectiva destes grupos sobre o desenvolvimento. Para tanto, são apresentados dados obtidos por meio do estudo de campo realizado com os Kaingang dos territórios das Bacias Hidrográficas Taquari-Antas, Caí e Sinos, nas já referidas Terras Indígenas.

O quinto capítulo, (título 6) intitulado “*Kanhgág há kar: aproximações entre o Buen Vivir e o modo de ser do Kaingang*”, analisa as aproximações entre os princípios que regem a teoria do *Buen Vivir* e os saberes tradicionais indígenas que orientam o modo de ser Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Caí e Sinos. Nesse norte, demonstram-se as interpretações da teoria por diversos coletivos indígenas, bem como a compreensão destes sobre a possibilidade de universalização do *Buen Vivir*. A seguir, há a análise detalhada dos conceitos-chave que orientam os princípios do *Buen Vivir* e a constatação da tese proposta sobre as aproximações entre esta filosofia e o modo de ser do coletivo indígena Kaingang investigado.

Por derradeiro apresentam-se as considerações finais desta Tese, e na sua sequência estão as referências (que são divididas em documentais e bibliográficas) e os demais elementos pós-textuais.

2 FUNDAMENTAÇÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS PARA CONSTRUÇÃO DA PESQUISA

Neste capítulo são apresentadas as fundamentações teóricas utilizadas para consubstanciar as análises que compõem esta Tese, bem como a trajetória percorrida para o desenvolvimento da pesquisa; isso vai desde a seleção documental, perpassando pela pesquisa de campo e conseqüentemente os procedimentos éticos adotados, até a forma de análise de conteúdo. Trata-se, pois, de um capítulo preliminar capaz de oferecer base para a compreensão dos demais capítulos do trabalho. Nesse norte, discorre-se sobre os aportes teóricos que se consolidam como as âncoras para o direcionamento da pesquisa e alcance dos objetivos propostos. Por fim, como já delineado, traz-se a apresentação adequada e justificada dos métodos utilizados para o desenvolvimento do trabalho.

Assim, na construção da pesquisa, a partir de seu problema de partida há rota definida como estratégia. Contudo, é um caminho que vai sendo lapidado a partir das relações interpessoais com os interlocutores, do encadeamento de ideias, das suposições e da dinamicidade. Cumpre destacar que, cada objetivo proposto na pesquisa é construído a partir de abordagens provenientes das diversas áreas do conhecimento que “conversam” para a construção deste trabalho.

Como referencial teórico, foram utilizadas referências bibliográficas de autores que discorrem sobre o *buen vivir* dos indígenas andinos, bem como sobre os indígenas brasileiros da etnia Kaingang. Nesse sentido, foram analisadas as produções teóricas de estudiosos sobre a teoria do *Buen Vivir*, destacando-se as particularidades desta teoria, seus princípios e acepções legais, previstas nas constituições (de Equador e Bolívia) que compreendem o novo ciclo do constitucionalismo da América Latina. No que tange aos Kaingang, foram utilizadas referências de autores que discorrem sobre as peculiaridades deste povo indígena desde o

contato inicial com não-indígenas até o século XX. Ademais, foi realizado levantamento de trabalhos sobre os Kaingang no final do século XX e início do século XXI. Por tratar-se de uma pesquisa interdisciplinar, foram utilizadas obras que abordam sobre cultura, cosmologia e questões ambientais relacionadas ou não à temática indígena, bem como estudos publicados sobre indígenas de outras etnias; isto é fundamental para compreensão das interconexões existentes entre os princípios do *buen vivir* e o modo de ser Kaingang encontrado nos territórios localizados na Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Caí e Sinos.

Nesse norte, esta tese propõe-se a analisar as relações entre direitos humanos, desenvolvimento, *buen vivir* e o modo de ser dos Kaingang que se situam nos fluxos das Bacias Hidrográficas Taquari-Antas, Caí e Sinos no estado do Rio Grande do Sul. O recorte territorial é resultante de aproximações entre problema, objetivos e metodologia que compreende a pesquisa exploratória. Dessa forma, os procedimentos de observação participante e as entrevistas são delineados a fim de promover a interconexão entre teoria e método. Assim, a perspectiva teórico-metodológica permite conceber o entrelaçamento entre cultura e memória. Além disso, a exploração metodológica também busca aportes de outros campos de conhecimento das ciências sociais e humanas e ambientais.

2.1 Aportes teóricos

Os aportes teóricos foram selecionados de modo a direcionar a pesquisa para o alcance dos objetivos propostos, portanto ressalta-se que compõem as fontes utilizadas como referencial teórico; porém, não se confundem com o estado da arte da temática (já que os aportes teóricos representam a base de sustentação da pesquisa). Assim, em forma de revisão bibliográfica, são apresentados significativos estudos que discorrem sobre as questões humanas como cultura e identidade, capazes de propor a reflexão de tais conceitos como um processo que não é estático. Assim, trazem-se pressupostos teóricos sobre os direitos humanos e o desenvolvimento, ambos analisados a partir da premissa de desenvolvimento humano em harmonia com a natureza. Por fim, são ponderados os aportes sobre natureza e cosmologia, neste aspecto relacionando tais conceitos com o perspectivismo ameríndio.

2.1.1 Cultura e identidade

A apreciação de aportes teóricos que expressam suas ideias sobre Cultura e Identidade mostra-se pertinente uma vez que, tratando-se de uma etnia indígena, a cultura faz parte de

sua essência e modo de ser. Ademais, no que tange ao *buen vivir*, sabe-se que ele é oriundo das tradições ancestrais indígenas de modo que suas práticas são permeadas de elementos culturais. Quanto à identidade, enfatiza-se que tem se mostrado como uma categoria essencial para a compreensão dos conflitos contemporâneos, dentre estes a necessidade de reconhecimento da diversidade cultural. Neste sentido, os Kaingang mantêm suas vivências a partir de aspectos culturais e lutam por reconhecimento de sua identidade.

Fredrik Bart na obra “Os grupos étnicos e suas fronteiras” ([1969], 2000) dispõe que um povo de uma mesma etnia, ainda que em contato com outras, continua a manter sua identidade étnica por meio das interações deste contato; isso se dá pelo estabelecimento de fronteiras étnicas. No que se refere aos grupos étnicos, o autor enfatiza que estes irão categorizar-se e também categorizar os outros, destacando as suas características mais significativas como forma de reafirmação do grupo étnico e de seu pertencimento. O mesmo autor em “A análise da cultura nas sociedades complexas” ([1969] 2000b), discorre sobre a inter-relação entre o entendimento das sociedades com a compreensão de cultura. Nesse sentido, cultura encontra estreita relação com as ações cotidianas dos grupos sociais. Assim, ao estudar o modo de vida dos Kaingang da atualidade, é perceptível que a identidade e a cultura deste povo se mantêm presente ainda que entrem em contato com outros povos e vivam em contextos urbanos.

Já no capítulo “Uma Descrição Densa: Por uma teoria Interpretativa da Cultura” (1978), de Geertz, o autor traz à baila elementos essenciais para análise e interpretação da diversidade de sentidos que são contemplados pelo termo “cultura”. Assim, destaca-se que o conceito de cultura defendido pelo autor é essencialmente semiótico. Ou seja, a cultura compreende diversos significados que permanecem entrelaçados. Assim, a análise cultural é adivinhação de significados, avaliação de conjecturas e um traçar de conclusões explanatórias. Dessa forma, o autor analisa o que é etnografia e o papel desenvolvido pelo etnógrafo, de modo que se entende a etnografia como compreensão da ciência a partir do que os praticantes fazem: a partir de uma descrição densa, é realizada a análise de discurso. Desse modo, percebe-se que a etnografia é interpretativa; há que se interpretar o fluxo do discurso social e a interpretação consiste em tentar salvar o dito num discurso para evitar extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis. Destaca-se que a etnografia analisa as teorias existentes sobre o tema pesquisado e interpreta os dados coletados em campo com base em teorias. Ademais, se verifica que o autor propõe duas ideias sobre cultura: ela representa mais do que um complexo

de padrões de comportamento; representa também um mecanismo de controle já que o homem é dependente de tais mecanismos e de programas culturais para ordenar o comportamento. A partir destas razões elencadas, a análise da obra é fundamental para a compreensão de outras culturas e para a realização do trabalho de campo proposto na presente pesquisa envolvendo os indígenas Kaingang.

A obra “Cultura e razão prática” (2003), de Marshall Sahlins, destaca elementos como a crítica à visão das culturas humanas a partir da atividade prática de interesse utilitário, bem como apresenta outra razão: a simbólica ou significativa, que objetiva destacar que não se trata de viver num mundo material, mas de fazê-lo de acordo com um esquema significativo por si próprio. Nesse sentido, destaca-se que o autor discorre sobre a teoria da prática e materialismo histórico, apoiando-se na ideia de que os bens materiais são os que vão definir todas as relações: estão na base da sociedade e o que está acima é uma superestrutura. Dessa forma, ainda que surja um estranhamento ao conectar bens materiais com o estudo de indígenas, destaca-se que a obra se faz pertinente para analisar o modo de vida dos Kaingang onde os bens materiais possuem valoração diferente da que a sociedade não-indígena prega.

O artigo “Identidade étnica e a moral do reconhecimento” (2006), de Roberto Cardoso de Oliveira, aborda como a questão da identidade e seu reconhecimento vem se constituindo em um reexame, nos últimos anos. Desse modo, parte do registro histórico de que as vicissitudes da noção de identidade surgiram a partir de um seminário *L’identité* que teve Lévi-Strauss como mentor intelectual; também explica que a partir de então ganhou *status* de polissemia, já que o conceito de identidade não é um conceito estático e único. Nesse norte, é prudente considerar que referências ao termo identidade proliferam nos mais variados lugares: identidade cultural, nacional, religiosa, étnica e de gênero sugerem uma ideia de valor positivo, uma qualidade que agrega particularidades. Ademais, identidades como fenômenos de etnicidade guardam íntima relação com o contexto sobre o qual os indivíduos ou grupos se movimentam. Nesse viés, identidade e reconhecimento são categorias que passam a constituir o cerne de muitas reflexões.

2.1.2 Cosmologia e natureza

Os aportes teóricos sobre cosmologia e natureza foram selecionados a partir da premissa de que os indígenas possuem um universo cosmológico muito específico. Isto se torna perceptível tanto no estudo atinente ao *buen vivir* quanto no que se apresenta sobre as

particularidades do Kaingang. Assim, a cosmologia é parte significativa de todas as relações, sejam elas sociais, familiares ou com a natureza. Assim, essa cosmovisão de mundo se encontra interconectada com a natureza, já que o indígena é parte dessa natureza para a qual dedica apreço e respeito considerando que a ela também é um grande ser vivo dotado de espírito.

Pierre Clastres na obra “*Investigaciones em antropologia política*” (1987), pondera sobre religião de alguns povos indígenas da América do Sul destacando o universo cosmológico presente nos rituais sagrados de Xamãs e líderes espirituais, bem como todo o simbolismo presente nas práticas espirituais destes povos. Ademais, o autor refere sobre os mitos que regem essas sociedades e seus rituais sagrados. Nesse sentido, o autor considera a relação dos indígenas com a natureza e a importância que conferem à mãe-terra, corroborando as perspectivas delineadas pelos autores que configuram o *buen vivir*.

Curt Nimuendajú em “Etnografia e indigenismo. Sobre os Kaingang Ofaié-Xavante e os índios do Pará” (1993), na primeira parte da obra, narra sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang dispondo sobre o mito de origem e a tradição dos Kaingang acreditarem terem surgido da terra. Nesse sentido, comenta sobre as metades exogâmicas: *Kamé* e *Kañerú* (grafia utilizada pelo autor para definir *Kairù*). A seguir, Nimuendajú discorre sobre a festividade do *Kikio-ko-ia*, que é realizada anualmente como uma forma de despedida aos espíritos dos falecidos e a fim de que repousem na aldeia dos mortos. Nessa cerimônia, os Kaingang bebem uma mistura de canjica com mel que é preparada em um recipiente talhado da madeira da araucária. Há danças e rituais, e a festa dura três dias. Por fim, destaca sobre o Jaguar na crença dos Kaingang do Paraná, considerando sua relevância para o povo Kaingang e a visão controversa à concepção Guarani que vê o Jaguar como personificação do mal.

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro é um reconhecido pesquisador sobre a temática indígena, e o artigo “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio” (1996) é fundamental para a compreensão do universo cosmológico dos povos indígenas. Nesse sentido, dispõe sobre a perspectiva de que o mundo seria habitado por diversas espécies formadas por sujeitos humanos e não-humanos. Na sua fala “A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento” (2007), aborda conceitos sobre a cultura indígena, a invisibilidade e conhecimentos tradicionais. Nesse sentido, o núcleo central de discussão é tecer considerações sobre o perspectivismo indígena. Trata-se da noção de que o mundo é formado por um número indefinido de espécies de seres dotados de consciência e cultura. Isso

se relaciona à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é uma imagem que abriga uma forma interna de humanidade, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres como os Xamãs. O eixo central para a caracterização das cosmologias indígenas é o perspectivismo, ou seja, se refere ao modo como as diferentes espécies que povoam o cosmos percebem si mesmas e as demais espécies. Dessa forma, o que caracteriza as cosmologias ameríndias é um desenvolvimento *sui generis* dessa ideia, que considera que todas as espécies são dotadas de um ponto de vista singular: cada uma é constituída como um ponto de vista isolado.

Robert R. Crépeau no artigo “A prática do Xamanismo entre os Kaingang do Brasil Meridional: Uma breve comparação com o Xamanismo Bororo” (2002) discorre sobre os Kaingang do Brasil Meridional, sua organização social, o xamanismo e sua relação com a organização dualista. Destaca as metades exogâmicas *Kamé* e *Kairù* bem como e considera a importância do *Kujà* para a organização social deste povo. Nesse contexto, contrapõe o xamanismo Kaingang com o xamanismo Bororo ao assegurar que as práticas Kaingang correspondem a um modelo de tipo concêntrico ao passo que as práticas Bororo articulam-se em função de um modelo diametral.

Antonio Carlos Sant’Ana Diegues no livro “O mito moderno da natureza intocada” (2004) discorre sobre as populações tradicionais, destacando o envolvimento destas sociedades com a natureza e a importância do território. Assim, destaca o surgimento do movimento para a criação de áreas naturais protegidas e os parques nacionais, discorrendo sobre as escolas atuais de pensamento ecológico e a questão das áreas protegidas. Também fala sobre os mitos bioantropofórmicos, os neomitos e o mundo natural, as representações do mundo natural, o espaço público, o espaço dos "comunitários" e o saber tradicional. Nesse alinhamento, aborda sobre as populações tradicionais, seus conceitos e ambigüidades e tece considerações sobre ecologia cultural, antropologia ecológica, etnociência, antropologia neomarxismo, culturas e populações tradicionais, definições das culturas tradicionais e mudanças sociais.

Patrick Pardini ao apresentar o projeto fotográfico “Arborescência – fisionomia do vegetal na paisagem amazônica”(2012), sugere a reflexão sobre as descobertas a respeito da paisagem, que demonstram o entrelaçamento entre natureza e cultura. Nesse sentido, propõe arborescência como imagem cósmica. Assim, valendo-se de teóricos como Gaston Bachelard, Philippe Descola, Bruce Albert e Evaristo Eduardo de Miranda, analisa a natureza a partir da

cosmologia ameríndia. Dessa forma, o eixo central da obra é desmitificar a natureza como intocada, já que ainda que a floresta parecesse vazia haveria sempre um vestígio de que o homem, em algum momento, agiu nesse espaço e deixou sua “pegada” ecológica. Assim, orienta que as interconexões entre natureza, cultura e história representam o conceito gerador do projeto que dá origem a um segundo: a arborescência. Nessa órbita de ideias, ao analisar as sociedades indígenas na Amazônia, corrobora com outros autores no que tange à cosmologia dessas sociedades e ao perspectivismo. Destarte, percebe-se a clara interconexão das ideias do autor com as proposições de Viveiros de Castro. Ademais, aborda sobre o fato de que a alteridade para essas sociedades está intrinsicamente ligada à identidade, ou seja, a identidade é consolidada a partir da percepção do outro numa perspectiva de igualdade.

2.1.3 Direitos Humanos e desenvolvimento

Para se pensar sobre as relações entre os indígenas Kaingang e os princípios do *buen vivir*, torna-se fundamental articular esses conceitos com aportes teóricos relativos aos direitos humanos e desenvolvimento. No que tange aos direitos humanos, sabe-se que desde a invasão europeia no continente americano *Abya Yala*, os indígenas tiveram seus direitos humanos violados: vidas foram ceifadas e com elas uma diversidade de práticas culturais, línguas e saberes foram perdidos. Ademais, a luta por reconhecimento dos povos indígenas é muito singular. Assim, a teoria em análise representa um avanço no reconhecimento destes indígenas e principalmente dos seus conhecimentos tradicionais e modo de vida. Nesse norte, quando se fala em desenvolvimento, encontra-se a necessidade de se pensar um novo modelo de vida já que o padrão capitalista vem comprometendo os recursos naturais e colocando em risco a vida humana. Portanto, o modelo de desenvolvimento alicerçado pelo *buen vivir*, pautado em princípios indígenas, representa uma cultura de vida que não é nova mas que recentemente ganhou destaque na doutrina.

Norberto Bobbio em “A era dos direitos” (1992) traça um histórico da incorporação dos direitos do homem considerando que sem o reconhecimento destes não há democracia (a condição para a solução pacífica dos conflitos). Nesse passo, o autor considera que os direitos humanos não são imutáveis e se moldam de acordo com as necessidades da sociedade. Ademais, o autor considera a importância de garantir tais direitos para impedir que apesar das solenes declarações eles sejam constantemente violados.

Em o “Tratado universal dos direitos humanos” (1997 e 1997a), Cançado Trindade discorre sobre a formação e consolidação do direito internacional dos direitos humanos; as Conferências Mundiais sobre Direitos Humanos, a consonância entre direitos humanos, direito humanitário e direito dos refugiados; a proteção dos direitos econômicos, sociais e culturais; a interação entre o direito internacional e o direito interno na proteção dos direitos humanos. Na visão deste autor, o direito internacional dos direitos humanos é um "direito de proteção", marcado por uma lógica própria ao buscar salvaguardar os direitos dos seres humanos e não dos Estados. É nesse sentido um instrumento para o amparo aos mais “fracos” em toda e qualquer circunstância, tanto no plano interno quanto no plano internacional. Assim, os povos indígenas são considerados os mais suscetíveis já que constantemente são vítimas de desprezo, violência e violação de seus direitos humanos; o reconhecimento de seus direitos transcorreu uma singular trajetória, e sua afirmação é algo recente e que requer efetividade.

Douzinas, em “O fim dos direitos humanos” (2009) analisa de maneira crítica os principais elementos formadores dos direitos humanos e os pensadores que contribuíram para a compreensão e crítica destes direitos. Ao dissertar sobre o fim dos direitos humanos, relaciona-os com sua finalidade e não com sua finitude. Nesse passo, tece críticas sobre as declarações universais de direitos humanos já que estas não contemplam a cultura e a sociedade particular. Ademais, o autor discorre sobre o “outro” e a importância de reconhecimento dos direitos daquele que é julgado diferente: o estrangeiro da comunidade. Assim, a obra contribui para refletir sobre as particularidades dos povos indígenas e a lacuna estabelecida nos documentos legais, que deixam de analisar a diversidade cultural. Além disso, referenciar sobre o “outro” é importante para a relação dos indígenas em espaços urbanos, já que tidos como “diferentes”, muitas vezes têm seus direitos humanos ameaçados pela população local: ao não os reconhecê-los na diversidade, acabam por desmerecê-los.

Joaquín Herrera Flores na obra “Teoria Crítica dos direitos humanos: os direitos humanos como produtos culturais” (2009), defende a ideia do relativismo cultural dos direitos humanos, rompendo a teoria dominante que os define como universais. Segundo o autor, as culturas hegemônicas tendem a fechar-se entre si, considerando o outro como incivilizado, bárbaro e selvagem. Dessa forma, o relativismo cultural oportuniza enxergar o outro apenas como o diferente, não estando mais passível de ser colonizado mas compreendendo o outro

como aquele que no decorrer da história seguiu caminhos diferentes para conquistar o seu espaço e sua dignidade.

Assim, após a exposição das principais ideais dos aportes teóricos que versam sobre direitos humanos, traz-se as concepções dos autores que tratam sobre a temática do desenvolvimento. Cumpre ressaltar que o direito ao desenvolvimento é considerado um direito humano, e portanto é por esta razão que optou-se por tratar em conjunto as principais bases teóricas atinentes aos direitos humanos e desenvolvimento.

Amartya Sen na obra “Desenvolvimento como liberdade”(2000) considera que o desenvolvimento é concebido como um processo de expansão das liberdades reais de que as pessoas gozam. A ampliação do conceito de liberdade é simultaneamente o fim primeiro e o principal meio do desenvolvimento, de modo que o desenvolvimento requer que as principais fontes de privação de liberdade sejam removidas; requer a superação da pobreza e tirania, da carência de oportunidades econômicas e destituição social e sistemática, da negligência dos serviços públicos e da intolerância ou interferência excessiva dos Estados repressivos. Assim, a finalidade do desenvolvimento é a promoção do bem-estar da pessoa, onde o valor próprio da vida humana vincula-se ao fato de que certas coisas têm valor em si mesmas; por exemplo manter-se livre de doenças evitáveis, sobreviver à morte prematura, estar bem nutrido, participar da vida social como membro ativo da comunidade, ser livre em suas atitudes e ter possibilidades de desenvolver suas potencialidades.

Mark Hathaway e Leonardo Boff em “O Tao da Libertação Explorando a Ecologia da Transformação” (2012), discorrem sobre a necessidade de se repensar acerca do desenvolvimento, já que este aliado ao novo capitalismo global provocou aumento da desigualdade e da exclusão social, comprometeu instituições democráticas, gerou impacto negativo no meio-ambiente e disseminando o problema da pobreza e alienação. Assim, a proposta dos autores é dissertar sobre o grande desafio do século XXI, que é: mudar o sistema de valores atinentes à economia global para torná-la compatível com a dignidade humana e a sustentabilidade. Um dos pontos de destaque do livro é a abordagem sobre o *buen vivir*, alicerçada nos conceitos de Choquehuanca, chanceler da Bolívia: os autores apresentam esta teoria que defende que se deve deixar para trás o objetivo de viver melhor que é conectado à ética do progresso e desenvolvimento finito, para assumir a perspectiva de viver bem (sustentada na ética da suficiência).

Os aportes teóricos sobre Direitos Humanos e Desenvolvimento foram importantes para estabelecer as articulações entre a teoria do *Buen Vivir* e o modo de ser dos Kaingang. O reconhecimento e respeito aos direitos humanos são fundamentais para a compreensão da descolonialidade; já a abordagem sobre desenvolvimento se faz necessária para corroborar a premissa de que é necessário ser pensado um novo modelo de desenvolvimento. Assim, a trajetória de afirmação dos direitos humanos, tanto internacional quanto nacional, se fez pertinente para situar que a colonização abalou as bases materiais do coletivo Kaingang que foram mantidas graças à tradição oral. Além disso, prova que somente após o reconhecimento dos indígenas como sujeitos de direitos é que as manifestações culturais do grupo passaram a ser respeitadas e consideradas à luz do direito à diversidade.

Dessa forma, após a apresentação dos aportes teóricos, verifica-se que a análise de temas que versam sobre cultura, identidade, cosmologia, natureza, direitos humanos e desenvolvimento servem de suporte para a compreensão da temática em estudo; isso vai desde as concepções sobre direitos e a afirmação histórica dos direitos humanos, em especial dos povos indígenas, até chegar nos pontos específicos que discorrem sobre o *buen vivir* e os conhecimentos tradicionais que orientam o modo de viver do Kaingang. Assim, cultura e identidade são elementos possíveis de serem identificados tanto nas teorias do *buen vivir* quanto no modo de vida Kaingang. Desse modo, percebe-se que estes dois eixos direcionam seu entendimento e suas práticas a partir do respeito pela natureza e pela cosmologia. Por fim, os direitos humanos são presentes nas reivindicações por uma boa vida, no mesmo sentido que analisar temas sobre desenvolvimento é pertinente: o *buen vivir* orienta para um novo modelo de vida pautado em relações mais igualitárias e justas, assim como os Kaingang mantêm seu modo de vida orientados por práticas tradicionais que não guardam conexões com o padrão capitalista de desenvolvimento.

2.2 Articulações metodológicas que sustentam a pesquisa

A metodologia é a trajetória percorrida para o desenvolvimento da pesquisa. De acordo com Gerhart e Silveira (2009, p. 12), metodologia: “Etimologicamente, significa o estudo dos caminhos, dos instrumentos utilizados para fazer uma pesquisa científica”. Assim, com base no método de abordagem, trata-se de uma pesquisa de natureza qualitativa. No que concerne aos objetivos gerais, a pesquisa é de cunho exploratório. E com base em

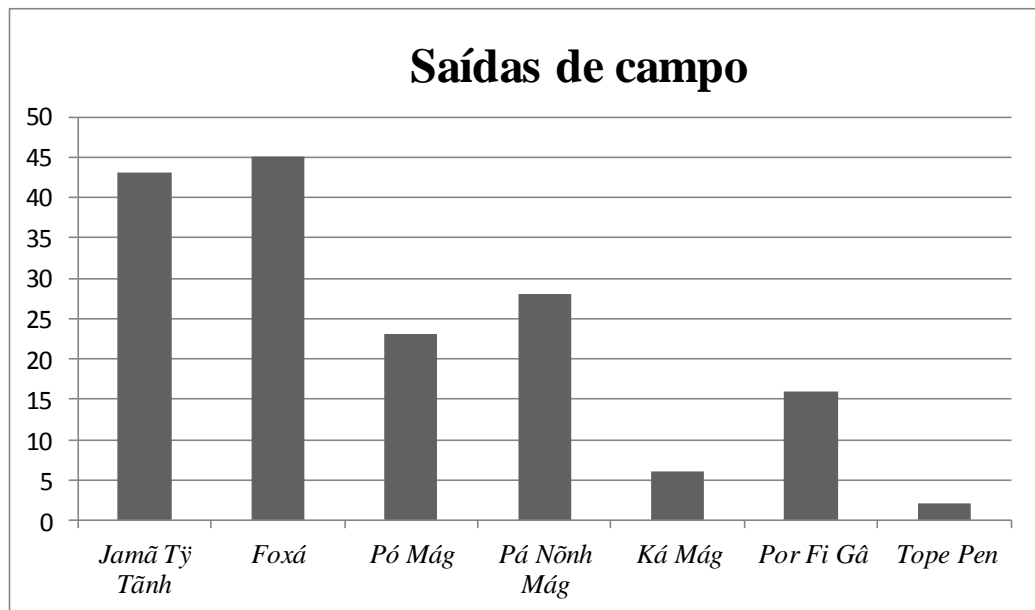
procedimentos técnicos, a pesquisa é classificada como: bibliográfica, documental e pesquisa de campo envolvendo oralidade e incursões etnográficas.

Para Minayo (2004, p. 44) a metodologia compreende de forma abrangente e concomitante: a discussão epistemológica sobre o caminho do pensamento que o tema ou objeto em estudo requer; a apresentação adequada e justificada dos métodos, técnicas e instrumentos que devem ser utilizados para as buscas relativas ao problema investigado; a criatividade do pesquisador e sua marca pessoal na forma de articular a teoria com os métodos e resultados experimentais, observacionais ou qualquer outra resposta aos problemas específicos.

No que tange à população e amostra do estudo, este será realizado nas Terras Indígenas localizadas em contexto urbanos no Rio Grande Sul, mais precisamente em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Caí e Sinos de modo que os sujeitos e as coletividades que possuem informações relevantes para a compreensão do problema de pesquisa serão os Kaingang habitantes destes locais. Serão incluídos na pesquisa os indígenas Kaingang que atuam como lideranças, agentes de saúde, professores e anciões (já que os conhecimentos tradicionais são perpassados de geração para geração pelos mais velhos). A escolha dos entrevistados será feita por representatividade após a anuência e indicação da liderança; serão entrevistados três indígenas de cada uma das Terras Indígenas: *Jamã Ty Tãnh*, em Estrela, *Foxá*, em Lajeado; *Pó Mág*, em Tabaí; *Pã Nõnh Mág* e *Ká Mág*, em Farroupilha e *Por Fi Gâ*, em São Leopoldo.

A coleta de dados foi realizada nas referidas Terras Indígenas por meio da pesquisa de campo e das técnicas de observação onde as informações serão registradas em diário de campo e entrevista. A pesquisa de campo compreende a ida até cada uma das Terras Indígenas em estudo, tendo sido realizada no período de abril de 2015 a abril de 2018. Dessa forma, foram realizadas 163 (cento e sessenta e três) saídas de campo, que correspondem a: 43 (quarenta e três) saídas de campo para Terra Indígena *Jamã Ty Tãnh*, 45 (quarenta e cinco) saídas de campo para a Terra Indígena *Foxá*, 28 (vinte e oito) saídas de campo para a Terra Indígena *Pã Nõnh Mág*, 23 (vinte e três) saídas de campo para a Terra Indígena *Pó Mág*, 16 (dezesesseis) para a Terra Indígena *Por Fi Gâ*, 06 (seis) saídas de campo para a Terra Indígena *Ká Mág* e 02 (duas) saídas de campo para a Terra Indígena *Topë pën* (que ainda que não seja o foco do estudo, foi essencial para a compreensão das relações entre as demais Terras Indígenas).

Figura 2 – Gráfico Saídas de campo



Fonte: Elaborado pela autora.

Consubstanciado aos referidos métodos foram adotados ainda a etno-história e a história oral. De tal modo, entende-se que a etno-história representa significativo suporte teórico-metodológico para estudar as sociedades indígenas, já que pressupõe familiaridade entre memória e os documentos históricos do passado (FERREIRA NETO, 1997).

Cumprê destacar que, o conceito de etno-história definido por John Murra, foi incorporado nos discursos dos países latino-americanos a partir da segunda metade da década de 1970. Tal conceito aponta uma composição entre as atividades de pesquisa da história e os aportes da Antropologia (SANTOS, 2017). Assim, compreende-se que etno-história foi inicialmente um método utilizado pelos antropólogos; contudo, com o decorrer do tempo “a etno-história caminhou para se consolidar como um método que congrega principalmente aportes da antropologia e da história, mas também (e com grande importância) de outras disciplinas[...] (CAVALCANTE, 2011, p. 353). E é nesse sentido que, Laroque et. al. (2015) aponta sobre a possibilidade da etno-história como abordagem interdisciplinar, perspectiva que foi utilizada nesta pesquisa.

A análise dos dados será realizada por meio de análise de conteúdo, onde será observado o conjunto de técnicas: pré-análise, exploração do material e tratamento dos resultados, inferência e interpretação (BARDIN, 2006).

2.2.1 Caracterização da pesquisa quanto ao modo de abordagem

Conforme exposto anteriormente, trata-se de uma pesquisa qualitativa que tem como objetivo investigar traços culturais, atitudes, percepções, motivações e modo de vida do povo Kaingang, que representa o objeto de estudo. Nesse sentido, destaca-se que a pesquisa qualitativa é capaz de incorporar a questão do significado e da intencionalidade como inerentes aos atos, às relações e às estruturas sociais, sendo essas últimas tomadas tanto no seu advento quanto nas suas transformações como construções humanas significativas (BARDIN, 2006).

Segundo Gerhardt e Silveira (2009) a pesquisa qualitativa compreende as características de: objetivação do fenômeno; hierarquização das ações (descrever, explicar, compreender, e precisão das relações entre global e local); observância das diferenças entre o social e o natural; o respeito ao caráter interativo entre objetivos investigados, orientações teóricas e dados empíricos; busca de resultados mais verdadeiros possíveis; oposição à conjectura que defende um modelo único de pesquisa para todas as ciências.

Assim, compreende-se que a pesquisa qualitativa não está relacionada à representatividade numérica, estando voltada diretamente para o aprofundamento da compreensão de um grupo social que no caso em tela diz respeito ao coletivo Kaingang residente nos territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Caí e Sinos. Nesse sentido, a pesquisa utiliza o método qualitativo que busca explicar as interconexões entre a teoria do *Buen Vivir* e o modo de ser Kaingang; para tanto, busca identificar as relações do modo ser do Kaingang sem quantificar valores ou trocas simbólicas. Busca-se, portanto, os aspectos da realidade que não podem ser quantificados focando-se na compreensão das dinâmicas das relações sociais.

2.2.2 Caracterização da pesquisa segundo o objetivo geral

Trata-se de uma pesquisa exploratória, já que objetiva-se o aumento da experiência e uma maior compreensão do problema que está sendo investigado. Ou seja, como o problema de pesquisa pretende analisar as conexões entre os princípios da teoria do *Buen Vivir* com os saberes tradicionais indígenas que orientam o modo de ser Kaingang, parte da pesquisa será realizada nas Terras Indígenas *Jamã Ty Tãnh*, *Foxá*, *Pó Mág*, *Pó Nõnh Mág*, *Ká Mág* e *Por Fi Gâ*, localizadas em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Caí e Sinos. Nesses

locais serão coletados dados com vistas ao entendimento do modo ser Kaingang, para posteriormente analisá-los frente aos princípios do *Buen Vivir* e finalmente identificar as possíveis conexões.

Assim, a pesquisa exploratória envolve uma revisão de literatura voltada para análise do referencial teórico e documental acerca da temática dos direitos humanos, do reconhecimento dos saberes tradicionais dos indígenas, do desenvolvimento e do *Buen Vivir*. Também enfeixa entrevistas com os detentores de conhecimento sobre o modo de vida do *Kaingang*, ou seja, as lideranças indígenas, agentes de saúde, professores e indígenas com mais idade nas áreas em estudo.

2.2.3 Caracterização da pesquisa segundo os procedimentos técnicos

De acordo com Gil (2006), o procedimento seguido para a coleta de dados está dividido em dois grandes grupos de delineamentos: um associado às fontes impressas e digitais, que compreende a pesquisa bibliográfica e documental; e outro associado aos dados fornecidos por pessoas, o que no caso em tela diz respeito à pesquisa de campo.

Assim sendo, o primeiro grupo de fontes será coletado em acervos digitais, arquivos e bibliotecas. As fontes documentais obtidas nestes diferentes locais serão essenciais para a elaboração da pesquisa que ora se pretende realizar (MARCONI; LAKATOS, 2003). A pesquisa bibliográfica foi desenvolvida com base na compilação de livros e publicações periódicas, em especial em revistas científicas e materiais encontrados em meios eletrônicos e digitais em bases de dados do Brasil, Bolívia e Equador. A pesquisa documental foi realizada por meio de levantamento de dados do acervo do Projeto de Extensão “História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas”, Projetos de Pesquisa: “Sociedade Indígena Kaingang da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Rio Grande do Sul/Brasil” e “Identidades étnicas em espaços territoriais da bacia hidrográfica do taquari-antas: história, movimentações e desdobramentos socioambientais”, vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento da Univates, que são coordenados pelo professor Dr. Luís Fernando da Silva Laroque, e onde a autora atua como pesquisadora voluntária. Nesse passo, cumpre ressaltar que o acervo dos projetos é formado por investigações coletivas envolvendo bolsistas de graduação, mestrandos e doutorandos. Além disso, foram analisadas as Constituições do Brasil (1988), do Equador (2008) e da Bolívia (2009). Ademais, as fontes documentais também foram levantadas junto ao Ministério

Público Federal de Lajeado, Caxias do Sul e Novo Hamburgo, bem como, na 2ª e 3ª Coordenadoria Estadual de Educação, respectivamente em São Leopoldo e Estrela.

Com o aprofundamento da pesquisa e o levantamento de dados bibliográficos e documentais, foi possível compreender com maior clareza o modo de vida dos Kaingang para posteriormente formular conexões entre os princípios ancestrais que norteiam suas condutas e os princípios do *Buen Vivir*. Nesse encadeamento de ideias é que se traçou uma aproximação entre esses princípios dos quais suas raízes encontram sustentáculo em *Abya Yala*. Este “novo” Continente de velhas tradições, que ao passo que se distancia na história se aproxima das vivências cotidianas, é que foi o eixo de encadeamento entre teoria e pesquisa empírica.

No que tange aos dados fornecidos por pessoas, foi realizada pesquisa de campo que, de acordo com Chemin (2012, p. 62), pretende estudar um grupo ou comunidade social “agregando outros procedimentos, como análise de documentos, filmagem, fotografias, além de utilizar técnicas de observação e de entrevistas com informantes para obter suas explicações e captar interpretações do que ocorre no grupo, a fim de ressaltar a interação entre seus componentes”. Nesses moldes a pesquisa de campo será realizada nas Terras Indígenas da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, localizadas nas cidades de: Lajeado, Estrela e Tabaí, na Terra Indígena da Bacia Hidrográfica Sinos, localizada na cidade de São Leopoldo e na Terra Indígena da Bacia Hidrográfica do Caí, localizada na cidade de Farroupilha.

A pesquisa foi realizada de julho de 2015 a abril de 2018, de modo que foram realizadas pelo menos seis saídas de campo em cada um das referidas Terras Indígenas. Inicialmente, foi realizada uma saída em cada uma das Terras Indígenas a fim de demonstrar a intenção da pesquisa e obter autorização junto às lideranças para a realização dela. Após o aceite de modo informal, foi marcada uma outra saída de campo até o local; na oportunidade, reafirmou-se a intenção da pesquisa, se forneceram as informações necessárias quanto à forma de participação da comunidade e deu-se a garantia do anonimato. Durante os quatro anos da pesquisa foram realizadas 145 saídas de campo (que correspondem ao somatório das atividades desenvolvidas nas cinco T. I. em estudo). De modo formal é realizado à liderança o convite para a Terra Indígena participar da pesquisa, bem como é assinado o Termo de Anuência Prévia (TAP). As demais saídas de campo após a assinatura do TAP foram voltadas para a coleta de dados, tanto por observação quanto pelas entrevistas. Após a autorização da liderança foram selecionados os interlocutores: a cada um destes foi feito inicialmente um

convite informal e, posteriormente, após a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), foram realizadas cada uma das entrevistas.

No decorrer da pesquisa de campo, na medida do possível foram anotados os discursos, vivências, acontecimentos e os mais variados elementos caracterizadores da realidade da qual se está participando. Tais registros foram realizados em um caderno de campo e posteriormente transformados em um diário de campo onde constam todos os registros dos dados coletados: acontecimentos presenciados, comportamentos cotidianos e as próprias percepções da pesquisadora.

De acordo com Weber (2009), parte expressiva da atividade etnográfica consiste na construção do diário de campo, instrumento que o pesquisador produz dia após dia a partir do exercício da observação de comportamentos culturais de determinado grupo.

Assim, cada uma das saídas de campo resultou em um diário de campo que documentou a pesquisa demonstrando a interação com o objeto de análise em respeito às questões éticas. Ademais, foram relacionados os eventos observados e/ou compartilhados e reunidos materiais para analisar práticas, discursos e posições dos pesquisados. Também se registraram as relações que foram estabelecidas permitindo descrever e analisar fenômenos estudados (WEBER, 2009).

A pesquisa de campo resultou na elaboração de 167 (cento e sessenta e sete) diários de campo, destes: 22 (vinte e dois) diários de campo foram produzidos em 2015, 54 (cinquenta e quatro) em 2016, 68 (sessenta e oito) em 2017 e 23 (vinte e três) em 2018. Explica-se que o número de diários de campo (167) não corresponde ao número de saídas de campo (163), pois há diários que foram elaborados a partir das visitas que os Kaingang fizeram na Univates bem como há diários de campo que trazem informações de mais de uma Terra Indígena; como exemplos disso temos os deslocamentos até Farroupilha, algumas saídas de campo na Terra Indígena *Pá Nõnh Mág* e Terra Indígena *Ká Mág*, que foram registradas em um só documento. Semelhante ao processo de entrevistas, os diários de campo foram elaborados em conjunto pelos pesquisadores que participaram de cada saída de campo e integram o Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e dos Projetos de Pesquisas “Sociedade Indígena Kaingang da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Rio Grande do Sul/Brasil” e “Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica do taquari-antas: história, movimentações e desdobramentos socioambientais”. De acordo com Geertz (1978), os diários

de campo são anotações realizadas a partir da etnografia descritiva densa. Assim, os diários de campo foram minuciosamente analisados a partir de uma ação simbólica interpretativa.

Conforme exposto anteriormente, a pesquisa segue o método etnográfico que, de acordo com Gerhardt e Silveira (2009), possui as seguintes características: utiliza o recurso da observação participante, da entrevista intensiva e da análise de documentos; é marcada pela interação entre pesquisador e objeto pesquisado; tem a flexibilidade para modificar os rumos da pesquisa; é assinalada a ênfase no processo, e não nos resultados finais; segue a visão dos sujeitos pesquisados sobre suas experiências; é caracterizada pela não intervenção do pesquisador sobre o ambiente pesquisado; é aberta a variação do período, que pode ser de semanas, de meses e até de anos; prevê a coleta dos dados descritivos, transcritos literalmente para a utilização no relatório.

2.2.4 Detalhamento dos procedimentos técnicos

A obtenção dos dados para dar suporte à pesquisa foi realizada por meio de documentação, observação e entrevistas, compreendendo procedimentos técnicos utilizados para direcionar a coleta e interpretação dos dados. As entrevistas seguiram o método da história oral, já que os grupos indígenas constroem suas narrativas históricas, cosmológicas e educativas a partir da oralidade; é por meio de fontes orais que os saberes são transmitidos de geração para geração (FERREIRA; AMADO, 1998).

Vansina (2010) ao realizar pesquisas de campo com civilizações africanas, propõe que os povos que se orientam pela tradição oral possam ser pesquisados a partir da metodologia da história oral. Nesse sentido, considera: “Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral” (VANSINA, 2010, p. 139-140). Vê-se, pois, que a tradição oral representa um testemunho que será transmitido verbalmente de forma intergeracional.

A experiência da história oral vem sendo utilizada desde a primeira metade do século XX nos Estados Unidos, expandindo-se para outros países como Inglaterra e França. Assim sendo, a história oral prioriza o estudo dos grupos minoritários tendo a entrevista como estratégia e procedimento essencial para coletar as memórias ou testemunhos de múltiplos interlocutores (THOMPSON, 1992).

Atualmente, o uso da história oral vem ganhando espaço nas pesquisas científicas e gerando discussões sobre sua classificação como método ou como metodologia; sua definição não é algo pacífico entre os pesquisadores. Nesse passo, independente da classificação, entende-se que a história objetiva suprir os desafios da temporalidade atual onde questões atinentes às memórias coletivas buscam uma análise minuciosa do passado (FERREIRA, 1994).

A documentação, conforme delineado no tópico anterior, será coletada a partir de pesquisa documental ou de fontes primárias e pesquisa bibliográfica ou de fontes secundárias. A primeira abrange aqueles documentos que ainda não receberam tratamento analítico, como os arquivos do Projeto de Extensão “História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas” e Projetos de Pesquisa “Sociedade Indígena Kaingang da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Rio Grande do Sul/Brasil” e “Identidades étnicas em espaços territoriais da bacia hidrográfica do taquari-antas: história, movimentações e desdobramentos socioambientais”, documentos administrativos fornecidos pela Coordenadoria Regional de Educação, fotografias, filmagens e mapas.

A segunda faz uso de contribuições já publicadas sobre o tema estudado, tais como: livros, artigos científicos, teses, dissertações e monografias. A coleta de dados em livros será feita em bibliotecas públicas e os artigos científicos serão buscados nas principais bases de dados: Portal de Periódicos da Capes, EBSCO, Scielo e Revista dos Tribunais. As teses, dissertações e monografias serão coletadas a partir do recurso de pesquisa: Buscador Coruja e da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações. Destaca-se que já foi realizado previamente um levantamento de dados, que resultou em 35 (trinta e cinco) teses que versam sobre a temática Kaingang e 06 (seis) versando sobre o *Buen Vivir*.

Na observação far-se-á uso dos sentidos para obter aspectos da realidade das Terras Indígenas *Jamã Tÿ Tãnh*, *Foxá*, *Pó Mág*, *Pá Nõnh Mág*, *Ká Mág* e *Por Fi Gâ*, e deverá consistir em ver, analisar, ouvir e avaliar fatos da comunidade. A observação será participante, de modo que a pesquisadora irá se integrar ao grupo para obter as informações. Oportunamente, a pesquisadora em atividade de pesquisa de campo irá interagir junto aos pesquisados participando de eventos públicos (quando convidada) e vivendo no cotidiano quando realizar entrevistas e outras atividades pertinentes a uma saída de campo.

Dessa forma, destaca-se que a história oral mostra que as entrevistas fornecem mais do que um conjunto de documentos: representam uma maneira de promover a conscientização histórica e social (FERREIRA, 2000). Assim, as entrevistas serão realizadas face a face, tratando-se de conversas que servem de instrumento de coleta de dados. Nesse sentido, destaca-se que as entrevistas de história oral são capazes de transmitir as tradições culturais, já que: “vão surgindo à medida que o entrevistado delas se lembra: histórias, canções, poemas, provérbios, modos de falar, de um grupo, reminiscências sobre antepassados e sobre territórios, informações transmitidas de geração em geração” (ALBERTI, 2004, p. 26).

As entrevistas foram elaboradas de forma semiestruturada e em blocos temáticos, na qual foram sendo acrescentadas perguntas ao roteiro prévio conforme o andamento da conversa. Destaca-se que as investigações são coletivas envolvendo bolsistas de graduação, mestrandos e doutorando atuantes no projeto de extensão, de modo que as gravações foram feitas por mais de um entrevistador; ademais, as transcrições compõem o acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e dos Projetos de Pesquisas “Sociedade Indígena Kaingang da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Rio Grande do Sul/Brasil” e “Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas: história, movimentações e desdobramentos socioambientais”.

Com base em Bourdieu (1996) há um cuidado nas relações pesquisador/participante, a fim de evitar que as narrativas venham a ser induzidas. Assim, as questões serão abertas oportunizando que o entrevistado responda livremente de acordo com seus conhecimentos e utilizando sua própria linguagem. Nesse sentido, de acordo com Minayo (2004, p.108), a entrevista semiestruturada “combina perguntas fechadas (ou estruturadas) e abertas, onde o entrevistado tem a possibilidade de discorrer do tema proposto, sem respostas ou condições prefixadas pelo pesquisador”. Partindo-se desse pressuposto, conta-se com a possibilidade de se adequar a entrevista até mesmo durante o procedimento de coleta de dados.

Nessa linha, destaca-se a fundamental importância das narrativas dos Kaingang: estas narrativas serão coletadas por meio das referidas entrevistas pelo método da história oral, já que mostra-se importante ouvir este povo que por muito tempo permaneceu excluído da história. É nessa órbita de ideias que Brand (2000, p. 201) considera que a história oral possibilita dar “voz a múltiplos e diferentes narradores, torna o fazer história uma atividade mais democrática, pois recria a “multiplicidade original”. A entrevista “não é um diálogo ou

uma conversa”, pois cabe ao entrevistador ficar em segundo plano, deixando a palavra principal com o entrevistado”.

Nesse contexto, Pollak (1992) discorre que todos os que realizaram entrevistas valendo-se do método da história de vida percebem que ao longo de uma entrevista, em especial de uma muito extensa, a ordem cronológica não é necessariamente obedecida: por vezes o entrevistado volta várias vezes ao mesmo acontecimento. Percebe-se que tanto numa história de vida individual quanto em memórias construídas coletivamente, há elementos irreduzíveis que permanecem solidificados na memória.

Do mesmo modo, as lembranças pessoais de cada indivíduo permanecem coletivas e elas são construídas a partir das lembranças dos outros, mesmo que se trate de acontecimentos únicos e íntimos e com objetos vistos somente por aquele indivíduo. Isso ocorre porque na realidade nunca se está só. Não é cabível dizer que uma pessoa estava só ou que refletia sozinha, já que em pensamento se desloca pelos grupos de indivíduos adotando ora o ponto de vista de um, ora de outro. Todos os conhecimentos adquiridos pelo ser humano e as possibilidades de aprendizagem provêm das memórias adquiridas no decorrer da existência, bem como das memórias que serão adquiridas posteriormente. Evidencia-se que o homem não possui a capacidade de lembrar com todos os detalhes nem mesmo um acontecimento ocorrido há poucos minutos. Por essa razão, confirma-se que a memória é seletiva e que o esquecimento é parte da memória; é comum as pessoas lembrarem-se de fatos ou acontecimentos independente de desejarem lembrá-los, assim como é comum o esquecimento de experiências traumáticas.

Michael Pollak (1989, p. 6), quando aborda sobre memória, esquecimento e silêncio, considera que o último tem razões bastante complexas já que para uma pessoa é necessário antes encontrar uma escuta para então relatar seus sofrimentos. É como se o sofrimento extremo exigisse uma ancoragem numa memória muito geral (a da humanidade), uma memória que não dispõe nem de porta-voz nem de enquadramento adequado.

Assim sendo, para a realização das entrevistas (APÊNDICE 1) foi seguido o seguinte roteiro: Saída de campo à Terra Indígena, apresentação e informação às lideranças sobre a pesquisa e requerimento de autorização para o desenvolvimento. Após a anuência da liderança, numa segunda saída de campo a liderança (Cacique) assina o do Termo de Anuência Prévia (TAP) (APÊNDICE 2) que permite a realização da pesquisa de campo no

local. Após esta saída de campo, haverá a indicação dos entrevistados que deverá ser aprovada pela liderança, para somente após serem convidados pessoalmente cada um dos entrevistados; estes ficarão livres para conceder ou não a entrevista. Após o aceite foi feita pelo menos uma saída de campo para conversar com o futuro entrevistado, o que se justifica pela necessidade de estreitar laços para romper o possível silêncio (advertido por Pollak, 1989) que eventualmente surgirá. A partir das demais saídas de campo, foram assinados os Termos de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (APÊNDICE 3) por cada um dos entrevistados e foram realizadas quantas saídas de campo fossem suficientes para entrevistar os interlocutores de cada uma das Terras Indígenas em estudo.

Conforme esclarecido anteriormente, os entrevistados foram escolhidos por representatividades: a liderança irá indicar quais estarão aptos a serem entrevistados. Deu-se preferência para que fossem entrevistadas pessoas ligadas à liderança e anciões (desde que permaneçam lúcidos a fim de expor suas memórias). A preferência se justifica por serem objeto de pesquisa os saberes tradicionais, e estes são perpassados de geração para geração sempre pelos anciões.

Para as entrevistas foi utilizado o recurso de gravador de voz, e após a gravação as falas foram transcritas. A transcrição obedeceu à linguagem pessoal de cada entrevistado, sendo preservados, inclusive, seus vícios de locução.

Foram realizadas 24 (vinte e quatro) entrevistas, das quais, 15 (quinze) tiveram indígenas como interlocutores e 09 (nove) foram realizadas com não-indígenas. As entrevistas com indígenas foram individuais ou coletivas, de modo que foram registradas as memórias e opiniões de 18 (dezoito) indígenas. Os interlocutores não-indígenas também assinaram os Termos de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (APÊNDICE 4) em cada uma das entrevistas, que estiveram compostas de um roteiro de questões semiestruturadas (APÊNDICE 5); elas foram realizadas de acordo com a ocasião e oportunidade, ou seja, apesar de não ter sido traçada uma meta específica, as entrevistas foram sendo realizadas a fim de suprir eventuais dúvidas que surgiram no decorrer da pesquisa.

Tabela 1 – Entrevista com indígenas

<i>Entrevistas com indígenas</i>	<i>Código</i>	<i>Total de Páginas</i>	<i>Duração</i>
Entrevista cacique <i>Pá Nõnh Mág</i> – 12/04/2015	E1	09	00:21:25
Entrevista coletiva <i>Pá Nõnh Mág</i> – 15/05/2015	E2	12	00:31:16
Entrevista <i>Kujá Por Fi Gâ</i> – 28/05/2015	E3	06	00:17:36
Entrevista liderança <i>Por Fi Gâ</i> – 28/05/2015	E4	05	00:26:40
Entrevista Agente de Saúde <i>Por Fi Gâ</i> – 20/08/2015	E5	02	00:05:27
Entrevista professor <i>Por Fi Gâ</i> – 20/08/2015	E6	10	00:58:58
Entrevista coletiva <i>Foxá</i> – 28/08/2015	E7	15	00:41:00
Entrevista Agente de Saúde <i>Pó Mág</i> – 23/10/2015	E8	02	00:04:23
Entrevista coletiva <i>Jamã Tÿ Tãnh</i> – 10/02/2016	E9	10	00:33:20
Entrevista Agente de Saneamento <i>Jamã Tÿ Tãnh</i> – 28/07/2016	E10	14	0:47:16
Entrevista coletiva <i>Pó Nõnh Mág</i> – 23/09/2016	E11	06	00:24:27
Entrevista <i>Kujá Foxá</i> – 13/12/2016	E12	04	00:12:16
Entrevista professora <i>Pó Nõnh Mág</i> – 24/04/2017	E13	04	00:16:16
Entrevista coletiva <i>Ká Mág</i> - 24/04/2017	E14	09	00:37:54
Entrevista Liderança <i>Pó Mág</i> – 03/01/2018	E15	10	00:32:40

Fonte: Elaborado pela autora.

De acordo com a tabela é perceptível que as entrevistas foram desenvolvidas nos vários cenários que esta Tese contempla. De acordo com as peculiaridades de cada uma das Terras Indígenas pesquisadas, os entrevistados escolheram o espaço mais confortável para a concessão da entrevista. Assim, alguns abriram suas casas enquanto outros optaram por gravar nas áreas externas. Essas dinâmicas são próprias desta sociedade e reafirmam a singularidade de cada comunidade, ainda que todas componham o mesmo grupo étnico.

Outro dado importante a ser considerado é a oralidade de cada um dos entrevistados: alguns dominam mais a linguagem do que outros. Percebe-se esse domínio de forma mais evidente nas entrevistas concedidas pelas lideranças. Assim, cada um com suas peculiaridades, contribuiu para a transmissão do modo de vida deste coletivo indígena. Por fim, a soma de todas as entrevistas corresponde a 07:20:30 (sete horas, vinte minutos e trinta segundos), que transcritas totalizam 118 (cento e dezoito) páginas, impregnadas de simbolismo, reivindicações e cosmovisões.

Tabela 2 – Entrevistas com não indígenas

<i>Entrevistas com não indígenas</i>	<i>Código</i>	<i>Total de páginas</i>	<i>Duração</i>
Entrevista Coordenadoria Regional de Educação – 23/10/2015	E16	07	00:23:14
Entrevista Secretaria de Assistência Social – 30/10/2015	E17	03	00:04:53
Entrevista Ministério Público Federal Lajeado – 15/02/2016	E18	04	00:09:17
Entrevista Coordenadoria Regional de Educação – 17/06/2016	E19	22	01:06:18
Entrevista Ministério Público Federal Caxias do Sul -24/04/2017	E20	04	00:09:03
Entrevista Centro de Referência de Assistência Social Farroupilha -24/04/2017	E21	03	00:07:59
Entrevista Coordenadoria Regional de Educação – 02/06/2017	E22	03	00:15:03
Entrevista Secretaria de Saúde Tabai – 23/02/2018	E23	06	00:13:30
Entrevista Vizinho da Terra Indígena <i>Pó Mág</i> – 23/02/2018	E24	02	00:04:22

Fonte: Elaborado pelo autor (2018).

As entrevistas com não-indígenas totalizaram a duração de 02:34:39 (duas horas, trinta e quatro minutos e trinta e nove segundos) e após transcritas correspondem a 51 (cinquenta e uma) páginas. Conforme destacado anteriormente, as entrevistas com não-indígenas foram realizadas de acordo com a ocasião. Durante a produção desta Tese houve ameaça de violação de direitos indígenas, que oportunizaram a realização de entrevistas em órgãos responsáveis pela efetividade de tais direitos. Assim, um dos direitos indígenas que mais insurgiu em reivindicações foi o direito à educação escolar diferenciada, o que justifica as entrevistas que foram realizadas com as responsáveis pela Pasta Indígena da Coordenadoria Regional de Educação. Ademais, diante da duplicação da rodovia federal brasileira – BR 386, fez-se necessária realização de entrevistas com o Ministério Público Federal. Sendo os indígenas sujeitos de direitos plenos, buscou-se entrevistar responsáveis por seus atendimentos em Centro de Referências (CRAS) e Secretaria de Saúde Municipal. Por fim, como a Terra Indígena *Pó Mág* é limreira de uma propriedade que contém um sítio arqueológico, considerou-se apropriado realizar entrevista com o morador desta área limítrofe.

Anteriormente, foi esclarecido que as entrevistas compõem o Acervo do Projeto de Extensão “História e Cultura Kaingang” e dos Projetos de Pesquisas “Sociedade Indígena Kaingang da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Rio Grande do Sul/Brasil” e “Identidades

étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas: história, movimentações e desdobramentos socioambientais”, de modo que as mesmas foram produzidas (gravadas e transcritas) em conjunto com graduandos, mestrandos e doutorandos que atuam como bolsistas e voluntários no supracitado projeto. A realização e uso comum das entrevistas se deram a partir da compreensão de que seria mais confortável ao entrevistado conceder uma fala a uma dupla ou grupo de alunos do que, eventualmente, conceder a mesma entrevista mais de uma vez.

2.2.5 Procedimento de análise dos dados

Os dados serão analisados a partir da análise de conteúdo, que de acordo com Bardin (2006) constitui-se como um conjunto de técnicas que compreende as seguintes etapas (nesta ordem): pré-análise, exploração do material e tratamento dos resultados, inferência e interpretação.

A primeira etapa consistiu na organização do material que foi analisado da forma mais funcional possível, de modo a torná-lo operacional e sistematizar as ideias iniciais. Nesta etapa foi fundamental a realização de quatro processos: leitura flutuante (na qual foram conhecidos e interpretados os textos e transcritas as entrevistas); escolha dos documentos (etapa que determinou o que seria analisado); formulação de hipóteses e objetivos; elaboração dos indicadores.

Bardin (2006) considera que esta fase deve atentar para os seguintes critérios de seleção de documentos: exaustividade, representatividade, homogeneidade e pertinência. Ou seja, é mister esgotar a totalidade da comunicação: os documentos selecionados devem versar sobre o universo a ser pesquisado, os dados devem referir-se à temática e os documentos coletados devem ser condizentes aos objetivos da pesquisa.

Na segunda etapa foi realizada a exploração do material, que corresponde à codificação, definição de categorias de análise, identificação das unidades de registro e unidades de contexto nos documentos.

A terceira etapa diz respeito ao tratamento dos resultados, inferência e interpretação. Nesta etapa ocorreu o adensamento e o destaque das informações para análise, o que resultou nas interpretações inferenciais. Assim, esta última etapa proporcionou momentos de intuição e de análise crítica e reflexiva (BARDIN, 2006).

2.2.6 Critérios éticos

Os critérios éticos foram adotados de modo a assegurar o respeito devido à dignidade humana; isso exige que toda pesquisa se processe com consentimento livre e esclarecido dos participantes, indivíduos ou grupos que, por si e/ou por seus representantes legais, manifestem a sua anuência à participação. Nesse sentido, a pesquisa garantiu ao(s) participante(s) o respeito à sua dignidade e à sua autonomia.

Dessa forma, conforme exposto anteriormente, inicialmente será assinado o Termo de Anuência Prévia (TAP) que solicita a autorização para que os membros das Terras Indígenas em estudo contribuam com informações para a realização da pesquisa. Neste termo consta que a coleta de dados irá ser realizada mediante autorização da liderança e demais indígenas que a comunidade desejar. Consta na previsão que serão realizadas entrevistas individuais e/ou coletivas, diários de campo e registros fotográficos e filmicos, restando claro que as informações contidas nestes instrumentos serão utilizadas apenas para os fins da pesquisa e divulgação científica.

Posterior à assinatura do TAP, cada participante da pesquisa irá assinar o Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE), no qual o entrevistado declara a concordância em participar da pesquisa após ser informado de forma clara e detalhada dos propósitos e justificativas do projeto, bem como dos procedimentos relacionados ao levantamento de dados.

Assim, os critérios éticos serão assegurados considerando o respeito pela dignidade humana e pela especial proteção aos participantes de pesquisas, aos quais será garantido o direito do anonimato. A pesquisa pretende implicar benefícios atuais para a comunidade na qual o participante está inserido e para a sociedade, possibilitando a promoção do bem-estar, da qualidade de vida e da preservação do meio ambiente para as presentes e futuras gerações.

2.3 As vivências na construção da pesquisa de campo nas Terras Indígenas

A pesquisa foi construída a partir de aproximações em diversos cenários. Para analisar as conexões entre os princípios da teoria do *Buen Vivir* com os saberes tradicionais indígenas que orientam o modo de ser Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Caí e Sinos, foi preciso traçar um caminho de observação em diversos contextos. Portanto, o olhar exploratório foi cauteloso em relação às dinâmicas do grupo étnico pesquisado sem

deixar de priorizar a relevância das relações entre sujeito e natureza. Assim, a pesquisa de campo oportunizou vivenciar, já que “vivência é o processo de viver; é coisa que se experimentou vivendo, vivenciando; é o conhecimento adquirido no processo de viver ou vivenciar uma situação ou de realizar alguma coisa; é experiência, prática; é aquilo que se viveu” (HOUAISS, 2009).

Foi com o desejo de vivenciar que se traçou o percurso de aproximação aos universos socioculturais dos Kaingang (em Lajeado, Estrela, Tabaí, Farroupilha e São Leopoldo), que envolveu vários procedimentos. Dentre eles, se destaca com prioridade a participação como voluntária extensionista e pesquisadora, respectivamente no Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projetos de Pesquisa: “Sociedade Indígena Kaingang da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Rio Grande do Sul/Brasil” e “Identidades étnicas em espaços territoriais da bacia hidrográfica do taquari-antas: história, movimentações e desdobramentos socioambientais”, vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento da Universidade do Vale do Taquari (UNIVATES), seguidos da observação das vivências do Kaingang em contexto urbano e trocas de informações com outros pesquisadores. O recorte espacial foi delimitado nas Bacias Hidrográficas, já que este caminho fluvial não é somente um espaço geográfico mas abrange símbolos e tradições: “ou seja, uma cumplicidade entre a Terra e as pessoas (ou entre o rio e as pessoas), que se realiza na existência humana” (CHIAPETTI, 2010, p. 140).

A caminhada exploratória teve início em meados de 2015 e foi alicerçada por um grupo de alunos (bolsistas da graduação e mestrado) cuja trajetória acadêmica lhes colocou, desde a graduação, em contato com os universos socioculturais dos Kaingang. A orientação é do Doutor Luís Fernando da Silva Laroque, pesquisador sobre a temática. A primeira Terra Indígena onde se realizou saída de campo foi a *Por Fi Gâ* em São Leopoldo em oportunidade da festividade alusiva ao mês dos povos indígenas. A seguir visitou-se a *Pó Mág* em Tabaí em abril de 2015, ocasião onde foi possível conversar com Francisco *Rokág* dos Santos. A primeira saída de campo à Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* ocorreu em maio de 2015, quando a comunidade ainda estava instalada na aldeia velha, conforme a figura a seguir.

Figura 3 - Saída Campo *Jamã Tÿ Tãnh* – Aldeia velha



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang da UNIVATES (2015)

Já nas incursões iniciais lançou-se um olhar sobre a pesquisa, e foi possível perceber o território tradicional como algo repleto de significados. Este é “um olhar fenomenológico” (CHIAPETTI, 2010), uma vez que, o olhar para a pesquisa teve intuito de conhecer e compreender as percepções dos sujeitos em relação à cultura, tradições e modo de ser que norteiam suas vidas. As observações iniciais, antecedidas de uma breve apresentação da autora por parte dos alunos e/ou professor que a acompanharam, visaram compreender as organizações espaciais e sociopolíticas bem como as relações de complementariedade com a natureza. Na sequência, as saídas de campo que se sucederam oportunizaram estabelecer relações de reciprocidade para, somente após um longo período de contato, abrir-se caminho para as entrevistas.

Assim, ao longo das saídas a campo foi possível envolver-se com o universo Kaingang, seu modo peculiar de ser, a forma que suas tradições são mantidas e como o desenvolvimento capitalista impacta na vida destes cidadãos. Inicialmente, os contatos foram estabelecidos com as lideranças, em especial com o Cacique de cada uma das Terras Indígenas pesquisadas. A seguir, a comunicação foi estendida possibilitando contato com outras pessoas da comunidade. Estes primeiros contatos com membros que não compõem as lideranças foram tímidos; porém, conforme o diálogo foi sendo estabelecido, criaram-se laços de reciprocidade. Assim, ao longo destes quatro anos de pesquisas, foram vivenciadas experiências de alegria, tristeza, perdas e conquistas. Esse encadeamento de vivências

oportunizou conhecer os sujeitos da pesquisa e a possibilidade de registrar suas trajetórias de vida e percepções.

As narrativas dos indígenas e percepções da pesquisadora-observadora foram documentadas por meio de diários de campo, de modo que, em análise deste conteúdo, examinou-se 163 (cento e sessenta e três) diários de campo. Desses, 145 (cento e quarenta e cinco) são resultado de saídas de campo às Terras Indígenas pesquisadas e os demais foram elaborados tanto pelas participações dos indígenas em outros locais quanto a partir de dados coletados nos órgãos públicos já referidos anteriormente.

Após o aprofundamento dos contatos, foram sendo realizadas as entrevistas. Optou-se por “ouvir” as pessoas, e ainda que houvesse a entrevista semiestruturada, permitiu-se uma maior interatividade entre a entrevistadora e os sujeitos da pesquisa. Os cenários das entrevistas foram improvisados de acordo com a oportunidade e possibilidade: por vezes foram realizadas no interior da escola da comunidade, a “casa de falas”, e nas áreas das casas. Entretanto, a maioria dos relatos foi gravada à sombra das árvores, em espaços abertos. Muitas vezes, o entrevistado dialogava enquanto trançava seu artesanato. Cumpre ressaltar que o contar de uma vivência oportuniza o desenrolar de outras experiências. Assim, histórias que foram compartilhadas configuram a temática para outros enredos narrativos, assim como permitiram inquietações, dúvidas, reestruturações e abriram caminho para novas construções.

Assim, procurou-se ouvir os entrevistados em vez de apenas perguntar e esperar uma resposta exata. Permitiu-se que suas trajetórias de vida fossem contadas: seus anseios, as demandas mais urgentes e as pretensões para a coletividade foram registradas. Nesse sentido, na maioria das aldeias onde circulou-se, foi possível identificar que o artesanato é algo presente no cotidiano da coletividade Kaingang: o diálogo estabelecido entre autora e entrevistado durante a produção do artesanato reforça a identidade indígena e representa a valorização desta produção como trabalho.

Enquanto eram coletadas as informações orais, não raras vezes o entrevistado esteve acompanhado de um indígena criança⁵ (faz-se o uso do termo “indígena criança” ao invés de

⁵ Entende a temática em tela, e adere à inversão de termos, de crianças indígenas para indígenas crianças, que se trata de construção para **reforçar a identidade cultural** das referidas crianças, posicionando-as num jogo semântico estruturado para reforçar a primazia do caráter étnico-cultural sobre o aspecto geracional, não para desprivilegiar o último em detrimento do primeiro, mas para enfatizar a constatação da baixa receptividade da diversidade cultural das crianças nos Direitos Humanos (FAGUNDES, 2016, p.16).

“criança indígena” pois compreende-se que a identidade é fator primordial para estas sociedades), que observava atentamente todos os movimentos, falas e formas e como a história oral ia sendo registrada. Cumpre ressaltar que, indígenas crianças estão presentes ativamente no universo da pesquisa, tanto brincando quanto arriscando as primeiras tramas de um artesanato. Em quaisquer casos, estes indígenas estão sendo preparados para compreender os códigos da sociedade não-indígena, bem como estão ao lado de indígenas adultos (ou anciãos) aprendendo sobre sua comunidade, suas tradições e afirmação cultural.

Durante a pesquisa de campo foram vivenciadas experiências junto aos coletivos indígenas pesquisados, que revelam vozes narradas, destinos cruzados e pessoas que caminharam juntas nesta imersão na cosmologia Kaingang. Esta tese não poderia deixar de demonstrar aspectos essenciais deste universo, como as brincadeiras com as crianças, as festividades nas Terras Indígenas e as bênçãos recebidas pelos *Kujà*.

As crianças sempre estiveram presentes nos diversos espaços da pesquisa de campo, e conquistaram a pesquisadora com sua graça e dinamicidade. Crianças que desde pequenas aprendem o ofício do artesanato, mas que fazem isso como algo inerente à sua própria vida. Essas crianças que muito ensinaram (mesmo em silêncio) representam o grande entusiasmo que existe para que essa Tese seja lida e compreendida em diferentes espaços da organização social não-indígena, pois a principal preocupação do Kaingang é com as presentes e futuras gerações.

Nesta senda, as vivências em campo oportunizaram a realização de atividades junto às escolas indígenas, que permitiram compreender o modo de ser Kaingang a partir da interação com a educação escolar indígena. Brincadeiras e atividades relacionadas à preservação ambiental foram desenvolvidas nas escolas *Gatén* da Terra Indígena Foxá e *Nivô* da Terra Indígena *Pã Nõnh Mág*. Estas atividades propiciaram a elaboração de artigos científicos. Com eles, houve a possibilidade de concorrer ao I Prêmio Nacional Educação Ambiental em Ação, onde o trabalho “Promovendo a sensibilização ambiental em atividades extensionistas na Escola Estadual Indígena *Gatén*, em Lajeado/RS, Brasil” logrou êxito sendo premiado.

Figura 4 – Atividade Escola Estadual Indígena *Gatén*



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidades Étnicas da UNIVATES (2017)

No decorrer das pesquisas de campo houve a oportunidade de participar de festividades em comemoração ao mês dos povos indígenas. Desse modo, em abril de 2015, participou-se da festividade na Terra indígena *Por Fi Gâ*; como ainda se estava no início da pesquisa, a festividade oportunizou conhecer diversos aspectos da tradição Kaingang, tais como: experimentar alimentos tradicionais (*Emi* – bolo nas cinzas e *Fuá* – salada tradicional), ouvir os saberes da *Kujà Nimprê* sobre saúde e assistir às apresentações artísticas.

Figura 5 – Festividade na Terra Indígena *Por Fi Gâ*, abril de 2015.



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang da UNIVATES (2015)

No ano seguinte, foi possível participar da festividade da Terra Indígena *Por Fi Gâ* (desta vez colaborando juntamente com outros bolsistas) com a organização da comemoração por meio da confecção de cartazes com fotos da comunidade e de uma faixa de boas-vindas. Também se participou da festividade da Terra Indígena *Pá Nõnh Mág* em Farroupilha, que realizou o concurso “Mais Bela Índia”; este evento contou com a participação de uma representante de cada uma das Terras Indígenas participantes da festividade.

Figura 6 – Candidatas ao concurso “Mais Bela Índia”



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang da UNIVATES (2016)

Em 2017, participou-se da organização da festividade da Terra Indígena *Pá Nõnh Mág*, auxiliando desde a elaboração do projeto da festa até a confecção dos convites. A elaboração do material foi feita em conjunto entre os bolsistas de extensão, mestranda, doutoranda e a comunidade; para tanto, foram realizadas diversas reuniões com as lideranças. As percepções foram anotadas e pensadas em conjunto. A ideia central estava consubstanciada em reunir as comunidades de outras terras indígenas, dentre elas: *Foxá, Por Fi Gâ, Jamã Tÿ Tãnh, Pó Mág*, entre outras, a fim de realizar um torneio de futebol (feminino e masculino), almoço (churrasco), exposição de artesanato, escolha da mais bela indígena e baile (DIÁRIO DE CAMPO, 09/02/2017).

Figura 7– Entrega do material (projeto e convites) para a festividade da Terra Indígena *Pã Nõnh Mág*



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidades Étnicas da UNIVATES (2017)

A partir de meados de 2017 tiveram início as primeiras reuniões para organização da Semana Cultural Indígena da Terra Indígena *Foxá* de Lajeado/RS, que previa (além de atividades de cunho cultural como jogos e apresentação de grupos de danças) a realização do Ritual do *Kiki*. Durante as conversas com as lideranças das *Foxá*, foram produzidos em conjunto o Projeto para a realização da festividade e os convites tanto para as outras Terras Indígenas quanto para o público geral, uma vez que a comemoração previa uma parte aberta ao público não-indígena.

A festividade foi realizada em abril de 2018 contando com a presença de coletivos indígenas oriundos de outras Terras Indígenas entre as quais se destacam: *Jamã Tÿ tãnh*, *Pó Mág*, *Pã Nõnh Mág*, *Por Fi Gâ*, *Votouro* e *Nonoai*. O ponto alto da festividade foi a realização do Ritual do *Kiki*; este ritual traz elementos da cosmologia e ancestralidade indígena e representa uma ação voltada para a saúde e bem-estar das comunidades indígenas, além de proporcionar o culto aos mortos. Assim, a festividade mostrou-se fundamental para reforçar a identidade e revitalizar a cultura deste coletivo indígena.

Figura 8 – Ritual do *Kiki* realizado na Terra Indígena *Foxá*



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidades Étnicas da UNIVATES (2018)

A oportunidade de participar de um ritual Kaingang mostrou-se um acontecimento ímpar para a pesquisa de campo, e principalmente para a análise dos dados coletados. A partir desta vivência em campo foi possível identificar o papel desempenhado por cada um dos participantes, além de possibilitar visualização prática do cerimonial (repleto de significados).

No decorrer da trajetória de campo foi possível conhecer e conviver com pessoas singulares - os *kujà*. Eles são seres humanos capazes de compreender a vida em outras dimensões, com a fala calma, o olhar tranquilo e o dom de abençoar e acalmar qualquer coração ansioso.

O primeiro contato com este universo cosmológico foi realizado na Terra Indígena *Por Fi Gâ*, oportunidade em que a *Kujà* Lurdes *Nimpre* da Silva ainda apresentava-se como *Kujà*. Assim, em abril de 2015, após a *Kujà* ter contado sua história de vida, lhe foi pedido que desse uma bênção às pesquisadoras ali presentes. Deste modo, obteve-se a primeira experiência de ser abençoada por uma liderança espiritual indígena (DIÁRIO DE CAMPO, 28/05/2015). A segunda bênção que *Nimpre* realizou foi em 2018; nesta oportunidade, a liderança espiritual comunicou que converteu-se à religião evangélica após ter recebido esta sugestão em um sonho. Apesar de não mais desenvolver a atividade de *Kujà*, ainda prepara remédios e abençoa quem lhe procura (DIÁRIO DE CAMPO, 05/02/2018).

Figura 9– *Kujà Nimpre* com as pesquisadoras Emeli e Fabiane



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang da UNIVATES (2015)

O segundo contato com *Kujà* foi a partir do diálogo com Vicente Nurvã Garcia, quando este informou que estava atuando como liderança espiritual da T.I. *Foxá*. Vicente concedeu entrevista e oportunizou que um grupo de pesquisadores do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang fizesse uma incursão na mata a fim de conhecer ervas medicinais e as tradições indígenas (DIÁRIO DE CAMPO, 08/02/2017). Posteriormente, Vicente concedeu uma bênção para esta pesquisadora (DIÁRIO DE CAMPO, 19/01/2018).

Figura 10 – Benzimento realizado por Vicente Nurvãñ Garcia



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidades Étnicas da UNIVATES (2018)

Em abril de 2017 obteve-se a oportunidade de conhecer a *Kujà* Maria Constante. A *Kujà* que reside em Nonoai/RS estava visitando Lajeado/RS, e após comentar sobre seus trabalhos, lhe foi pedida uma bênção. A bênção foi proferida em Kaingang e após isso foi gentilmente traduzida pela *Kujà* que explicou que “tudo o que há no mundo, do céu à terra é de nosso pai *Topë* , e que devemos crer nele, no filho dele, e na sua senhora”(DIÁRIO DE CAMPO, 10/04/2017). Nesse enfoque, é possível perceber o quão tênue é a fronteira entre a cosmologia indígena e o catolicismo.

Figura 11 – Benzimento pela *Kujà* Maria Constante



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidades Étnicas da UNIVATES (2017)

Por fim, houve a oportunidade de conhecer o *Kujà* Jorge Garcia, cuja história de vida e trabalho como liderança espiritual já havia sido explorada a partir de Rosa (2005). Contudo,

conhecê-lo pessoalmente e ter a oportunidade de receber uma bênção possui um significado que extrapola qualquer pesquisa científica.

Figura 12 – Benzimento *Kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidades Étnicas da UNIVATES (2018)

Feitas estas considerações de cunho pessoal sobre as vivências da pesquisadora durante a pesquisa de campo, passa-se a apresentar os resultados da pesquisa bibliográfica e empírica. Assim, o caminho trilhado parte do reconhecimento de direitos aos coletivos indígenas vistos pelo viés dos direitos humanos e perpassando pelas novas construções adotadas pelo Novo Constitucionalismo; essas ideias se orientam a partir de saberes ancestrais e pelos fundamentos da história e cultura Kaingang até chegar-se nas aproximações entre a teoria do *Buen Vivir* (obtida por dados bibliográficos) e o modo de ser Kaingang (obtido por dados bibliográficos e pesquisa de campo). Ao final, ambiciona-se estabelecer um conceito de bem-viver Kaingang.

Assim, após apresentação das fundamentações da pesquisa, reitera-se o que dispõe Severino (2002, p. 145) quando adverte que, “a temática deve ser realmente uma problemática vivenciada pelo pesquisador, em vista de sua relação com o universo que o envolve”. Desse modo, tem-se que a escolha do tema foi capaz de fundir as pretensões da autora com as oportunidades que se abriram na trajetória do doutorado. Nesse ínterim, destaca-se que os problemas e objetivos de pesquisa que compõem este trabalho não se tratam de construções do acaso. Ademais, é um desafio realizar a pesquisa científica num campo onde o “senso comum” tornou-se tradição histórica. Desse modo, inicialmente é necessário superar os obstáculos que foram construídos por sujeitos históricos, já que o “pré-construído está em toda a parte” (BOURDIEU, 2004, p. 34).

Por fim, compreende-se que os aportes teóricos, as fundamentações metodológicas da pesquisa, a profícua interpretação dos dados selecionados e as vivências da pesquisadora no universo das Terras Indígenas foram essenciais para superar os obstáculos que surgem no desenrolar de uma pesquisa científica. Foi preciso dinamicidade para adentrar neste universo desconhecido e foi preciso fôlego para percorrer seis Terras Indígenas que muito se assemelham, mas que também guardam significativas distinções. Por derradeiro, se compreende que o conjunto ora exposto foi capaz de fundamentar esta Tese.

3 DA INVASÃO DE *ABYA YALA* AO RECONHECIMENTO DO INDÍGENA COMO SUJEITO DE DIREITOS

O presente capítulo trata sobre os direitos dos coletivos indígenas, num enfoque que prioriza o reconhecimento dos direitos humanos. Discorre-se, em apertada síntese, sobre a colonização dos coletivos indígenas da América, dando-se ênfase ao processo de conquista da e colonização da América Latina, até chegar-se na invasão do Brasil. Ademais, são apresentados os principais instrumentos de reconhecimento dos direitos dos coletivos indígenas, em nível internacional e nacional. Nesse contexto, faz-se referência aos conhecimentos tradicionais, destacando o relevo destes como patrimônio cultural imaterial. Assim, o capítulo dispõe sobre o período de indiferença, no qual o indígena era invisibilizado perante a sociedade envolvente, passando pelo período de proteção irregular (marcado por um caráter tutelar), até o período de reconhecimento da autonomia indígena e sua emergência como sujeito de direitos. Por fim, destaca-se a relevância dos saberes tradicionais, que são perpassados de geração em geração, desde os primórdios de *Abya Ayla*.

3.1 A colonização da América: a conquista européia e o genocídio colonial

Inicialmente, cumpre ressaltar que América⁶ é sinônimo de *Abya Yala*⁷, termo que na língua *Kuna* significa: terra madura. Nesse diálogo, apesar de alguns coletivos originários,

⁶ O nome América homenageia o italiano Américo Vesúcio, indo ao contrário das designações utilizadas para denominar Europa, Ásia e África, continentes denominados com seus próprios nomes, a partir de suas milenares histórias e mitologias (PORTO GONÇALVES, 2005).

que habitavam o continente americano anteriormente ao processo de conquista, atribuísem nomes próprios ao território que ocupavam “a expressão *Abya Yala* vem sendo cada vez mais usada por esses povos, objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento” (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 26). Nesse contexto, Lisboa traça a genealogia⁸ contemporânea de *Abya Yala*, ressaltando que a expressão ganha destaque a partir das comemorações alusivas ao V Centenário da chegada de Cristóvão Colombo às terras americanas. Assim, Lisboa aponta que a primeira obra que traz *Abya Yala* no título é de Pedro Ceinos, publicada em 1992. A seguir, em 1993, Perramón e Torrents (1993) publicam uma antologia de literatura americana em idiomas indígenas, com tradução ao catalão. Em 2006, Porto-Gonçalves, ao escrever o verbete *Abya Yala* para a edição espanhola da “*Latinoamericana: Enciclopedia Contemporanea da América Latina y Caribe*”, evidencia Xavier Albó (1993) como pioneiro no uso da expressão. Todavia, Porto-Gonçalves destaca que *Abya Yala* é utilizada pela primeira vez com o sentido político de identificar a América Latina em 2004, na *II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades* (LISBOA, 2014).

No que tange ao uso da expressão na academia e política, o uso do conceito remonta ao ano de 1987, no Congresso do *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales* (CLACSO). Ademais, a coletânea organizada por Calderón (1988) realizou a seleção de estudos representativos desta Conferência, publicando o artigo inaugural de Xavier Albó, que traz à baila o texto mais antigo com o uso identitário da expressão *Abya Yala*. Ademais, cumpre destacar que, a editora equatoriana denominada *Abya Yala* foi a primeira a assumir esta identidade (LISBOA, 2014). De acordo com as informações publicadas no site da editora, a escolha do nome “[...] que significa ‘tierra en plena madurez’, para denominar al continente americano fue sugerida por el líder aymará Takir Mamani, quien propone que todos los indígenas lo utilicen en sus documentos y declaraciones orales” (ABYA YALA, texto digital).

⁷No capítulo I do livro *Los pueblos indígenas em América (Abya Yala)*. Desafios para la igualdad em la diversidad, da Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (CEPAL), é consignado que: “se optó por incluir la denominación *Abya Yala* para referirse al continente americano, tomando en consideración que las organizaciones e instituciones de los pueblos indígenas han adoptado esa denominación común para referirse a él, recogiendo el nombre que le dio el pueblo kuna, de Panamá y Colombia, antes de la llegada de Cristóbal Colón y los europeos. Literalmente, esa expresión significa tierra en plena madurez o tierra de sangre vital, tierra noble que acoge a todos. La denominación *Abya Yala* es símbolo de identidad y de respeto por la tierra que se habita” (CEPAL, 2017, p. 22).

⁸A Editora equatoriana *Abya Yala*, pioneiramente assumiu esta identidade em meados dos anos 80. A primeira obra que traz a expressão no título é: CEINOS, Pedro. *Abya-Yala: escenas de una historia india de América* (1992). A segunda é de PERRAMÓN, Francisco de Asís Ligorred. TORRENTS, Ramon. *Abya Yala* Antologia de Literatures Americanes (1993)

De tal modo, destaca-se que *Takir Mamani* é o nome utilizado por Constantino Lima Chávez, *aymara* boliviano, nascido em 1933, o qual dedicou sua vida à militância em organizações indígenas, sendo fundador do movimento *katarista*, berço das atuais politizações étnicas bolivianas. Em 1977, frente ao Conselho Mundial dos Povos Indígenas, propôs que toda América fosse designada como *Abya Yala*. Nesse sentido, Agedra (2007), relata que em 1977 tivera longas conversas com o irmão *Ayamara*, sobre as lutas que enfrentaram para sobreviver. Assim, em meio à história do movimento indiano, dispõe sobre o conteúdo da palavra *Abya Yala*, questionando a razão da continuidade da denominação de América para o continente que foi invadido, e que a época da invasão já teria seu próprio nome. Nesse norte, relata sobre o encontro do irmão com os *Kuna*:

Todo fue en una “visita” a las autoridades Kunas de la isla de Ustupu, en el llamado Panamá, donde se realizó una reunión con los sabios y ancianos de la comunidad, y todas las autoridades de las islas Kunas. Recuerdo que entre todos ellos estaban los Saylas jefes de los Kunas, uno de ellos de 72 años, el otro de 76 años. No sabían español, y un hermano de la comunidad hizo de intérprete, y entre muchas cosas que se tocaron una de ellas para mí fue la más importante y de mayor relevancia y fue referente a nuestro continente. Entre lágrimas de profundo sentimiento, lanzaron fuertes críticas contra la colonización, y el anciano Kuna dijo: No tenían ni tienen ningún derecho alguno usurpar lo nuestro, pues los abuelos de esta región han estado transmitiendo generación tras generación, de que nosotros también tenemos el privilegio de haber recibido un mensaje y que tenemos la obligación de transmitir a todos las hermanas y hermanos de este continente y ahora en este momento hablamos a una persona como tú; que el verdadero nombre de nuestro continente es *ABYA YALA*. Y esto era en lengua Kuna, pero cada pueblo lo utilizaba en su propia lengua. Breve historia, pero que dota de un gran contenido actual y de futuro; el hermano Constantino vive actualmente en el Kollasuyu-Bolivia y vaya desde este humilde escrito nuestra gratitud por su legado (AGEDRA, 2007, texto digital).

Cumprе enfatizar que, o uso desta denominação representa a perpetuação de conhecimentos tradicionais, e surge do cerne da Terra, representando a luta de antigas comunidades. Trata-se de um movimento simbólico, já que esta identificação representa a luta secular da opressão colonial. Atualmente, vive-se um novo tempo (ou na língua *quéchuа*, um *pachakuti*), ou seja, uma revolta profunda, uma força transformadora. Esse novo tempo, emergiu por ocasião das movimentações contra as comemorações oficiais dos 500 anos de descobrimento da América, com a Campanha 500 anos de Resistência Indígena, Negra e Popular de *Abya Yala*, que demandam pelo reconhecimento da interculturalidade presente na América Latina, ampliando o processo de reparação e persistência dos povos indígenas (LISBOA, 2014).

As agressivas formas de violência empregadas nos países colonizados vinculam-se ao próprio perfil que península ibérica havia adquirido ao longo dos onze séculos que antecederam o período expansionista. Desse modo, Bonfim, assegura que:

[...] foi assim que a Espanha se formou; não há que separar o pequeno reino português – a história é a mesma. Oito séculos de luta contra o sarraceno, e, depois, ela aparece organizada, vigorosa, intrépida, unificada, possuída de um pensamento único: “conquistar o mundo”, diz um dos seus panegiristas. Sim; e se ela o queria conquistar é porque o movimento adquirido a precipitava a isto; porque se habituara a viver exclusivamente do fruto das conquistas; porque não sabia fazer outra coisa senão guerrear; porque cultivara, intensamente, por onze séculos, os instintos guerreiros e agressivos, e guerrear se tornara para os homens uma necessidade orgânica; porque, em contato por oito séculos com o árabe depredador e mercantil, tomara gosto ao luxo e à riqueza facilmente adquiridas; porque aprendera com ele a ter horror e repugnância ao trabalho normal, sedentário, verdadeiramente produtor. [...] Findou o primeiro período da vida da Espanha moderna – o período da guerra necessária, da conquista da pátria. Mas tão laboriosa e longa e intensa foi essa luta que os povos só têm um pensamento – *conquistas*. Fazia-se a rapina, porque a guerra necessária a isto obrigava; agora, quer-se a guerra pelo amor do saque e da rapina. É o segundo período – o da expansão depredadora: sede de riqueza, voracidade desencadeada, apetites insaciáveis (BOMFIM, 2008, p. 43-44).

A lógica da conquista está inserida na conjuntura do expansionismo europeu da época, determinado em critérios econômicos, políticos e ideológicos. Desse modo, “a conquista, mais do que expressar atrocidades, genocídio e destruição das populações indígenas, resultou na submissão de comunidades autóctones a escravidão e ao confisco de suas terras” (WOLKMER, 1998, p. 76). Além disso, o sucesso da conquista deu-se em função da combinação dos seguintes fatores: superioridade técnica militar dos invasores, doenças e epidemias, a divinação dos espanhóis associada a crenças, superstições e lendas indígenas, rivalidades, alianças e disputas que provocaram divisões internas entre os indígenas.

Assim, quando da chegada dos europeus, a Europa contava com uma média de 80 milhões de habitantes, enquanto que a América já ultrapassava esse número, aproximando-se aos 100 milhões de habitantes. Após a invasão de *Abya Yala*, tem-se que, um continente, logrou a façanha de despovoar outro continente mais habitado que o seu. Assim, muitos coletivos indígenas desapareceram, a partir do encontro desses dois mundos (Antigo e Novo Mundo). “Esse morticínio nunca visto foi fruto de um processo complexo cujos agentes foram homens e microorganismos, mas cujos motores últimos poderiam ser reduzidos a dois: ganância e ambição [...]”(CUNHA, 2002, p.12).

Cumprе ressaltar que, a expedição de Colombo, não foi a única experiência de contato com o “Novo Mundo”. Há relatos de expedições vikings, como por exemplo, a aventura do

viking Erik, que por volta de 987 teria acompanhado a costa do Labrador, chegando até a Terra Nova, a qual foi batizada por ele de Vinlândia (em decorrência das videiras selvagens na primavera, ali existentes) (SILVA FILHO, 2001). Não obstante, Colombo tinha certeza de que havia chegado ao seu destino. Assim, destaca-se a forma como ele descreve o povo avistado em seu diário de primeira viagem:

Eu, porque nos demonstraram grande amizade, pois percebi que eram pessoas que melhor se entregariam e converteriam à nossa fé pelo amor e não pela força, dei a algumas delas uns gorros coloridos e umas miçangas que pusei no pescoço, além de outras coisas de pouco valor, o que lhes causou grande prazer e ficaram tão nossos amigos que era uma maravilha. Depois vieram nadando até os barcos dos navios onde estávamos, trazendo papagaios e fio de algodão em novelos e lanças e muitas outras coisas, que trocamos por coisas que tínhamos conosco, como miçangas e guizos. Enfim, tudo aceitavam e davam do que tinham com a maior boa vontade. Mas me parece que era gente que não possuía praticamente nada. Andavam nus como a mãe lhes deu à luz; inclusive as mulheres, embora só tenha visto uma robusta rapariga. E todos os que eu vi eram jovens [...]: muito bem feitos, de corpos muito bonitos e cara muito boa; [...]. Não andam com armas [...]. Não têm nenhum ferro: as suas lanças são varas sem ferro [...]. Todos sem exceção, são de boa estatura, e fazem gesto bonito, elegantes (COLOMBO, 1984, p. 44).

Assim, percebe-se que, que Colombo já trazia arraigada a concepção de riqueza intimamente relacionada com bens materiais, o que, iria destoar das concepções dos habitantes originários, os quais viviam na plenitude da vida, a qual não poderia ser medida materialmente. Contudo, a partir deste primeiro testemunho, caso não fosse possível conhecer os dois lados história, seria possível pensar que, a partir desse dia, estaria sendo construída uma relação amistosa. Porém, “daí por diante, nada no mundo conhecido ficaria igual. Acenderam-se esperanças e cobiças” (ZWETSCH, 1991, p. 135).

Para Todorov (1983), a convicção de Colombo estaria apoiada nos seguintes argumentos:

[...] a abundância de água doce, a autoridade dos livros santos e a opinião de outros homens encontrados. É claro que estes três argumentos não devem ser postos no mesmo plano, mas revelam a existência de três esferas que dividem o mundo de Colombo: uma e natural, a outra divina, a terceira humana. Então talvez não seja por acaso que encontramos também três impulsos para a conquista: o primeiro humano (a riqueza), o segundo divino, e o terceiro ligado a apreciação da natureza. E, em sua comunicação com o mundo. Colombo se comporta de maneira diferente segundo se dirige a (ou se dirigem a ele) a natureza, Deus e os homens (TODOROV, 1983, p.09).

Cristóvão Colombo morreu, cerca de treze anos após ter chegado à América, plenamente convicto de que teria chegado às Índias, e, portanto, atingido seu objetivo. Em consequência desse desvio de percurso é que todos os habitantes do continente “descoberto”

foram denominados índios, denominação que perdura até os dias atuais. Desse modo, aos olhos deste explorador, todos os seres vivos que via nesta terra, remontavam ao continente Asiático. Assim, “o ‘outro’ não foi descoberto como “outro”, mas como “si mesmo”(SILVA FILHO, 2001, p. 285). Ainda nesse sentido, Max-Neef (1992, p. 1) dispõe: “Pobre Dom Cristóvão, grande almirante do mar oceano, morreu sem ter descoberto América. Estava tão seguro do lugar que tinha que chegar que não se preveniu do mais colossal dos achados”.

Contudo, a perspectiva eurocêntrica⁹ não leva em conta as reações dos coletivos originários ao processo de conquista. Nesse alinhamento, Dussel considera o seguinte:

“A conquista” é um processo militar, prático, violento, que inclui dialeticamente o Outro como o si-mesmo. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitoado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como assalariado (nas futuras fazendas), ou como africano escravo nos engenhos de açúcar e outros produtos tropicais (DUSSEL, 1993, p. 44).

Nesse norte, sobre a conquista, a denominação do Continente *Abya Yala* como América e o encobrimento do outro, Lisboa (2014) considera que ao batizarem com nomes próprios de sua cultura, os europeus, não só eliminaram as denominações originais dos coletivos que habitavam o continente, mas também inventaram nomes de acordo com projeções deles mesmos, como se este novo mundo fosse uma continuidade da Europa. Portanto, não “[...] há uma descoberta da América. Esta nasce ontologicamente sob o signo do encobrimento, da negação do Outro, da ocultação da miríade de outridades aqui presentes” (LISBOA, 2014, p.517). Para Todorov (1983, p.8), na conquista: “os índios da América estão ali, bem presentes, mas deles nada se sabe, ainda que, como e de esperar, sejam projetadas sobre os seres recentemente descobertos imagens e ideias relacionadas a outras populações distantes”.

Sobre eurocentrismo, Dussel (1993), discorre desde o ego europeu ao encobrimento do outro, e assim o faz, a partir de uma crítica a Hegel, o qual considera que a “Europa é o fim da História Universal”. Contudo, esse movimento leste-oeste eliminou da História Mundial a América e a África, situando a Ásia num grau de imaturidade. Nesse passo, Hegel *apud* Dussel aponta que: “Da América e de seu grau de civilização, [...], temos informação a respeito de seu desenvolvimento, mas como uma cultura inteiramente particular, [...] A

⁹ Adotando a visão de Enrique Dussel, pode-se dizer que o eurocentrismo é, basicamente, uma visão histórica do mundo que transforma o “ser” do “outro em um “ser” de “si mesmo”(SILVA FILHO, 2001, p. 281).

inferioridade destes indivíduos é, em tudo, inteiramente evidente” (DUSSEL, 1993, p. 19). Assim, Dussel considera que a América (Latina) fica fora da História Mundial, pois, o eurocentrismo faz crer que esse conceito de imaturidade a classificasse como algo inacabado, fraco e primitivo.

O mundo não conhece a história indígena, conhece apenas a “versão branca” sobre a vida destes povos, a versão de seus inimigos. Cumpre enfatizar que, os colonialistas desvirtuam a história das pessoas que atacam, como uma estratégia de defesa, para esconder seu crime. Mas os indígenas têm consciência de que todos os males que sofrem, todos, sem exceção, são consequência e trazem uma marca estrangeira. A luta é extremamente desigual. A soberba europeia ao classificar os indivíduos da América como alguém que já nasceu inferiorizado, também despreza que o território invadido era povoado por diferentes coletivos indígenas, os quais possuíam seus costumes, cosmologias e visão de mundo. Assim, a ancestral denominação *Abya Yala* ressurge no contexto indígena como sinônimo de identidade e pertencimento. Portanto, destaca-se:

[...] *Abya Yala* surge não dos âmbitos acadêmicos ou diplomáticos, mas das entranhas desta terra, no seio de sofridas comunidades, através do encontro do povo Kuna com outro tão quanto antigo e resistente, os Aymaras. Não se trata duma casual alteração meramente semântica, mas do fruto de um processo de longa duração, de um movimento sísmico, pois esta identificação se situa no leito histórico da secular luta de resistência à condição colonial (LISBOA, 2014, p. 518).

Nesse passo, é fato inconteste que a forma de vida ameríndia sofreu significativas transformações com a chegada dos europeus, já que, os indígenas eram detentores de costumes e estilo de vida bem peculiares, a começar pela terra que na sua cultura, é considerada sagrada, sendo, portanto, a mãe terra, bem comum de todos. O alimento era coletado e dividido em igualdade, perpetuando os costumes fraternais e de socialização entre o grupo. Línguas maternas, mitos e rituais eram elementos muito singulares de cada grupo indígena. Desde a colonização, persistem situações de desrespeito em relação à diversidade cultural e identidade, e conseqüentemente, os direitos humanos são constantemente infringidos (PRESTES; SCHNEIDER, 2013).

Ressalta-se ainda, que os europeus ao chegarem ao continente conquistado, depararam-se com um território habitado por diversos e diferentes grupos, cada um com seus valores próprios, tradições, intelectualidade e estrutura político-econômico-social. Algumas dessas sociedades eram altamente desenvolvidas, detentoras de avançado sistema de

organização, com cidades belíssimas, praças, centros cívicos e religiosos. Assim, destaca-se que, as sociedades situadas na Mesoamérica e nos Andes, possuíam organização jurídica e social, que se diferenciavam em relação a outras sociedades americanas, localizadas, por sua vez, quase que na totalidade da América do Sul, as quais ainda eram comunidades primitivas de sobrevivência (BOHN, 1998, p. 14).

Dussel (1993) classifica o processo de descobrimento da América, a partir de quatro figuras: invenção, descoberta, conquista e colonização. Assim, a “invenção” do descobrimento da América tem início em 1492 quando Cristóvão Colombo chega a algumas ilhas no Ocidente do mar Oceano, nascendo assim, o Atlântico (Mar Del Rei). Entre 1493 e 1505 Colombo realiza mais três viagens, contudo, morre em 1506 sem “descobrir” a América, pois suas crenças lhe asseguravam que teria chegado ao Continente Asiático. O “descobrimento” do Novo Mundo, tem início quando Américo Vespúcio volta de sua viagem à Antípoda Sul e pouco depois escreve “*Mundus Novus*”. A partir de 1504 escravos africanos são enviados para Santo Domingo. Em 1507, Martin Waldseemüller publica *Cosmographiae Introductio*, onde consta o mapa *Universalis Cosmographia*, que traz o primeiro registro do nome América. Em 1511, o frade Antônio de Montesinos traz à baila a crítica profética, que denuncia o abuso ao qual se submetiam os indígenas da América por parte dos colonizadores, representando o primeiro grito de crítica contra a violência da Modernidade. Em 1513, Vasco de Balboa descobre o Mar Del Sur (Pacífico). Em 1520, Sebastião Elcano circunda a Terra, como sobrevivente da expedição de Magalhães. Segundo Dussel (1993), a “conquista” é compreendida nas seguintes etapas, que se desenrolam de forma simultânea: conquista das culturas urbanas da parusia dos deuses à invasão e conquista espiritual – do fim do Mundo ao Sexto Sol. A primeira tem início em 1519 quando Fernando Cortês começa a conquistar o México Tenochtitlan, desenrolando-se até a Batalha do Forte Tucaquel, em 1553. A segunda tem início com a chegada dos Doze Apóstolos franciscanos ao México em 1524 indo até a Junta Magna Convocada por Felipe II em 1568. Por fim, a quarta figura delineada por Dussel (1993) é a “colonização”, a qual é simbolizada pela domesticação do outro.

A ocupação da América integra o contexto expansionista europeu do século XVI, baseada em critérios econômicos e político-ideológicos. Tanto a invasão quanto a colonização foram estabelecidas por contratos¹⁰, principalmente entre as coroas ibéricas e expedições

¹⁰ Esses contratos, chamados de capitulações, foram também o início do conflito entre a coroa e os empreendedores privados, na disputa do monopólio dos lucros. As capitulações foram o primeiro esforço espanhol para legislar sobre terras que invadiram (MATTEVI, 2010). Abaixo das capitulações existiam as

particulares, assim, “serão as Capitulações as primeiras e principais fontes do Direito dos territórios conquistados” (PIRES, 1998, p. 65). Ou seja, Portugal e Espanha poderiam manter o controle, sem se responsabilizar financeiramente com isso. A partir de 1492¹¹, é que a Europa torna-se centro geopolítico do mundo:

[...] com seu ouro e sua prata; com sua tropicalidade, condição natural favorável, mas não suficiente, sabemos, para o plantio da cana, do cacau, do algodão, do café, da banana, ou para a coleta da canela, da borracha, do caucho; com o braço escravo modernamente implantado ou com a servidão indígena modernamente direcionada para atender aos ditames do conquistador. É preciso considerar os dois lados dessa geografia que constitui o “sistema-mundo moderno-colonial” e, definitivamente, abandonarmos a idéia de uma Modernidade que se constituiu isoladamente na Europa sem que se considere o papel que a América, enquanto colônia, teve na constituição do que se viria ser chamado e, paradoxalmente idolatrado, Modernidade (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 15-16).

Em 1493, o Papa Alexandre VI outorgou aos reis católicos Fernando de Aragão e Isabel de Castela a Bula de Participação, a qual concedia à Espanha todas as terras e ilhas a serem descobertas do outro lado do oceano. Portugal não foi favorável a esta decisão, sendo que suas reivindicações resultaram no Tratado de Tordesilhas (1494), o qual passa a dividir as terras descobertas e aquelas por se descobrir. Desse modo, na qualidade de Vigário de Cristo na Terra, o Papa reivindicava o direito de atribuir a monarcas cristãos a missão de ocupar terras de pagãos. Em virtude do tratado, o Papa designou para Portugal as terras e ilhas a serem descobertas a leste da linha de Tordesilhas, ao passo que Espanha receberia as terras a oeste (HEMMING, 2007).

Logo após a invasão de *Abya Yala*, foram aplicadas as regras espanholas, entretanto, por influência de padres católicos, Fernando Aragão, em 1512, cria a Lei de Burgos¹² a qual é composta por trinta e cinco artigos, e “oferecem uma regulamentação bastante completa e

instruções, que podiam ser expedidas tanto pelo Conselho das Índias quanto pela autoridade investida nos próprios territórios indígenas (PIRES, 1998).

¹¹ Desde essa época fundou-se um saber antropológico aplicado à periferia. Esse saber primeiramente adotou uma roupagem teológica, ora classificando os índios de criaturas “puras” e “infantis”, ora concebendo-os como bárbaros, pagãos e adoradores do demônio. Aquela época, que precedia o auge do mercantilismo, já demonstrava sinais de decadência da própria visão teológica de mundo e trazia as sementes do que veio a ser chamado de era moderna. Assim, logo depois, o saber antropológico de inspiração religiosa deu lugar à matriz cientificista naturalista. E, a partir daí o índio e depois os negros, mestiços e latino-americanos foram atingidos pelo rótulo de seres “naturalmente inferiores”. De maneira geral, no período da conquista, o índio era visto como um ser passivo, incapaz de se tornar sujeito de sua própria história (SILVA FILHO, 2001, p. 280).

¹² De acordo com Bruit, a criação da Lei de Burgos se deu influenciada pelo fato de “as autoridades hispânicas tinham percebido o desastre demográfico na Espanhola, centro de todas as atividades de descobrimento e conquista. Com efeito, dos 500 mil índios que existiam na ilha no momento da chegada dos espanhóis, só restavam 29 mil em 1514 (BRUIT, 1995, p. 27).

avançada para a época” (BRUIT, 1995, p. 27). Para Rangel, a partir da referida lei, foi reiterado que “[...] o índio é um ser livre com plenitude de direitos. Esta declaração vai contra os velhos princípios do Direito medieval, que considera carentes de capacidade jurídica, e de todo o direito, os infiéis ‘selvagens’” (RANGEL, 1998, p. 221). Além disso, transparece a explícita pretensão do Estado Nacional espanhol em pôr em prática as promessas de evangelização dos ameríndios. Essa finalidade assegurava-lhes o direito a serem bem tratados, lhes conferia alimentação adequada e o pagamento de um salário. O encomendeiro tinha a obrigação de evangelizar os índios e instruir os filhos dos caciques.

Em 1513, o jurista Plácios Rubios formula o *Requerimiento*¹³, o abominável documento, que fora assinado pelo bispo de Palênda e todos os membros do conselho episcopal, perdurou por três décadas. Como uma forma de legitimar as invasões e massacres, tal texto era lido, pelo menos três vezes, diante dos indígenas antes das guerras. Cumpre destacar a ignorância dos indígenas diante do documento e as dificuldades de compreender a língua espanhola (ZWETSCH, 1991).

O *Requerimiento* é revogado pelas Leis Novas, as quais foram aprovadas em 1542, objetivando que o Estado neutralizasse as tendências sociais advindas do processo de conquista. Destinavam-se para proteger a vida dos indígenas, tendo a intenção de frear o poder destruidor dos conquistadores. Assim, o investimento crucial desta legislação estava voltado para a proibição de novas conquistas, bem como, autorizava que as audiências somente poderiam permitir expedições de descoberta (BRUIT, 1995). Em 1681 é promulgada a recompilação¹⁴ de Leis dos Reinos das Índias, a qual era composta por nove livros, os quais

¹³ Hoomaert resume o monstruoso texto nos seguintes pontos:

1. Todos os homens são descendentes de Adão e Eva, e se espalharam pelo mundo inteiro.
2. Deus, que é Senhor de todos os homens, deu a um deles que se chama São Pedro o encargo “de ser Senhor e Mestre de todos os homens do mundo”. Por isso, Deus pediu a S. Pedro que morasse em Roma, para daí governar o mundo inteiro. O sucessor de Pedro se chama papa, isto é, “admirável, pai supremo, chefe universal”
3. Um destes papas deu, em tempos passados, “estas ilhas e continentes” aos reis católicos de Castela “de presente”.
4. Por isso pedimos que os índios considerem o presente “requerimento” e aceitem a Igreja como “mestra e Senhora do mundo inteiro”, o papa como “sumo sacerdote”, o rei e a rainha da Espanha como “ Senhor destas ilhas e destes continentes” .
5. Se vocês aceitarem o nosso requerimento, vocês serão bem tratados; senão, seremos forçados a fazer a guerra contra vocês, a “cativar as suas mulheres e seus filhos e a reduzi-los a escravos”. (HOOMAERT apud ZWETSCH, 1991, p. 139).

¹⁴ A Recompilação de leis dos Reinos das Índias, trazia a seguinte disposição: “É de nossa vontade encarregar os vice-reis, presidentes e tribunais o cuidado de olhar por eles, dando as convenientes ordens para que sejam amparados, favorecidos e privilegiados, desejando que se curem e vivam sem doenças, ficando assente duma vez e tendo presentes as leis desta Recompilação, favorecendo, amparando e defendendo-os de qualquer ofensa e castigando os transgressores, numa rigorosa admoestação” (RANGEL, 1998, p. 222).

estavam divididos em 218 títulos e 6.337 leis, tratando não só, das instituições de direito privado e de controle das penalidades, mas também, sobre a situação jurídica dos índios (WOLKMER, 1998).

Nesse contexto, é mister destacar o papel do frei Bartolomé de Las Casas no processo de colonização da América. Filho de Pedro de Las Casas e Isabel de Sosa, nascido em Sevilla, no mês de agosto de 1474, na pequena localidade chamada San Lorenzo. Seu pai, que era mercador, acompanhou Colombo na sua segunda viagem, em 1493, tendo, posteriormente, retornado à Espanha como Almirante. Bartolomé de Las Casas estudou humanidades em Sevilha, ganhando prestígio. Ainda que a história não identifique, claramente, que ele tenha realizado estudos jurídicos, é fato incontestado de que ele foi “um brilhante formulador de leis” (ZWETSCH, 1991, p 136).

Inspirado pela experiência do pai, em 1502, Las Casas embarca para o Novo Mundo. Sua presença nesse processo de colonização da América é dividida em duas fases. Na primeira, Las Casas é coadjuvante de muitas guerras contra os índios. Na segunda, é protagonista em favor da causa indígena (esta fase será mais bem elucidada no próximo item, quando do exame pormenorizado sobre os instrumentos de reconhecimento dos povos indígenas).

Inicialmente, Las Casas atuou no Novo Mundo como encomendeiro. Esse sistema de *encomienda*¹⁵ compreendia um trabalho exaustivo, o qual incluía a exploração de minas. Durante essa fase, a conquista foi realizada a partir de estratégias de ação: assassinato mediante guerras e massacres; escravidão; transmissão de doenças (ainda que essa arma bacteriológica fosse desconhecida pelos espanhóis) (SILVA FILHO, 2001).

No que tange às guerras e massacres, Las Casas descreve:

Faziam apostas sobre quem, de um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela metade, ou quem, mais habilmente e mais desastrosamente, de um só golpe lhe cortaria a cabeça, ou ainda sobre quem abriria melhor as entranhas de um homem de um só golpe. Arrancavam os filhos dos seus da mãe e lhes esfregavam a cabeça contra os rochedos enquanto que outros os lançavam à água dos córregos rindo e

¹⁵“A encomienda é uma forma de contrato completamente paradoxal, no qual o principal atingido não contava: o índio. Era apenas um número. Total desumanização. Por meio dela, o Rei encarregava uma quantidade de índios ao conquistador para que este cuidasse deles (sic) e os cristianizasse (sic). Em troca de tão inestimáveis préstimos (sic), os índios trabalhavam para o encomendeiro cristão, de modo que seus serviços não sofressem qualquer prejuízo” (ZWETSCH, 1991, p. 138). Cumpre destacar que, esse sistema não destruiu a comunidade indígena, apesar dos abusos dos encomendeiros, caso contrário também teria desaparecido (RANGEL, 1998).

caçoando, e quando estavam na água gritavam: move-te, corpo de tal?! Outros, mais furiosos, passavam mães e filhos a fio de espada (LAS CASAS, 1991, p. 32).

Percebe-se o alto grau de tortura utilizado pelos espanhóis. Restando evidente que o indígena não era considerado um ser humano. A partir de então, Las Casas identifica que tais ações não possuíam qualquer legitimidade e que se traduziam em violência injusta e ilegítima. Contudo, é final de 1511, que o tratamento desumano dos indígenas é trazido à baila, por Antonio de Montesinos, frade dominicano, que em seu sermão, realizado durante a festividade de Natal, provoca uma reflexão.

Dizei-me, com que direito e com que justiça tendes em tão cruel e horrível servidão estes índios? Com que autoridade tendes feito tão detestáveis guerras a estas gentes que estavam em suas terras mansas e pacíficas, onde tão infinitas delas, com mortes e estragos nunca ouvidos, tendes consumido? Como os tendes tão oprimidos e fatigados, sem dar-lhes de comer nem os curando de suas enfermidades, de modo que devido aos excessivos trabalhos que lhes dais adoecem e morrem, e por melhor dizer, os matais para sacar e adquirir ouro todo dia? E que cuidado tendes de quem os doutrine, e conheçam a seu Deus e Criador, sejam batizados, ouçam missa, guardem as festas e domingos? Não são estes homens? Não têm almas racionais? Não sois obrigados a amá-los como a vós mesmos? Isto não entendeis? [...] Tendes por certo que no estado que estais não vos podeis mais salvar como os mouros ou turcos que carecem e não querem a fé de Jesus Cristo (LAS CASAS, 1981, p. 441).

Ainda que não haja certeza, se Las Casas ouviu o sermão, as palavras de Montesino ecoaram por todo o continente invadido, gerando alvoroço entre os espanhóis e provocando um (re)pensar sobre a causa indígena e o tratamento desumano a eles destinado. Com base nesse engendramento de ideias, Las Casas, em 1514, decide devolver seus lotes de índios, e passa a defender de forma vigorosa os indígenas. A partir de então, tem-se início uma nova etapa da vida do frei, agora como protagonista a favor dos indígenas, atuando contra o sistema da colonização.

Desse modo, inaugura-se uma nova fase, na qual o direito indígena (ainda não reconhecido por essa nomenclatura) passa a exigir uma nova forma de tratamento para os nativos deste continente. É a partir dessa órbita de ideias que se propõe o tópico a seguir, o qual dispõe sobre os principais instrumentos de reconhecimento dos coletivos indígenas, em nível internacional, com ênfase aos direitos humanos.

3.2 Os (des)caminhos para o reconhecimento dos direitos coletivos indígenas: um olhar a partir dos direitos humanos

Inicialmente, esclarece-se que o objetivo do presente estudo não é definir direitos humanos, já que, adotando-se o ensinamento de Bobbio (1992), entende-se que, a grande provocação relativa aos direitos humanos não se compõe de “justificá-los, mas sim de protegê-los” (BOBBIO, 1992, p. 23). O que corresponde ao fato de que, apesar das solenes declarações de direitos, trazerem em seu bojo, densa justificativa para sua aplicação e defesa, o que é urgente, é que estes direitos sejam protegidos, com a finalidade de serem efetivados, e após efetivados, sejam mantidos. Assim, o foco deste estudo, objetiva a compreensão dos direitos humanos, bem como, a sua (in)efetividade no que tange aos direitos dos coletivos indígenas, e, em especial, aos indígenas Kaingang dos territórios em estudo.

Herrera Flores (2009) pontua que os direitos humanos compõem alguma coisa mais que o conjunto de regras formais que os reconhece e os garantem a um nível nacional ou internacional. Os direitos humanos vistos como produtos culturais formam parte da intenção humana ancestral por edificar e garantir as condições sociais, políticas, econômicas e culturais que propiciam aos seres humanos persistir na luta pela dignidade, lhe possibilitando manter-se na luta por serem seres dotados de capacidade e força para atuar por si mesmos. Nesse contexto, cumpre destacar as lutas dos indígenas Kaingang, que vivem em contextos urbanos, pela concessão e demarcação de seus territórios tradicionais, o que representa, além de um direito positivado constitucionalmente, um direito humano.

Desse modo, feitas essas considerações preliminares, compreende-se que, apesar dos discursos dominantes sobre direitos humanos, proporem que suas origens emanam de episódios políticos e burgueses da Modernidade, Bartolomé de Las Casas, que chegou a *Abya Yala*, motivado por interesses econômicos, e após tornou-se um defensor de indígenas, “elaborou as primeiras linhas que fundamentaram, filosófica e juridicamente, as pretensões que hoje são conhecidas como direitos humanos” (BRAGATTO, 2011, p. 19). Assim, inicialmente, discorre-se sobre a teoria desse frei, que posteriormente, foi reconhecido como o defensor dos indígenas.

Nesses moldes, Las Casas logo após decidir atuar em favor dos indígenas, percebeu que seria uma luta muito árdua. E, portanto, pediu ajuda ao frei Pedro de Córdoba, que o enviou à Espanha para acompanhar frei Antônio de Montesinos. A partir de então, tem-se início a grande demanda de Las Casas junto à Corte, que resulta em dois memoriais, em 1516 e 1518, onde narra o que havia de injusto no sistema de colonização e propõe como deve ser uma conquista e evangelização pacífica. Cumpre ressaltar que, em 1516, Las Casas foi

nomeado “defensor e protetor universal de todos os povos indígenas” (ZWETSCH, 1991, p. 140). Dessa forma, “Bartolomé de Las Casas é considerado o primeiro defensor, na América Latina, do que viria a ser chamado de direitos humanos”(SILVA FILHO, 2001, p. 299).

Em 1543, Las Casas foi nomeado Bispo de Chiapas, cargo que passou a ocupar em 1545. Tão logo assumiu o bispado, passou a usar de sua responsabilidade com a finalidade de diminuir a exploração dos indígenas. Nessa atividade, elabora o Confessionário, que trata-se de um conjunto de regras, as quais os frades deveriam seguir, para elaborar a confissão dos espanhóis, enfatizando as condições que os espanhóis do Novo Mundo deveriam se adequar para terem direito ao sacramento ao perdão da confissão (PIRES, 1998).

Las Casas produziu obras relevantes para a compreensão da história da América, e as escreveu relacionando-as aos mais variados campos do saber, como: história, evangelização, usos e costumes das populações indígenas, questões jurídicas, princípios filosóficos, teológicos e teoria política. Contudo, cumpre ressaltar que a obra “Brevíssima Relação da Destruição das Índias”, foi fundamental para denunciar o terrível genocídio que ocorria no Novo Mundo (TOSI, 2010).

Em 1550, o rei espanhol convocou uma congregação de letrados, a fim de definir se poderiam ser consideradas justas as guerras da conquista. Nesse contexto, ocorreu o debate de Valladolid, realizado em duas sessões (setembro de 1550 e maio de 1551). Oportunamente, Bartolomé de Las Casas debateu sobre a questão da igualdade dos indígenas. De modo que, cumpre ressaltar que, “esse memorável embate verbal versou sobre o verdadeiro motivo da conduta implacável dos espanhóis nas Índias: a inferioridade indígena” (SANTOS FILHO, 2001, p. 296).

Ressalta-se que, a maior disputa ocorreu entre Bartolomé de Las Casas e Ginés de Sepúlveda. O jurista defendeu que os reis cristãos tinham o direito de impedir as manifestações culturais e crenças que os indígenas tradicionalmente possuíam, convertendo-os para a religião católica, o que reforçaria a legitimidade da conquista, e no caso de descumprimento, daria o direito à aplicação das guerras justas. Em seu discurso Sepúlveda critica inclusive a arquitetura e o modo coletivo de vida empregado pelos indígenas, considerando que o grau de primitivismo era reforçado pelo fato de não se preocuparem com propriedade privada nem herança pessoal. Desse modo, com amparo na filosofia de Aristóteles, Sepúlveda “justifica a dominação e a desigualdade dos índios dizendo que o

perfeito deve dominar sobre o imperfeito, assim como o adulto sobre a criança, o homem sobre a mulher e o clemente sobre o feroz” (SANTOS FILHO, 2001).

Para Sepúlveda aos índios seria:

Justo e útil que sejam servos, e vemos que isso é sancionado pela própria lei divina, pois está escrito no livro dos provérbios: “o tolo servirá o sábio”. Assim são as nações bárbaras e desumanas, estranhas à vida civil e aos costumes pacíficos. E sempre será justo e de acordo com o direito natural que essas pessoas sejam submetidas ao império de príncipes e de nações mais cultivadas e humanas, de modo que graças à virtude dos últimos e à prudência de suas leis, eles abandonam a barbárie e se adaptam a uma vida mais humana e ao culto da virtude. E se recusam esse império, é permissível impô-lo por meio das armas e tal guerra será justa, assim como declara o direito natural (RANGEL *apud* PIRES, 1998, p. 70).

Contudo, Las Casas realiza seu pronunciamento, rebatendo os argumentos de Sepúlveda, o que o faz, durante cinco dias. Desse modo, baseado na perspectiva de que as guerras causaram a morte de milhares de seres humanos, considera que: “Nenhum cristão pode lícita e honestamente confirmar e defender a autoridade que se diz apostólica nem a dominação de um rei cristão com guerras injustas, cobrindo montanhas e campos de sangue inocente, com infâmia e blasfêmia para Jesus Cristo e a fé” (LAS CASAS, 1984, p. 116). Ademais, Las Casas propõe uma nova definição de sentimento religioso, ao adotar o perspectivismo em assuntos de religião, o que Todorov considera um salto teórico, uma vez que, relativiza a religião, até então considerada como única e verdadeira. O que não se pode deixar de reconhecer é que “que Las Casas chega a tais conclusões a partir da sua própria concepção cristã, com todos os preconceitos e limitações que dominavam na época” (ZWETSCH, 1991, p. 146).

A disputa chegou ao final, e o veredito da congregação, proferido pelo Juiz Francisco de Vitória, foi favorável à Las Casas. Desse modo, foram derrubados os argumentos escravagistas de Sepúlveda. Assim, a primeira experiência histórica de aplicação do discurso dos direitos humanos foi realizada a partir das violações de direitos ocorridas em *Abya Yala*, por meio de denúncias de escravidão e do morticínio de índios, trazidas ao debate, por Bartolomé de Las Casas, com as contínuas reivindicações baseadas no direito natural de liberdade fundada na pertença de todos a uma humanidade comum (BRAGATO, 2011). Ademais, cumpre ressaltar que “autores como Rangel, Dussel e Beuchot, consideram Las

Casas patrono da Teologia da Libertação, do uso Alternativo do Direito, da Luta pelos Direitos Humanos” (PIRES, 1998, p. 72).

Compreende-se que, a estrutura histórica de constituição dos direitos humanos é uma questão fundamental para o reconhecimento dos coletivos indígenas como sujeitos de direitos. Desse modo, revisitar a história é uma forma de identificar seus diversos eixos e entender os reflexos que irão incidir no futuro. Não obstante, esta análise histórica é imprescindível, não só para identificar situações de descumprimento de direitos, mas, para assegurar a efetividade daqueles já conquistados. Desse modo, enfatiza-se que, o significado do que hoje se denomina direitos humanos, provém de um processo histórico de reconhecimento e respeito pelo outro, que antecede as declarações de direitos, mas que está vinculado à fixação de formas fundamentais que o Estado vem adotando através dos séculos (DALLARI, 2002).

Portanto, destaca-se que, não há um ponto exato que delimite o surgimento dos direitos humanos, já que, seu cerne está na luta contra a opressão, a busca pelo bem-estar do indivíduo e, conseqüentemente, a busca pela justiça, igualdade e liberdade. Dessa forma, a evolução histórica dos direitos humanos passou por fases, que ao longo do tempo, contribuíram para sedimentar o conceito e o regime destes direitos imprescindíveis para a vida humana. Desse modo, o processo de reconhecimento dos direitos humanos, passou por uma trajetória, que parte de uma fase pré-Estado Constitucional, a qual corresponde: a antiguidade oriental, onde surge um esboço da construção de direitos; a herança grega na consolidação de direitos; a República Romana e o Antigo e Novo Testamento e as influências do cristianismo e da Idade Média. A seguir, com a crise da idade média e início da Moderna, surgem os primeiros diplomas de direitos humanos (desde a Declaração das cortes de Leão adotada na Península Ibérica em 1188 e a Magna Carta de João Sem Terra de 1215 até a Declaração Inglesa de Direitos de 1689). Os direitos humanos ganham destaque com as discussões com o debate de ideias de Hobbes, Grócio, Locke, Rousseau e os iluministas. Contudo, a clareza do tema surge apenas a partir do constitucionalismo liberal e das declarações de direitos, perpassando pela fase do socialismo e do constitucionalismo social, até a internacionalização dos direitos humanos (RAMOS, 2014).

Nesse alinhamento, pode-se considerar que a Magna Carta de João Sem Terra, datada de 1215, representa um importante documento, no que tange à proteção de direitos. Contudo, tal documento elitista, declarava direito apenas para uma parcela da população inglesa. A

posteriori, tem-se que, o período revolucionário francês e de independência americana, representa um repensar acerca das condições do homem e da sociedade. De tal modo, os revolucionários franceses estavam preocupados em “romper radicalmente com o passado e recomeçar a história, alterando radicalmente as condições de vida da sociedade – e isso deveria ser anunciado a todos os povos” (GORCZEVKI, 2009, p. 123). Esse período coaduna com o surgimento do liberalismo social, com a conversão do Estado Absoluto em Estado Constitucional, de modo que, as leis passam a governar o ordenamento social e político (BONAVIDES, 2004).

Nada obstante, Oliveira (2000), adverte:

O século XIX foi o da consolidação do liberalismo. A sociedade reorganizou-se segundo as doutrinas políticas, econômicas e sociais do individualismo liberal. Os direitos do homem vieram a ser, nesse século e na primeira década do seguinte, apenas os direitos do indivíduo tomado isoladamente. O uso amplo da liberdade individual acabou por desequilibrar a sociedade ocidental, criando um mundo de injustiças sociais. Abriu-se o conflito entre o trabalho e capital diante de um Estado indiferente, e favorecedor da opressão dos trabalhadores pelo empresariado. E chegou-se, ao fim da I Guerra Mundial, com a crise do Estado liberal, ensejando o aparecimento dos estados totalitários fascistas e comunistas, fruto da reação antiliberal, pretendendo aqueles e estes realizar a justiça social, de que o liberalismo não cogitara. Mas, uns e outros incorreram na prática da opressão política, suprimindo as liberdades públicas sob o pretexto de realizar a justiça social desprezada pelo liberalismo (OLIVEIRA, 2000, p. 119-120).

O fim da Primeira Guerra Mundial (1914 – 1918), oportunizou a constituição de fórum internacional destinado para a observância dos princípios que orientam a resolução pacífica dos conflitos, as relações internacionais calcadas na honra, a justiça, do respeito ao Direito Internacional nos procedimentos governamentais e do acatamento aos tratados firmados (BEDIN, 2000). Desse modo, a Liga das Nações¹⁶, visando promover a cooperação, a paz e a segurança internacional, teve o objetivo de relativizar o modo como a soberania vinha sendo exercida.

Nesses moldes, surge o Direito Humanitário, que teve como marco inicial a Convenção de Genebra de 1864, a qual representa o primeiro instrumento internacional de proteção aos direitos humanos. Esse novo ramo do direito compõe os direitos humanos, ao

¹⁶ O preâmbulo da Liga das Nações, de 1920, considera que: As partes contratantes, no sentido de promover a cooperação internacional e alcançar a paz e a segurança internacionais, com a aceitação da obrigação de não recorrer a guerra, com o propósito de estabelecer relações amistosas entre as nações, pela manutenção da justiça e com o extremo respeito para com as obrigações decorrentes dos tratados, no que tange a relação entre povos organizados uns com os outro concordam em firmar este Convênio da Liga das Nações (ONU)

passo que traz a necessidade de regulamentar a violência, enquanto conflitos armados, a fim de proteger tanto combatentes quanto feridos e a sociedade civil (PIOVESAN, 2004).

Desse modo, até meados do século XX, havia apenas normas referentes a direitos essenciais. Nesse sentido, Douzinas (2009), inspirado por Hannah Arendt, considera que, antes da Segunda Guerra Mundial, os direitos humanos estavam voltados para proteger minorias, tendo sido invocados para proteger certos indivíduos contra o poder do Estado. Portanto, os direitos humanos entram para o cenário mundial após a Segunda Guerra Mundial, abarcando uma longa campanha de estabelecimento de padrões.

As duas grandes guerras provocaram uma reflexão existencial na humanidade, capaz de questionar sobre a legitimidade da ação nacional e sobre os conteúdos inegociáveis para o estabelecimento da paz, ocasião que culminou com a criação da ONU e com a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Apesar dos Direitos Humanos não terem sido uma invenção desse tempo, uma vez que figuravam nas declarações oitocentistas de matriz jusnaturalista e no iluminismo kantiano, sem dúvida que o reconhecimento formal, universal e expresso de tais direitos no pós-segunda guerra inaugurou uma nova etapa para as relações internacionais e para a afirmação de limites substanciais às soberanias nacionais, as quais, para não serem acusadas de arbitrárias e injustas, precisam pautar sua ação interna pelo imperativo da paz e pela proteção dos direitos humanos (LUCAS, 2010, p. 139).

Neste cenário, pós-guerra, reafirma-se que tanto a Primeira Guerra quanto a Segunda Guerra oportunizaram um repensar para a humanidade.

Se la prima guerra rappresentò l'ultimo e più tragico episodio del confronto europeo fra potenze intorno all'assetto fondato sulle nazionalità e sui rispettivi interessi, la seconda guerra segna il confronto finale tra le democrazie, cioè tra regimi politici che si rifacevano ai principi del costituzionalismo nato alla fine del Settecento, e regimi autoritari che, al di là degli specifici interessi nazionali [...], si proponevano di creare un nuovo ordine, e rifiutavano esplicitamente i fondamenti teorici e pratici del costituzionalismo (ONIDA, 2008, p. 17)¹⁷.

Desse modo, vê-se, pois que, o nazismo representou um movimento social responsável por atrocidades e pela eclosão da Segunda Guerra Mundial. Somente após esse conflito, e suas enormes consequências humanas que os direitos humanos passaram, de fato, a receber, um significativo destaque no sistema internacional. Tal destaque foi realçado a partir da criação da Organização das Nações Unidas, a qual havia começado a ganhar forma, durante a aludida guerra, vindo a consolidar-se em 1945.

¹⁷ Se a Primeira Guerra representou o último e mais trágico episódio de confronto europeu entre potências em torno de sua nacionalidade e seus respectivos interesses, a Segunda Guerra marca o confronto final entre a democracia, ou seja, entre o regime político que se refazem os princípios do constitucionalismo nascido no final dos anos Setecentos, e os regimes autoritários que, ultrapassando os próprios interesses nacionais específicos [...], propuseram-se a criar uma nova ordem supranacional, negando explicitamente os fundamentos teóricos e práticos do constitucionalismo (ONIDA, 2008, p. 17) (Tradução livre da autora).

Nesse passo, antes de serem tecidas considerações sobre a ONU, destaca-se a importante transformação do constitucionalismo, após a Segunda Guerra Mundial. Sobre isto se tem:

[...] no dia seguinte à derrota nazifascista, é reconhecido e sancionado – com a introdução da garantia jurisdicional do anulamento das leis inconstitucionais por obra de Cortes específicas, e não pela sua simples desaplicação no caso concreto, como no modelo americano – o significado e o alcance normativo da rigidez das constituições como normas supra-ordenadas à legislação ordinária. E não é por acaso que esta garantia é introduzida na Itália e na Alemanha, e depois na Espanha e em Portugal, onde se redescobre, depois da experiência das ditaduras fascistas e do consenso de massa de que elas usufruíram, o papel da constituição como limite e vínculo contra os poderes da maioria, segundo a noção estabelecida dois séculos atrás no artigo 16 da Declaração de 1789: não existe constituição caso “não esteja assegurada a garantia dos direitos fundamentais, nem estabelecida a separação dos poderes”. São esses exatamente os dois princípios e valores que tinham sido negados pelo fascismo e que constituem, por sua vez, a negação do próprio fascismo (FERRAJOLI, 2006, p. 436-437).

A Carta das Nações Unidas¹⁸ traz em seu bojo a expressão ‘direitos humanos’, e determina que a Organização deve estabelecer “o respeito universal e efetivo dos direitos humanos e das liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião”. A partir de então, é concretizada a internacionalização do direito em busca da solução pacífica dos conflitos e da cooperação internacional (MELLO, 2001). Contudo, Douzinas (2009), adverte que os povos do mundo estariam falando por intermédio de seus governantes. “O que os ‘povos’ determinaram é o que os governos expressaram e negociaram, e o que foi colocado na Carta, o poder do Estado, a dominação pública e privada e a opressão, foi dissolvido nessa cadeia perfeita de substituições: povos e Estados [...]”(DOUZINAS, 2009, p. 128).

Nesse norte, ao discutir sobre a fragilidade dos direitos humanos internacionais, Douzinas considera:

Direitos positivados universais preenchem a lacuna entre a realidade empírica e a ideal deixada aberta pela separação francesa entre homem e cidadão, apesar de seus problemas evidentes. Um Estado que assina e aceita convenções e declarações de direitos humanos pode alegar ser um Estado de direitos humanos. Direitos humanos são, então, vistos como um discurso indeterminado de legitimação do Estado, ou

¹⁸ Concluída a tramitação das nações empenhadas em criar e manter um clima de paz universal, em 26 de junho de 1945, em San Francisco, foi firmada a Carta da ONU, que recebeu o investimento de ser a grande fonte inspiradora de um Direito Internacional moderno, revestido de novas e salutares características. Os textos normativos emanados da Sociedade das Nações, da Carta do Atlântico de 1941, da Declaração das Nações Unidas de 1942 e outros convênios foram arquivados nos cofres da história dos atos convenientes ultrapassados, com suas lições do que “deve e não deve ser feito”, no convívio internacional, com vistas à manutenção da paz no mundo (CARVALHO, 1998, p. 56).

como a retórica vazia da rebelião, discurso este que pode ser facilmente co-optado por todos os tipos de oposição, minoria ou líderes religiosos, cujo projeto político não é humanizar Estados repressivos, mas substituí-los por seus próprios regimes igualmente homicidas (DOUZINAS, 2009, p. 129).

Ademais, destaca-se que há divergência de opiniões, no que tange ao indivíduo como sujeito do direito internacional, já que, embora as obrigações internacionais do indivíduo tenham amadurecido isto não é suficiente para torná-lo um sujeito propriamente dito de direito internacional. Isso se justifica, porque a capacidade de agir é que determina a personalidade jurídica, de modo que, em hipótese, ainda, bem restritas, o indivíduo pode dar início a um processo junto a um órgão internacional (SEITENFUS; VENTURA, 2001).

Desse modo, destaca-se que os direitos humanos tornaram-se “uma importante arma ideológica durante a Guerra Fria” (DOUZINAS, 2009, p. 135)¹⁹. Assim, considera-se que, a palavra direitos humanos²⁰ não está estritamente relacionada a convenções ou pactos, considerando que os nomes não são produtos das interações humanas, mas determinados transcendentemente por alguma instância alheia as imperfeições e contradições. Resta claro que o conceito de direitos humanos que perdurou durante a Guerra Fria baseado na universalidade dos direitos e seu pertencimento inato à pessoa humana, foi superado, uma vez que, os direitos humanos são construções resultantes de processos culturais. E é nesse contexto, de reconhecimento e respeito pela diversidade como um direito humano, que se enfatiza a premissa de que os indígenas possuem o direito de manter seu modo de vida, com base nos seus processos culturais.

Cumprе destacar que, a trajetória de construção e incorporação dos direitos humanos é proveniente de uma longa caminhada, tendo como ponto alto a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, seguida pelo Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos de 1966 e da Convenção de Americana de sobre Direitos Humanos de 1969. Nesse norte, a Declaração Universal de Direitos Humanos (que também ficou conhecida como Declaração

¹⁹ A Guerra Fria pode ser definida sinteticamente como uma luta ideológica entre os Estados Unidos e a União Soviética pela manutenção e expansão de suas áreas de influência. Teria durado 45 anos, sendo esses anos marcados pelo lançamento de bombas atômicas, culminando com o fim da URSS. Nesse período: “Gerações inteiras se criaram à sombra de batalhas nucleares globais que, acreditava-se firmemente, podiam estourar a qualquer momento, e devastar a humanidade” (HOBSBAWN, 1995, p. 224).

²⁰ Nesse norte, convém diferenciar o conceito de direitos humanos e direitos fundamentais: Os direitos humanos encontram-se positivados em declarações e tratados, de modo que, são aqueles conhecidos e reconhecidos universalmente, presentes em normas internacionais, com o objetivo de assegurar o desenvolvimento integral do ser humano. No entanto, os direitos fundamentais são os direitos humanos internalizados por meio da Constituição do respectivo país (SARLET, 2007).

de Paris), é composta de 30 artigos e traz em seu bojo o rol de direitos humanos aceitos internacionalmente.

Dentre os mecanismos internacionais que se dedicam as questões indígenas, pode-se elencar: Convenção 107 da OIT de 1957, Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, de 1966, Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989, a qual enalteceu os direitos fundamentais dos povos indígenas, reconhecendo-os como povos originários. A Convenção da Diversidade Biológica, que foi estabelecida na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, também conhecida como ECO-92, e está estruturada em três pilares: a conservação da diversidade biológica, o uso sustentável da biodiversidade e a repartição justa e equitativa dos benefícios provenientes da utilização dos recursos genéticos provenientes dos conhecimentos tradicionais (SANTOS,2014).

Ao elencar os principais acontecimentos que corroboram para o reconhecimento dos direitos indígenas, destaca-se: A Conferência Internacional de Conferência Internacional de Organizações Não-Governamentais, realizada em 1977, onde se discutiu a discriminação dos povos indígenas; O início dos estudos para a elaboração da Declaração das Nações Unidas sobre Povos Indígenas, em 1985; O Ano Internacional dos Povos Indígenas em 1993; O Fórum Permanente sobre Povos Indígenas no ano 2000.

La Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó 1993 como el Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo y estableció el decenio siguiente (1994-2003) como Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo. Asimismo, en homenaje al día en que se realizó la primera sesión del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, en 1982, estableció el Día Internacional de las Poblaciones Indígenas, que se celebra el 9 de agosto. El decenio que siguió se orientó a fortalecer la cooperación para solucionar los problemas a los que se enfrentan los pueblos indígenas, pero ante la necesidad de profundizar esos esfuerzos la Asamblea General proclamó en 2004 el Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo (2005-2015) (CEPAL, 2017, p. 31).

Além disso, a Declaração Universal sobre Diversidade Cultural proclamada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), em 2002 reconhece a diversidade cultural como patrimônio comum da humanidade. Em 2003, a mesma organização aprova a Convenção para a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, que reconhece a importância das comunidades indígenas na produção, preservação, conservação e recriação do patrimônio cultural imaterial. Já em 2005 a mesma organização proclama a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos, reconheceu a vulnerabilidade dos

povos originários frente a práticas científicas, bem como a necessidade de proteger os conhecimentos tradicionais por meio de pesquisas científicas justas e éticas.

O marco legal que consolida a questão indígena é âmbito dos direitos humanos, é obtido por meio da Declaração das Nações Unidas sobre Povos Indígenas, de 2007. A Declaração assegura garantias basilares para que o indígena possa viver, manter, preservar e desenvolver suas tradições, língua, costumes e modo de ser. Nesse sentido, a “Declaração eleva o índio à condição de protagonista na definição de ações potencialmente impactantes em sua vida” (BERNARDO, 2013, p. 67).

A Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas, guiada pelos princípios da Carta das Nações Unidas, declara direitos humanos básicos, como direito à vida, à integridade física e mental, à liberdade e à segurança pessoal. Além de garantir direito à autodeterminação, à autonomia e ao autogoverno; à autoidentificação; à nacionalidade; à permanência nos territórios tradicionais e a garantia a não-assimilação; ao ambiente saudável; à manutenção das culturas, línguas e costumes; à educação bilíngue; ao desenvolvimento; à participação política;

Em âmbito de América Latina, os anos 1960 e 1970 são fundamentais para compreensão das nuances assumidas pelas reivindicações de direitos dos povos indígenas, visto que, anteriormente, a sociedade não indígena havia adotado apenas duas posições em relação aos indígenas. Ou seja, ou ignoravam o direito destas populações (inclusive o mais humano de todos os direitos: à vida), considerando-os entraves diante das modernas frentes de expansão; ou pretendia dar continuidade à luta estabelecida por frei Bartolomeu de *Las Casas*, que traçava uma pedagogia de defesa dos indígenas (CALEFFI, 2003).

Nesse contexto, destacam-se os instrumentos preponderantes para afirmação dos direitos indígenas, em âmbito regional: Declaração Americana dos direitos e deveres do homem de 1948; Convenção Americana sobre direitos humanos 1969; Convenção Interamericana para prevenir e punir a tortura 1985; Protocolo de San Salvador sobre direitos Econômicos, Sociais e Culturais 1988; Projeto de Declaração da Organização dos Estados Americanos de Direito Indígena.

Em termos de América Latina, cumpre evidenciar inúmeros eventos e documentos que corroboram para o reconhecimento e respeito dos indígenas de *Abya Yala*, tais como:

Declaração de Barbados pela libertação dos indígenas, de 1971; Foro Indígena de *Abya Yala*; Foro Internacional indígena sobre Biodiversidade; Carta andina para a promoção e proteção dos direitos humanos, de 2002; *Cumbre Continental de Pueblos e Nacionalidades Indígenas de Abya Yala*, que vem ocorrendo desde o início do século XXI; Declaração do *Cumbre Regional Amazonica Saberes Ancestrales, Pueblos y vida plena em Armonía com los bosques*, de 2011.

Em 2014, foi realizada a *Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas*, na qual os estados membros das Nações Unidas aprovaram um documento histórico, renovando o compromisso com a realização dos direitos dos povos indígenas. Em 2015, a comunidade internacional aprovou a Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável e os Objetivos para o Desenvolvimento Sustentável (ODS), reafirmando o compromisso de não retroceder. Contudo, reitera-se que: “*Para cumplir con estos acuerdos, es preciso visibilizar nuestra genuina diversidad*” (CEPAL, 2017, p. 20).

O panorama regional da América Latina é extremamente heterogêneo, por um lado, o Brasil mantém 305 coletivos indígenas ao passo que no Uruguai restam 02 coletivos indígenas. Nesse sentido, o quadro a seguir demonstra o número de coletivos indígenas na América Latina.

Figura 13 - Povos indígenas na América Latina

País	Número de Povos Indígenas
Argentina	32
Bolívia	39
Brasil	305
Chile	09
Colômbia	102
Costa Rica	08
Equador	34
El Salvador	03
Guatemala	24
Honduras	07
México	78
Nicarágua	09
Panamá	08
Paraguai	24
Peru	85
Uruguai	02
Venezuela	57
TOTAL	826

Fonte: CEPAL (2017) (adaptado pela autora)

Assim, esse movimento, de enfrentamento para a retórica da colonialidade (MIGNOLO, 2008). Vem ocorrendo desde o século XVI, permanecendo encoberta nos primórdios. Mas, com o decorrer dos tempos, se expandindo e intensificando. Nesse contexto, o sociólogo Aníbal Quijano, tece as seguintes considerações:

Colonialidade é um conceito diferente de, ainda que vinculado a, Colonialismo. Este último refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é obviamente, mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura que o colonialismo. Mas, foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo tão enraizado e prolongado (QUIJANO, 2010, p.84).

Para corroborar com as lutas contra a colonialidade, surge o novo constitucionalismo da América Latina, que tem seu primeiro ciclo inaugurado pela Constituição Federal Brasileira de 1988. Ou seja, propõe uma ruptura com o sistema de poder colonial, sendo reiterado pelas novas Constituições do Equador e da Bolívia, que introduzem o *Buen vivir*, representando o reconhecimento dos saberes tradicionais dos coletivos indígenas.

Assim, o novo Constitucionalismo da América Latina, que tem sua base de sustentação, a partir das décadas de 1980 e 1990, período em que, significativos movimentos sociais buscaram romper com as relações coloniais tipicamente existentes, representa um constitucionalismo transformador (LAURINO; VERAS NETO, 2016). Nesse contexto, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, se enquadra no ciclo do constitucionalismo multicultural. Ao passo que, as Constituições e reformas (Colômbia 1991, Paraguai 1992, Peru 1993, Argentina 1994, Bolívia 1994, Equador 1998, México 1998 e 2001 e Venezuela 1999) compreendem o ciclo do constitucionalismo pluralista. Ao passo que, as Constituições do Equador 2008 e da Bolívia 2009, representam o constitucionalismo plurinacional (FAJARDO, 2011).

De tal modo, compreende-se que o primeiro ciclo do novo constitucionalismo proclama a existência de diversidade, enquanto que, o segundo ciclo reconhece aos grupos diferenciados um grau de autonomia em relação ao Estado, assegurando aos coletivos indígenas suas formas próprias de autoridade, respeitando costumes e tradições. Por fim, o

terceiro ciclo: plurinacional, emerge reconhecendo crenças e saberes das sociedades plurinacionais.

Nesse contexto, a Constituição Federal Brasileira de 1988, rompe com o período de invisibilidade do indígena, bem como o caráter tutelar da norma, caracterizando o indígena como sujeito de direitos. Ademais, garante o direito à diversidade, reconhecendo sua organização social, costumes, línguas, crenças, tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcar estas terras, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. Assim, “garantindo à estes a manutenção das suas culturas bem como a possibilidade de viverem dignamente tendo todos os seus direitos respeitados” (CALEFFI, 2003, p.188). Além disso, os coletivos indígenas têm direito de gerar processos jurídicos, porque são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, não podendo mais existir a ideia de integração do índio à sociedade nacional, e sim o respeito e valorização da cultura indígena.

Conforme destacado anteriormente, o terceiro ciclo do Novo constitucionalismo da América Latina, pode ser compreendido como um novo constitucionalismo sustentado a partir de velhas tradições. Assim, alguns elementos deste novo ciclo “visivelmente abrem as portas para uma descolonialidade constitucional” (SPAREMBERGER, DAMÁZIO, 2016, p. 289). As novas Constituições do Equador e da Bolívia, reconhecem direitos individuais e coletivos dos povos indígenas, que foram negados ao longo de uma trágica história de colonialidade/resistência. Nesse contexto, são direitos relacionados ao meio ambiente e a natureza “conforme são entendidos pelas culturas milenárias” (SPAREMBERGER, DAMÁZIO, 2016, p. 290).

A partir desse enquadramento teórico sobre descolonialidade relacionada à questão indígena, verifica-se que o questionamento quanto à universalidade epistêmica é condição para a ruptura colonial. Nessa perspectiva o neoconstitucionalismo plurinacional, para além de reconhecer a autonomia e diversidade dos povos indígenas, surge a partir da resignificação dos saberes tradicionais.

3.3 Reconhecimento dos direitos dos coletivos indígenas no Brasil

A chegada dos europeus, no território, que hoje se denomina Brasil, provocou significativas transformações no modo de vida dos habitantes originários. Os coletivos que aqui

viviam possuíam costumes próprios e um estilo de vida muito peculiar. Inclusive no que tange aos bens, já que, sua cultura não associava viver bem com aspectos materialistas, por outro lado, esses habitantes, viviam de forma coletiva e em complementariedade com a natureza. A terra, que era considerada sagrada, era também um bem comum. Os alimentos eram coletados e compartilhados entre seus semelhantes, perpetuando costumes fraternais de socialização. Esses indivíduos possuíam linguagens, crenças e rituais, o que era muito específico entre cada grupo. Desse modo, a ocupação indígena, é de pelo menos 12 mil anos, período em que, muitas comunidades dominavam a tecnologia da pedra. Assim sendo, as pesquisas arqueológicas demonstram que no final do primeiro milênio a. C. todo o continente brasileiro já era ocupado por indígenas (FUNARI; PIÑON, 2011).

Nesse alinhamento, compreender-se sobre o reconhecimento dos direitos dos coletivos indígenas no Brasil, é necessário retomar a história, desde a chegada dos colonizadores, quando já existia, no continente brasileiro, habitantes autóctones. De acordo com Viveiros de Castro (2007, p. 5) “Antes da enorme catástrofe (a invasão europeia) que dizimou seus ocupantes originários, esta era uma região densamente povoada por sociedades que modificaram o ambiente tropical sem destruir suas grandes regulações ecológicas”. Assim, por volta de 1530 os portugueses começaram a colonizar as terras brasileiras quando se podem identificar as primeiras violações sobre os direitos culturais, sendo os povos indígenas escravizados ou expulsos de suas terras, por meio de regras impostas pelos europeus (KAUFMANN, 2007). Nesse sentido, no que tange aos Kaingang, os primeiros contatos ocorreram no século XVIII, mas, semelhante ao ocorrido na conquista europeia, os ocupantes originários, foram expulsos de seus tradicionais territórios e muitas vidas foram dizimadas, sendo, portanto, violados direitos humanos e culturais.

Os navegadores portugueses, ao chegarem à costa litorânea do território “descoberto”, imaginaram que haviam atingido o paraíso terrenal, ou seja, um espaço no oriente, onde se viveria uma eterna primavera, onde ter-se-ia a possibilidade de viver por cerca de cem anos, em perpetua inocência. De acordo com Cunha (2002), é a partir do “descobrimento”, que os portugueses inauguram e conferem ao povo, por eles denominado de gentio, a entrada no grande curso da história.

Desse modo, a partir desse período de contato, ganha forma a imagem idealizada de um nativo inocente, que irá compor a também idealizada paisagem do paraíso terrenal. No pensamento europeu, não era admitida a possibilidade de existir populações vivendo sem as

diferenças sociais e hierárquicas encontradas no velho mundo. É a partir desse discurso que Rousseau (2012), considera que o indivíduo nasce bom, contudo é corrompido *a posteriori* pela própria sociedade. Ou seja, a origem da desigualdade está no cerne da sociedade. Assim, é possível problematizar essa concepção, no que tange às populações indígenas, bem como sobre a aceção do termo sociedade. Nesse sentido, do ponto de vista antropológico, por sociedade entende-se:

Em sentido particular, (uma) sociedade é uma designação aplicável a grupo ou coletivo humano dotado de uma combinação mais ou menos densa de algumas das seguintes propriedades: territorialidade; recrutamento principalmente por reprodução sexual de seus membros; organização institucional relativamente autossuficiente e capaz de persistir para além do período de vida de um indivíduo; distintivamente cultural (CASTRO, 2002, p. 2).

Clastres (1979) considera que as sociedades indígenas, das terras baixas da América do Sul, são consideradas como sociedades do múltiplo, já que, o poder não está nas mãos de uma pessoa ou instituição definida, de modo que não haja divisão entre seus membros. Por outro lado, Viveiros de Castro (2002) compreende a dicotomia das sociedades por meio dos conceitos: *societas* (contrato) e *universitas* (organismo), de modo que o primeiro está associado ao fato de que determinadas sociedades representam a fusão de elementos individuais que aderem ao conceito de modo espontâneo, configurando-se desta maneira uma sociedade politizada que apresenta na sua forma final a presença do Estado. Já o segundo conceito, considera que sociedade é constituída por uma integralidade orgânica, a qual existe além da soma dos indivíduos, orientando-se por valores transcendentais.

Durante os séculos XVII, XVIII e XIX, pensamento dominante na Europa não reconhecia outro tipo de sociedade que não a sua. Por conseguinte, os europeus não reconheciam a sociedade indígena, como portadoras de status social, já que, para eles, sociedade remete diretamente à desigualdade, reportando-se a classes sociais, organização que não existe no modo de ser indígena. Nesse passo, os coletivos indígenas, não poderiam ser vistos como sociedade, já que, tratar-se-iam de grupos ermos, sem rumo, fé, rei e lei, sendo, portanto, passíveis de serem civilizados.

Cumprido destacar, o ponto de vista jurídico, que ao contrário das propostas elaboradas na América Espanhola, a América Portuguesa não propôs um direito colonial, ou seja, para o território conquistado não houve a elaboração e aplicação de legislação semelhante às Leis das Índias. O Direito Português, originado a partir do Direito Romano, Canônico e

Germânico, foi a fonte principal para a aplicação das leis durante a Colônia. Desse modo, cabia aos governadores a emissão de decretos, alvarás e bandos (WOLKMER, 1998).

Nos primeiros séculos após o descobrimento, o Brasil, colonizado sob a inspiração do mercantilismo e integrante do Império Português, reflete os interesses econômicos exclusivos da Metrópole. Sendo assim, o país edificou-se como uma sociedade agrária baseada no latifúndio, existindo como uma economia complementar, em que o monopólio exercido era fundamental para a burguesia mercantil lusitana. A organização social define-se, de um lado, pela existência de uma elite constituída por grandes proprietários rurais; de outro, por pequenos proprietários, índios, mestiços e negros. Num dado momento da colonização, diante do fracasso da tentativa de escravizar os índios, os grandes proprietários assentaram seu poder econômico e social no incremento do tráfico de negros e escravos. Já no que concerne à estrutura política, a Coroa Portuguesa instaurou extensões de seu poder real na colônia, implantando um espaço institucional que evoluiu para a montagem de uma burocracia patrimonial legitimada pelos donatários, senhores de escravos e proprietários de terras (WOLKMER, 1998, p. 88).

Durante o sistema das Capitanias Hereditárias, no decorrer da primeira metade do século XVI, a organização da justiça ficaria a cargo dos senhores donatários. A partir dos governos gerais, o sistema de jurisdição centralizadora passa a ser controlado pela metrópole. Entre os séculos XVI e XVII são criados os Tribunais de Relação, situados na Bahia e no Rio de Janeiro, nesses tribunais atuavam profissionais que eram preparados na metrópole, contudo, os Tribunais Superiores permaneciam em Portugal (WOLKMER, 1998).

Os europeus estabeleceram seus primeiros contatos com as populações Jê meridionais, por volta do século XVI, o que ocorre, a partir de frentes de expansão, que estabelecidas pela Coroa Portuguesa, empreendiam explorar o território, para além das bandeiras paulistas, e faziam, organizadas em expedições militares oriundas da Capitania de São Paulo. Outro intento destas frentes estava focado em adquirir cativos indígenas, os quais seriam manipulados como mão de obra escrava (LAROQUE, 2002). Desse modo, logo após o contato, os Jê meridionais são identificados como *Guayana*²¹ ou Tapuia, a fim de serem diferenciados das populações de origem Tupi-Guarani.

Nesse período (Brasil Colônia) as legislações que vigoravam eram as leis eclesiásticas, cartas de doação, forais, cartas régias, alvarás e regimentos dos governadores gerais. As legislações aplicadas eram as: Ordenações Alfonsinas, de 1446, Ordenações Manuelinas, de 1521 e as Ordenações Filipinas, de 1603. A fim de regularizar as necessidades comerciais da Colônia foram promulgadas as Leis Extravagantes. Nesse passo, convém ressaltar que as leis

²¹ Esta denominação, por exemplo, também já é encontrada nos escritos de Hans Staden datados do século XVI.

coloniais eram contraditórias, e dividiam os indígenas em dois grupos: os índios amigos e os gentios bravos (PERRONE-MOISÉS, 2002).

A partir do Regimento de São Tomé de Sousa, de 1547, os indígenas foram transferidos de suas terras para se instalar próximo aos estabelecimentos portugueses. Esse sistema, denominado descimento, perdurou até do Direito Pombalino, em 1757. Em 1582, é determinada por meio de alvará a proximidade entre as aldeias e os povoamentos portugueses. A partir do Alvará de 1596, é determinado que os indígenas aldeados passassem a ser considerados senhores de suas terras. Esse período (descimento) é marcado por disputas entre missionários e colonos administradores dos aldeamentos, de modo que, são editadas legislações, como a Lei de 1587, Regimento aos governadores de 1588, Alvará de 1596, Carta Régia de 1653 e Regimento das Missões e a Lei 1611.

Por meio da provisão 1653 e das Lei 1663 e Lei 1755, é garantido aos indígenas o direito a administração temporal dos aldeamentos, ficando a cargo dos jesuítas a administração espiritual. Entretanto, o Diretório de 1757 passa a considerar os indígenas incapazes de se autogovernarem, instituindo o cargo dos diretores das povoações. Em 1759 o Marquês de Pombal expulsa os jesuítas, e assim, somado à chegada de D. João VI²², o discurso sobre a escravização indígena e retomada de suas terras, passa a ser hegemônico. Cumpre destacar que, enquanto o trabalho servil desaparecia da Europa, os europeus reinstauravam esse processo, nas colônias.

No século XVIII, mais precisamente, entre 1816 e 1850, quase cinco milhões de europeus deixaram seu continente de procedência, sendo que, a grande maioria, tinha como destino à América. Interessante apontar que, muitos destes imigrantes haviam sido condenados à vulnerabilidade social que assolava a Europa desde meados do século XVII e nutriam a expectativa de melhorar as condições de vida em um novo continente (HOBSBAW, 2014).

Esse período é marcado por uma série de documentos legais que evidenciam o emprego da violência para conter os índios bravos. Nesse sentido, o já referido Regimento de Tomé de Sousa, disciplina que os Tupinambá que atacassem os portugueses deveriam ser contidos com muito rigor “destruindo-lhes suas aldeias e povoações e matando e cativando

²² D. João VI foi adepto da violência contra os indígenas. Logo após sua chegada (1808) desencadeou uma guerra ofensiva contra os genericamente chamados Botocudos, para liberar as regiões do Vale do Rio Doce(ES) e campos de Guarapuava (PR), para a colonização (CUNHA, 2002).

aquela parte deles que vos parecer que basta para seu castigo e exemplo”(PERRONE-MOISÉS, 2002, p. 126). Nesse alinhamento, o regimento de 1654, discorre sobre castigo atribuído a um gentio bárbaro, o qual ocorreu na Bahia, e nesse sentido, recomenda “desbastar, queimar e destruir totalmente aldeias inimigas, escravizando a todos e matando a quem de algum modo resistir” (PERRONE-MOISÉS, 2002, p.126). Em carta do governador do Brasil sobre a assim chamada Guerra dos Bárbaros, na capitania de Rio Grande, datada de 1688, recomenda-se a um dos capitães-mores que dê início a guerra aos bárbaros de forma mais ofensiva “degolando-os, e seguindo-os até os extinguir”, para que esse castigo sirva como exemplo a todas as demais nações. Ademais, em Alvará datado de 1690, relativo à referida guerra, o governador geral do Brasil recomenda que os inimigos sejam seguidos “até lhes queimarem e destruírem as aldeias” PERRONE-MOISÉS, 2002, p. 126). Uma carta do vice-rei do Brasil de 30 de junho de 1711, dispõe que se o gentio bárbaro atacar “é preciso procurar extingui-los, fazendo-se-lhes veemente guerra” (PERRONE-MOISÉS, 2002, p.126).

Após a Declaração da Independência em 1822, em 1824 é outorgada a primeira Constituição do Brasil, entretanto, a referida carta não trouxe nenhum dispositivo referente aos direitos indígenas. Assim, “a Constituição Imperial de 1824, não se referiu a negros e índios, no pressuposto de que todos seriam livres e cidadãos [...]. Era apenas discurso, como se sabe: os negros continuaram escravos e os índios jamais foram integrados como cidadãos” (MARÉS DE SOUZA FILHO, 1999, p. 62). Cumpre ressaltar que, durante a constituinte, José Bonifácio elaborou um documento chamado “Apontamentos sobre os índios bravos do Império do Brasil”, tal documento chegou a ser apresentado, contudo, por ter sido enviado às províncias, para que se manifestassem (o que acarretou demora na conclusão), não chegou a integrar a Constituição (CUNHA, 2002).

Conforme delineado, a Constituição não trouxe à baila a questão indígena, tampouco foi elaborada uma legislação pertinente. Desse modo, a administração dos índios, era competência de cada província, que a fazia como bem lhe proviesse. Contudo, após a abdicação de D. Pedro I em 1831, esta competência passa a ser das Assembleias Legislativas Provinciais, juntamente como o Governo Geral, nos moldes do Ato Adicional de 1843 (CUNHA, 2002). Cumpre enfatizar que o Regime de órfãos ainda existia, e que a partir destas leis infralegais, os bens patrimoniais dos indígenas (considerados órfãos tutelados) passa a ser regulamentado. Essa política desprestigiava a cultura indígena, classificando-a com inferior, sendo, portanto, subjugado pela sociedade não indígena. “A civilização do indígena brasileiro

era um objeto de uma política específica: transformar o índio em um trabalhador campesino, às vezes escravizando-o, em outras adaptando-o para as lides tradicionais” (BECKHAUSEN, 2007, p. 20).

O regime de escravidão indígena, oficial ou não, perdurou por todo o período Colonial e boa parte do período Imperial, apesar de ter sido abolido várias vezes, por outras tantas, retornou a vigorar. Alguns exemplos desta escravidão, podem ser observados, por meio da Circular de 09 de agosto de 1845, a qual autorizava comprar crianças; bem como, o Aviso de 02 de setembro de 1845, onde restava evidenciado que os adultos eram disfarçadamente escravizados, a fim de ter seu trabalho explorado. O aviso de 05 de janeiro de 1854, permitia o recrutamento de indígenas para trabalharem por três anos em aldeias, sendo pagos, somente, no final deste período (CUNHA, 2002).

A partir da substituição da escravidão pelo trabalho assalariado (o qual não era valorizado, já que lhes pagavam salários inferiores), foi criado o Regime de Órfãos, a fim de, aos poucos, moldar o indígena, para que se adequasse ao padrão de empregados. Desse modo, para evitar a evasão dos índios libertos e residentes nas povoações coloniais, e retorno ao seu estágio de “barbárie”, o governo colonial resolveu inseri-los no Regime de Órfãos, para que “desenvolvessem o amor ao trabalho” (WOLKMER, 2003, p.80).

Em 1850, é promulgada a Lei de Terras, que tinha como propósito regular conflitos entre Estado e possuidores de terras, dispondo sobre as terras devolutas do Império. Desse modo, aquelas terras consideradas devolutas, poderiam ser ocupadas pelos indígenas. A referida lei mantinha os pressupostos do Alvará de 1680, que determinava que os índios fossem senhores de suas terras. Nesse norte, tem-se que “essas terras são tão particulares como as possuídas por ocupação legítima” (ALMEIDA JUNIOR, *apud* CUNHA, 1987, p. 68).

A partir do final do século XVIII tem início as expedições naturalistas no Brasil, as quais são instituídas por Alexandre Rodrigues Ferreira, e inauguram uma tradição científica que terá seu auge no século XIX com a vinda de naturalistas e viajantes de outros Estados Nacionais, tais como: Alemanha, Rússia, França e Suíça. O naturalista precursor produziu uma considerável documentação iconográfica, capaz de confrontar a percepção singular de um índio. Desse modo, o século XIX conta com a representação de dois índios totalmente

diferentes: o bom selvagem Tupi-Guarani (símbolo da nacionalidade), e o índio vivo, presente, que objeto de análise da Antropologia, uma ciência preambular.

Para Martins (1997) as frentes de expansão estão vinculadas à expansão do capital, que está consubstanciado no modo hostil com que expropriadas às áreas de populações que se encontram à margem do raciocínio capitalista. Inicialmente, a expansão objetiva transformar os expropriados em mão de obra, passível de ser explorada, tanto por empresa quanto por agentes do capital, tendo em vista tornarem-se concorrentes no mercado.

Debate-se a partir do século XVIII até meados do século XIX, se se devem exterminar os índios “bravos”, “desinfestando” os sertões – solução em geral propícia aos colonos – ou se cumpre civiliza-los e incluí-los na sociedade política – solução em geral propugnada por estadistas e que supunha sua possível incorporação como mão-de-obra (CUNHA, 2002, p. 134).

Ademais, cumpre destacar que, a questão indígena nunca integrou a organização governamental do Império Brasileiro. Já que, somente no ano de 1861 é que os assuntos indígenas passam a ser vistos a partir de um gabinete ministerial - Ministério da Agricultura e Obras Públicas, situação que perdura, sem melhores garantias, com a Proclamação da República (ALMEIDA, 2015).

A partir da proclamação da República, em 1889, as elites aristocráticas desenvolvem um projeto de governo direcionado para a modernização da sociedade brasileira, com base na oligarquia agroexportadora. Nesse passo, a pretensão do Estado era incompatível com o atraso social e econômico, no qual as populações indígenas estariam vinculadas. Desse modo, a partir da República, intensificam-se as ações empreendidas pelo Estado nacional desde meados do século XIX, conforme aludido anteriormente (BRINGMANN, 2015).

Após a instauração do governo republicano, entra em vigor o Decreto n.7 de 20 de novembro de 1889, o qual transfere a responsabilidade pelas questões indígenas da União para os estados, ou seja, as antigas províncias. Em 1891 é promulgada a primeira Constituição da República, a qual, não traz nenhuma referência sobre indígenas. Entretanto, é prudente destacar que, o Apostolado Positivista do Brasil apresentou na constituinte, uma proposta de soberania indígena (MARÉS DE SOUZA FILHO, 1999). Por fim, a proposta foi rejeitada, as terras dos índios foram consideradas como devolutas, e os indígenas, foram, perdendo, paulatinamente, os direitos congênitos sobre suas terras.

Ademais, o governo cria o Ministério dos Negócios da Agricultura, Indústria e Comércio, que tinha como propósito auxiliar as questões indígenas. Em 1910, no governo do presidente Nilo Peçanha, é criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN) que passa a se encarregar das questões indígenas no Brasil (MARCON; MACIEL, 1994).

Contudo, a proposta do SPILTN, além da inserção do indígena no padrão capitalista (como mão de obra barata a ser explorada) era também, inserí-los na sociedade nacional, negando sua singularidade étnica. Nesse sentido, entende-se que o Estado é naturalmente um empregador de forças centrípetas, ou seja, forças que tendem a equiparar e homogeneizar as sociedades tradicionais, transformando estas (sociedades do múltiplo) em sociedades do uno. Assim, o Estado impulsiona o que se denomina de etnocídio, pois nega o outro, o diferente, impõe sua língua e seus costumes, de modo que, toda organização estatal proposta é etnocida, e o capitalismo, por sua vez, maximiza o espírito etnocida dos Estados ocidentais (CLASTRES, 2014).

No que tange à legislação civil, o Código Civil de 1916²³ (que teve vigência até 2002), em seu artigo 6º, manteve o regime tutelar praticado desde os primórdios de sua legislação indigenista pelo Brasil, onde classificou o indígena como relativamente incapaz: “São incapazes, relativamente a certos atos (art. 147, I), ou à maneira de os exercer: [...] III – os silvícolas. Parágrafo único. Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do País” (BRASIL, 1916).

Consoante Rodrigues (2005), o SPILTN tinha como propósito transformar populações indígenas em agricultores, de modo que, após a pacificação não necessitariam de extensos territórios para sobreviver, engendrando espaço para a agricultura colonial nas áreas de terra excedentes. Em 1918 o nome SPILTN é alterado para apenas Serviço de Proteção ao Índio (SPI), inicialmente vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (ALMEIDA, 2015).

O SPI, liderado por Cândido Rondon, pleiteava “pacificar” as populações indígenas sem o uso da violência, assegurando seus costumes, sua alimentação e seu modo de vida. Este

²³ O autor do Código Civil, Clóvis Bevilacqua, não considerava os índios, como parte daquela sociedade civil, que deveria se reger pelo Código, já que tinham organização própria (ALBUQUERQUE, 2008).

serviço, segundo Marcon e Maciel (1994), similarmente pretendia garantir a proteção dos territórios originais e a proibição de realocar grupos indígenas em áreas onde eles não pudessem reproduzir seus meios de vida. Nessa perspectiva, antigos aldeamentos indígenas do século XIX passaram a ser denominados como Postos Indígenas, e passaram a sofrer o processo de perda de território a partir das décadas de 1930 e 1940 (LAROQUE, 2002; BRINGMANN, 2015). Na década de 1950, acompanhando o paradigma de crescimento e progresso instaurado no país, o SPI intensifica as políticas indigenistas de caráter desenvolvimentista e modernizante, sem levar em consideração as demandas indígenas (SIMONIAN, 2009).

A partir do governo Vargas, o SPI é integrado ao Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio e ao Ministério da Guerra (durante os anos de Estado Novo), sendo perceptível o reflexo, nas questões indígenas, das políticas nacionalistas propostas pelo governo. Nesse passo, os coletivos indígenas, passam a ser vistos, com maior intensidade, como populações transitórias entre silvícolas e trabalhadores rurais, com o intuito de que, os primeiros sejam fundidos aos segundos, ocasionando, assim, seu desaparecimento (ALMEIDA, 2015).

Cumprido destacar que, a partir da década de 1940, o SPI tem parte de suas verbas canceladas. Somada à crise instaurada, surgem denúncias de corrupção e tratamento violento dirigido às populações indígenas. Nesse período, o Rio Grande do Sul, a partir da década de 1960, passa a praticar a reforma agrária, objetivando diminuir as áreas das terras indígenas e transferi-las aos trabalhadores sem-terra. Essa estratégia de governo, somente tornou-se possível porque o SPI era conivente e porque as terras indígenas eram consideradas como propriedade do governo estadual (SIMONIAN, 2009).

Do ponto de vista constitucional, a primeira Constituição Federal Brasileira que disciplinou sobre a questão indígena foi a promulgada em 1934²⁴, que garantia aos indígenas (silvícolas) a posse sobre suas terras, a proibição de alienação, portanto cabendo a União a competência de gestão destas terras. Nesse alinhamento, a Constituição outorgada em 1937 e a Constituição promulgada em 1946 não trouxeram inovação no que tange à questão indígena. A Constituição Federal de 1967 determinava que as terras dos indígenas, fazem parte do

²⁴ Artigo 5º - Compete privativamente à União:

(...)

XIX. legislar sobre:

m) incorporação dos silvícolas à comunhão Nacional.

Artigo 129 – Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.

patrimônio da União, contudo, confirmava aos indígenas a posse permanente das terras que habitam e reconhecia o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes (BRASIL, 1967).

Nesse mesmo período (1967), em face da forma como o SPI vinha sendo conduzido, o mesmo é fechado, pelo então governo militar de Costa e Silva. E posteriormente, é criada a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, órgão que conectava os antigos SPI, o Conselho Nacional de Pesquisa Indígena - CNPI e o Parque Nacional do Xingu (LAROQUE, 2005; ALMEIDA, 2015). Assim, a extinção do referido serviço e o surgimento da FUNAI – ainda que atendendo uma necessidade de conferir visibilidade no plano internacional - deve ser compreendidos num movimento de redefinição da burocracia de Estado (LIMA, 1995).

Em 1969 o texto da Constituição de 1967 é editado, pela Emenda Constitucional nº1 de 1969, a qual estabelece que as terras indígenas passassem ao controle da União, restando às populações que as utilizavam tradicionalmente apenas o direito de usufruí-las. Sendo competência da FUNAI, o papel de trabalhar políticas desenvolvimentistas com as populações indígenas, colocando muitas vezes os interesses indígenas em segundo lugar, cenário este perpetuado ao longo de todo o regime militar (RODRIGUES, 2005).

Em vista disso, tem-se o seguinte:

Na década de 1970, houve um redimensionamento na filosofia administrativa da FUNAI com o general Oscar Germano Bandeira de Mello, o qual passa a presidir o órgão. A partir de então, evidenciou-se ainda mais a orientação política no sentido de incorporar os índios ao modelo “desenvolvimentista” e à sociedade nacional (LAROQUE, 2005, p. 52 – 53).

Nesse sentido, o projeto desenvolvimentista empregado pelo regime militar resultou na elaboração e construção de inúmeras obras de infraestrutura pelo país, como rodovias, hidrelétricas, ferrovias, todas grandiosas, algo que reverberou inclusive no vale do rio Taquari. Além disso, buscou-se junto às populações indígenas do sul do Brasil, programar projetos com o objetivo de ingressá-los como mão de obra no plantio de trigo e soja, cultura que vinha crescendo a largos passos a partir da década de 1970 no Brasil (MARCON, 1994).

Em 1973 foi sancionada a Lei nº 6.001, conhecida como o Estatuto do Índio. A supracitada lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional. Dessa forma, a legislação em questão, classifica os

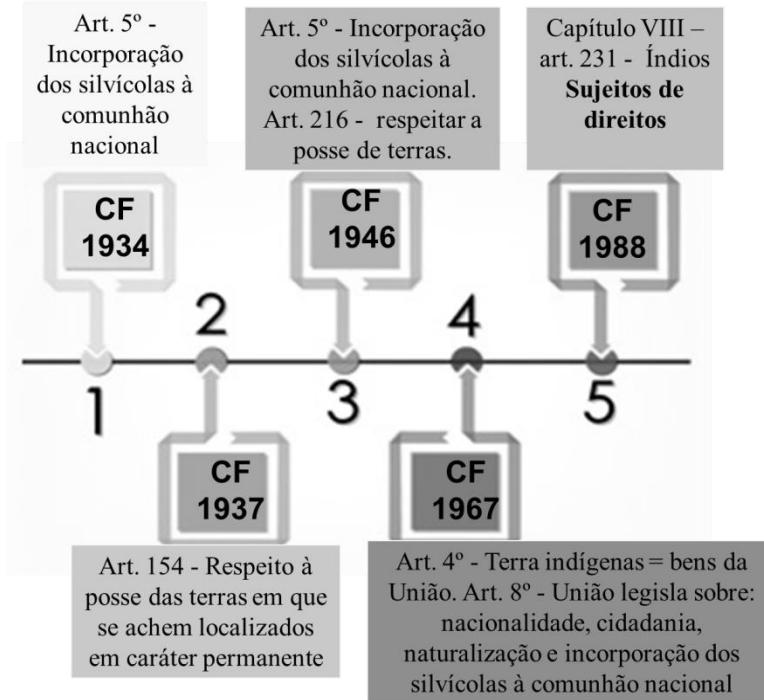
indígenas como indivíduos: isolados, em vias de integração e integrados (BRASIL, 1973). Por esse ângulo, a identidade é averiguada no Estatuto do Índio, o que representa um significativo avanço, já que, pela primeira vez, uma legislação faz referência ao indígena, como todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional (BRASIL, 1973).

A Constituição Federal Brasileira de 1988 mostrou-se pioneira (em relação às anteriores) ao reconhecer o indígena como sujeito de direitos. Obviamente, há aspectos atinentes aos povos indígenas que não foram observados pela Constituinte, principalmente, quando há registros da existência, de pelo menos 305 (trezentos e cinco), grupos étnicos no Brasil. Contudo, o avanço deve ser considerado, pois, anteriormente, o indígena era um sujeito tutelado, o qual precisava que um órgão público lhe representasse publicamente. Assim, ainda que haja lacunas na Constituição, a outorga do status de sujeito de direitos, é um primeiro passo para a descolonização.

Assim, segundo a Constituição de 1988, são reconhecidos aos indígenas 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. Além disso, os coletivos indígenas têm direito de gerar processos jurídicos, porque são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, não podendo mais existir a ideia de integração do índio à sociedade nacional, e sim o processo de respeito e valorização da cultura indígena. Esses grupos, conforme Rodrigues (2005), devem receber proteção do Estado Brasileiro, baseada em sua diferença cultural.

Ademais, a Constituição 1988, ao reconhecer os direitos humanos como direitos fundamentais e verificar a necessidade de efetivá-los, assegurou o direito ao desenvolvimento, à diferença, à cultura e a diversidade cultural, garantindo as práticas próprias de cada sociedade. Dessa forma, no que tange aos povos indígenas, dedica um capítulo, o qual regulamenta os direitos mais basilares destes coletivos. Assim, a questão indígena foi levada em consideração no que se refere à saúde, educação, processos jurídicos e principalmente ao direito à terra, sendo que os indígenas podem circular livremente pelo território nacional (BRASIL, 1988).

Figura 14 - Questão indígena nas Constituições do Brasil



Fonte: Elaboração da autora.

Rodrigues (2005) considera que, no final do século XX e início do XXI ser índio significa ser portador de um status jurídico que lhe assegura uma gama de direitos. Ademais, representa fazer parte de uma coletividade e distinguir-se da sociedade nacional, por reivindicar-se como indígena ou por perceber-se como descendente de uma população de origem pré-colombiana. É nesse alinhamento, que os Kaingang das Terras Indígenas *Jamã Tÿ Tãnh*, *Foxá*, *Pó Mág*, *Pã Nónh Mág*, *Ká Mág* e *Por Fi Gâ*, estabelecidas nos territórios das Bacias hidrográficas Taquari-Antas, Caí e Sinos, com base nos seus direitos originários, lutam por áreas de terras no território que tradicionalmente ocuparam.

O reconhecimento dos direitos dos coletivos indígenas no Brasil, transcorreu por um período de indiferença total (desde a conquista no século XVI até o início do século XX), onde as legislações sequer traziam ressalvas sobre a existência de indígenas, perpassando por um período, marcado pela tutela, onde as discriminações apresentavam-se encobertas pelos signos da proteção. Neste período de tutela, é que surge a ideia de “figuras intermediárias que

atuassem entre os grupos indígenas e os diferentes grupos sociais com a finalidade de proteção e representação dos grupos nativos” (CALEFFI, 2003, p. 181).

No que tange à legislação do Rio Grande do Sul, as primeiras normas que tratam da questão indígena surgem a partir de 1967. Contudo, é no ano de 1974, que o Decreto 23173, determina seja evocada, no Biênio da colonização e imigração, a presença do índio na história do Rio Grande do Sul. Em 1979, o Decreto Legislativo 4.015, aprova o protocolo de cooperação que celebram o Ministério do interior e o governo do Estado do Rio Grande do Sul com a interveniência da Fundação Nacional do Índio - Funai, para elaboração e execução de um programa socioeconômico e cultural dirigido a autopreservação das populações indígenas remanescentes do Rio Grande do Sul.

Em 1989 entra em vigor a Constituição do Estado do Rio Grande do Sul, que dispõe sobre a questão indígena no capítulo V, Seção II, artigo 264²⁵, que disciplina sobre o direito à manutenção cultural e organização social, assegurando assistência social e à saúde, educação intercultural e bilíngue, bem como a valorização dos conhecimentos tradicionais (RIO GRANDE DO SUL, 1989)

No ano de 1993, o Decreto 35.007, cria o Conselho Estadual do Índio, em 1996 o Decreto 36.836, dá nova redação ao decreto supracitado. Em 1997, o Decreto Legislativo 8.182 aprova convênio que celebram o Estado, por meio da Secretaria da Educação, e a Fundação Nacional do Índio - Funai, para execução de ações conjuntas referentes a educação indígena. A Lei ordinária 12.004 de 2003, dispõe sobre a criação do Conselho Estadual dos Povos Indígenas – CEPI. Nesses moldes, procurou-se destacar os principais documentos

²⁵ Art. 264. O Estado promoverá e incentivará a autopreservação das comunidades indígenas, assegurando-lhes o direito a sua cultura e organização social.

§ 1.º O Poder Público estabelecerá projetos especiais com vista a integrar a cultura indígena ao patrimônio cultural do Estado.

§ 2.º Cabe ao Poder Público auxiliar as comunidades indígenas na organização, para suas populações nativas e ocorrentes, de programas de estudos e pesquisas de seu idioma, arte e cultura, a fim de transmitir seu conhecimento às gerações futuras.

§ 3.º É vedada qualquer forma de deturpação externa da cultura indígena, violência às comunidades ou a seus membros, bem como a utilização para fins de exploração.

§ 4.º São asseguradas às comunidades indígenas proteção e assistência social e de saúde prestadas pelo Poder Público estadual e municipal.

Art. 265. O Estado proporcionará às comunidades indígenas o ensino regular, ministrado de forma intercultural e bilíngüe, na língua indígena da comunidade e em português, respeitando, valorizando e resgatando seus métodos próprios de aprendizagem, sua língua e tradição cultural.

Parágrafo único. O ensino indígena será implementado através da formação qualificada de professores indígenas bilíngües para o atendimento dessas comunidades, subordinando sua implantação à solicitação, por parte de cada comunidade interessada, ao órgão estadual da educação (RIO GRANDE DO SUL, 1989).

legais que regem a questão indígena no Rio Grande do Sul, sendo oportuno enfatizar que no decorrer do período supracitado (1967-2017) há inúmeros decretos, que discorrem sobre questões pontuais, como situação de emergência de determinados Municípios, por exemplo.

Por fim, destaca-se a intrínseca relação entre direitos humanos e conhecimentos tradicionais, já que, direito à existência e ao desenvolvimento digno das comunidades tradicionais está vinculado a manutenção das condições do meio em que vivem. Sendo assim, é fundamental tecer algumas considerações sobre direitos humanos, os quais, entendidos como produtos culturais, terão uma tendência emancipadora desde que partam de uma ideologia de ação social, pois surgem de construções históricas que se encontram em constante modificação.

3.4 Conhecimentos tradicionais: perpetuação, reconhecimento e transmissão

A trajetória histórica de reconhecimento dos direitos dos coletivos indígenas demonstra que, foi preciso um esforço singular, para que cada povo, ainda que sob a égide de um sistema colonialista, conseguisse sobreviver sem abrir mão de seus conhecimentos tradicionais. É com base nisso, que se traça o presente tópico, já que, a manutenção destes conhecimentos, que existem desde *Abya Yala*, é preponderante para a afirmação da diversidade e perpetuação da cultura.

No que tange aos conhecimentos tradicionais, Diegues (2000, p. 30) define o termo como “o saber e o saber-fazer a respeito do mundo natural e sobrenatural, gerados no âmbito da sociedade não urbano/industrial e transmitidos oralmente de geração em geração”. Ressalta-se que, não há legislação nacional *sui generis* de proteção a esses conhecimentos, a opção legislativa encontrou amparo na regulamentação da supracitada Convenção sobre Diversidade Biológica.

Entretanto, entende-se cabível destacar que a Carta Magna, contém em seu bojo artigos que tratam sobre a proteção do patrimônio cultural e determina meios para sua proteção, reconhecendo o valor dos conhecimentos tradicionais dos povos originários. Nesse sentido, destaca-se o artigo 216, o qual considera que se constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, atinentes à identidade, à ação e a memória dos diferentes grupos formadores da sociedade nacional. Nesse passo, os incisos do referido artigo incluem: as formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver; as criações

científicas, artísticas e tecnológicas; as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988).

Desse modo, os saberes tradicionais dos coletivos indígenas consolidam-se em patrimônio cultural imaterial²⁶ e são essenciais para a manutenção do meio ambiente e para a diversidade cultural. Nesse sentido, ao abordar sobre diversidade e interculturalidade, cumpre destacar o texto de Panikkar (2004, p. 205), que defende a ideia de que, “Povo nenhum, não importa o quão moderno ou tradicional, tem o monopólio da verdade. Povo nenhum, não importa o quão civilizado ou natural [...] pode, por si só, definir a natureza da vida adequada ao conjunto da humanidade”. Neste viés compreender a diferença é uma questão primordial, para se falar em garantias de direitos ou em defesa de patrimônio cultural, haja vista de que os direitos humanos não se podem uniformizar os direitos, porque as pessoas não são iguais em todo lugar, é preciso refletir o global e o local reconhecendo as particularidades de cada um, a dignidade e o respeito mútuo. É reconhecida a necessidade de proteção dos saberes tradicionais dos povos indígenas, já que, constituem fenômenos complexos estabelecidos socialmente a partir de práticas e experiências culturais relacionadas ao espaço, costumes e tradições (DANTAS, 2006).

No plano legislativo, tendo em vista que o Brasil faz parte da Convenção sobre a Diversidade Biológica, e tem envidado esforços de adequar-se às exigências de utilização e conservação de recursos biológicos e saberes tradicionais. Dessa forma, a medida provisória 2.186-16 de 2001, que regulamentou os conhecimentos tradicionais por cerca de quatorze anos, foi revogada pela lei 13.123 de maio de 2015 (BRASIL, 2015).

A nova legislação, em vigor desde novembro de 2015, regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição Federal, o Artigo 1, a alínea *j* do Artigo 8, a alínea *c* do Artigo 10, o Artigo 15 e os §§ 3º e 4º do Artigo 16 da Convenção sobre Diversidade Biológica, promulgada pelo Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998; dispõe sobre o acesso

²⁶ “Entende-se por ‘patrimônio cultural imaterial’ as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhe são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana” (UNESCO, 2003).

ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade. Tendo por objetivo regular direitos e obrigações pertinentes ao acesso a componente do Patrimônio Genético e ao conhecimento tradicional a ele associado, para fins de pesquisa científica e desenvolvimento tecnológico, bioprospecção ou conservação, visando sua aplicação industrial ou de qualquer outra natureza. Nesse alinhamento, confere à União a competência para a normatização, autorização e fiscalização do acesso e da exploração dos recursos genéticos, criando, no âmbito do Ministério do Meio Ambiente, o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético, composto por representantes da Administração Pública Federal (BRASIL, 2015).

A referida Lei considera conhecimento tradicional associado, informação ou prática de população indígena, comunidade tradicional ou agricultor tradicional sobre as propriedades ou usos diretos ou indiretos associada ao patrimônio genético; bem como considera que os provedores de tal conhecimento são população indígena, comunidade tradicional ou agricultor tradicional que detém e fornece a informação sobre conhecimento tradicional associado para o acesso (BRASIL, 2015).

Assim, diante da crise ambiental constatada atualmente, a preservação da vida humana é uma constante preocupação, que é alertada por Dworkin (2009, p. 107), ao considerar que é: “importante que as pessoas vivam bem, e em razão disso julgamos ter a responsabilidade não só de não eliminar a possibilidade de existência das gerações futuras, mas também de deixar-lhes um justo quinhão de recursos naturais e culturais”.

Dessa forma, entende-se que a crise ambiental originada pela intervenção humana sobre o planeta, chegou a um ponto onde se pode pôr em risco a sobrevivência, em longo prazo, da própria humanidade. Se os efeitos irreversíveis da intervenção tecnológica seguirem o caminho traçado até agora, e continuarem a serem vistos apenas pelo ângulo do aspecto positivo, da utopia do desenvolvimento e conforto, as gerações futuras poderão não ter as mesmas oportunidades de vida digna, já que, é provável que o planeta que eles irão receber, esteja escasso de recursos naturais capazes de proporcionar o bem-estar. Nessa órbita de ideias, percebe-se que o modo de vida dos Kaingang, é orientado a partir do princípio do respeito da natureza como uma grande mãe, de modo que, suas práticas são orientadas a partir da preservação ambiental.

É nesse sentido, que o presente trabalho propõe um repensar acerca do desenvolvimento, a partir da ótica do *buen vivir*: modelo de vida oriundo de tradições dos povos ancestrais indígenas, os quais, detentores de saberes tradicionais de seu povo, repassaram tais conhecimentos entre as gerações, garantindo a sustentabilidade ambiental e a manutenção da cultura.

4 DESENVOLVIMENTO COMO DIREITO HUMANO E A EMERGÊNCIA DO *BUEN VIVIR* A PARTIR DO NOVO CONSTITUCIONALISMO DA AMÉRICA LATINA

O presente capítulo discorre sobre o desenvolvimento, e o impacto deste no ambiente, a fim de chegar na incorporação do *Buen Vivir* pelo Novo Constitucionalismo²⁷ da América Latina. Nesse sentido, serão distinguidos os conceitos: desenvolvimento, crescimento e progresso. Ainda neste limiar, serão tecidas as primeiras conexões entre desenvolvimento e modo de ser do Kaingang, o que será aprofundado nos próximos capítulos. Pretende-se analisar a Constituição da Bolívia e do Equador, as quais introduzem o conceito de *Buen Vivir* no ordenamento positivado, representando o novo constitucionalismo pluralista, o que propõe uma nova relação entre homem e natureza. No que tange ao *Buen Vivir*, objetiva-se realizar uma abordagem, vinculada aos saberes ancestrais dos povos indígenas, destacando os principais princípios que fundamentam esta teoria.

4.1 Desenvolvimento: do crescimento ao reconhecimento como direito humano

A partir do contexto da modernidade, marcada por suas filosofias de base: racionalização e utilitarismo, as quais, se complementam, mas também se contradizem. (TOURAINÉ, 1994). Vê-se o ressurgimento do antropocentrismo, conceito que: “diz respeito

²⁷ Cumpre destacar que muitas denominações são dadas ao fenômeno dos processos constituintes ocorridos na América Latina, ocorrido nos últimos anos. Dentre as quais se destacam: Constitucionalismo Andino, Constitucionalismo Biocêntrico, Constitucionalismo Transformador, Neoconstitucionalismo. Neste trabalho, optou-se pelo uso do termo Novo Constitucionalismo Latino-Americano.

a todas as filosofias centradas no homem, ou que têm por base uma consideração privilegiada da posição humana no mundo” (BIGNOTTO, 2001, p. 17). Desse modo, é perceptível que a Modernidade, caracterizava-se “pela adoção de padrões de consumo, de comportamento, de instituições, valores e ideias das sociedades mais avançadas, sem importar necessariamente em transformações reais da estrutura econômica e social” (DOMINGUES, 2003, p. 179).

Nessa circunstância, o conceito emancipador da modernidade, traz em seu cerne um componente sutil: o eurocentrismo²⁸, o qual vem acompanhado por seu componente concomitante: “a falácia do desenvolvimento” (DUSSEL, 1993, p. 17). Desse modo, a tese de que o descobrimento da América Latina é irrelevante para a constituição da Modernidade é desmitificada, já que, a conquista da América é um fato essencialmente constitutivo da modernidade. É nesse contexto, que a América “nasce” como periferia do mundo, “demandando a manutenção de uma parte da população num nível atrasado e ‘arcaico’, com a contrapartida da ‘ocidentalização’ de outra parcela da sociedade” (DOMINGUES, 2003, p. 179). Dussel (1993) ao discorrer sobre as relações sobre a posição da América Latina nesta conjuntura assinala que: “Fomos a ‘primeira’ periferia da Europa moderna; quer dizer, sofremos globalmente desde nossa origem um processo constitutivo de ‘modernização’”(DUSSEL, 1993, p. 16).

A modernização de uma sociedade qualquer tem de ser vista sempre a partir dos projetos e dos movimentos das diversas subjetividades coletivas que para ela contribuem. Se a modernização é mais ou menos ampla e mais ou menos socialmente democrática, é algo que depende daqueles projetos e movimentos. [...] Desenvolvimento seria, então, uma forma particular de modernização, caracterizada por uma mudança profunda das estruturas produtivas do país, de sua estrutura de classes, de democratização política e social, com a incorporação das massas à nação, acompanhada de transformações no próprio cenário internacional da dependência brasileira (DOMINGUES, 2003, p. 185).

Nesse sentido, é de bom alvitre distinguir, os termos desenvolvimento, crescimento e progresso. Desse modo, **crescimento** é vinculado à economia, implicando transformações estruturais, podendo ser traduzido pelo incremento da população e da renda *per capita*. Assim, o crescimento é meramente quantitativo, e compreende numa parcela do desenvolvimento (RISTER, 2007). **Progresso** pode ser compreendido como a trajetória empreendida para se atingir determinado objetivo, com a consequente, mudança de algo para

²⁸ Para Martínez (2005), a concepção eurocêntrica “considera los rasgos culturales, los estilos, las ideas, los valores propios de la civilización noroccidental como superiores, mejores e más avanzados que los de otras culturas o grupos humanos y aquella que proyecta la razón propia como razón universal” (MARTÍNEZ, 2005, p. 20).

um patamar superior, crescimento. Portanto, “a palavra progresso está longe de ser dotada de univocidade semântica e consenso conceitual” (DUPAS, 2006, p. 22). Por **desenvolvimento**, entende-se que esteja mais estritamente ligado ao progresso e à paz, constituindo-se em um direito fundamental do ser humano (PRESTES, 2014).

Assim, o desenvolvimento é um processo integral que compreende, além do aspecto econômico, aspectos culturais, éticos, políticos, sociais e ambientais, de modo que, o mesmo deve evoluir de forma interconectada com justiça social e justiça ecológica. Ademais, sabe-se que, não há possibilidade de existir um crescimento com equidade, um desenvolvimento voltado para a questão da sustentabilidade em uma economia regida pelo lucro, pela acumulação ilimitada e pela exploração de pessoas e de recursos naturais. Atenta-se que as pessoas menos favorecidas economicamente, e principalmente, as crianças, são os mais ameaçados pela destruição do planeta (PRESTES, 2014).

O desenvolvimento é concebido como um processo de expansão das liberdades reais de que as pessoas gozam. A ampliação do conceito de liberdade é simultaneamente o fim primeiro e o principal meio do desenvolvimento. Dessa forma, Sen (2000) considera que, o desenvolvimento requer que sejam removidas as principais fontes de privação de liberdade: pobreza e tirania, carência de oportunidades econômicas, negligência de serviços públicos, bem como a intolerância ou interferência excessiva de Estados repressivos. Diante do aumento sem precedentes da imponência global, um grande número de pessoas (talvez à maioria) tem suas liberdades elementares negadas, as quais, às vezes relacionam-se diretamente com a pobreza econômica, que tira das pessoas a liberdade de saciar a própria fome, de acesso à água tratada, saneamento básico e medicamento para doenças tratáveis, que tira a oportunidade de viver em um local apropriado. Há casos que a privação de liberdade está relacionada à carência de serviços públicos, ou resulta da negação de liberdades políticas e civis, marcadas pelas restrições impostas em relação à participação da vida social, econômica e política da comunidade. Nesse norte, destaca-se que as dificuldades enfrentadas pela comunidade da Terra Indígena *Pó Mág*, em Tabai, no que tange ao abastecimento de água, evidenciam formas de privação de liberdade que impactam em outros direitos básicos, como saúde e educação (DIÁRIO DE CAMPO, 30/03/2017).

Nesse sentido, os Kaingang das terras indígenas em estudo, lutam por um desenvolvimento humano integral que lhes remova as principais privações de liberdade. O que se exemplifica, pela Terra Indígena *Jamã Ty Tãnh*, em Estrela, que a partir do Plano

Básico ambiental das obras de duplicação da BR 386²⁹, recebeu moradia de alvenaria, para cada uma de suas famílias, bem como, saneamento básico e construção de um centro cultural e uma escola. A reivindicação por moradia é presente na Terra Indígena *Pã Nónh Mág*, em Farroupilha, que anseiam pelo cumprimento do acordo estabelecido com a Prefeitura Municipal da cidade, para a construção de casas mistas (com banheiro), que estão previstas de serem construídas de forma parcelada no decorrer dos próximos anos (DIÁRIO DE CAMPO, 31/01/2018)

Portanto, entende-se que a finalidade do desenvolvimento é a promoção do bem-estar da pessoa, onde o valor próprio da vida humana vincula-se ao fato de que certas coisas têm valor em si mesmas, ou seja, manter-se livre de doenças evitáveis, sobreviver à morte prematura, estar bem nutrido, participar da vida social, como membro ativo da comunidade, ser livre em suas atitudes e ter possibilidades de desenvolver suas potencialidades (SEN; KLIKSBERG, 2010). A respeito de sobreviver à morte prematura, destaca-se ao ocorrido na Terra Indígena *Jamã Ty Tãnh*, em outubro de 2015, quando quatro crianças Kaingang, morreram, atingidas por um rodado que se desprendeu de um caminhão, enquanto aguardavam transporte escolar às margens da rodovia (BR 386) (G1, 2015, texto digital). Estas crianças foram vítimas da ausência de efetividade da legislação, que assegura a escola no interior das Terras Indígenas, ou seja, foram vítimas de um desenvolvimento que não promovia o bem-estar da população. Cumpre destacar que, após a referida fatalidade, a 3ª Coordenadoria Regional de Educação com sede na cidade de Estrela estendeu a escolarização até o 9º na escola dentro da *Jamã Ty Tãnh*. A partir das mesmas razões, a Terra Indígena *Foxá* de Lajeado, reivindicou o funcionamento da escola dentro da aldeia, já que, as crianças precisavam deslocar-se até outro bairro para obter acesso à educação. Portanto, a escola dentro da aldeia por possuir caráter intercultural e bilíngue é a melhor forma de efetivar o direito à educação.

A garantia institucional e formal da imprescindibilidade dos direitos, não é capaz de efetivar a concretização do desenvolvimento como direito humano, tampouco pelo viés intercultural. Já que, o discurso oficial dos direitos humanos no território americano não repercutiu transformações reais nos diferentes contextos de violação, o que consiste numa

²⁹ A duplicação trata-se de uma frente desenvolvimentista, de modo que, o trecho de rodovia BR-386/RS a ser duplicado e restaurado se desenvolve entre o limite do perímetro urbano da cidade de Estrela, no km 351,50, coincidindo com o final da pista duplicada entre Lajeado e Estrela, e o entroncamento com a RSC/287, no km 385,00, localizado junto à cidade de Tabai (ROSA, 2010).

flagrante ilustração da colonialidade orientadora da história latino-americana com relação aos direitos humanos (CENCI, 2013).

A propósito, Zambam (2011) elucidando tal concepção diz que há outros elementos que são decisivos para a satisfação das necessidades humanas e o equilíbrio das relações sociais, os quais devem ser considerados para a avaliação e construção de relações sociais equânimes e sustentáveis, entre os quais se evidenciam a saúde e a educação, ou seja, a superação do analfabetismo, a legitimidade, os índices de mortalidade e desnutrição, o controle da natalidade, entre outros. Assim, o autor considera que qualidade de vida, não se restringe a quantificação de tempo e presença de bens necessários, mas amplia o alcance, levando em consideração as necessidades para o conjunto de condições que unificam e caracterizam uma vida com qualidade. Nesse passo, destaca-se que a comunidade da Terra Indígena *Foxá*, em Lajeado, que corresponde cerca de cem (100) habitantes, ainda dependem de banheiros coletivos, sendo que, sequer a escola possui banheiro.

Por conseguinte, o debate sobre a efetivação dos direitos fundamentais e os limites do desenvolvimento, atualmente discutido nas mais variadas áreas do saber, demonstra que dois coeficientes estão repercutindo no bem-viver da humanidade, quais sejam: o desenvolvimento do capitalismo e a necessidade de criação de uma nova consciência ambiental, a partir da criação de práticas e políticas para execução de ações transformativas que delineiem uma sociedade humana e sustentável. Assim, diante dos impactos ambientais provocados pela ação do homem, torna-se imprescindível a mudança de atuação nas diversas esferas da sociedade, sendo necessário reavaliar práticas privadas e públicas no sentido de promover um modelo de atuação menos agressivo ao meio ambiente, e capaz de responder as demandas sociais, reorientando o enfoque desenvolvimentista, a fim de proporcionar que as pessoas se tornem sujeitos deste processo. Como exemplo, tem-se que na Terra Indígena *Pã Nónh Mág*, em Farroupilha, a professora e demais membros da liderança reivindicaram com veemência melhorias para a escola, garantindo, assim, a efetividade do direito à educação escolar indígena de forma bilíngue (DIÁRIO DE CAMPO, 16/06/16).

Dessa forma, o desenvolvimento abrange uma visão de futuro, tendo nos registros históricos o direcionamento para entendimento do presente, o qual deve ser projetado a partir de uma visão dinâmica e prospectiva da realidade social, que se encontra em constante mutação. Assim, o conceito de direito ao desenvolvimento, o qual ainda não possui uma

definição exata, surge a partir da década de 1960, estando intimamente ligado ao processo de descolonização, fundamentado no direito à autodeterminação dos povos (BEDIN, 2003).

É nesse período que o processo de descolonização da comunidade internacional traz ao centro das discussões a questão dos direitos de solidariedade e direito ao desenvolvimento. O sistema internacional irá concretizar suas ideias a partir de 1986, com a aprovação da Declaração sobre o direito ao desenvolvimento (o que será delineamento mais especificamente a seguir). Contudo, a declaração não irá se aprofundar na questão dos direitos coletivos, de modo que, a pessoa humana, passa a ser o sujeito central deste direito. Em paralelo, é a partir desse período (anos de 1980), que o movimento indígena retoma sua força. Assim, a partir das últimas décadas do século XX, que os povos indígenas são beneficiados com avanços, no que diz respeito ao reconhecimento de seus direitos (NIEL, 2011).

Nesse sentido, Santos (2006) considera que deve haver uma substituição dos vínculos de colonialidade, por vínculos de solidariedade. Desse modo, considera que “deve ir às raízes da modernidade, tanto às raízes que esta reconhece como suas, como às raízes que ela rejeitou por fundarem o que ela considerou como algo extrínseco, o projecto colonial. Neste sentido, ir às raízes implica ir além delas” (SANTOS, 2006, p.463). Vê-se, pois, que a solidariedade é um elemento fundamental desse novo paradigma de relações, que passa a se desenvolver.

O termo desenvolvimento foi abordado pela primeira vez, em 1972, pelo chefe de justiça do Senegal, *Keba M'Baye*, o qual referiu o direito ao desenvolvimento como direito humano (BEDIN, 2003). Entretanto, tal direito somente é tratado especificamente pela ONU em 1977, por meio da resolução 4 (XXXIII) da Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas, a qual determina que o secretário geral da organização apresente um relatório sobre a temática (PERRONE-MOISÉS, 1999).

O relatório confirma a existência de direito humano ao desenvolvimento, de modo que, em 1979, a resolução 5 (XXXV) da mesma comissão, reiterou o direito ao desenvolvimento, considerando ainda a existência de um direito de igualdade de oportunidade como prerrogativa tanto das nações quanto dos indivíduos. A partir de 1981a ONU nomeou um grupo de estudiosos para debaterem sobre o direito ao desenvolvimento, como o objetivo de “examinar o escopo e o conteúdo do direito ao desenvolvimento e os meios apropriados para a sua promoção” (ALVES, 1997, p. 207). Isto gerou a Resolução 37/199/18/1982, a qual estatuiu o direito ao desenvolvimento como direito humano inalienável, chegando ao

consenso da necessidade da elaboração de uma declaração sobre o direito ao desenvolvimento.

A Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Direitos dos Povos de 1981 dispõe que, para o futuro, é essencial dedicar uma particular atenção ao direito ao desenvolvimento; que os direitos civis e políticos são indissociáveis dos direitos econômicos, sociais e culturais, tanto na sua concepção como na sua universalidade, e que a satisfação dos direitos econômicos, sociais e culturais garante o gozo dos direitos civis e políticos (COMPARATO, 2015).

Em 1986, as Nações Unidas aprovam o principal instrumento internacional de proteção ao direito ao desenvolvimento, a Resolução 41/128. Ou seja, a Declaração sobre Direito ao Desenvolvimento, que vincula questões sobre desenvolvimento, paz e segurança internacional, adotando um conceito bastante amplo para desenvolvimento, e considerando a pessoa humana como sujeito central desse processo e que essa política deveria, assim, fazer dela o principal participante e beneficiário do desenvolvimento (BEDIN, 2003).

Percebe-se que o direito ao desenvolvimento, evoluiu desde a primeira vez em que fora enunciado, conforme aduzido anteriormente, até sua incorporação com a Declaração de 1986 e consagração como direito humano fundamental pela Conferência de Viena de 1993, a qual reconheceu os direitos coletivos e difusos, dentre os quais o direito ao desenvolvimento dos povos e o direito ao meio ambiente sadio e ecologicamente equilibrado, destacando a interconexão entre desenvolvimento, meio ambiente e direitos humanos. No que tange a II Conferência Mundial sobre direitos humanos, que resultou, na Declaração de Viena, constata-se que foi realizada em um período de constantes transformações de nível mundial que proporcionou a relevantes avanços no que tange a questões quanto aos direitos humanos, ponderando demandas relacionadas à universalização desses direitos, bem como quanto à indivisibilidade, proteção aos vulneráveis, diálogo entre governos e organizações não governamentais e direito ao desenvolvimento (BEDIN, 2003).

A partir da Segunda Conferência Mundial da ONU, realizada em Viena em 1993, o tema dos direitos humanos é avaliado, sendo reafirmado o direito ao desenvolvimento, nos moldes estabelecidos pela Declaração dos Direitos ao desenvolvimento, classificado com direito universal, inalienável e parte dos direitos fundamentais. Assim, essa declaração reitera que direitos humanos e liberdades fundamentais são direito de todos os seres vivos desde seu

nascimento, de modo que, sua proteção e promoção é responsabilidade de todos, a sociedade e principalmente do governo (SENGUPTA, 2002).

Nesse mesmo ano (1993), as Nações Unidas declararam o Ano Internacional dos Povos Indígenas, a fim de melhorar a cooperação com os povos indígenas, já que, sem dúvidas, *“los pueblos indígenas son los primeros afectados por la pobreza y la falta de servicios básicos”* (NIEL, 2011, p. 02). Assim, torna-se questionável se os coletivos indígenas têm usufruído de forma plena do direito ao desenvolvimento. Cumpre ainda, consignar que os coletivos indígenas possuem uma noção diferente de desenvolvimento, que *“no es como en el mundo occidental la búsqueda del crecimiento linear hacia algo superior”* (NIEL, 2011, p. 08).

Destaca-se que direito ao desenvolvimento foi reafirmado na Segunda Conferência sobre Direitos Humanos, sendo reconhecido por unanimidade, de modo que, os governos ali presentes e signatários da Declaração de Viena passaram a considerar o direito ao desenvolvimento como direito humano e assumiram o compromisso de observá-lo e implementá-lo em todos os assuntos e transações. Ademais, a declaração traz em seu bojo a tríade de elementos, formada por: desenvolvimento, democracia e direitos humanos, os quais, de acordo com o Cançado Trindade (1997, p. 129) são “interdependentes” e se “reforçam mutuamente”. Desse modo, enfatiza-se que essa tríade está relacionada à totalidade dos direitos.

De acordo com Walker (2011, p. 174) “o conceito de direito ao desenvolvimento foi sendo construído e se tornando mais complexo. Passou a abordar aspectos políticos, econômicos, culturais, sociais e, por fim, agregou a variável da sustentabilidade”. Ou seja, o desenvolvimento passou a reclamar por qualidade de vida, a qual não predispõe somente a produzir e consumir. É com base nesse novo conceito de desenvolvimento que os Kaingang orientam seu modo de vida, baseado na efetividade de seus direitos culturais, num processo de respeito pela natureza, onde produção e consumo, não representam um modelo de vida.

Muito significativo referir o trabalho realizado pelo Centro de Alternativas para o desenvolvimento (CEPAUR), que enfatiza a crise enfrentada pela América Latina, especialmente em razão do modelo desenvolvimentista orientado pela lógica monetarista, o que incide reflexos na população, proporcionando desigualdades. Seguindo esta perspectiva, Max-Neef (2012), propõe que o desenvolvimento deve ser orientado de modo a satisfazer as

necessidades humanas fundamentais, para tanto, considera que é essencial a efetivação de uma racionalidade econômica que não esteja voltada somente à acumulação indiscriminada ou a simples melhoria dos indicadores convencionais que classificam a qualidade de vida, ignorando o bem-estar das pessoas, e nem mesmo esteja relacionada aos princípios de eficiência que não estão relacionados com a satisfação das necessidades humanas. Esta nova proposta de racionalidade tem como objetivo elevar a qualidade de vida das pessoas e tem como base o respeito à diversidade, alicerçada com a recusa de alguns países, de se deixarem transformar em instrumentos de outros.

De tal modo, é imperioso se almejar uma melhor qualidade de vida, a qual não pode ser medida pelo Produto Interno Bruto, conforme alerta Boff (2009, p. 02) “*El PIB es una medida inventada por el capitalismo para estimular la producción creciente de bienes materiales de consumo*”. Por essa razão, como contraponto ao índice do produto interno bruto como medida para avaliar o desenvolvimento de um país, foi criado o índice de desenvolvimento humano (IDH), o qual contempla três dimensões para indicar o desenvolvimento: renda, educação e saúde (PNUD, 2014). Entretanto, recentes estudos demonstram que outros fatores são fundamentais para qualificar o desenvolvimento humano, entre estes: a felicidade, a exemplo do Butão país muito pobre materialmente, mas que estabeleceu o índice de felicidade interna bruta.

Em nível nacional, o advento da Constituição Federal de 1988 o direito ao desenvolvimento é consagrado no ordenamento jurídico brasileiro, sendo incluído como direito fundamental, o qual deve estar alicerçado em princípios que venham a garantir a dignidade da pessoa humana. Observou-se a presença do termo desenvolvimento tanto como princípio quanto como diretriz, entretanto, no que refere à ordem econômica, acredita-se que há um antagonismo ao se propor preservação ambiental e livre concorrência, já que a segunda estaria amparada na concepção capitalista, agindo em prejuízo da segunda (RISTER, 2007).

Para Mamani (2010), quando se aborda sobre desenvolvimento e progresso e os impactos dos mesmos sobre as sociedades não se trata somente de um problema econômico, social, político e cultural, já que: “*Las promesas de progreso y desarrollo que en algún momento guiaron a toda la humanidad, ya mostraron a plenitud sus limitaciones y efectos devastadores*” (MAMANI, 2010, p. 27). Desse modo, é urgente reverter todo o dano causado pelo desenvolvimento.

Nesse sentido, Katu Arkonada em entrevista concedida a Sbardelotto (2010), questiona: “O que é desenvolvimento? O que é progresso?” (SBARDELOTTO, 2010b, p. 13). E adverte que, na Bolívia tem sido perpassado que, o desenvolvimento é medido por indicadores, os quais colocam a pessoa humana em posição de supremacia à natureza. Portanto, desenvolvimento é um modelo exportado da Europa, o qual está interligado à interesses econômicos. Por outro lado, o progresso é garantido por índices do Produto Interno Bruto (PIB) e da renda per capita, ainda que, esses índices elevados sejam obtidos à custa da deterioração social e ambiental.

Deste modo, é necessário um redirecionamento da prática econômica, que contemple uma política social, que valorize a ligação entre direitos humanos e ambientais, de modo que, o desenvolvimento seja instrumento de promoção da dignidade da pessoa humana. Nessa órbita de ideias, o novo constitucionalismo da América Latina inaugura uma das maiores correntes de reflexões: *o buen vivir*, que apresenta a oportunidade de construir outro modelo de vida, baseado nos saberes tradicionais dos coletivos indígenas, os quais orientam uma visão mais holística, que contemple a promoção da pessoa humana, de modo a satisfazer suas necessidades e a preservação do meio ambiente. É nessa trilha, que o tópico a seguir irá discorrer sobre o novo constitucionalismo da América Latina, o qual incorpora legalmente a perspectiva do *buen vivir*, que representa um conjunto de ideias que está sendo traçado como reação e opção aos conceitos convencionais de desenvolvimento.

4.2 O novo constitucionalismo da América Latina

O constitucionalismo que se desenvolveu na América Latina (desde as primeiras Constituições até meados dos anos oitenta), foi extremamente excludente, em relação à diversidade indígena, os processos políticos assegurados, se mantiveram distantes daquilo que pode ser considerado, como democrático. Além disso, para os grupos indígenas e afrodescendentes, a proposta de integração, empregada pelo Estado (nação) na América Latina³⁰ foi, na maioria das vezes, a da exclusão, da criminalização e da invisibilidade.

³⁰ Tem sido próprio na tradição latino-americana, seja na evolução teórica, seja na institucionalização formal do Direito, que as constituições políticas consagrassem, abstratamente, igualdade formal perante a lei, independência de poderes, soberania popular, garantia liberal de direitos, cidadania culturalmente homogênea e a condição idealizada de um “Estado de Direito” universal. Na prática, as instituições jurídicas são marcadas por

Para Almeida (2013), o constitucionalismo moderno da América Latina oportunizou o encobrimento do outro, já que, falar em constitucionalismo implica em tratar da relação íntima entre democracia, governo e direito, de modo que, o poder constituinte é base de todo o direito constitucional. Assim, o constitucionalismo pressupõe o cidadão como sujeito de direito, desse modo, o indivíduo deixa de lado seus traços específicos: biológicos, étnicos, sociais, para ser reduzido em um cidadão, ou seja, é encoberto enquanto outro.

Contudo, o novo constitucionalismo da América Latina propõe o descobrimento do outro, já que, surge caracterizado pela ruptura com os modelos anteriores, ou seja, surge a partir do rompimento com as estruturas coloniais, por meio de uma mudança nas relações entre Estado e as populações originárias que, baseada em suas cosmovisões, se somaram ao processo constituinte de forma ativa. Dessa forma, as novas constituições além de apresentarem novos direitos, são pautadas em concepções sociais, culturais, restando evidente a preocupação com a proteção ambiental.

As reflexões contemporâneas do constitucionalismo latino-americano, além de apontarem alternativas ao desenvolvimento econômico, representam o reconhecimento dos saberes tradicionais dos coletivos indígenas. Seguindo esta perspectiva, sob a inspiração do novo constitucionalismo, efetivado a partir das reformas da Constituição do Equador e da Bolívia, são incorporados os princípios do *Buen Vivir*; esta visão de mundo é considerada uma importante corrente de reflexão da América Latina, pois propõe a prevalência da cultura da vida e a relação de interdependência entre os seres vivos pautada em valores fraternais, igualitários e justos.

Abreu (2013), considera que o neoconstitucionalismo surge a partir de três ciclos. O primeiro, considerado como social e descentralizador, está associado às Constituições Brasileira e Colombiana. Já o segundo ciclo, se destaca por ser participativo e pluralista é relacionado à Constituição Venezuelana. E o terceiro, considerado como constitucionalismo plurinacional e comunitário é representado pelas Constituições do Equador e da Bolívia.

Nesse mesmo sentido, Wolkmer e Fagundes (2011) discorrem sobre os três ciclos sociais para compreender esse novo constitucionalismo emergente.

controle centralizado e burocrático do poder oficial; formas de democracia excludente; sistema representativo clientelista; experiências de participação elitista; e por ausências históricas das grandes massas campesinas e populares.

O impulso inicial do recente momento constitucional na América Latina foi marcado por um primeiro ciclo social e descentralizador das Constituições Brasileira (1988) e Colombiana (1991). Na sequência, perfazendo o segundo ciclo, encaminhou-se para um constitucionalismo participativo popular e pluralista, em que a representação nuclear desse processo constitucional passa pela Constituição Venezuelana de 1999. O terceiro ciclo do insurgente constitucionalismo latino-americano passa a ser representado pelas recentes e vanguardistas Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009); para alguns publicistas, tais textos políticos expressariam um constitucionalismo plurinacional comunitário, identificado com um outro paradigma não universal e único de Estado de Direito coexistente com experiências de sociedades interculturais (indígenas, comunais, urbanas e camponesas) e com práticas de pluralismo igualitário jurisdicional (convivência de instâncias legais diversas em igual hierarquia: jurisdição ordinária estatal e jurisdição indígena/camponesa) (WOLKMER, FAGUNDES, 2011, p. 402).

Para Fajardo (2011), o Novo Constitucionalismo, pode ser compreendido a partir de três ciclos: Constitucionalismo Multicultural (1982 – 1988), Constitucionalismo Pluralista (1989 – 2005) e Constitucionalismo Plurinacional (2006- 2009). O primeiro ciclo teve início a partir da revisão da Convenção 107, da OIT, e é inaugurado pela Constituição da Guatemala que introduz o reconhecimento da pluriétnicidade, além de respeitar e promover o modo de ser dos grupos indígenas de ascendência Maia. Destarte, a primeira Constituição a reconhecer a autonomia das comunidades indígenas, foi a da Nicarágua em 1987, ao assegurar direito: de preservar e desenvolver sua identidade cultural; e adotar suas próprias formas de organização social e administrar seus assuntos de acordo com suas tradições.

Além do mais, as tendências hodiernas do constitucionalismo latino-americano assinalam alternativas ao modelo de desenvolvimento capitalista, propondo um repensar acerca das relações com o ambiente. A Constituição Brasileira de 1988, também é considerada como constituição ambientalista, ou verde, já que: “O ambientalismo passou a ser tema de elevada importância nas Constituições mais recentes. Entre nelas deliberadamente como direito fundamental da pessoa humana, não como simples aspecto da atribuição de órgãos ou de entidades públicas, como ocorria em Constituições mais antigas” (SILVA, 2003, p. 43).

Nesses moldes, as três Constituições supracitadas, compreendem aquilo que se denomina como o ciclo do constitucionalismo multicultural, uma proposta constitucional desvinculada do padrão integracionista, que passa a reconhecer o caráter multicultural de suas sociedades. Assim, são reconhecidos os “direitos culturais específicos a grupos étnicos “minoritários”, mas dentro de limites bastante estreitos, excluindo qualquer margem de previsão de legitimidade à utilização das instituições políticas e jurídicas próprias de tais coletividades” (LACERDA, 2014, p. 168).

O segundo ciclo do novo constitucionalismo, denominado Pluralista, emerge a partir da abertura pluralista oportunizada pela Convenção 169, da OIT. Rompendo o paradigma integracionista ao propor uma nova forma de interação entre Estados e povos indígenas (LACERDA, 2014). Desse modo, as Constituições e reformas: Colômbia (1991), Paraguai (1992), Peru (1993), Argentina (1994), Bolívia (1994), Equador (1998), México (1998 e 2001) e Venezuela (1999), compreendem o referido ciclo.

A Constituição Colombiana de 1991 dedica um capítulo aos direitos coletivos e do meio ambiente. Dessa forma, o artigo 79, disciplina que todas as pessoas têm direito a um ambiente sadio, de modo que, a lei garantirá a participação da comunidade na tomada de decisões. A constituição regulamenta que é dever do Estado proteger a diversidade e integridade do meio ambiente, conservar as áreas de especial importância ecológica e fomentar a educação para atingir estes fins. Ademais, o artigo 80 assegura que o Estado planejará o manejo e aproveitamento dos recursos naturais, para garantir o desenvolvimento sustentável (COLOMBIA, 1991).

Em junho de 1992, o Paraguai publica sua Constituição, trazendo um capítulo sobre os povos indígenas. Assim, é reconhecida a existência dos povos indígenas, definidos como grupos de culturas anteriores à formação do Estado Paraguai. Nesses moldes, a Constituição reconhece a identidade étnica, a propriedade comunitária, o direito de participação, educação e assistência e a exoneração (serviços: sociais, civis e militares). É assegurada a educação e a cultura, bem como, o direito a ser mantida a língua materna (PARAGUAY, 1992).

Em 1993 entra em vigor a Constituição do Peru, que reconhece as comunidades campesinas e nativas como portadoras de *status* legal e personalidade jurídica, declarando-as como portadoras de existência legal e personalidade jurídica. Desse modo, declarou-as autônomas em sua organização e no trabalho da comunidade e no uso da livre disposição de suas terras, assim como, no ponto de vista econômico e administrativo (PERU, 1993).

Em 1994, a reforma da Constituição da Argentina rompe com o paradigma integracionista, estabelecendo como atribuição do Congresso, o reconhecimento da preexistência étnica e cultural dos povos indígenas (ARGENTINA, 1994). No mesmo ano, ocorre a reforma da Constituição da Bolívia, a qual dispõe no artigo 1º, que a Bolívia é livre, independente, soberana, multiétnica e pluricultural. Além disso, a Constituição reconhece e

determina o respeito e a proteção aos direitos sociais, econômicos e culturais dos povos indígenas (BOLÍVIA, 1994).

Nesse sentido, a reforma da Constituição do Equador, igualmente, declara o Estado como multiétnico e pluricultural (art. 1), dispondo que a educação deve ser ministrada em língua intercultural (art. 40). No que tange as questões jurídicas, o Estado estabelece defensores públicos para o patrocínio das comunidades indígenas (art. 135). Ademais, o Tribunal Constitucional prevê que a organização dos povos indígenas e afroequatorianos proponha quais magistrados que irão integrar a Corte Suprema de Justiça (art. 174) (ECUADOR, 1997). Contudo, em 1998 entra em vigor uma nova Constituição da República do Equador, a qual, inspirada na história milenar dos seus antepassados³¹ reconhece a diversidade de suas regiões, povos, etnias e culturas. Além disso, assegura em seus princípios fundamentais, que o Equador é pluricultural e multiétnico, reconhecendo ainda, o idioma ancestral dos povos indígenas (art.1). A Constituição traz um capítulo sobre direitos coletivos, disciplinando sobre os povos indígenas, negros e afroequatorianos, garantindo que esses povos, possam: *“Mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico”* (ECUADOR, 1998). Nesse alinhamento, a Constituição discorre sobre cultura (art. 62), educação intercultural e bilíngue (art. 66 a 69), quanto à função judicial, reconhece que as autoridades indígenas exerçam funções de justiça (art. 191), quanto à organização territorial, a lei irá disciplinar sobre circunscrições territoriais indígenas (art.224).

No mesmo ano, o México propõe a reforma de sua Constituição, a qual datava de 1917. Assim, quanto às garantias individuais, reconhece que a nação mexicana tem uma composição pluricultural sustentada em seus povos indígenas (art. 4). No que tange à propriedade de terras, garante que a lei protegerá a integridade das terras dos grupos indígenas (art. 27). Em 2001, o México realiza nova reforma em sua Constituição, mantendo o reconhecimento da composição pluricultural de sua nação (art. 2), nesse passo, considera que são comunidades integrantes de um povo indígena, aquelas que formem uma unidade social, econômica e cultural assentadas em território e que reconhecem autoridades próprias de

³¹ El Pueblo del Ecuador: Inspirado en su historia milenaria, en el recuerdo de sus héroes y en el trabajo de hombres y mujeres que, con su sacrificio, forjaron la patria; fiel a los ideales de libertad, igualdad, justicia, progreso, solidaridad, equidad y paz que han guiado sus pasos desde los albores de la vida republicana, proclama su voluntad de consolidar la unidad de la nación ecuatoriana en el reconocimiento de la diversidad de sus regiones, pueblos, etnias y culturas, invoca la protección de Dios, y en ejercicio de su soberanía, establece en esta Constitución las normas fundamentales que amparan los derechos y libertades, organizan el Estado y las instituciones democráticas e impulsan el desarrollo económico y social (ECUADOR, 1998).

acordo com usos e costumes. A Constituição reconhece e garante o direito dos povos e comunidades indígenas a livre determinação e autonomia para decidir sobre diversas situações, tais como: formas internas de convivência e organização, solução de conflitos internos, preservar e enriquecer línguas e conhecimentos que constituam na sua cultura e identidade, impulsionar e incluir mulheres no desenvolvimento, entre outros (art. 2) (MÉXICO, 2001).

A Constituição Venezuelana de 1999, que compreende ao ciclo participativo e pluralista, contempla a questão ambiental no capítulo intitulado: “*De los Derechos Ambientales*”, onde disciplina nos artigos 127 ao 129, que direito de cada geração proteger e manter o ambiente em benefício de si mesmo e do mundo futuro, bem como, toda pessoa tem o direito de desfrutar sua vida em um ambiente seguro, sadio e ecologicamente equilibrado. Portanto, é uma obrigação fundamental do Estado garantir que a população viva em um ambiente livre de contaminação, onde o ar, a água, os solos, as costas, o clima, a camada de ozônio e as espécies vivas, sejam protegidos, em conformidade com a lei (VENEZUELA, 1999).

O terceiro ciclo do constitucionalismo latino-americano - o Plurinacional - é inaugurado a partir de 2006, com as discussões sobre as novas constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009). Assim insurge o constitucionalismo comunitário, no qual os clássicos padrões do Estado de direito, interconectam-se com os saberes e crenças tradicionais de sociedades indígenas, a partir de um viés descolonial, pluralista, igualitário e que reconhece a natureza como sujeito de direitos (LAURINO; VERAS NETO, 2016).

Nesta nova fase, conhecida também como “constitucionalismo andino”, os textos constitucionais são elaborados por assembleias constituintes participativas, sendo posteriormente objeto de aprovação popular por meio de *referendum*. As cartas constitucionais são mais amplas, complexas e detalhadas, radicadas na realidade histórico-cultural de cada país e, portanto, declaradamente comprometidas com os processos de descolonização. Ao mesmo tempo, as novas Constituições conjugam a integração internacional à ‘redescoberta’ de valores, tradições e estruturas locais e peculiares e estimulam, assim, um novo modelo de integração latino-americana, de conteúdo marcadamente social, que supera o isolacionismo intercontinental de origem colonial e enfatiza a solidariedade neste novo contexto da integração (MELO, 2013, p. 78).

Deste modo, percebe-se que a concepção milenar indígena está sendo traduzida ao mundo jurídico, sociopolítico, latino-americano e mundial. Assim, o constitucionalismo contemporâneo da América Latina introduz, efetivamente, o direito ao *Sumak Kawsay* (Equador) ou *Suma Qamaña* (Bolívia), que representa um modelo de vida, oriundo das

tradições indígenas, que as ultrapassa, tendo validade para todo o planeta, ou seja: “*significa finalmente la felicidad para los indios y todos los otros grupos humanos*” (HOUTART, 2011, p.3) pressupondo um ambiente de reciprocidade, responsabilidade social, convivência e harmonia com a natureza. No que tange à harmonia com a natureza, percebe-se que as crianças Kaingang, exteriorizam a felicidade em brincadeiras em contato direto com a natureza, como as crianças da T.I. *Pó Mág* em Tabaí que, nos dias quentes, brincam no lago localizado na referida Terra Indígena (DIÁRIO DE CAMPO, 25/10/2016).

Assim, *Sumak kawsay* e *suma qamanã* tem importância, em primeiro plano, no terreno simbólico, já que as concepções surgem das visões dos povos conquistados. E em segundo plano, porque sinalizam as possíveis falhas do desenvolvimento, partindo do pressuposto de repensar o desenvolvimento a partir das periferias, e não somente, a partir do centro (TORTOSA, 2009).

Cumprido destacar que, os direitos humanos estão sendo reestabelecidos na ordem internacional por influência, dentre outros, do novo constitucionalismo no Equador e na Bolívia. Ao final de julho de 2010 – tão somente agora –, a Assembleia Geral da ONU declarou solenemente ‘o direito à água potável e ao saneamento como um direito humano essencial para gozo pleno da vida e de todos os direitos humanos (CLAVERO, 2010).

Nesse contexto, para a cosmovisão indígena não há um conceito de desenvolvimento entendido a partir de um processo linear que estabeleça um estado anterior e um estado posterior. De modo que, não há um estado de subdesenvolvimento a ser superado, bem como não há um estado de desenvolvimento a ser alcançado, forçando a destruição das relações sociais e a harmonia com a natureza. No entender dos povos indígenas tampouco há a concepção tradicional de pobreza associada à carência de bens materiais ou de riqueza vinculada ao acúmulo destes (ACOSTA, 2010).

O *buen vivir* significa a plenitude das necessidades, tanto objetivas quanto subjetivas, das pessoas, representando um modelo de vida mais justo, sustentável, ecológico e humano. Ou seja, trata-se de um conjunto de valores que dão sentido a existência em plano individual ou coletivo, de modo que, constitui um paradigma a partir do qual o desenvolvimento deve orientar-se (ACOSTA, 2010).

4.2.1 A incorporação do *Buen Vivir* - *Sumak kawsay* pelo constitucionalismo Equatoriano

O Equador é um país com significativa diversidade étnica. O idioma oficial é o espanhol, mas também se fala o *quíchua*, língua falada pelos incas e também por civilizações anteriores a eles (PACIEVITCH, texto digital). De acordo com o Centro Latino-Americano e Caribenho de Demografia (CELADE) da Divisão de População da CEPAL, o percentual de população indígena é de 7%, dos quais, há povos que vivem em isolamento voluntário (CEPAL, 2015). Dessa forma, a valorização dos conhecimentos tradicionais se torna, ainda mais, relevante, já que, o país apresenta uma população significativa de indígenas e mestiços.

Nesse sentido, o Equador adotou a filosofia, da cosmovisão e pluriculturalidade a partir da Constituição Federal de 2008, a qual possui papel inovador a nível nacional e internacional. Já no preâmbulo da referida Carta há o reconhecimento das raízes milenares oriunda de diferentes povos, a valorização da natureza – *Pachamama* - como vital para a existência da humanidade, o reconhecimento da proteção de Deus a partir da espiritualidade e da pluralidade de religiões, premissas que orientam a decisão construir uma nova forma de convivência em harmonia com a natureza, a fim de alcançar o *buen vivir* e *Sumak kawsay* (ECUADOR, 2008).

Dessa forma, o segundo capítulo da Constituição trata dos *Derechos del buen vivir*, consubstanciado nos direitos humanos: à água e à alimentação (arts. 12 e 13), direito ao meio ambiente sadio e ecologicamente equilibrado, que garanta a sustentabilidade e o *buen vivir* (arts. 14 e 15); direito à comunicação e informação (arts.17-20); direito à cultura e ciência (art. 21-25); educação (art. 26-29); habitação e moradia (art. 31); saúde (art. 32) e direito ao trabalho e seguridade social (art. 33 e 34) (ECUADOR, 2008).

Baseada numa visão ecocêntrica a Constituição do Equador outorga direitos à natureza, conforme dispõe Moraes (2013, p. 127): “Encontra-se implícita, na concepção do Bem Viver, e, é uma das consequências mais importantes que dela decorre, a atribuição de subjetividade de direitos à natureza (*Pachamama*)”. O texto traz tal visão expressamente no Capítulo Sétimo – *Derechos de La naturaleza*, que compreende os artigos 71 a 74.

Como regime de desenvolvimento a carta andina, dispõe no artigo 275 da Constituição Ecuador (2008), apresenta o seguinte:

[...] es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay*. El Estado planificará el desarrollo del país para garantizar el ejercicio de los derechos, la consecución de los objetivos del régimen de desarrollo y los principios consagrados en la Constitución. La planificación propiciará la equidad social y territorial, promoverá la concertación, y será participativa, descentralizada, desconcentrada y transparente. El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza (ECUADOR, 2008, texto digital).

Assim, o constituinte equatoriano propõe um desenvolvimento, que ultrapassa o sistema contemporâneo, baseado no capitalismo, e sugere uma sociedade em que todos possam viver bem, e não onde uns vivam bem à custa de outros que vivam mal. Conforme Acosta (2008, p. 33): “*El Buen Vivir es utopia de un proyecto de vida en común a ser ejecutada por la acción de la ciudadanía*”. Ou seja, a proposta é de uma vida em comunidade, fraternidade, e em harmonia com a natureza, usufruindo dos recursos naturais, somente na medida suficiente para suprir as necessidades.

Nesse contexto, em 2009 o país reformulou seu plano nacional, o qual foi denominado de Plan Nacional para El *Buen vivir*, e propõe construir um Estado plurinacional e intercultural sinalizando o começo da consolidação do bem viver, o qual deve ser entendido como a busca pela igualdade e justiça social, o reconhecimento e valorização do diálogo entre povos de culturas diferentes, o plano propõe a concretização das metas traçadas pela nova constituição. Dessa forma, com base na experiência do plano de 2009, em 2013 entrou em vigor o *Buen vivir – plan nacional 2013-2017 – Todo el mundo mejor*, o qual é composto de doze objetivos que expressam a vontade de pôr em prática a proposta de transformação do país.

Os objetivos do plano nacional para o *Buen Vivir* são: consolidar o Estado democrático e a construção do poder popular; Fortalecer a igualdade, coesão, inclusão e equidade social, territorial e diversidade; Melhorar a qualidade de vida da população; Fortalecer as capacidades e potencialidades da cidadania; Construir espaços de reuniões ordinárias e reforçar: a identidade nacional, diferentes identidades, diversidade nacional e o multiculturalismo; Consolidar a transformação da justiça e reforçar a segurança abrangente,

garantir o rigoroso respeito pelos direitos humanos; Garantir os direitos da natureza e promover a sustentabilidade ambiental regional e global; Consolidar o sistema social e econômico de suporte de forma sustentável; Garantir um trabalho digno em todas as suas formas; Promover a transformação da matriz produtiva; Garantir a soberania e a eficiência dos setores estratégicos para a transformação industrial e tecnológica; Garantir a soberania e a paz, aprofundando a inserção estratégica no mundo e a integração latino-americana (ECUADOR, 2013).

4.2.2 A incorporação do *Buen Vivir* pelo estado plurinacional da Bolívia

A Bolívia possui uma significativa população indígena, de modo que, o Relatório: “*Povos Indígenas na América Latina: Progressos da última década e desafios para garantir seus direitos*” (CEPAL, 2015), aponta que o percentual de população indígena ultrapassa 60% da população total do país. Por esta razão, pela diversidade de indígenas neste estado plurinacional, é que os conhecimentos tradicionais dos povos ancestrais ganharam relevo e foram positivados constitucionalmente. Destaca-se que, a Bolívia teve um processo constituinte mais demorado em relação ao Equador, sendo que a atual Constituição fora aprovada em 2009, contendo três fatores importantes: 1) estado plurinacional, baseado na refundação do Estado, o qual conta com cerca de 30 etnias; 2) projeção de igualitarismo judicial e pluralismo jurídico; 3) diálogo intercultural, baseado na educação e na ética intercultural, os quais ensejam que não haja imposição de uma cultura sobre a outra.

Já no preâmbulo da Constituição Boliviana (2009), há a seguinte disposição sobre o estado da Bolívia:

Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos. Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos (BOLÍVIA, 2009, texto digital).

Dessa forma, reafirma-se o surgimento de uma nova era do constitucionalismo latino americano, o qual teve início, conforme demonstrado anteriormente, com a Constituição do Equador, e que propõe o *buen vivir*, no mesmo sentido que a Bolívia propõe *vivir bien*, como

uma alternativa ao modelo atual de vida, o qual é baseado no consumo e pretensão de uma vida cada vez melhor.

O *vivir bien* vem disciplinado no artigo 8, do capítulo segundo: *Principios, Valores y Fines del Estado* da Constituição da Bolívia (2009), conforme segue:

El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).

El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, y distribución y redistribución de los productos y bienes sociales para vivir bien (BOLÍVIA, 2009, texto digital).

Mamani (2010) considera que as constituições anteriores, que foram construídas por minorias detentoras de poder, jamais reconheceram e admitiram os idiomas ancestrais e princípios dos povos indígenas originários. Contudo, a nova Constituição reconhece que os povos originários promovem a cultura da vida, da mesma forma que, propõe uma cultura de paz, este valor vem estabelecido no artigo 10, §1, onde é assegurado que a Bolívia irá promover o direito a paz em cooperação com outros povos. Assim, são estabelecidos como fins essenciais do Estado: construir uma sociedade justa e harmoniosa, baseada na descolonização, sem discriminação e exploração, a fim de, consolidar identidades plurinacionais.

No que tange ao direito ao meio ambiente, a carta de direitos assegura nos artigos 33 e 34, que as pessoas têm direito a um meio ambiente saudável, protegido e equilibrado. Tal direito se estende as futuras gerações, garantido, que os outros seres vivos se desenvolvam de maneira normal e permanente.

4.3 Fundamentos filosóficos e cosmológicos do *Buen Vivir* - manutenção dos princípios ancestrais de *Abya Yala*

Essa corrente teórica denominada como *Buen Vivir*, trata-se de uma perspectiva holística das sociedades indígenas (da América Andina), que decidem recuperar seus valores e seus códigos de organicidade, os quais foram desprezados desde a colonização do território

americano. Ou seja, “*El Buen Vivir aparece como una categoría en la filosofía de vida de las sociedades indígenas ancestrales, pero que ha perdido terreno por efecto de las prácticas y mensajes de la modernidad occidental, así como por efecto de la colonialidad del poder*” (ACOSTA, 2010, p. 12).

Nesse norte, compreende-se que a cosmovisão indígena, desde seus ancestrais, foi desprezada no processo colonizatório. Nesse sentido, ao discorrer sobre o reestabelecimentos dos princípios ancestrais, David Choquehuanca considera que: “*Es una alegría saber que los de Abya Yala seguimos existiendo. Nosotros vivíamos, compartíamos nuestros territorios como hermanos. De pronto nos han dividido, con banderas, con himnos*” (BOLÍVIA, 2010, p. 49). Nesse norte, resta evidente que usos e costumes tradicionais resistiram durante séculos, de forma autônoma, objetivando o respeito e o equilíbrio entre humano e natureza.

Seus princípios estão ancorados na perspectiva de que os bens materiais não são determinantes para o *buen vivir* ou *vivir bien*, já que, há outros valores em jogo, tais como: conhecimento, reconhecimento social e cultural, diversidade, códigos e condutas éticas (que incluam a espiritualidade e as relações entre homem e natureza), e um planejamento holístico que priorize a vida (ACOSTA, 2010).

É nesse sentido, que o chanceler da Bolívia David Choquehuanca, destaca:

[...] defende que devemos deixar para trás o objetivo de “viver melhor” (a ética do progresso e do desenvolvimento infinito) e assumir o objetivo de “viver bem” (a ética da suficiência). “Viver melhor” nos leva a competir com os outros e a uma corrida de acumulação sem fim. Em contraste com isso, “viver bem” sempre significa o bem-estar para toda a comunidade: um indivíduo não pode viver bem se a comunidade como um todo também não estiver bem. “Viver bem” não é algo baseado na riqueza material (mas ela pressupõe as necessidades da vida), mas no bem-estar das pessoas e comunidades em todas as suas dimensões. A comunidade não pode viver bem num ecossistema degradado; de fato precisamos estender nossa noção de comunidade para que ela abrace todas as criaturas bem como o ar, a água e o solo que as sustenta. (HATHAWAY;BOFF, 2012, p. 476).

Cumprido destacar que, o conceito *buen vivir* ou *vivir bien* (oriundo da ancestralidade indígena) não exprime a tradução literal, daquilo que se pode entender como ‘bem viver,’ já que, cada povo, exprime sua interpretação, a qual é repleta de significados. Mamani (2010) ao recorrer à tradução literal dos termos originais em *aymara* e *quéchua*, quais sejam: *Suma Qamanã*³² e *Sumak Kawsay*. Dispõe que, *suma qamanã*, se traduz como: *Suma* – plenitude,

³² A partir do teórico Mamani (2010), bem como Camargo e Tonso (2013), sintetizam os princípios que compreendem o Suma Qamanã:

sublime, excelente, magnífico, formoso e *Qamanã* – viver, conviver, estar e ser, de modo que, a expressão que mais se aproxima a esta vida em plenitude, vem a ser o *vivir bien*. Por outro lado, *Sumak Kawsay* se traduz: *Sumak* – plenitude, sublime, excelente, magnífico, formoso, superior e *Kawsay* – vida, ser e estar (MAMANI, 2010).

Nesse contexto, o *buen vivir*, *sumak kawsay*, *suma qamaña*, conforme disposto, compõem a filosofia de vida das sociedades indígenas ancestrais que havia perdido espaço pelos efeitos das práticas colonialistas e do consumismo moderno. Haja vista, que a colonização destruiu as bases dessas sociedades e refutou suas culturas e visões de mundo, a partir da incorporação de argumentos e símbolos religiosos. Por essas razões, essa nova concepção de vida aponta alternativas que visam superar o desenvolvimento econômico atual, a partir da compreensão de que a natureza é um todo inter-relacionado (HOUTART, 2011).

De acordo com Houtart (2011), o principal teórico sobre *Suma Qamaña* é o antropólogo Xabier Albo, o qual associa este conceito ao de “*convivir bien*”, um modo de vida leva em conta não só os bens materiais, mas, principalmente, os espirituais. Desse modo, o conceito compreende a realização afetiva e espiritual; sendo a espiritualidade capaz de garantir a paz e uma terra sem males.

Segundo Leonardo Boff (2009), tem-se:

El «vivir mejor» supone una ética del progreso ilimitado y nos incita a una competición con los otros para crear más y más condiciones para «vivir mejor». Sin embargo, para que algunos puedan «vivir mejor» millones y millones tienen y han tenido que «vivir mal». Es la contradicción capitalista.

-
1. *Suma Manq'aña*: saber comer, saber alimentar-se, escolher alimentos saudáveis, da época e do lugar;
 2. *Suma Umaña*: saber beber;
 3. *Suma Thukhuña*: saber dançar, o que envolve saber se relacionar com o cosmo e com a terra, realizar-se com a dimensão espiritual.
 4. *Suma Ikiña*: saber dormir;
 5. *Suma Irnakaña*: saber trabajar, que no significa sofrimento, mas sim, alegria e coesão;
 6. *Suma Iupiña*: meditar e entrar em introspecção pois, o silencio harmoniza e equilibra;
 7. *Suma Amuyaña*: saber pensar, que não se constitui somente no âmbito racional, este se mescla com o sentir.
 8. *Suma Munaña*, *munayasiña*: saber amar e ser amado em um processo complementário;
 9. *Suma Aruskipaña*: falar bem, que implica ter pensado e sentido antes de se expressar;
 10. *Suma ist'aña*: saber escutar, com os ouvidos e também sentir se tudo está falando bem;
 11. *Suma Samkasiña*: saber sonhar. Sonhando é que projetamos a vida;
 12. *Suma Sarnaqaña*: saber caminhar. Nunca se caminha só, sempre se está acompanhado dos ancestrais, do Sol, da “*Pachamama*”, etc.
 13. *Suma Churaña*, *suma katukaña*: saber dar e receber. É reconhecer o equilíbrio das forças, pois, agradecer é saber receber.

Por el contrario, el «buen vivir» apunta a una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo. El «buen vivir» supone una visión holística e integradora del ser humano, inmerso en la gran comunidad terrenal, que incluye además de al ser humano, al aire, el agua, los suelos, las montañas, los árboles y los animales; es estar en profunda comunión con la Pachamama (Tierra), con las energías del Universo, y con Dios (BOFF, 2009, p. 2).

Assim, o *buen vivir* rompe com a ideologia dominante de acumulação, já que, a preocupação central desvincula-se do acumular para a satisfação das necessidades, propondo a produção apenas do suficiente e decente para todos os seres vivos, incluindo-se: pessoas, animais e plantas. A concepção de *buen vivir* implica, não somente associá-lo ao bem estar ocidental, mas resgatar a cosmovisão dos povos ancestrais (ACOSTA, 2008).

Nesses moldes, no encontro mundial “*Por la Victoria Histórica de los Pueblos Indígenas del Mundo*”, realizado para celebrar a aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas, em 2007, foram estatuídos mandatos, dentre os quais destaca-se:

Construir un mundo basado en la Cultura de la Vida, en la identidad, filosofía, cosmovisión y espiritualidad milenaria de los pueblos indígenas originarios, aplicando los conocimientos y saberes ancestrales, consolidando procesos de intercambio y hermandad entre las naciones y respetando la autodeterminación. Asumir decisiones nacionales e internacionales para salvar a la Madre Naturaleza de los desastres que está provocando el capitalismo en su decadencia, que se manifiesta en el calentamiento global y la crisis ecológica; reafirmando que la cultura indígena originaria es la única alternativa para salvar nuestro planeta tierra (BOLÍVIA, 2010, p. 13).

Desse modo, evidencia-se que a cosmovisão, e a espiritualidade milenar dos povos indígenas originários, são reivindicadas como forma de reconhecimento e respeito dos direitos humanos dos povos indígenas. O encontro suscita ainda, a substituição do modelo de desenvolvimento, o uso práticas de soberania alimentar (condenando uso de sementes transgênicas), a valorização do papel da mulher indígena, o respeito ao direito à vida, saúde e educação bilíngue, o reconhecimento da água como direito humano, a descolonização das Nações Unidas, de modo a salvar a Mãe Natureza. E é com base nesses pressupostos que, é assumida a responsabilidade do *Buen Vivir* que lhes foi legado por “*nuestros ancestros, para irradiar desde lo más sencillo y simple a lo más grande y complejo, para construir de manera horizontal y entre todas, todos y el todo, la cultura de la paciencia, la cultura del diálogo y fundamentalmente la Cultura de la Vida*” (BOLÍVIA, 2010, p. 15).

Nesta senda, Niel (2011), tece as seguintes conclusões sobre a filosofia do *Buen Vivir*: a) espiritualidade – como fundamento para *buen vivir*, baseada em um caminho de vida ou estrutura social, de modo que, esta concepção de vida tem fundamento na cosmovisão e nos saberes ancestrais; b) harmonia e equilíbrio que se estabelece entre a natureza e todos os seres vivos; c) concepção de tempo e espaço, já que, para a cosmovisão andina, tempo e espaço não são repetitivos, existe uma noção de tempo cíclico (NIEL, 2011, p. 07).

A fim de ilustrar essa noção filosófica do *Buen Vivir*, o autor traz à baila conceitos delineados por pessoas consideradas como “chave” para esta corrente. Assim, para Cecilia Pinedo, esta filosofia pode ser considerada como “*estar en armonia con los ciclos de la Madre tierra, el cosmos y la vida*” (NIEL, 2011, p.08). Desse modo, os elementos fundamentais desta filosofia são: cosmovisão, tempo cíclico, natureza e harmonia. Para Simón Yampara esta filosofia pode ser considerada como “*vivir/com-vivir em armonía y complementariedad integral de los diversos mundos de la comunidade eco-biótica natural*” (NIEL, 2011, p.08). Assim, percebe-se a interdependência entre todos os seres vivos, que reclama por harmonia e respeito. Por fim, o autor apresenta a definição de Fernando Huanacuni Mamani, que traduz esta filosofia como um modo de vida em plenitude, ou seja: “*vivir em armonía y em equilibrio, em armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y em equilibrio con toda forma de existência*” (NIEL, 2011, p. 09).

Desse modo, compreende-se que a filosofia do *buen vivir* está voltada para uma vida comunitária harmônica e autossuficiente. Nesse alinhamento, tem-se:

En el Vivir Bien nos desenvolvemos em armonía con todos y todo, es una convivência donde todos nos preocupamos por todos y por todo lo que nos rodea. Lo más importante no es el hombre ni el dinero, lo más importante es la armonia com la naturaliza y la vida. Siendo la base para salvar a la humnidade y el planeta de los peligros con que los acossa una minoria individualista y sumamente egoísta, el Vivir Bien apunta a uma vida sencilla que reduzca nuestra adicción el consumo y mantenga una producción equilibrada sin arruinar el entorno (MAMANI, 2010, p. 34).

Desse modo, reafirma-se a concepção de complementariedade entre a comunidade, onde se prioriza o compartilhar sem competir, já que, como foi explicitado anteriormente, *buen vivir* não se aproxima a ideia de viver melhor (porque para que uns vivam melhor, outros precisam viver pior). Além disso, verifica-se a contradição existente entre os conceitos de *buen vivir* e bem estar (ocidental), uma vez que, o último leva em conta variáveis materiais,

interligadas a concepção de acumulação. Portanto, o *buen vivir* atua contra o consumismo, sendo indiscutível que desvios de conduta, como: roubar, mentir, explorar o próximo e atentar contra a natureza, poderiam proporcionar viver melhor, mas, iriam de encontro aos princípios ancestrais indígenas.

Nesse norte, Gudynas e Acosta (2011) destacam:

No pretendemos decir que fracasaron todos los emprendimientos que han invocado metas del desarrollo. Pero sí deseamos señalar que esto sucedió en muchos casos, y que más allá de algunos éxitos puntuales son evidentes las limitaciones en su base conceptual. Más de medio siglo de planes tradicionales de desarrollo que supuestamente resolverían los problemas del subdesarrollo, han tenido resultados paupérrimos. En realidad, lo que se observa en el mundo es un “mal desarrollo” generalizado, con diferentes expresiones de “mal vivir”, tanto en el sur como en el norte (GUDYNAS; ACOSTA, 2011, p.72).

Ainda sobre esta concepção, Evo Morales Ayma em entrevista sobre a aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre o direito dos povos indígenas, considera que os interesses individualistas comprometem não só a vida dos povos, mas também o meio ambiente e o Planeta Terra. Desse modo, o *buen vivir* assume o compromisso de defender a natureza e a humanidade, ou seja, se compromete a “*salvar la humanidad de los peligros que la acosa una minoría individualista y sumamente agresiva, racista y belicista* (BOLÍVIA, 2010).

Nesse contexto, Mamani (2010) destaca as diferenças entre o paradigma ocidental e o paradigma indígena originário. Desta feita, o primeiro, compreende o individualismo e o comunismo. Assim, o individualismo está voltado para a acumulação de capital, por outro lado, o comunismo (socialismo e/ou coletivo extremo) leva em conta o bem estar do ser humano (visão antropocêntrica) sem levar em consideração as outras formas de vida existentes. Já o paradigma indígena originário está associado à concepção comunitária, que representa uma profunda relação com a vida.

Desse modo, é unânime o entendimento de que viver bem, é viver em harmonia e complementariedade. Sendo estas as bases para defesa da natureza e de toda a vida existente. Assim, cumpre destacar que para essa concepção de vida, igualdade e harmonia são conceitos que se aproximam, mas que não são sinônimos, já que, havendo diversidade, não é possível se falar em igualdade, mas, somente em harmonia. Assim, a harmonia é indissociável da complementariedade (NIEL, 2010).

O *Buen Vivir* está relacionado com a identidade indígena, já que, é sustentado por valores que foram reprimidos desde a colonização, mas que resistiram e se fortaleceram com o decorrer dos tempos. “*Estos valores, estos principios, son la identidad que nos han legado nuestros abuelos, la armonía y la complementariedad en nuestras familias y en nuestras comunidades con la naturaleza y el cosmos*” (MAMANI, 2010, p. 35). Assim, o *Buen Vivir* esta ancorado na noção de identidade, que emerge a partir de um sentido cultural e de outro natural. Portanto, assumir este compromisso implica em projetar o futuro a partir da memória e história destes povos.

No entender de Walsh (2009), o *buen vivir* compreende elementos essenciais para a vida: água, alimentação, educação (cultura e ciência), moradia, saúde e trabalho. Sendo constituído pelos direitos: das comunidades, povos e nacionalidades, da natureza, de participação e controle social e integração latino-americana. Desse modo, o *buen vivir* é capaz de propiciar outros modos de vidas, já que, está alicerçado por um novo modelo de contrato social que é baseado em relações de convivência ética entre os humanos e o seu entorno, objetivando reatar laços comunitários por meio da interculturalidade.

Assim, tem-se que, a interculturalidade é indispensável nesse processo de mudança de relações, já que, não se trata somente de um processo cultural, mas de relações sociais e políticas. Nesse sentido, a interculturalidade é um desafio nas sociedades desiguais, uma vez que, há um monopólio de saberes. Portanto, são urgentes que se desenvolvam discursos compreensíveis por todos e adaptados para cada língua (HOUTART, 2011).

Katu Arkonada pesquisador e analista do Centro de Estudos Aplicados aos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (CEADESC), da Bolívia, considera que descolonização e *vivir bien* estão intrinsicamente ligados. Assim, o movimento indígena, resiste para que se deem verdadeiros processos de descolonização, defendendo viver na terra onde nasceu, defendendo a Mãe Terra da exploração de seus recursos naturais, propondo alternativas de vida, onde impere a descolonização do poder e do saber e a desmercantilização da vida (SBARDELOTTO, 2010b).

O indígena *aymara qullana* Simón Yampara considera o bem-viver como perspectiva ecobiótica e cosmogônica, para ele *Suma Qamanã* esta relacionada à interação harmoniosa de dimensões: a) quatro elementos interativos convivenciais e harmonizados, quais sejam: *qulqayana* (materialidade), *japhalla ajayu* (espiritualidade) que devem interagir simultaneamente

com interesses *sayana* (privados) e *saraqa* (comunitários); b) forças e energias de *alxpacha* (altura), *manqhapacha* (de dentro), *tata-inti* (sol) e *phaxsi mama* (lua); c) elemento que se move em uma escala *taypi* (centro, encontro) entre *jaka* (vida) e *jiwa*(morte); d) convivência dos diferentes mundos: *Uywa* (animal), *Yapu*(vegetal), *Japhalla* (divindades naturais), *Uraq-pacha* (terra), *Jaqi* (pessoas) (SBARDELOTTO, 2010c).

Para Pablo Dávalos o *buen vivir* incorpora uma dimensão humana, ética e holística nas relações entre os seres vivos. Desse modo, os aspectos centrais da concepção indígena de *Sumak Kawsay* ou *Suma Qamanã* foram recriados a partir de uma confirmação de vivências ancestrais dos povos indígenas e de sua forma de construir sua socialidade e relação com a natureza. Assim, para o economista equatoriano “Na recuperação de suas formas ancestrais de convivência, os povos indígenas encontraram, de um lado, as formas políticas de resistência ao capitalismo e à modernidade e, de outro, as alternativas para esse mesmo sistema capitalista” (SBARDELOTTO, 2010d, p. 06)

Macas (2010) considera que todos os povos originários, situados no ocidente, tem a coletividade presente em suas origens, contudo, a colonização os individualizou, provocando uma ruptura com sua vida tradicional, para impor outro modo de vida, totalmente contrário. Portanto, o *Sumak Kawsay* “*sería la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad*” (MACAS, 2010, p. 15).

É nesse sentido que Esperanza Martínez considera que o *Sumak Kawsay* é construído na comunidade. Assim, a bióloga equatoriana defende que a proposta do *Buen Vivir* provém de um sujeito histórico: o índio, já que, para este sujeito os vínculos com a terra e a natureza não foram quebrados, apesar de todo o sofrimento imposto pelo processo de colonização. No que tange à natureza, sabe-se que, na América Latina se encontra uma diversidade de ecossistemas, os quais, na maioria das vezes, somente são conservados por integrarem territórios indígenas. Contudo, o paradigma capitalista associa a natureza com a possibilidade de exploração de seus recursos, e conseqüentemente, a obtenção de lucro financeiro. Já para o paradigma do *buen vivir* a riqueza é a natureza, a biodiversidade e as amplas possibilidade de interação (SBARDELOTTO, 2010e).

Desse modo, é perceptível que os fundamentos do *buen vivir* guardam estreita relação com os saberes tradicionais dos povos de *Abya Yala*. Essas formas ancestrais de convivência

representam as forças políticas de resistência ao capitalismo, e propiciaram a emergência desses princípios a partir do novo constitucionalismo da América Latina, que positivou legalmente esse modo de ser e viver. Assim, essa forma peculiar de relacionamento entre sociedade e natureza dista significativamente do individualismo, incentivado pelo capitalismo. O *buen vivir* interconectado com a descolonialidade requer a plenitude de vida e o respeito às diferenças, estando ancorado por princípios basilares que orientam para o desafio de reencantar o mundo.

4.4 Principiologia do *Buen Vivir*

As bases teóricas do *Buen Vivir* representam a tradução, do modo de vida dos povos ancestrais de *Abya Yala*, para a sociedade hodierna. Esse modelo de vida, é baseado em princípios que se complementam e se interconectam, com a finalidade de recuperar as formas ancestrais de convivência. De tal modo, o *buen vivir* propõe um novo horizonte de vida, a partir de antigas tradições.

Nesta senda, os princípios que norteiam o *buen vivir*, representam a conjugação dos pressupostos presentes no novo constitucionalismo, que reafirmam o conceito de vida plena almejado pelos povos de *Abya Yala* há milhares de anos. Assim, esta base pode ser sintetizada em 25 princípios: 1. Priorizar a vida; 2. Acordos em consenso; 3. Respeitar as diferenças; 4. Viver em complementariedade; 5. Equilíbrio com a natureza; 6. Defender a identidade; 7. Acertar as diferenças; 8. Priorizar direitos cósmicos; 9. Saber comer; 10. Saber beber; 11. Saber dançar; 12. Saber trabalhar; 13. Retomar *Abya Yala*; 14. Reincorporar a agricultura; 15. Saber comunicar-se; 16. Controle Social; 17. Trabalhar em reciprocidade; 18. Não roubar nem mentir; 19. Proteger as sementes; 20. Respeitar as mulheres; 21. Viver bem e não melhor; 22. Recuperar recursos; 23. Exercer a soberania; 24. Aproveitar a água; 25. Escutar os mais velhos (CHOQUEHUANCA, 2010).

NIEL (2011) faz referência a uma filosofia de vida (caminho de vida, sistema de vida ou plano de vida), baseada em conceitos fundamentais: “*complementariedad, reciprocidad, armonía, equilibrio, “relacionalidad”, proporcionalidad, dualidad [...] Esta concepción de vida tiene sus fundamentos en la cosmovisión andina y los saberes ancestrales*” (NIEL, 2011, p. 07). Assim, esta filosofia de vida estaria sedimentada na harmonia e no equilíbrio que é estabelecido entre a natureza e todos os seres vivos.

A partir dos princípios dispostos, enumeram-se seguintes conceitos-chaves, que se entende sejam fundamentais para a compreensão desta teoria, uma vez que, tornam-se fundamentais para a efetividade desta filosofia de vida e que irão conformar as bases de sustentação para a interconexão entre estes princípios e os saberes tradicionais que orientam o modo de ser do Kaingang, temática que será aprofundada nos capítulos posteriores.

Portanto, os conceitos-chave são: ancestralidade, cosmovisão, vida como prioridade, complementariedade, reciprocidade, harmonia, equilíbrio, relacionalidade, dualidade, tempo cíclico e concepção biocêntrica.

4.4.1 Ancestralidade

Conforme disposto anteriormente nesta tese, reitera-se que ao discorrer-se sobre *Abya Yala*, a base da teoria do *buen vivir* encontra guarida na ancestralidade. Assim, inspirados nas relações entre as diversas formas vida de seus ancestrais, é que o movimento indígena se organiza, a partir das últimas décadas, para reivindicar o reconhecimento de seus saberes e o respeito à sua diversidade. Nesse contexto, a ancestralidade é presente nas relações comunitárias e assegura as permanências culturais.

Nesse norte, compreende-se que a ancestralidade representa o “traço, de que sou herdeiro, que é constitutivo do meu processo identitário e que permanece além da minha própria existência” (FERREIRA SANTOS, 2006, p. 177). Portanto, a ancestralidade está intimamente relacionada com a identidade. Desse modo, a identidade indígena é reafirmada por meio da ancestralidade, que é transmitida de geração em geração, garantindo que as tradições de cada povo sejam mantidas.

Nesse sentido, os movimentos indígenas que se organizaram em prol de uma reforma constituinte, a fim de que, o constitucionalismo reconhecesse os princípios ancestrais dos povos que viviam em *Abya Yala* (antes do processo de encobrimento do outro), reconhecem o “modo de pertencer coletivo, daqueles que compartilham um mesmo universo cultural e simbólico, a mesma ancestralidade, a mesma relação com a terra e o território” (ALMEIDA, 2013, p. 135).

Deste modo, a ancestralidade é fundamental para a manutenção dos conhecimentos tradicionais. Sendo, portanto, um elo entre o passado e o presente, que propicia que a

unificação da cultura, estando atual, por meio de rituais e celebrações vivenciados no cotidiano.

4.4.2 Cosmovisão

A visão cósmica está presente na forma peculiar como as diversas culturas sentem, percebem, projetam o mundo e expressam suas relações de vida. Respeitar os direitos cósmicos e recuperar a cosmovisão é uma forma de fortalecer a identidade. E consequentemente, “recuperar a Cultura da Vida e recuperar nossa vida em completa harmonia e respeito mútuo com a mãe natureza, com a *Pachamama*, onde tudo é vida, onde todos somos *uywas*, criados da natureza e do cosmos” (GUDYNAS, 2012, p. 01).

De acordo com Mamani (2010), tem-se:

Los abuelos y abuelas de los pueblos ancestrales hicieron florecer la cultura de la vida inspirados en la expresión del multiverso, donde todo está conectado, interrelacionado, nada está fuera, sino por el contrario “todo es parte de...”; la armonía y equilibrio de uno del todo es importante para la comunidad (MAMANI, 2010, p. 24).

Cumprir destacar que, o termo *abuelos* está relacionado aos anciãos indígenas, representando uma forma carismática e respeitosa de se referir a estes guardiões da tradição. Portanto, o termo *multiverso* está relacionado a muitas verdades, e a concepção de múltiplos universos. Assim, a cosmovisão compreende: o humano, a natureza, o cosmos e todas as formas de vida.

Morales (2008) entende a cosmovisão como uma forma de pensar-agir, de viver o universo, a qual é parte fundamental de cada cultura, sendo construída por meio do tempo-espaço. A cosmovisão se renova e se atualiza permanentemente a partir dos costumes, princípios, cultura e educação. Essa maneira peculiar de ver o mundo é um tanto complexa e por muito tempo foi negada no mundo ocidental, contudo, a atual mudança de paradigma, oportuniza que seja construído um diálogo entre as diversas formas de conceber o mundo.

Para Melo (2017) na cosmovisão indígena tudo está interligado. O conhecimento tradicional é colocado em prática, e perpassado de geração em geração. A sabedoria ancestral é capaz de garantir tudo aquilo que o indígena necessita para sobreviver. Ademais, a natureza “oferece tudo que necessitam e assim, vivem para desfrutar a vida, que é sagrada, interagindo harmoniosamente com seu entorno” (MELO, 2017, p. 29). Assim, a *Pachamama*, vista como

um organismo vivo, no qual fazem parte todos os seres vivos, os quais se integram num processo de complementariedade.

4.4.3 Vida como prioridade

Priorizar a vida é, indiscutivelmente, um dos grandes fundamentos do *buen vivir*, de modo que, vida engloba todos os seres que compõem a natureza e o cosmos. Assim, o conjunto de princípios que norteiam esta teoria objetiva defender a natureza, e consequentemente, a vida.

Nesse norte, o *buen vivir* é sinônimo da cultura da vida, de modo que, é possível sintetizar alguns elementos para a sua efetividade, tais como: e exercício direto da soberania das comunidades (priorizando viver em comunidade, de forma harmônica, autossuficiente e em equilíbrio com a natureza. Assim, tem-se que, as vivências em comunidade oportunizam: salvar a vida e a natureza cuidando da Mãe Terra como mãe, filha e irmã); fazer valer a recuperação dos recursos naturais, trabalhar juntos por suas comunidades e famílias (compartilhando, cantando e dançando); produzir para suas comunidades e para manter suas famílias; decidir juntos como se dará a produção; usar os modos próprios de produção; garantir a vida para as futuras gerações; e assim, alcançar um viver bem (BOLÍVIA, 2010).

Nesse sentido, a Declaração Universal de Direitos da Mãe Terra, está baseada em princípios, entre os quais se destaca “*El derecho a la vida, que significa el derecho a existir. Los humanos tenemos que reconocer que también la Madre Tierra y los otros seres vivientes tienen derecho a existir*” (BOLÍVIA, 2010, p. 25). Dessa forma, reforça-se a perspectiva de todas as formas de vida, ou seja, o reconhecimento e respeito pela diversidade de todas as formas de vidas existentes, que ultrapassa a vida humana, e que com ela se complementa e inter-relaciona.

Ante este desafío de resolver los problemas del cambio climático, de salvar la vida de la Madre Tierra, está en debate dos formas de vivencia, la Cultura de la Vida y la Cultura de la Muerte. Está en debate el Vivir Bien y el vivir mejor, está en debate si vamos a vivir o si vamos a morir, si vamos a salvar vidas o vamos a matar (BOLÍVIA, 2010, p. 28)

Vê-se, pois, que, o grande desafio do *buen vivir* é proporcionar a vida em plenitude, o que implica em priorizar a cultura da vida, ou seja, ir contra os meios capitalistas de produção. Assim, essa teoria, articula uma nova perspectiva de desenvolvimento, que garanta a plenitude para todos e todas em harmonia com os recursos naturais. Portanto, priorizar a vida, é

reconhecer a igualdade de direitos existenciais que cada flor, pássaro, rio, pedra possui e assegurar o direito de manter a sua existência.

4.4.4 Complementariedade

Viver em complementariedade onde uns dependem dos outros e ao mesmo tempo, juntos se tornam plenos. Uma vida em comunidade, em total harmonia com os demais seres vivos. Num espaço onde a individualidade não tem cabimento, e, portanto, o paradigma capitalista (por ser individualista), também não poderá prosperar.

De acordo com Ramos (2012), a complementariedade pressupõe os demais princípios, conforme segue:

Siguiendo un ideal complementario, lo absoluto consiste en encontrar los complementos en una evolución eterna: el día sucede a la noche, la claridad se complementa con la oscuridad, el cielo con la tierra, y así en un muro inca compuesto de piedras se logra, por medio del trabajo, que éstas encajen perfectamente unas con otras sin dejar grietas, dejando para la posteridad un muro sólido. Todo es par y complemento (RAMOS, 2012, p. 45).

Assim, o princípio da complementariedade pressupõe que tudo o que existe no mundo seja interdependente; um ao complementar o outro se aproxima deste, não havendo superioridade ou inferioridade. Desse modo, não existe uma liberdade total, já que, a liberdade se limita ao caráter complementar de um ser vivo para com o outro. Além disso, entende-se que a complementariedade está associada à diversidade entre todos, os quais se complementam entre si.

Cumprir destacar, ainda que, há correntes teóricas que identificam a complementariedade na relação homem-mulher, contudo, há outras correntes que associam essas relações ao princípio da dualidade, o que será visto a seguir. Nesse norte, resta evidente que os indígenas compreendem o mundo a partir de uma perspectiva dual, sendo a complementariedade responsável pelo equilíbrio entre o sistema de vida.

4.4.5 Reciprocidade

Uma vida em reciprocidade pressupõe que a complementariedade existente na comunidade, representando uma troca, ou seja, uma obrigação social e ética de dar e receber. Nesse limiar, Ramos (2012), dispõe o seguinte:

El principio de reciprocidad postula que la vida se manifiesta como tal porque existe una justicia cósmica. Esa dimensión innata de los pueblos indígenas les permite comprender que todos debemos retribuir, dar y devolver a la madre tierra, al cielo, a los hermanos animales y plantas, montañas y ríos, a nuestros semejantes, lo que nos dan. La reciprocidad, como don solidario, debe practicarse a todos los niveles de la vida; a cada acto le corresponde otro recíproco. A todo acto le corresponde una acción complementaria (RAMOS, 2012, p. 45).

Vê-se, pois, que, o ato de retribuir implica que haja um intercâmbio entre dar e receber, o qual se aproxima à solidariedade, mas que desta guarda distinções, já que, esta surge de um desequilíbrio social, de modo que, a acumulação de um, permite que ele possa contribuir com o outro. Entretanto, a perspectiva do *buen vivir* está, igualmente, associada ao equilíbrio entre as possibilidades de todos. Assim, a reciprocidade está fundamentada num aspecto cíclico.

El sistema comunitario se sustenta en los principios del randi-randi: la concepción y práctica de la vida en reciprocidad, la redistribución, principios que se manejan y están vigentes en nuestras comunidades. Se basa en la visión colectiva de los medios de producción, no existe la apropiación individual, la propiedad es comunitaria (MACAS, 2010, p. 452).

Por conseguinte, a reciprocidade norteia as relações sociais e comunitárias, a partir de atos de ajuda mútua. Já que, o pensamento ancestral indígena está consubstanciado em pressupostos holísticos. Assim, no viver em comunidade, a assistência mútua é fator proporcional, de modo que, cada ato humano, pressupõe a uma retribuição futura. Assim, o princípio está ancorado pelos fundamentos do *buen vivir*, o qual prevê uma forma de produção coletiva, onde todos possam desfrutar dos benefícios.

4.4. 6 Harmonia

Para que todos desfrutem do *buen vivir* é necessário que haja harmonia entre os ciclos da Terra, o cosmos e a vida. Contudo, a modernidade, com seus pressupostos desenvolvimentistas, fez com que a ciclicidade da vida tenha perdido espaço. Portanto, no entender de Ramos (2012), temos:

Para restablecer la lógica de la armonía en un planeta cuyas energías vitales están al borde del agotamiento —debido al insaciable afán de poder, riqueza, acumulación y consumo incesante de los países desarrollados y de nuestras clases sociales altas— es necesario también empezar una gestión humana de solidaridad y reciprocidad (RAMOS, 2012, p. 46).

Nesse aspecto, é de transcendental importância destacar que, o *buen vivir* requer uma convivência em harmonia e complementariedade entre os diversos mundos existentes e a comunidade ecobiótica. Ou seja, a harmonia entre as energias espirituais e materiais da vida, da biota (conjunto de todos seres vivos de um determinado ambiente) e do cosmos. É necessário por em prática os saberes tradicionais que orientam para uma filosofia de vida, onde não haja competitividade e acumulação.

4.4.7 Equilíbrio

O equilíbrio significa, pois, um dos fundamentos da filosofia do *buen vivir*, conforme delineado anteriormente, este modo de vida, requer o equilíbrio entre a natureza e os seres vivos. Assim, os conceitos básicos da cosmovisão indígena se resumem como “*el respeto a todo lo que nos da vida y permite el equilibrio natural de todas las formas de existencia para vivir bien*” (NIEL, 2011, p. 12).

De acordo com Coraggio (2011) as dimensões do *buen vivir* se sustentam em quatro eixos: equilíbrio do ser humano consigo mesmo; equilíbrio entre os seres humanos; equilíbrio dos seres humanos com a natureza e equilíbrio entre as comunidades de seres humanos. Portanto, o equilíbrio irá gerir a vida dos seres vivos, estando presente, na dieta, trabalho e lazer dos seres humanos. Assim, equilíbrio e harmonia são indissociáveis para a vida humana, já que, viver bem pressupõe um balanço entre aspectos materiais e espirituais de suas vidas.

4.4.8 Relacionalidade

A relacionalidade representa o fundamento da relação entre seres humanos e cosmos, já que, todos os elementos que compõe a natureza (*Pachamama*) estão intimamente relacionados entre si. As relações são estabelecidas com base no respeito mútuo, de modo que, as atitudes são voltadas para preservação da vida.

No que concerne à compreensão deste princípio, Ramos (2012), destaca:

Se fundamenta en las relaciones y vínculos de los seres humanos con todo lo que manifieste vida; así las cosas y los seres “en el universo existen no por sí mismos, sino gracias a que están relacionados entre todos”. Los vínculos que se generan comprenden múltiples facetas que van desde lo afectivo hasta lo ecológico o entre lo

divino y lo sagrado; ello nos debe conducir a una nueva forma de repensar nuestras decisiones (RAMOS, 2012, p. 45).

Nesse passo, a relacionalidade é produto de ações entre o ser humano com tudo aquilo que compõe o cosmos. Assim, este princípio é fundamental para cosmovisão indígena, já que compreende a concepção de multidimensionalidade. Portanto, “*La vida es un gran ‘tejido cósmico’, en el cual el ser humano es un elemento*” (NIEL, 2011, p. 11).

4.4.9 Dualidade

A dualidade está intimamente relacionada com a complementariedade, de modo que, para alguns teóricos, as relações entre homem-mulher podem ser entendidas de forma dual. Nesse contexto, para os indígenas tudo que move o mundo, funciona em par, ou seja: sol e lua, terra e céu, dia e noite, frio e calor. Assim, um não existe sem o outro, mas com este se relaciona e se complementa.

El principio de dualidad complementaria o Karywarmikay como una forma particular de entender la realidad en la que la presencia de un polo opuesto implica necesariamente la presencia del otro; los opuestos son complementarios y no contradictorios (femenino-masculino; noche y día; luna-sol; frío-calor) (UNIVERSIDAD INTERCULTURAL AMAWTAY WASI, apud MORALES, 2008, p. 32).

Portanto, a dualidade pressupõe que pólos opostos são complementários e não contraditórios. E nessa órbita compreende-se que a expressão *Karywarmikay* significa “o compartilhar e a possibilidade de encontrar um novo elemento produto da compreensão do par primordial” (UNIVERSIDAD INTERCULTURAL AMAWTAY WASI apud MORALES, 2008, p. 33). Cumpre consignar que a cosmovisão indígena é dual, bem como, a dualidade também é dual, que pressupõe o aparecimento do número quatro (*tawa*) que representa um valor sagrado (DE LA TORRE, 1999).

4.4.10 Tempo cíclico

Os indígenas possuem uma forma peculiar de compreender o tempo. Conforme já delineado anteriormente, o modelo capitalista de desenvolvimento ocasionou a perda da noção de ciclicidade da vida. De modo que, uma das pretensões do *buen vivir* é reestabelecer esses códigos. A concepção de tempo e espaço para os coletivos andinos tem fundamento na espiritualidade e cosmologia.

Nesse passo, a concepção indígena de tempo é contrária à noção ocidental de tempo linear. Assim, para a cosmovisão andina tempo-espaco é uno e repetitivo. “*Existe esta noción de ‘ciclicidad’ que no se entiende como una espiral interminable sino como ciclos que se cierran con un cataclismo cósmico (Pachakutik) y empiezan enriquecidos*” (NIEL, 2011, p. 07).

Essa concepção diferente de tempo tem impacto na forma de desenvolvimento. No mundo ocidental, há um caminho linear de crescimento e mudança de posição, para uma superior. Esse crescimento está interconectado com competitividade, e onde há esta, não há cabimento para a reciprocidade. Assim, o tempo linear que leva ao desenvolvimento, exprime a ideia de reconhecimento de fatores como econômicos e materiais (MAMANI, 2011).

Compreender a ciclicidade da vida subentende-se a compreensão de que há um tempo certo para todo, e que este é influenciado pelos astros, sol, lua, ou seja, os ciclos naturais e cósmicos. Dessa forma, há “*un momento para sembrar, otro para recoger, otro para hacer descansar la tierra y ello se ha perdido y por tanto la tierra si cansa*” (NIEL, 2011, p. 08).

4.4.11 Concepção biocêntrica

O modelo de desenvolvimento atual possui caráter antropocêntrico, e, portanto, está em crise, vez que, os recursos naturais estão cada vez mais escassos. Entretanto, o paradigma indígena, baseado nos saberes ancestrais, concebe a natureza como uma divindade. Assim, a *Pachamama* representa uma relação harmoniosa entre a natureza e os demais seres. O ser humano é parte da natureza, numa relação de equilíbrio e pertencimento com a Mãe Terra.

Destaca-se que na concepção andina tudo tem vida, e isso integra o orgânico e inorgânico. A palavra *Pachamama* pode ser compreendida da seguinte forma: “PA viene de PAYA: Dos y CHA que viene de CHAMA: Fuerza. Dos fuerzas cósmico-telúricas que interactúan para poder expresar esto que llamamos vida” (MAMANI, 2010, p. 109). Assim, a compreensão deste conceito é fundamental para entender o mundo, já que, trata-se de um termo com múltiplos significados. Ademais destaca-se que *Pachamama* é a totalidade daquilo que é visível ao passo que *PachaKama* representa o que é invisível.

A concepção biocêntrica coloca a natureza no centro das preocupações, rompendo com o paradigma dominante (eurocêntrico e capitalista), que considera o ser humano como superior, podendo explorar os recursos naturais como assim desejar. Nesse norte, o que as

populações indígenas dizer é que “*el aire no puede ser mercadería, el agua no puede ser mercadería. Una parte de eso llamado naturaleza no puede ser mercadería, por qué no puede ser mercadería, porque entonces no existiríamos*” (QUIJANO, 2009, p. 14).

Conforme já esboçado anteriormente, o *buen vivir* a partir da positivação do novo constitucionalismo traz à baila essa concepção, a qual é fundamentada em tradições ancestrais, e que foi desprezada desde o processo de colonização, o que não, somente, encobriu o outro, mas, encobriu a natureza como um todo. Assim, a partir da impossibilidade de ruptura entre humano e natureza, reafirma-se a conexão entre o humano com todas as formas de vida.

É nesse sentido, que foram redigidos os direitos da Mãe Terra, onde o Estado Plurinacional da Bolívia faz um chamado ao mundo, para o reconhecimento de que a terra não pertence à humanidade. E assim, propõe aos 192 países das Nações Unidas a apoiar a Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra, a qual é baseada em quatro princípios: O direito à vida, que significa o direito de existir e garante que nenhum ser vivo ou ecossistema seja eliminado; O direito à regeneração de sua biocapacidade, ou seja, o desenvolvimento deve encontrar seu limite na necessidade de regeneração das espécies animais, vegetais, fontes de água e atmosfera; O direito à uma vida limpa, que significa o direito da Mãe Terra viver sem contaminação; O direito à harmonia e equilíbrio com todos e entre todos e tudo (MAMANI, 2010).

Portanto, reafirma-se que o desenvolvimento, no modelo hegemônico é insustentável social, ecológica e financeiramente, demandando por reorientação. “Seu princípio fundamental que dita que fazer dinheiro tem precedente sobre os direitos humanos, democracia, proteção do meio ambiente, ou quaisquer outros valores, só pode levar ao desastre” (HATHAWAY; BOFF, 2012, p.14). Ou seja, essa base pode ser alterada por meio da incorporação de outros valores (que aproxime a economia da dignidade humana e da sustentabilidade), e os atores para esse repensar devem basear-se em saberes ancestrais, os quais priorizam a cultura da vida.

Nesse contexto, contrapõem-se ao modelo capitalista de desenvolvimento, já que, o *buen vivir* prioriza a qualidade de vida, mas não a relaciona ao consumo ou propriedade. Ademais, o *buen vivir* propõe um repensar no uso dos recursos naturais e na exploração da natureza. Esta filosofia foi formalizada pelas Constituições do Equador e da Bolívia, e tal

formalização ocorreu pela presença de movimentos cidadão e do protagonismo indígena (GUDYNAS, 2011).

De acordo com Wilhelmi (2013), esse protagonismo está relacionado ao constitucionalismo, que estabelece preceitos que reconfiguram o estado como intercultural e defendem o *buen vivir* como estruturante para a convivência. O mesmo contempla a justiça ambiental e a justiça ecológica, que são fundamentos da virada biocêntrica. Nessa órbita, esta teoria representa uma alternativa ao desenvolvimento, já que, uma das principais ideias que o *buen vivir* busca sintetizar é construir um viver bem para todos em oposição ao viver melhor para poucos. A partir do enfoque de paradigma descolonizador, é possível estabelecer conexões com o protagonismo dos Kaingang na atualidade, com ênfase para os Kaingang da T.I. *Jamã Tÿ Tãnh* que lutam em parceria com as outras Terras Indígenas pela efetivação dos direitos constitucionais e manutenção de suas práticas culturais, bem como, com os Kaingang da T.I. *Foxá* que protagonizaram para a realização do Ritual do Kiki, cerimônia fundamental para a manutenção da saúde indígena e equilíbrio do ambiente.

5 O MODO DE SER KAINGANG E SUAS RELAÇÕES COM O AMBIENTE: UM MOVIMENTO CONTRA-HEGEMÔNICO DE DESENVOLVIMENTO

Este capítulo apresenta as peculiaridades da etnia Kaingang, sua história e modo de vida, destacando a importância dos conhecimentos tradicionais, territorialidade, ancestralidade, cosmologia, identidade, sustentabilidade econômica e ambiental. Parte-se de uma visão geral deste grupo étnico até chegar-se, especificamente, no modo de vida dos grupos em contexto urbano. Pretende-se evidenciar as relações com o ambiente, com a natureza e a perspectiva destes sobre o desenvolvimento. Desse modo, além das teorias de

base sobre a temática, são apresentados dados obtidos por meio do estudo de campo realizado com os Kaingang dos territórios das Bacias Hidrográficas Taquari-Antas, Caí e Sinos no Rio Grande do Sul. Assim, a partir na revisão bibliográfica e pesquisa de campo (que resulta em diários de campo, observação participante, imagens e entrevistas) com os indígenas pretende-se identificar e comentar sobre o modo de ser Kaingang e suas relações com o ambiente, transmissão de conhecimento e compromisso com as futuras gerações.

5.1 O modo de ser Kaingang: aspectos históricos e culturais

Na atualidade, os Kaingang representam a maior população indígena do Brasil Meridional, somando aproximadamente trinta e sete mil indivíduos (BRASIL, 2012). Os Kaingang distribuem-se nos quatro estados brasileiros: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. Estando entre os mais numerosos coletivos indígenas do Brasil, falantes da língua pertencente à família linguística Jê. Assim, destaca-se que os possíveis antepassados dos Kaingang fazem parte “das populações de matriz cultural Jê vindos de outras áreas e que ocuparam a maior parte dos três estados da região sul” (NOELLI, 1999/2000, p.241). As migrações³³ deste grupo e instalação na região sul, deram-se em função do avanço da agricultura e tecnologia, o que teve marco há 2.500 anos, contudo, cumpre destacar que pouco se sabe sobre a dinâmica e complexidade do movimento migratório.

É possível se estabelecer uma ligação entre os grupos Jês com os Kaingang que habitavam a região a partir do século XVI, os quais eram designados por diversas denominações, tendo nos *Gayaná* seus “ancestrais diretos” (BECKER, 1976, p. 11). Esta hipótese tornou-se pacífica entre a maioria dos pesquisadores, já que, “[...] os grupos ancestrais dos Kaingang do século XIX eram provenientes do Planalto Central Brasileiro, tendo migrado para o Planalto Meridional desde o início da era cristã” (FRANCISCO, 2006, p. 77).

Assim, o coletivo indígena Kaingang pertence à família linguística Jê, a qual está inserida no tronco linguístico Macro-Jê. Quando iniciou a conquista europeia, no Rio Grande

³³ Sobre esse movimento migratório, de acordo com Noelli (1999/2000) e Brochado (1989), possivelmente teriam migrado em direção ao sul na chamada segunda leva de “populações “ceramistas”, agricultoras, de matriz cultural distinta, Tupi e Macro-Jê por volta de 2.500 anos atrás” (NOELLI, 1999/2000, p.228). Segundo Brochado (1989) estas migrações teriam sido impulsionadas em função de uma pressão populacional derivada do avanço da agricultura e de novas tecnologias.

do Sul, os Kaingang estavam localizados entre o rio Piratini e as cabeceiras do rio Pelotas, entretanto o grande território Kaingang estendia-se igualmente pelos Estados de Santa Catarina, Paraná e São Paulo até atingir a região das *Misiones*, na Argentina (LAROQUE, 2002). Gonçalves (2008) considera que “os Kaingang correspondem a quase 50% de toda população dos povos de língua Jê, sendo um dos cinco povos indígenas mais populosos no Brasil” (GONÇALVES, 2008, p. 29).

A denominação Kaingang surge na documentação bibliográfica a partir dos manuscritos de Franz Keller, no ano de 1867 (MOTA, 2004). Em 1882, o termo é utilizado por Telêmaco Morocines Borba (BECKER, 1995). Assim, esse coletivo conhecido, igualmente, por outras denominações, ocupava extensões de planalto, sendo considerados prováveis responsáveis pela Tradição Taquara³⁴ e por habitarem casas subterrâneas (WOLF, 2012). Cumpre destacar que os registros da Tradição Taquara iniciam nos primeiros séculos depois de Cristo e se estende até o século XIX (DIAS, 2005).

Ademais, destaca-se que Kaingang significa “povo do mato”. Essa concepção segundo Tommasino (2000) é uma autoidentificação como parte da natureza, remete a noção de um meio ambiente determinado enquanto constitutivo de sua identidade. Por essa razão, considera-se que os Kaingang têm uma ligação muito forte com o seu território e com a terra. Sendo que esta representa sua grande mãe, a qual fornece a ele todos os elementos necessários para a vida em harmonia (TOMMASINO, 2000).

Esta sociedade é formada por uma estrutura dualista, por meio da divisão em duas metades exogâmicas, que se complementam: *Kamé* e *Kairú*. Cada metade é representada por uma marca, estando em consonância com o sol e a lua, ou seja, na metade Kamé as marcas lembram os raios do sol, ao passo que na metade Kairú as marcas remetem a Lua, sendo, portando, redondas (VEIGA, 2006). A concepção destas metades remete ao mito de origem dos Kaingang, que está ligado à crença da procedência do povo a partir da Terra (NIMUENDAJÚ, 1993).

³⁴ Atualmente, também é comum o uso do termo Proto-Jê. Dessa forma, cumpre destacar que a tradição Jê/Taquara é reconhecida pelos arqueólogos como uma tradição que retrocede a meados do segundo século da era Cristã. Assim, do ponto de vista arqueológico o termo tradição Taquara identifica sítios arqueológicos que têm cerâmica as seguintes características: pequena, composta de potes e tigelas, impressos de decorações variadas, em que são facilmente perceptíveis negativos de cestaria, depressões regulares produzidas por pontas de vários formatos, ou das unhas, incisões lineares etc. (SCHMITZ; BECKER, 2006).

Nas sociedades Kaingang há várias categorias políticas, as quais são atribuídas diferentes níveis de autoridade. Dentre as lideranças, as que mais têm influência direta nas comunidades são as lideranças políticas (Caciques) e lideranças espirituais (*Kujàs*). É possível identificar a complementariedade presente nessas relações de poder (LAROQUE, 2000). O *Kujà*³⁵ é reconhecido como o médico da comunidade, já que, é ele que detém o conhecimento da mata, sabendo escolher as ervas essenciais para a cura das doenças do corpo e do espírito. Nesses moldes, “o *Kujà* trata-se do Kaingang responsável pelo equilíbrio das relações dos seres visíveis e invisíveis que habitam no ‘mundo-aqui’ e no ‘mundo-outro’” (ROSA, 2005, p. 133). As lideranças políticas são formadas por cacique, vice-cacique e uma estrutura de apoio com denominações associadas aos postos militares: capitão, tenente, sargento e cabo. Além dessas lideranças policiais, os caciques e vice-caciques contam com o apoio de conselheiros, que serão fundamentais para auxiliar na tomada de decisões (FERNANDES, 2006).

Assim, a partir das características peculiares deste coletivo, é possível compreender a presença e significado da natureza em todas as relações. Portanto, conforme explanado nos capítulos anteriores, é urgente se encontrar alternativas ao modelo de desenvolvimento atual, o qual é pautado em práticas exclusivamente capitalistas, e deixa de conferir ao meio ambiente seu valor como condição de sobrevivência para a humanidade e para as futuras gerações. Seguindo esta perspectiva, assim como os princípios que norteiam o *buen vivir*, entende-se que os conhecimentos tradicionais do coletivo Kaingang possam ser tomados como orientação para se pensar um novo modelo de vida. Nesse passo, discorre-se sobre a perspectiva ambiental na história deste grupo étnico, o que será retomado, de modo específico, posteriormente, quando serão trazidos dados sobre as relações ambientais nas Terras Indígenas em estudo.

Nesse contexto, com base em dados arqueológicos e botânicos, Noelli (1999/2000) destaca que, após a chegada ao Sul do país, e durante cerca 2000 anos os grupos Jês provocaram modificações ambientais, que resultam em uma floresta antropogênica. Assim, “a extensão das áreas manejadas e a sazonalidade de várias espécies permitiram uma subsistência centrada na coleta, associada às práticas de obtenção de proteína animal baseada na caça e na coleta” (NOELLI, 1999/2000, p.246).

³⁵ O trabalho desenvolvido por esses Xamãs, no decorrer do século XVII até o século XX foi um fenômeno desconhecido e censurado (ROSA, 2005).

Os dados históricos e geográficos indicam que um território Kaingang tinha, necessariamente, de apresentar um ecossistema variado que lhes permitisse sua reprodução social e cultural. Nas regiões de campo faziam suas aldeias fixas (emã). Faziam também acampamentos ou abrigos provisórios (wãre) nas florestas e margens dos rios, onde permaneciam nas semanas ou meses em que praticavam a caça ou a pesca. Os deslocamentos eram feitos por grupos de parentesco, de modo que sempre havia pessoas no emã e outras no wãre (TOMMASINO, 2000, p. 203-204).

Assim, percebe-se que a história Kaingang pode ser analisada a partir de épocas distintas, a primeira compreendida pelos séculos XVI, XVII e XVIII, que corresponde ao período mais antigo, no qual o grupo vivia entre o isolamento e um tímido contato com os colonizadores portugueses. A segunda compreende o século XIX e é representada por um período intermediário, marcado pela ação missionária. A terceira, compreende o século XX e representa o Kaingang contemporâneo (BECKER, 1995). Nesse alinhamento, ressalta-se que, o Kaingang definido como contemporâneo remete ao Kaingang do século XX, e que atualmente, a história se localiza numa quarta época, referente ao século XXI, onde esta etnia permanece nas Reservas Indígenas demarcadas e/ou retornando aos tradicionais territórios, num processo de reterritorialização e luta por reconhecimento e demarcação destes espaços.

De acordo com os registros históricos sobre os Kaingang, o ambiente tradicionalmente por eles ocupado é, geralmente, as áreas mais altas, onde o clima é relativamente frio e predominam matas de araucária, as quais são irrigadas por cursos de água, que proporcionam recursos naturais satisfatórios para a alimentação. Os Kaingang são caçadores, coletores e agricultores e suas atividades são desenvolvidas a partir de um plano anual bem elaborado (BECKER, 1995).

A sustentabilidade econômica Kaingang organizou-se, entre os séculos XVII ao XIX, conforme os registros históricos baseada na caça de mamíferos e aves variadas. Somado a isto, tem-se a colheita de vegetais nativos, ou seja, se utilizava aquilo que a natureza lhes fornecia. Usufruíam especialmente da araucária, da qual seu fruto era utilizado como alimento. Portanto o sustento tinha como caça, pesca e horticultura. Dessa forma, nota-se o intenso aproveitamento dos recursos naturais, a precariedade dos meios de produção, os sistemas de troca e consumo, bem como o próprio conceito de território (LAPPE, 2012).

Tommasino (2000), com base em estudos sobre os Kaingang em territórios no Estado do Paraná, corrobora que estes indígenas praticavam a agricultura em terrenos altos,

principalmente, nas bordas das matas, onde predominava o mato ralo. Havia roças de coivara, que exigiam uma limpeza dos matos maiores, os quais eram quebrados e amontoados antes de serem queimados. Após as primeiras chuvas, realizavam a semeadura, retornando, apenas, para a colheita. Plantavam variedades de milho e feijão, abóbora e amendoim.

Ademais, observa-se que tradicionalmente o território Kaingang representava um espaço sócio cosmológico de amplas relações. Entretanto, a partir das frentes de expansão, que ocorreram a partir do século XIX, os Kaingang foram retirados de seus territórios, principalmente pela chegada dos imigrantes no sul do Brasil. Cumpre ressaltar que os Kaingang foram capturados e levados para aldeamentos no norte do estado (BRINGMANN, 2010). Os aldeamentos são Guarita (localizado onde atualmente é a cidade de Tenente Portela), Nonoai (localizado no alto Rio Uruguai) e Campo do Meio (localizado em área limitada pelo Rio Passo Fundo e a Serra limítrofe com o litoral). Contudo, um grande número de Kaingang permaneceu fora destes aldeamentos, ocupando as bacias dos Rios Taquari e Caí (LAROQUE, 2000). Torna-se perceptível, que uma frente de expansão proporciona o contato entre diferentes realidades. Nesse sentido, o contato entre diferentes (indígenas e não-indígena) é dotado de uma complexidade de repercussão, resultando muito mais em perdas, do que agregando alguma coisa.

É nesse sentido que Tommasino e Almeida (2014) asseguram:

Ao longo da história de contato, os Kaingang conviveram com processos de expropriação das suas terras de sobrevivência e de destruição das florestas e campos que deram lugar às cidades e fazendas agropastoris. As perdas dos ecossistemas que garantiam sua economia de caça-pesca-coleta ocorreram gradativamente, pelo menos, enquanto ainda havia recursos ambientais suficientes para que eles vivessem no tempo/espço que eles denominam *vãsy* ou tempo antigo. De todas as perdas sofridas pelos Kaingang na história recente, duas foram profundas e determinantes: primeiro, a autonomia política e depois, gradativamente, a autonomia econômica. Hoje são completamente dependentes do sistema de mercado, porque nele foram inseridos desde a conquista (TOMMASINO, ALMEIDA, 2014, p. 19).

Um significativo percentual dos territórios indígenas que não foram alvo dos interesses do Estado Nacional brasileiro na transição do século XIX para o XX, passam a deparar-se com as engrenagens das frentes econômicas visando à exploração capitalista. Assim, ao longo de todo o século XX e primeiros anos do século XXI, ocorre uma reconfiguração, desta vez assinalada pela Frente Pioneira que avança sobre os tradicionais territórios Kaingang por meio da abertura de estradas de ferro e de rodagem, da intensificação

agrícola, da implantação de reservas/parques florestais e da nova tentativa de confinamento dos nativos dentro de áreas estabelecidas por agências oficiais (LAROQUE, 2007). Nesse contexto, os Kaingang intensificam sua movimentação dos aldeamentos para os antigos tradicionais territórios (vários dos quais circunscrito agora) em áreas de centros urbanos, em busca de melhores condições de sustentabilidade.

De tal modo, num processo de reterritorialização, ou seja, de retorno aos seus tradicionais territórios, os Kaingang, há aproximadamente meio século, intensificaram a saída das terras indígenas oriundas do Planalto Riograndense, vindo a se instalar nas proximidades de cidades de médio e grande porte (Porto Alegre, Serra Gaúcha e Vale do Taquari), para, nesses espaços dar continuidade ao seu modo de ser (OLIVEIRA, 2010). É nesse alinhamento, que se traz à baila, este retorno dos Kaingang para o território que tradicionalmente era ocupados por seus antepassados.

5.2 As Terras indígenas em contextos urbanos

Cumprir destacar que, ainda que de forma arbitrária a sociedade não-indígena, tende em reconhecer como indígena apenas aqueles que vivem em áreas demarcadas, ou seja, confinados em pequenos espaços. Contudo, a presença de indígenas em contextos urbanos, é uma realidade que se faz constante. Nesse norte, apesar de um significativo percentual de indígenas vivendo na cidade “há raras ações e políticas públicas que levam em conta as perspectivas dos povos indígenas presentes nas cidades do Brasil, que encontram grande dificuldade para acessar seus direitos básicos” (ROSADO; FAGUNDES, 2013, p. 08).

De acordo com Paula Caleffi (2003, p.193) a “[...] cidade não é uma invenção das culturas indígenas que habitam atualmente o Brasil, mas o confinamento em áreas demarcadas tampouco é uma invenção das mesmas, e, no entanto, não se questiona a identidade dos índios que se conformam com elas”. Assim, percebe-se que a presença indígena nas cidades não representa um fato novo, entretanto, na maioria das vezes, esta presença passa a ser relegada a segundo plano, ou mesmo ignorada, sendo, pois, os indígenas seres humanos (in)visíveis. Essa invisibilidade é resultado do processo de colonização (conforme destacado no primeiro capítulo), que evidencia preconceitos decorrentes da tentativa de dominação cultural.

Entretanto, os indígenas estão cada vez mais presentes em contextos urbanos, e nesse sentido, realizam movimentações espaciais no tradicional território. O ato de migrar faz parte da ancestralidade, e oportuniza contato com familiares, permanências culturais e sustento econômico. Frise-se, pois, que as “Migrações – aqui nacionais, mas também no caso das internacionais – precisam ser interpretadas como processo, envolvendo racialização e etnização, sexuação, minorização, classificando grupos socioculturais” (THURLER, 2011, p.206). Por conseguinte, é por meio do conjunto dos processos simbólicos de geração e construção do perfil de identidade dos outros, que são estabelecidas hierarquias e posições não-igualitárias entre grupos. De modo que, as migrações de indígenas estão relacionadas aos processos que envolvem diferentes etnias e o necessário engendramento social da sociedade indígena com a sociedade não-indígena, que historicamente vem desqualificando-os e justificando mantê-los sob tutela.

No que concerne ao retorno dos Kaingang aos seus tradicionais territórios, Rosa (2004), dispõem o seguinte:

[...] pensamentos imaginantes dos Kaingang transcendem os espaços físicos reivindicados por eles. Mesmo que a geografia onde os antigos construíram as suas casinhas tenha dramaticamente desaparecido, os Kaingang de hoje continuam a imaginá-la, sonham ainda em voltar a morar onde está enterrado o ancestral – mesmo que eles não tenham tido a oportunidade de conhecer esse espaço. Isto é, a função fantástica da memória coletiva dessas pessoas não para de devanear para atenuar a dor sentida com a perda da terra para os ocidentais no fio do tempo. A luta pela terra é a luta contra o tempo (ROSA, 2004, p. 205).

É assim, com base no conhecimento que é perpassado de geração em geração, que o Kaingang reconhece o ambiente que serviu de campo para seus antepassados. Os saberes são transmitidos a partir da memória coletiva, e a exemplo disso, colaciona-se o trecho de uma entrevista concedida por uma liderança Kaingang, a qual discorre sobre a presença de marcas no lugar que é considerado como território tradicional.

Por que aqui nós temos, por que é nosso agora aqui. A marca é que nós tinha sempre da pescaria que nós tinha aqui dentro e plantava, mas nós pescava aqui na sanga, tinha vários, acharam algumas coisa aqui também, alguns outros andaram aí né, alguns parentes andaram aqui, e tem bastante cipós assim, tem bastante que a gente pode fazer o artesanato (E9, 10/02/2016, p. 2).

Nesse contexto, um indígena Kaingang comenta a respeito do pertencimento em relação aos tradicionais territórios, considerando o seguinte:

Não só no Rio Grande do Sul mas em todo o Brasil né, tem a origem só Kaingang mas também indígena né, o território brasileiro e daí onde a gente vai a gente sente né. Sente que cada lugar era um povo que vivia. Aqui no Rio Grande do Sul tem Lajeado. Aqui no Lajeado vivia um povo indígena há muito tempo atrás perto do rio Taquari né. Que os nossos avós contavam, que em toda cidade onde vai um indígena é onde já existiam povos indígenas (E7, 28/08/2015, p. 1).

Nesse cenário que, se analisa os deslocamentos do Kaingang do Vale do Taquari, os quais se movimentam em busca de qualidade de vida, fixando-se em acampamentos provisórios (*wãre*), até estabelecerem suas aldeias fixas (*emã*), próximas a centros urbanos. Sendo muito comum, após o estabelecimento nas *emã*, permanecerem com o *wãre* para flexibilizar a venda do artesanato (FREITAS, 2005). Assim, as vivências dos Kaingang em contextos urbanos representam, além da busca por subsistência, a manutenção dos aspectos culturais no retorno aos tradicionais territórios.

Nesse passo, cumpre destacar que, entre os séculos XVIII e XIX, os Kaingang ocupavam tanto territórios de planalto quanto territórios das Bacias Hidrográficas dos rios Caí, Sinos, Taquari-Antas e Lago Guaíba, além do rio Jacuí. Assim, durante o século XIX, o território dos Kaingang “funcionava não somente como um espaço para a busca da caça, da pesca, da coleta de pinhão e demais recursos, mas também como uma realidade construída para que seu sistema de crenças e de conhecimentos pudesse ser intensamente vivido” (LAROQUE, 2000 p.75). Portanto, as fronteiras territoriais dos tradicionais territórios eram delimitadas por meio de rios e Bacias Hidrográficas (TOMMASINO, 1995).

Nesse sentido, esta tese objetiva analisar as Terras Indígenas localizadas em territórios das Bacias Hidrográficas: Taquari-Antas, Caí e Sinos. O recorte espacial foi delimitado a partir das terras indígenas que tem direito as medidas mitigatórias e compensatórias³⁶ em decorrência dos impactos ambientais, sociais e culturais sofridos a partir da duplicação de Rodovia Federal BR 386. Cumpre destacar que foi adotado o critério de inclusão das Terras Indígenas: *Jamã Tÿ Tãnh*, *Foxá*, *Pó Mág*, *Pó Nõnh Mág* e *Por Fi Gâ*, (as quais se situam nas áreas de abrangência do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e projetos de Pesquisa: “Sociedade Indígena Kaingang da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Rio Grande

³⁶ Destaca-se que: o Relatório Complementar do Componente Indígena classificou e justificou a ocorrência de duas áreas de influência caracterizadas de acordo com a relação entre a organização indígena na região e as formas de ocorrência do empreendimento.[...] Neste sentido, estabeleceu-se uma área de influência direta (AID) composta pelas aldeias de Estrela e Lajeado; e uma área de influência indireta (AII) composta pelos aldeamentos de: Farroupilha, São Leopoldo, Morro do Osso, Lomba do Pinheiro e Morro Santana (ROSA, 2010, p. 03).

do Sul/Brasil” e “Identidades étnicas em espaços territoriais da bacia hidrográfica do taquari-antas: história, movimentações e desdobramentos socioambientais”, da Universidade do Vale do Taquari), destacando-se que a T.I. *Ká Mág* surgiu durante a pesquisa, sendo seus dados incluídos em conjunto com a aldeia da qual se desdobra *Pã Nõnh Mág*; e o critério de exclusão das Terras Indígenas: Lami e Lomba do Pinheiro; utilizando-se, ainda, de dados singelos sobre a Terra Indígena *Topë Pën*, vez que esta pode ser compreendida como uma aldeia mãe (AQUINO, 2008).

Sobre as negociações entre indígenas e não indígenas tem-se o seguinte relato, de um indígena da Terra Indígena *Foxá*:

Dai entro órgãos públicos, federal, por que a coisa, essa negociação foi feita, intermédio, já digo, de todos os cacique das aldeia (sic). É, se uniu os cacique e dai foi aceito as proposta e ai colocaram as proposta e o pessoal aceitaram (sic). Foi isso que aconteceu [...] As sete aldeia, isso. É, ai virou oito né que foi dividido Lajeado também (E7, 28/08/2015, p. 09).

Nesse alinhamento, destaca-se que o Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT), em junho de 2010, comprometeu-se com as medidas compensatórias, dentre as quais se inclui a aquisição de cento e vinte hectares de mata nativa, que deveria ser dividida entre as sete aldeias localizadas nos municípios de Estrela (Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*), Lajeado (Terra Indígena *Foxá*), Farroupilha (Terra Indígena *Pá Nõnh Mág*), São Leopoldo (Terra Indígena *Por Fi Gâ*) e em Porto Alegre, Terra Indígena Morro do Osso (*Topë Pën*), Terra Indígena Lomba do Pinheiro (*Fág Nhin*) e Terra Indígena Morro Santana. A comunidade indígena *Jamã Tÿ Tãnh* deveria com cerca de trinta e três hectares de terra, o que se justifica pelo impacto direto com a duplicação, ao passo que, para as demais, caberia o equivalente a dezessete hectares (Ofício nº 58/2012/PFE- DNIT/PGF/AGU – Ministério Público Federal/Lajeado).

Questionado se os direitos das populações indígenas foram respeitados diante do empreendimento da duplicação da BR 386, o membro do Ministério Público Federal, respondeu o seguinte:

De maneira geral os direitos foram respeitados, talvez não na velocidade com que se queria, talvez não efetivamente da forma que se queria, mas em regra eles foram respeitados, houve uma série de condicionantes impostas pela licença prévia, pelo Estudo de Impacto Ambiental, essas condicionantes, bem ou mal, elas estão sendo atendidas. Repetindo, não na velocidade que a gente gostaria, não na forma que a gente gostaria, mas, em princípio, né, foram respeitados (E18, 15/02/2016, p. 01).

Pelo exposto, se percebe que há uma desproporção entre as deliberações legais e o cumprimento de tais medidas. Ainda que os direitos não estejam sendo desrespeitados, não significa que estes direitos estejam sendo cumpridos efetivamente. Uma vez que, oito³⁷ (agora nove) comunidades aguardam há mais de cinco anos pelo cumprimento de medidas compensatórias, que enquanto não cumpridas, representam privações de liberdade.

5.3 Terras Indígenas em territórios das Bacias Hidrográficas Taquari-Antas, Caí e Sinos: Modo de ser e relações com o ambiente

Inicialmente, serão tecidas considerações sobre a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, na sequência, expõem-se sobre a Terra Indígena *Foxá* e por fim realizam-se apontamentos, sobre este processo na Terra Indígena *Pó Mág*, as quais se localizam na Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Neste alinhamento, posteriormente, serão tecidas considerações sobre a Terra Indígena *Por Fi Gâ*, localizada na Bacia Hidrográfica do Rio dos Sinos e Terra Indígena *Pá Nõnh Mág* e Terra Indígena *Ká Mág* localizadas na Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Caí.

Tabela 3 – Dados das Terras Indígenas em estudo

Terra indígena	Bacia Hidrográfica	População	Cacique	Situação	Posto de Saúde	Escola
<i>Foxá</i>	Taquari-Antas	100 pessoas	Vicente <i>Nurvãñ</i> Garcia	Cedida pela Prefeitura de Lajeado/RS	Existe (Ocorrem reuniões, vacinas e palestras)	Regularizada
<i>Jamã Tÿ Tãnh</i>	Taquari-Antas	130 pessoas	Gelson de Oliveira de Lima	Em estudo	Não há	Regularizada
<i>Pó Mág</i>	Taquari-Antas	50 pessoas	André Fongue	Delimitada	Não há	Regularizada
<i>Pá Nõnh Mág e Ká Mág</i>	Taquari-Antas e Caí	100 pessoas	Silvana <i>Kréntãñh</i> Antônio	Cedida pela Prefeitura de Farroupilha/RS (<i>Pá Nõnh Mág</i>) Em estudo (<i>Ká Mág</i>)	Não há	Regularizada na <i>Pá Nõnh Mág</i>
<i>Por Fi Gâ</i>	Sinos	156 pessoas	Antônio dos Santos	Em estudo	Ocorre atendimento médico e odontológico	Regularizada

Fonte: Elaborado pela autora.

³⁷ Inicialmente, sete Terras Indígenas sofreram os impactos da duplicação da BR 386, das quais a T.I. *Jamã Tÿ Tãnh* sofreu impacto direto e as outras seis: T.I. *Foxá*, T.I. *Pá Nõnh Mág*, T.I. *Por Fi Gâ*, T.I. *Topë Pen*, T.I. *Lomba do Pinheiro* e T.I. *Morro Santana*, sofreram o impacto direto. Assim, no decorrer das compensações das medidas, a T.I. *Foxá* desdobrou-se formando a T.I. *Pó Mág*, e as compensações de terra atinentes à T.I. *Pá Nõnh Mág*, formaram a T.I. *Ká Mág*. Portanto, atualmente, nove Terras Indígenas lutam juntas pela efetividade de seus direitos.

5.3.1 Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*

A Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*³⁸, em Estrela, fica às margens da Rodovia Federal BR-386: que liga a cidade de Canoas, na região metropolitana de Porto Alegre/RS, com a cidade gaúcha de Iraí/RS, na divisa com o estado de Santa Catarina. Atualmente, lá residem cerca de 130 indígenas, os quais mantêm sua subsistência, prioritariamente, da venda do artesanato; destacando-se que há indígenas que atuam em trabalhos formais e informais. O nome da comunidade pode ser traduzido como: “os coqueiros também vivem ali”, “nós e os coqueiros” (SCHWINGEL, LAROQUE, PILGER, 2014) o que identifica a relação de respeito entre as diversas formas de vida. Assim, devido ao nome e por existir coqueiros na área da aldeia, há registros e documentos que a referem como “Aldeia Coqueiro”.

Figura 15 - Coqueiros na aldeia *Jamã Tÿ Tãnh*



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidade Étnicas da UNIVATES (2017).

Esta Terra Indígena teve seu marco inicial em meados da década de 1960, com a movimentação da família do indígena Manoel Soares da cidade de Santa Cruz do Sul para a Linha Glória, em Estrela. (SILVA; LAROQUE, 2012). Assim, o grupo Kaingang da *Jamã Tÿ*

³⁸ Juciane Beatriz Sehn da Silva é pioneira em descrever esta Terra Indígena. Desse modo, em “Territorialidade Kaingang: um estudo da aldeia Kaingang Linha Glória, Estrela – RS”(2011), apresenta questões sobre a territorialidade, cultura e movimentações dos indígenas Kaingang. A pesquisa monográfica consiste na abordagem histórica sobre o povo Kaingang desta aldeia, contando com levantamentos de dados sobre estes indígenas no contexto da duplicação da BR 386 e seus desdobramentos. No transcorrer da escrita, a autora expõe os impactos deste projeto desenvolvimentista sobre a cultura e a saúde destes indígenas, bem como, apresenta as relações destes com o ambiente e os meios de manter a cultura neste espaço.

Tãnh se constituiu a partir da descendência de Manoel Soares, sendo frutos de sua união com as esposas Lídia Soares, Sirce Bittencourt e Eva Rosalina Mello (CHAGAS, 2005).

Dona Eva é descendente de Antônio Ramão Soares, que trabalhava fora e de Sebastiana Florentina Mello, que ficava em casa cuidando dos filhos e da casa. É aparentada com Dona Lídia, já que ambas possuem o mesmo avô, senhor Eufrázio Soares, o qual tivera mantido relacionamento simultâneo tanto com a avó (mãe de Antônio Ramão Soares) de Dona Eva quanto com a avó (mãe do pai) de Dona Lídia. Eva é natural de Monte Alverne (distrito de Santa Cruz do Sul) ao passo que, Lídia seria de Erveiras, uma localidade próxima a cidade de Santa Cruz do Sul (DIÁRIO DE CAMPO, 16/01/2018).

Dona Eva conheceu seu Manoel Soares, por ocasião de um baile que saiu na localidade onde morava, ele já era casado com Dona Lídia, o que não foi impedimento para viesse morar juntamente com ele. Antes de migrarem para o Vale do Taquari, viveram na Vila Macaca e na Gruta dos Índios em Santa Cruz do Sul e posteriormente, iniciaram a movimentação territorial, acampando-se nas beiras de estradas, passando por inúmeras privações (DIÁRIO DE CAMPO, 16/01/2018).

Sobre esses deslocamentos pelo território, um indígena da comunidade, comenta:

Nóis viemo vindo, se acampando pelas beira das estrada. O falecido pai fazia barraquinho para nós né, de Paremo até debaixo das pedra né, fazendo artesanato, debaixo das ponte e viemo vindo pela estrada de... até que chegemo na ponte de Mariante. Ali na ponte de Mariante, nós fiquemos debaixo um bom tempo ali sabe, depois nós vimo que não tava dando muito certo ali por causa dos nossos artesanato, daí nós voltemo lá pra Montenegro. De Montenegro nós viemo vindo. Fizemo a volta na Tabaí, se acampemo na Tabaí também, e viemo vindo até que chegemo na entrada de Bom Retiro, acesso a Bom Retiro ali. Essa estrada era tudo estrada de chão que entra pra Bom Retiro. Era tudo chão batido ali. Naquela época quando eu saí lá de Santa Cruz e viemo pra cá, eu tinha 4 anos (E10, 28/07/2016, p.1).

Ao chegarem ao Vale do Taquari, inicialmente, se instalaram nas proximidades do trevo de acesso à Bom Retiro do Sul, após algum tempo, por orientação da Polícia Rodoviária, vieram a se instalar a cerca de dois quilômetros deste local, onde edificaram moradias precárias, e fundaram a “aldeia velha” (SCHWINGEL; LAROQUE; PILGER, 2014). Lá permaneceram, por mais de quarenta anos, sendo que no ano de 2002 o grupo foi devidamente reconhecido como sendo da etnia Kaingang. Cumpre ressaltar que, Sirce (terceira esposa de Manoel) viveu em companhia dos demais até um pouco antes do falecimento de Manoel (1990), e com ele também tivera filhos (CHAGAS, 2005). Assim,

confirma-se o que Souza (2009) dispõe em relação as movimentações territoriais, ou seja, “[...] as famílias indígenas vivem em constante mobilidade entre elas, constituindo uma rede de laços sociais que permitem a articulação interaldeã e, por consequência, a mobilização étnica” (SOUZA, 2009, p. 273).

No ano de 2004, a área ocupada acolhia em torno de dezenove casas. Em razão da precariedade, e por reivindicação da cacique da época (Maria Antônia Soares, que assumiu a liderança, nos anos noventa, após o falecimento de Manoel Soares), em 2005, foi conquistado um espaço maior (quatorze hectares). Após a conquista do território, deu-se a construção de casas de madeiras, a fim de abrigar as mais de cento e trinta pessoas que lá residiam, com essa conquista foi fundada a “aldeia antiga” (GONÇALVES, 2008).

A partir de 2005, os projetos de duplicação da BR 386 passaram a refletir na comunidade local, e especialmente nos indígenas Kaingang que ocupavam as margens desta rodovia. A notícia da duplicação, por um lado, trouxe visibilidade a esses indígenas, mas por outro, os considerou como entraves deste projeto desenvolvimentista. Em 2008 o Plano de Aceleração do Crescimento é implementado no local, e os técnicos dão início aos trabalhos, começando pelo Estudo do Impacto Ambiental, que após aprovação do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA), concedeu a licença para o começo da obra. Em 2009, a FUNAI passa a intermediar a questão, haja vista de que, a obra afetaria, diretamente, o território da *Jamã Tÿ Tãnh* (SILVA; LAROQUE, 2015).

Em 2010, é publicado o Programa de Apoio às Comunidades Kaingang - Plano Básico Ambiental das obras de duplicação da BR 386, de autoria dos antropólogos Ledson Kurtz de Almeida e Ricardo Cid Fernandes, o qual classifica as terras indígenas *Jamã Tÿ Tãnh* e *Foxá* como áreas de influência direta, ao passo que as demais (*Topê Pẽn/Morro do Osso*, *Fág Nhin/Lomba do Pinheiro* e *Morro Santana*; *Pá Nõnh Mág /Farroupilha* e *Por Fi Gâ/ São Leopoldo*) são consideradas áreas de impacto indireto (ALMEIDA; FERNANDES, 2010).

Assim, as medidas compensatórias de responsabilidade do DNIT irão surtir efeitos até então nas sete terras indígenas impactadas. De acordo com o Ministério Público Federal, o compromisso se refere na aquisição de cento e vinte hectares de mata nativa, que deveria ser repartida entre as sete comunidades inicialmente referidas, sendo que a comunidade indígena *Jamã Tÿ Tãnh* deveria receber cerca de trinta e três hectares de terra, uma vez que, é a maior

impactada com a duplicação (OFÍCIO nº 58/2012/PFEDNIT/PGF/AGU – Ministério Público Federal/Lajeado).

Nesse norte, cumpre destacar que, no que tange ao bem-estar, diversidade e heterogeneidades, há variáveis que precisam ser consideradas quando da análise entre os rendimentos reais e o bem-estar que pode ser atingido a partir destes. Assim, como as pessoas têm características diferentes, igualmente diferentes serão suas necessidades, de modo que, a compensação a qual fazem jus pelas desvantagens, será variável, podendo, inclusive não ser compensada com valores pecuniários (SEN, 2000). Portanto, essas variáveis precisaram ser observadas quando da aplicação das medidas mitigatórias, já que, a comunidade impactada tem sua diversidade assegurada, e os vínculos com o território observados.

Nesse alinhamento, o Departamento Nacional de Infraestrutura de Transporte (DNIT) adquiriu uma área de terras próxima da aldeia *Jamã Tÿ Tãnh* que ficava às margens da rodovia, e as obras de construção da aldeia nova, tiveram início em 2014, restando parcialmente concluídas em meados do ano de 2015, quando os indígenas tiveram acesso às moradias e ao centro cultural. As medidas compensatórias objetivaram, ainda, na construção da escola e de um quiosque para a venda do artesanato. O acesso, da aldeia para este quiosque será pelo interior de uma pequena mata, que restou entre as novas construções e a rodovia federal, para tanto será construída uma ponte, a fim de facilitar a travessia, principalmente, das crianças. Este local foi conservado por conter uma sanga, e como meio de preservação da diversidade de fauna e flora no local, representando uma conquista que foi garantida a partir de muita luta da comunidade (DIÁRIO DE CAMPO, 13/08/2015). Cumpre destacar que a escola e o centro de vendas de artesanato foram concluídos somente em fevereiro de 2016 (DIÁRIO DE CAMPO, 20/02/2016). E que até 2018, enquanto as obras (da duplicação) ainda estavam sendo construídas, o quiosque não havia sido liberado para o uso da comunidade.

Figura 16 – Vista aérea da nova *Jamã Tÿ Tãnh*



Fonte: Álbum público da *fanpage* Comunidades Kaingang (2016)

Evidencia-se que houve reorganização socioespacial desse grupo, prevalecendo a escolha Kaingang, em relação ao lugar da Aldeia Nova. Desse modo, houve expansão geográfica e territorial dessa comunidade indígena no seu espaço de memória, já que este coletivo recebeu como medida compensatória uma área situada ao sul da Aldeia Velha, havendo a incorporação das demais áreas e a ampliação da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* (SILVA, 2016).

A entrega da nova aldeia para a comunidade ocorreu em julho de 2015, e assim que os indígenas foram se instalando, foram caracterizando o espaço de acordo com seu modo de vida. A organização da ocupação das casas, foi dividida por famílias, ou seja, os filhos e a matriarca da família Soares (descendentes da união de Dona Lídia com Manoel Soares) ocuparam o lado leste da nova área e os filhos e a matriarca da família Mello (descendentes da união de Dona Eva com Manoel Soares) ocuparam uma área mais a noroeste, sul e sudoeste da nova área (DIÁRIO DE CAMPO 13/08/2015).

No que concerne às adaptações do ambiente construído, percebe-se que a arquitetura do não indígena mostrou-se incapaz de possibilitar a manutenção do modo de vida Kaingang. Desse modo, os indígenas passaram a caracterizar este espaço de acordo com suas necessidades, a fim de, manter as tradições. Assim, identificou-se: casas em anexo (construídas em madeira e chão batido), abrigos para a criação de pequenos animais, decoração das varandas com artesanato. No que se refere às casas em anexo, percebe-se que há chão batido e que o fogo, impossível de ser feito na casa de alvenaria, é cultuado ali, naquele espaço (DIÁRIO DE CAMPO, 14/01/2016).

Cumprir destacar que, a presença do fogo no modo de vida do Kaingang, é algo repleto de significados, já que, para este grupo étnico, o fogo teve um papel fundamental no mito de criação (BORBA, 1908). Ademais, o fogo exerce papel fundamental na construção dos corpos Kaingang, além de ser presença constante na produção do alimento, e na queima de ervas para bênçãos corporais e ambientais (JAENISCH, 2010).

Figura 17e 18 – Adaptações das construções da T.I. *Jamã Tÿ Tãnh*



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidade Étnicas da UNIVATES (2016)

Desse modo, percebe-se a manutenção das tradições e permanência de aspectos cosmológicos no modo de vida da comunidade. Contudo, não foi possível identificar a liderança espiritual, apesar de haver o respeito pelos seres não humanos, e pelos mais velhos recorrerem à natureza na busca de medicamentos. Já as dinâmicas das lideranças políticas são muito evidentes nesta sociedade, sendo evidenciada na representação da comunidade junto as autoridade do mundo branco, confirmando-se o que Fernandes (2006) pressupõe quando refere que a autoridade política está associada na capacidade do cacique de representar, externamente, a coletividade.

As lideranças oscilaram muitas vezes entre os Mello e os Soares, de modo que, desde as primeiras incursões em campo (meados de 2015), até a finalização deste trabalho, observou-se pelo menos treze trocas de lideranças. Desse modo, analisa-se que, na oportunidade de instalação nas novas moradias, o cacicado era ocupado por Maria Conceição Soares (DIÁRIO DE CAMPO, 13/08/2015), posteriormente, o cargo vem a ser ocupado por Carlos Soares (DIÁRIO DE CAMPO, 03/12/15), o qual mantém-se na liderança até entregá-la para Cláudia Adriana Soares (DIÁRIO DE CAMPO, 16/01/2016), por razões pessoais (filhos pequenos) esta transmite a liderança para Carlos André Mello (DIÁRIO DE CAMPO, 28/01/2016). Posteriormente, Maria Conceição Soares retorna a ocupar a liderança (DIÁRIO

DE CAMPO, 03/05/2016), mas em um curto período de tempo, é feita nova escolha de cacique. Assim, Marcos Mello assume a liderança (DIÁRIO DE CAMPO, 07/07/2016) permanecendo por no mínimo seis meses, quando então, a liderança passa a ser ocupada por Jair Soares (DIÁRIO DE CAMPO, 11/11/2016). No início do ano de 2017, a comunidade se reúne e escolhe um novo cacique, desse modo, Carlos Soares retorna a ocupar o cargo de cacique (DIÁRIO DE CAMPO, 20/02/2017), este permanece na liderança até meados de 2017, quando a mesma é novamente atribuída a Jair Soares (DIÁRIO DE CAMPO, 04/08/2017). Na sequência, uma nova família passa a residir na Terra Indígena, esta oriunda do Norte do estado, e tão logo, após sua instalação, o indígena Valdelírio Vaz assume a liderança (DIÁRIO DE CAMPO, 22/08/2017), contudo, o caráter impositivo com que dirigia o cargo não foi do agrado da comunidade, a qual se reuniu e indicou Cláudia Adriana Soares para que ocupasse o cargo de Cacique (DIÁRIO DE CAMPO, 15/09/2017). Apesar do protagonismo desta indígena, novamente, por motivos pessoais, deixa o cargo no final de 2017, sendo o mesmo ocupado por Marcos de Mello (DIÁRIO DE CAMPO, 08/12/2017). Marcos de Mello permanece no cargo até meados de março de 2018, quando passa a atribuição a Gelson de Oliveira de Lima.

Desse modo, observa-se que, a presença feminina nos cargos de liderança é uma tradição desta comunidade, já que, a falecida cacique Maria Antônia Soares, é inspiração para seus descendentes. Cumpre ressaltar que, o protagonismo feminino vem ao encontro das propostas de uma sociedade igualitária, o que corrobora os direitos definidos pela Constituição Federal de 1988. Ademais, destaca-se a complementariedade nas escolhas dos cargos lideranças, os quais, na maioria das vezes, são formados por indígenas de metades exogâmicas diferentes (*Kamé* e *Kairú*), e/ou de famílias diferentes Soares e Mello, e/ou na dualidade entre um homem cacique e uma mulher como vice-cacique, como se demonstra, atualmente, nesta Terra Indígena, já que, o cacique é Gelson de Oliveira de Lima e a vice-cacique é Andriéle Soares - filha da falecida cacique Maria Antônia Soares. Além do cacique e vice-cacique, a liderança é composta por Cláudia Adriana, Altair, Maria Conceição e Maria Sandra, que auxiliam orientando nas questões, sobretudo, externas, relacionadas às reivindicações de seus direitos (DIÁRIO DE CAMPO, 22/02/2018).

Sobre a produção de artesanato, a comunidade enfrenta dificuldades de encontrar material, em decorrência também das obras da duplicação, sendo que, muitas vezes necessitam caminhar mais de seis quilômetros para encontrar cipó (DIÁRIO DE CAMPO,

13/08/2015). Assim, o local não possui recursos naturais necessários para serem explorados e utilizados na produção. Há escassez principalmente do cipó, que é essencial para a produção. As vendas estão sendo realizadas fora da Terra Indígena, já que não há refúgio adequado para que os motoristas possam parar e realizar as compras, e até a finalização da duplicação, o quiosque construído para este fim, não será liberado (DIÁRIO DE CAMPO, 03/05/2015).

Figura 19 – Indígena produzindo artesanato



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidade Étnicas da UNIVATES (2017).

Contudo, a comunidade segue a tradição da produção de artesanatos, confeccionando colares, pulseiras, balaios de taquara, filtros dos sonhos, abajur de cipó, ou seja, vários tipos de arte indígena. Para estes indígenas, é preciso conjugar o trabalho de confecção de artesanato com o cuidado dos filhos, razão pela qual, não raras vezes, as crianças acompanham todo esse processo: coleta de material, produção e venda. Acompanhar os pais e familiares nesta produção é uma forma de garantir as permanências culturais (DIÁRIO DE CAMPO, 14/01/2016).

O direito à educação escolar indígena começou a ser efetivado em meados do ano 2002, já que, o decreto nº 41.700, de 03/07/2002 autorizou a criação da Escola Indígena Manoel Soares, que leva o nome do patriarca da família. A criação da escola foi uma conquista da comunidade, que percebia a necessidade da educação diferenciada, o que é capaz de propiciar um processo de aprendizagem que interconecta a cultura indígena, as tradições e a língua materna (Ofício AJU/GAB/3ªCRE/nº 849 de 25/08/2004, Ministério Público Federal de Lajeado).

Em que pese a criação da escola tenha sido uma conquista, o processo de regularização foi demorado, sendo que, somente dois anos depois é que ocorre a regularização junto ao Conselho Estadual de Educação do Estado, o que positivado por meio do Parecer

447/2004 em 07 de julho de 2004 que regulariza a Escola Indígena de Ensino Fundamental Manoel Soares e autoriza o funcionamento do Ensino Fundamental de 1º ao 5ºano (Of. AJU/GAB/3ª CRE/nº 849 de 25/08/2004, Ministério Público Federal de Lajeado).

Assim, cumpre destacar que após a implementação da escolarização, os Kaingang seguiram enfrentando desafios, tanto relativos à estrutura física quanto a necessidade de corpo docente e funcionários habilitados. Ademais, não havia sido produzido um projeto didático pedagógico capaz de interconectar os anseios da comunidade com as dinâmicas da sociedade multicultural. Nesse sentido, destaca-se o entendimento de Nötzold e Rosa (2012) que consideram que para haver êxito da escola indígena, é fundamental a construção de uma proposta pedagógica baseada na maneira como os indígenas veem o seu mundo e no uso do idioma materno em seu processo de aprendizagem.

No período entre a implementação da escola indígena (2004) e a entrega da aldeia nova (2015), as crianças estudaram na escola Manoel Soares desde os seis anos de idade até concluírem o 5º ano do Ensino Fundamental. Após seguiram seus estudos na Escola Estadual de Ensino Fundamental Pedro Braun, localizada na Vila Glória, em Estrela. Após a conclusão do Ensino Fundamental, aqueles que desejam seguir os estudos, o fazem em escolas localizadas em Estrela (LAROQUE; SILVA, 2013).

Como as medidas compensatórias previam a construção de uma escola dentro da “Aldeia Nova”, em 24 de maio de 2016, a nova Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Manoel Soares foi entregue à comunidade Kaingang *Jamã Tÿ Tãnh*. Na semana seguinte, as crianças e jovens indígenas puderam dar continuidade as aulas nesse novo espaço (ESCOLA, 28/05/2016, texto digital). Embora ainda não tivesse regularizado o Ensino Fundamental até o 9º ano, a escola, desde 2015, passou a atender em regime emergencial também estudantes indígenas do 6º ao 9º ano, que antes estudavam na Escola Estadual Pedro Braun, localizada na Linha Glória em Estrela.

O projeto arquitetônico foi elaborado pela arquiteta Julia Freitas, sendo projetado com base no sistema dualista Kaingang, pautado na exogamia de metades, no qual Julia Freitas, em seu projeto original, relaciona cada uma das metades, às características que lhes são próprias e as compreende como complementares, de tal forma que essa concepção perpassa o projeto, sob o qual as partes estão interligadas entre si. Cumpre ressaltar que a iniciativa do projeto partiu da Faculdade de Arquitetura da UFRGS, já que, na disciplina de Projeto Arquitetônico

VII, ministrada pelo professor Julio Henrique Pinto Cruz, foi proposto a elaboração de projetos sustentáveis. Posteriormente, o projeto de Julia Freitas foi selecionado como aquele que melhor atendia as expectativas da comunidade. Na oportunidade da execução da obra, a Julia Freitas, então já formada, foi contratada que executasse o Projeto de Engenharia Final.

A escola foi projetada a partir do sistema de metades presente na cultura Kaingang, Portanto, a parte *Kamé* representa um espaço de uso coletivo, destinado às vivências culturais das crianças e jovens indígenas com sua escola e corresponde ao acesso principal, sendo este voltado para a direção leste. É nessa parte que está anexado um bloco separado, onde constam os banheiros e a cozinha, assim projetados para representar a interlocução com a cultura não-índia. Já a parte *Kairu* é onde estão projetadas as salas de aula, subdivididas para atender o sistema de classe multisseriada, onde os alunos são agrupados conforme as etapas de sua escolarização, sendo sua entrada principal projetada para a direção oeste.

Figura 20 e 21 – Escola Manoel Soares, espaço *Kairu* e espaço *Kamé*, respectivamente



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang da UNIVATES (2016).

A escola dentro da Terra Indígena pode ser compreendida como um espaço social, cujo papel ultrapassa o caráter educativo. Isso é confirmado com o relato da responsável pela Pasta Indígena da Coordenadoria Regional de Educação:

Ela acaba sendo um ponto de referência pra tudo! Das dificuldades da comunidade que talvez nem precisava passar pela escola provavelmente, mas enfim a escola é, como em qualquer comunidade, ela é o centro, ela tem que estar inserida. Então a gente está nesse papel. Eu não vejo no Plano de Estudos que eles têm, prioridades! A gente já tem regimentado no Estado o que precisa para cada carga horária (E19, 17/06/2016, p. 04).

Assim, a escola é espaço repleto de significados inscritos na cultura Kaingang e uma vez materializado, poderá servir para manutenção e revitalização da cultura, tão necessária frente ao incessante contato interétnico com a sociedade não indígena. Desse modo, a escola é

uma referência, um ponto de apoio para a comunidade, um espaço para efetividade de direitos e diálogo intercultural.

A perspectiva de desenvolvimento desta comunidade está associada às permanências culturais deste grupo étnico. Cumpre destacar que, o modelo capitalista de desenvolvimento os impactou diretamente. Nenhuma comunidade (entre as estudadas) sentiu de forma tão significativas os avanços das frentes de expansão. Não só o espaço físico da aldeia foi modificado, a “morte” de árvores com valor simbólico insubstituível, os riscos das obras de duplicação e os danos inestimáveis provocados pelo acidente que ceifou a vida de quatro jovens.

Considera-se que a supressão vegetal, resultante da implementação da rodovia, impactou diretamente no modo de vida deste coletivo indígena, uma vez que, afetou os saberes tradicionais, explicitados por meio da coleta de matéria-prima para produção do artesanato, de plantas medicinais e de sua alimentação. Ademais, a comunidade sofreu impactos territoriais, advindos da desapropriação de parte da área ocupada e impactos sociais, já que as experiências socioculturais acabam sendo invisibilizadas ou menosprezadas (SILVA, 2016).

Nesse sentido, quando questionado sobre o que o Kaingang entende por desenvolvimento, um interlocutor respondeu o seguinte:

Desenvolvimento pra nós..., a reação que nós tivemos quando eles falaram... quando eles falaram que iam botá nós tudo numa caçamba e ia levar não sei pra onde né André [risos], foi aí que nós tivemos medo, só que daí nós começemo a fala, até a Maria Antônia ainda tava viva, né quando eles falaram isso, “Não então vocês inventa de quere bota nós tudo numa caçamba e tira nós daqui da nossa área!”, nossa área era lá embaixo ainda, daqui nós batemo o pé e não deixemo vocês faze nada, e não saímos daqui ainda, foi aonde que ela bateu o pé (E9, 10/02/2016, p. 05).

Assim, a partir do relato acima, o impacto do desenvolvimento é corroborado. Os indígenas tiveram seu modo de vida “invadido” por este projeto desenvolvimentista. Além disso, é possível evidenciar o tratamento desumano empreendido, o que torna cristalino o preconceito que estes estiveram sujeitos. Verifica-se desrespeito pelo direito a diferença, cultura e simbolismo pelo tradicional território, o qual é reduzido à um mero espaço de terra. Nesse norte, o desenvolvimento capitalista é sinônimo de algo ruim para o indígena, algo pelo qual eles tem medo:

A gente vai fica com medo, nós vamo te ainda o acesso, nós vamo te a duplicação, na BR nós vamo te o acesso ainda, vamo precisa pra ir pro quioshe, passa por aqui ali bem do ladinho, tem que ir pro lado do acostamento, tem que nós vamo lá, tem uns bar ali pra cima, quando não tem alguma coisa que a gente precisa aqui, a gente vai tem que i ali compra, as veis vai na Glória busca uma carne, as veis não tem pra i no mercado daí a gente faiz troquinho, faiz ali que é perto, isso vai se perigo também pra nós (E9, 10/02/2016, p. 05).

Nesse norte, tem-se que, a duplicação (que promete crescimento econômico por melhorar o fluxo de caminhões) é interpretada pelo indígena como um problema, capaz de impactar no modo de vida. Ademais, o relato demonstra que o avanço destes projetos desenvolvimentistas compromete com a venda do artesanato. Ou seja, num lugar de grande fluxo, com alta velocidade permitida, além de ser difícil que algum motorista pare, também representa um risco iminente para aqueles que estão em suas margens, tentando garantir a vida, por meio da venda do artesanato.

Assim, apresentou-se, ainda que de forma singela, as principais características da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*. Ficando demonstradas as lutas pela efetividade de direitos, o que é constante para esta comunidade, os quais são sujeitos ativos do desenvolvimento (CANÇADO, 1997). Houve muitos avanços, dentre os quais se enumeram como principais a identificação legal do grupo como Kaingang e o reconhecimento do local, por eles habitado, como território tradicional. Ao longo deste meio século, o grupo sofreu uma infinidade de privações, o que vai contra aos pressupostos de desenvolvimento (integral), já que, este é concebido como um processo de expansão das liberdades reais de que as pessoas gozam. A ampliação do conceito de liberdade é simultaneamente o fim primeiro e o principal meio do desenvolvimento, de modo que, o desenvolvimento requer que as principais fontes de privação de liberdade sejam removidas, ou seja, requer a superação: da pobreza e tirania, da carência de oportunidades econômicas e destituição social e sistemática, da negligência dos serviços públicos, da intolerância ou interferência excessiva dos Estados repressivos (SEN, 2000).

Portanto, diverso do que de fato ocorreu a partir do projeto desenvolvimentista, o desenvolvimento deve articular promoção do bem-estar da pessoa em respeito com meio ambiente, onde o valor próprio da vida vincula-se ao fato de que certas coisas têm valor em si mesmas, ou seja, manter-se livre de doenças evitáveis, sobreviver à morte prematura, estar bem nutrido, participar da vida social (como membro ativo da comunidade) ser livre em suas atitudes e ter possibilidades de desenvolver suas potencialidades. Vê-se, pois, que há ainda, uma grande trajetória de afirmação de direitos a ser cumprida pelos indígenas desta

comunidade, fato que é evidenciado, (guardadas proporções peculiares) em outras Terras Indígenas, como se verá a seguir.

5.3.2 Terra Indígena *Foxá*

A Terra Indígena *Foxá* está localizada às margens da RS 130, que liga os municípios de Lajeado e Cruzeiro do Sul, destaca-se que a área de terras pertence ao Bairro Jardim do Cedro de Lajeado. Atualmente, residem no local cerca de 30 famílias, as quais mantêm sua subsistência, prioritariamente, da venda do artesanato, contudo, há indígenas que trabalham em empresas. O nome da comunidade pode ser traduzido como: “aqui no cedro” ou “cedro”, já que, escolhida em homenagem as árvores de cedro que circundam a aldeia. Cumpre destacar que em alguns documentos e/ou trabalhos o nome está grafado de forma diversa. Desse modo, os indígenas explicam que a letra “x” não pertence ao alfabeto Kaingang. De modo que, a grafia (*Foxá*), foi uma construção “aportuguesada” escolhida pelos próprios Kaingang, mas que pela grafia Kaingang é apenas *Fó*, pois *Fó* é Cedro, portanto, também é uma nomeação da aldeia (DIÁRIO DE CAMPO, 27/09/17). Resta, pois, que *Foxá*, *Fochá*, *Fó Sá* e *Fó* tratam-se da mesma Terra Indígena. Entretanto, optou-se utilizar a nomenclatura da T.I. como *Foxá*, pelo fato da aldeia já é conhecida por tal nome e os documentos que tramitam para aquisição seus direitos, trazem esta denominação (DIÁRIO DE CAMPO, 10/10/2017).

A trajetória de criação da Terra Indígena *Foxá*, dá-se em consequência das movimentações territoriais dos Kaingang, ou seja, da saída das terras indígenas do Planalto e instalação próximo a cidades, baseadas em estratégias de subsistência. Assim, as movimentações dos Kaingang para áreas da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, representa um processo de reterritorialização, ou seja, famílias oriundas de Nonoai e Votouro (aldeamentos) chegaram a Lajeado, por volta do ano 2000 e se instalaram às margens da RS 130 (LAPPE, 2012). As primeiras famílias que chegaram a Lajeado vieram da Aldeia Bananeiras, localizada na Reserva Indígena de Nonoai. Logo se estabeleceram em um prédio, que estava em construção, próximo a rodoviária. De lá foram expulsos ao queimar as taquaras para fazerem o artesanato, já que, a fumaça que originada, teria incomodado o dono do prédio (DIÁRIO DE CAMPO, 13/05/2016). A seguir, acamparam-se nas proximidades do Presídio Estadual de Lajeado, local de grande fluxo de pessoas, que possibilitaria a venda de artesanatos. Apesar da precariedade do local e dos riscos tanto pelo movimento da estrada

quanto pelas eventuais fugas do presídio, os Kaingang ali permaneceram, reivindicando seus direitos.

As solicitações dos Kaingang, por uma nova área, foram atendidas, e a Prefeitura de Lajeado cedeu a eles uma área de 500m². O espaço localizado no Bairro Jardim do Cedro é um lugar mais tranquilo, que conta com uma pequena mata, onde é possível coletar frutos e materiais para a confecção do artesanato. Desse modo, a cessão da terra foi regulamentada pela Lei n.º 7.495, de 28 de dezembro de 2005, a qual prevê que o Poder Executivo possa ceder o direito de uso de uma fração de terras à Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social do estado do Rio Grande do Sul que irá destinar a coletividade Kaingang de Lajeado. A cessão de uso foi estabelecida pelo prazo de cinco anos, com possibilidades de renovação por igual período (LAJEADO - Lei nº 7.495, de 28 de dezembro de 2005).

Além do uso da terra, os Kaingang receberam do poder público, algumas casas, onde, inicialmente, foram instaladas seis famílias. Atualmente, lá vivem cerca de 30 famílias, e outras casas foram construídas, pelos próprios indígenas (DIÁRIO DE CAMPO 23/02/2016). Sabe-se que o espaço ainda não é adequado, pois para a realização de algumas práticas culturais, seria necessário um espaço maior. A expectativa é que, as medidas compensatórias (provenientes do impacto causado pela duplicação da BR/386) sejam efetivadas e que a área de terras próxima a atual aldeia seja adquirida, conforme as discussões entre: Departamento Nacional de Infraestrutura de Transporte (DNIT), Fundação de Amparo à Pesquisa e Extensão Universitária (FAPEU) e a comunidade (DIÁRIO DE CAMPO 10/04/2017). Nesse sentido, compreende-se que as reivindicações da comunidade servem como meio de efetivar os direitos dos quais fazem jus, uma vez que os direitos humanos são decorrentes de lutas sociais e coletivas que tendem à construção de espaços que propiciem “o empoderamento de todas e todos para poder lutar, plural e diferenciadamente, por uma vida digna de ser vivida” (HERRERA FLORES, 2009, p.193).

Figura 22 – Entrada da T.I. *Foxá*



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidade Étnicas da UNIVATES (2017)

No que tange às vivências em contextos urbanos, cumpre destacar que a maioria das famílias, conta com pelo menos um membro trabalhando em empresas locais, como por exemplo, BRF S.A e Minuano. O trabalho formal auxilia na subsistência da família, já que, sobreviver apenas da venda do artesanato, tornou-se algo complexo, devido à escassez de recursos para a produção do mesmo. Ademais, os Kaingang mantêm a tradição, com o cultivo de uma horta comunitária, que propicia autonomia e segurança alimentar.

As lideranças da comunidade exercem um relevante papel político, pois atuam como mediadoras dos interesses dos demais membros. No início da pesquisa (meados de 2015), o cargo de cacique era ocupado por Gregório Antunes da Silva, que deixou o cargo a pedido da comunidade, em março 2017, oportunidade em que veio a assumir a liderança o indígena Vicente *Nurvã*n Garcia. No período de liderança de Gregório, destacou-se o protagonismo feminino de Eliane, filha de Gregório Antunes da Silva, a qual ocupava um cargo de liderança cultural da comunidade. A indígena, fluente na língua materna, trabalhava pela manutenção das tradições de dança e canto. Ressalta-se ainda, sua participação em uma roda de conversa no I Seminário Internacional Migrações e Direito Humanos, realizado na UNIVATES em 2016 (DIÁRIO DE CAMPO, 13/05/2016).

As memórias de Eliane, que apesar da tenra idade, demonstra um exímio conhecimento sobre a cultura Kaingang contribuíram para a compreensão da cultura e políticas internas da comunidade. Destaca-se ainda, sua contribuição para o reconhecimento do grupo pela sociedade envolvente. Eliane projetava registrar os saberes tradicionais dos anciãos, a fim de, que os mesmos fossem perpassados pelas futuras gerações (DIÁRIO DE CAMPO, 07/06/2016). Contudo, na melhor fase de sua vida: vinte e dois anos, casada, mãe de dois filhos e com um evidente papel de liderança, foi acometida por um câncer, e por este, infelizmente, foi vencida. As dificuldades enfrentadas por Eliane demonstram que a saúde

indígena e sua atenção diferenciada é algo inacessível. Infelizmente, essa forma de privação de liberdade (privação de cuidados de saúde), é a realidade da maioria da população mundial, sendo que milhões tem recusada a liberdade básica de sobreviver (SEN, 2000).

Cumprir destacar que, mesmo o Rio Grande do Sul sendo o estado com maior população indígena da região Sul, não foi implementada uma Casa de Saúde do Índio. Na região há apenas um destes centros de referência especializado para o atendimento dos indígenas em situação de enfermidade, a qual está sediado em Curitiba no Paraná (SILVEIRA; OLIVEIRA, 2005).

A atual liderança é composta pelo Cacique Vicente *Nurvãñ* Garcia, o vice-cacique Juscelino Vergueiro, capitães, tenentes e sargentos. Segundo o Cacique Vicente, é costume de seus ancestrais que o *Kujà* ocupe o cargo de liderança, e que antigamente, isso sempre ocorria, mas nos tempos mais atuais, estes ensinamentos não têm sido observados (DIÁRIO DE CAMPO 10/03/2017).

Além disso, se destaca a presença evidente do *Kujà* nesta Terra Indígena, cargo Vicente *Nurvãñ* Garcia ocupa desde meados de 2016, antes assumir a liderança política. Nesse norte, seu é esclarecedor ao informar como as práticas foram aprendidas e como permanecem sendo realizadas na atualidade.

Não são todas as pessoas que são os médicos. Então, esses tipos de trabalho faz parte do Kujà, que é o mesmo tipo do médico civilizado, né? Ele também lá tem alguns que trabalha em cima disso porque é a profissão dele né? Então, isso aí, que nem hoje nós tamo morando aqui, a comunidade ta sendo atendida pela saúde da civil, né? Mas nessa parte, eu to ajudando muito também porque as vezes tem um remédio que eles pegam na farmácia e não ta fazendo efeito [...] . Aí como eu to fazendo parte da medica Kujà da minha vocação indígena, eu já sei que remédio dar, pego a erva aí, o pessoal só me avisa, eu entro nos capozinho para pegar as erva, fazer o chá. Então se o remédio da farmácia que não ta fazendo efeito, eu faço o chá e já controlo a doença também, então a gente ta (E12, 13/12/16, p.02).

Se percebe que a função realizada pelo *Kujà* faz parte de um dom, e mesmo que ensinamentos tradicionais sejam perpetuados para todo o grupo, há aqueles especiais que serão repassados de *Kujà* para *Kujà*. No que tange à medicina Kaingang atual, se percebe que o crescimento das cidades, fez com que os remédios naturais se tornassem escassos, mas que estes ainda são encontrados nas matas, permitindo que estas práticas culturais sejam perpetuadas (DIÁRIO DE CAMPO 08/02/2017).

Da mesma mata que provém as ervas essenciais usadas como remédios vêm os elementos necessários para a produção do artesanato. A comunidade mantém as tradições, produzindo principalmente: cestarias, filtro dos sonhos e artes produzidas com cipó. Um local acessível para a venda do artesanato é uma demanda constante da comunidade (DIÁRIO DE CAMPO, 10/03/2015). Que almejam um local adequado e com fluxo de pessoas será capaz de fortalecer as redes de reciprocidade (PEREIRA, 2010). A produção do artesanato é um espaço social da comunidade, normalmente, sentados em círculo, os indígenas vão trançando seus balaios, produzindo sua arte e mantendo sua cultura. Nesse espaço, é muito comum a presença das crianças, as quais, desde pequenas, já se aventuram aos primeiros trançados.

Figura 23 – Artesanato produzido na T.I. *Foxá*



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidade Étnicas da UNIVATES (2016).

Conforme referido, os indígenas crianças participam ativamente do espaço de produção e venda do artesanato. De modo que, a atividade além representar a transmissão da cultura do grupo, possui “cunho educativo” (GARLET, 2010). Entretanto, os indígenas reconhecem a importância da escola regular, principalmente, para compreender os códigos da sociedade não indígena. Dessa forma, após a migração para Lajeado, e instalação no acampamento, as crianças foram matriculadas na Escola Manuel Bandeira, localizada no Bairro Florestal, mesmo bairro onde estava fixado o acampamento. A escola é regular e não-indígena, entretanto, tornou-se “tradicional” receber indígenas, o que ocorre, portanto, desde o ano 2001. A matrícula dos indígenas foi incentivada pela equipe diretiva da época, após vislumbrarem crianças brincando nas proximidades (GONÇALVES, 2011).

Entretanto, a intenção da comunidade era de ver o direito à educação escolar indígena reconhecido. A trajetória para efetivação deste direito foi de muitas reivindicações junto aos órgãos públicos. Assim, a Escola Estadual Indígena *Gatén* (espírito da mata), foi instituída pelo Processo nº 012063-19.00/11-0, tendo sua criação sido aprovada pelo Parecer CEED Nº 665/2012 e Decreto nº 49.646. Contudo, não foi dado andamento para efetivo funcionamento da escola, de modo que, o processo foi arquivado em 2013. Somente, em 2016 é que o processo foi desarquivado e a escola passou a funcionar em caráter emergencial a partir do mês de setembro. Nesse sentido, enquanto corria o processo para instalação em caráter emergencial, a responsável pela Pasta Indígena da Coordenadoria Regional de Educação, destaca que:

Como medida emergencial, a gente está fazendo o processo para que sejam atendidos emergencialmente essas crianças, porque eles estão correndo perigo também, porque o ônibus escolar larga eles na parada e eles tem que caminhar uns dois quilômetros até chegar a escola depois que o ônibus escolar solta eles na parada, porque tem uma rota para o ônibus escolar, que nem aconteceu aqui em Estrela, tinha uma rota e não podia sair dessa rota. Lá também, como eles alegam que o ônibus escolar pega mais crianças não só os indígenas, então solta e tem crianças que a tarde vão que são pequenos, devido a esses fatores mesmo que seja na casinha né te que tem ali (E 16, 23/10/2015, p. 02).

Após a aprovação do caráter emergencial, a escola passou a atender crianças da Educação Infantil ao 4º ano do Ensino Fundamental, em turmas multiseriadas. As crianças do 5º ao 9º ano seguem estudando na Escola Estadual de Ensino Fundamental Manuel Bandeira, localizada no Bairro Florestal em Lajeado. A escola indígena conta com duas professoras (Elaine e Rosilei) que são Kaingang e dominam a língua.

Figura 24 - Escola Estadual Indígena *Gatén*



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidade Étnicas da UNIVATES(2017)

Somente em 2018 é que a escola é regularizada e passa a desenvolver suas atividades em definitivo. Após o credenciamento a escola seguiu funcionando no mesmo espaço, um

local precário e que não dispõe de estrutura como: refeitório e banheiros. Contudo, a responsável da CRE pela Pasta Indígena considera que: *“eles tem o direito sim da escola na comunidade, desde que ela se iguale as moradias que eles têm ou mais, né [...] considerando como eles vivem tradicionalmente”* (E22, 02/06/2017, p. 02).

Quanto ao desenvolvimento, a comunidade percebe que o avanço das cidades, fez com que espaços simbólicos tenham sido perdidos. Contudo, um interlocutor Kaingang diz que: *“mesmo nós vivendo muito próximo da cidade tem coisas assim que a gente tá [...] resgatando né, aqui e a gente tá (sic) conseguindo, é uma luta que a gente tá (sic) conseguindo vence”* (E7, 28/08/2015, p. 03).

Nesse sentido, é perceptível que algumas das características do modo de vida dos Kaingang da Terra Indígena *Foxá*, vem ao encontro do que Hathaway e Boff (2012), descrevem como fundamentais para a efetivação de uma ordem social alternativa, quais sejam: sustentabilidade, diversidade cultural, enraizamento no lugar, independência, participação, auto-organização cooperativa, compartilhamento de conhecimento e de sabedoria, e equilíbrio. Assim, ainda que em contexto urbano, e sujeitos as violações de direitos provenientes do modelo hegemônico de desenvolvimento, estes indígenas mantêm suas tradições e lutam juntos pela revitalização cultural.

Sobre o impacto da duplicação na vida da comunidade, o entrevistado é questionado se os direitos indígenas foram respeitados o que considera da seguinte forma:

Olha, respeitado mesmo não. Respeitado mesmo não. Que até conforme, eu já digo, não tenho muito entendimento nesse caso, não foi minha luta, eu nem tinha entrado nesse caso, mas assim oh, eu sei que no momento que começo o caso da duplicação aconteceu que era o Dilor Vaz de cacique e ele comentou que nós iria ser beneficiado com o material que seria tirado, Isso eu sei que nessa época aí foi comentado que seria ali, que muitas vezes um material que eu buscava nas costas eu ia poder tirar da [incompreensível], né. Eu sei que bastante coisa foi destruída né. Eu sei que por um lado a gente, já digo, eu sei que foi pensado no bem de muitas aldeia também, foi dado muita coisa em troca mas, já digo, em caso de palavras, eu acho que isso faltou bastante. Já digo que o pessoal tivesse, eles tinham que se doa, já digo, muito mais pra (sic) gente. Foi isso que eu calculo que eu entendi isso, mas, eu sou um e nós somos (sic) em oito (Terras Indígenas) (E7, 28/08/2015, p. 09).

Dessa forma, se percebe que a preocupação central da coletividade Kaingang é a natureza e as suas variadas formas de uso, as quais foram destruídas. Como se tratam de bens de valor inestimável, não há medida compensatória capaz de indenizar. Sobre essas perdas o *Kujà* da comunidade diz que o desenvolvimento *“Fez com que se perdesse quase tudo que era principal, pra nós, mas ainda existe nas beiradinhas. Então, eu acredito que ela não pode*

terminar nunca não. Sempre algum sinal, alguma beiradinha vai ter que existir para nós”(E12, 13/12/2016, p.05).

Nesse sentido, percebe-se que essas “beiradinhas” representam aquilo que ainda resta de mata nativa. Restando evidente que, além de medicamentos, a mata lhes fornece alimento, seja por frutas e verduras ou pela caça de animais. As frutas mais comuns são laranja, jabuticaba, gabiroya, cereja, e outros tipos. As saladas são bem típicas e tradicionais, como erva moura, e umas folhas semelhantes às samambaias, que são muito usadas, tanto cruas quanto cozidas. Esta salada é um bom alimento, por ser algo natural e puro, já que não tem “doença” nenhuma. Também fez referência aos cogumelos, os quais são coletados, principalmente, em madeiras apodrecidas, bem como, são utilizados como alimento: consumidos assados. Quanto às caças, o *Kujà* disse que, ali, atualmente, há poucos animais, mas existem tatus e pacas, tendo antigamente havido outros, como capivaras, porcos do mato, quatis, que hoje já estão escassos (DIÁRIO DE CAMPO 08/02/2017).

Nesse contexto, se verifica a presença de uma mata cultural no entorno da Terra Indígena *Foxá*, similarmente do que ocorre nos ecossistemas amazônicos, as práticas indígenas tendem a gerar “ecologias induzidas e localizadas, ‘ilhas de recursos’ cuja diversidade biológica é manejada e modelada em benefício das gerações presentes e futuras.” (PARDINI 2012, p. 595). Nesse alinhamento, entende-se que a floresta representada como produto de um grande jardineiro, clarifica a concepção cosmológica e resulta num verdadeiro produto cultural, uma vez que, é por meio desta grande floresta que se dá a sociabilidade entre os sujeitos, restando evidente o predomínio da cultura sobre a natureza, ou uma natureza cultural, que na visão indígena representa uma homologia (PARDINI, 2012).

A manutenção da tradição é essencial para o Kaingang. Atualmente, muitas coisas sofreram impactos com o crescimento das cidades, mas ainda é possível garantir as permanências culturais. Nesse norte, a preocupação com as futuras gerações torna-se perceptível, pela fala do entrevistado:

[...] a gente já perdeu muitos que era, que podia tá com as nossas maneira. Então, mas a gente sempre vai lida para que ela não termine para nós, porque isso é nossa cultura, nosso costume, nossa vivencia, né? Mas, a maior parte, a senhora desculpe, já foi terminado. O que existia, como nossos antepassado vivia, só em cima dava, os alimento, remédio...todas as comida típica que eles usavam, isso quase não existe mais, mas ainda tem para a gente come ela (E12, 13/12/16, p. 03).

Dessa forma, é perceptível que a concepção de desenvolvimento para os Kaingang da *Foxá* não está associada à possibilidade de aquisição de bens e serviços, o que vem a corroborar com a perspectiva apontada por Acosta (2010) quando adverte que coletivos indígenas orientados pelo *Buen Vivir* não possuem uma concepção linear da vida, que estabeleça uma condição de subdesenvolvimento que deve ser precedida por desenvolvimento. Ademais, “[...] o *divelopman* indígena foi alcançado precisamente pela importação de bens que não criam “desenvolvimento”, já que não são insumos técnicos para aumento da produtividade” (SAHLINS, 1997, p.64). Já que para eles, um desenvolvimento pleno somente será possível se for vivenciado em contexto com a natureza. Pois é em meio à natureza que as práticas ancestrais são mantidas, a cultura é perpassada e a educação efetivada.

5.3.3 Terra Indígena *Pó Mág*

A partir das medidas compensatórias oriundas da duplicação da BR 386, em 2013, as lideranças da Terra Indígena *Foxá*, após consultarem a comunidade, escolheram uma das áreas de terra, oferecidas pela União. Desse modo, os indígenas são compensados com 11,6 hectares de terra, restando um saldo de 5,4 hectares, o qual os indígenas pretendem que seja adquirido nas proximidades da aldeia em Lajeado.

Assim, a partir cumprimento das medidas compensatórias, surge a Terra Indígena *Pó Mág*, em Tabai, como desdobramento da Terra Indígena *Foxá* de Lajeado. Inicialmente, o local foi pensado como um acampamento provisório, com a finalidade de fornecer materiais à *Foxá*, os quais seriam utilizados para produção do artesanato. No entanto, posteriormente, por questões internas entre as lideranças, é decidido que a área se tornaria aldeia fixa (BUSOLLI, 2015). Desse modo, tem-se que a terra indígena está localizada em uma propriedade à margem esquerda da BR 386 – sentido Lajeado/Porto Alegre. O nome *Pó Mág* pode ser traduzido como “pedra grande”, e foi escolhido pelas lideranças em virtude de haver no local uma pedra que se destaca no tamanho, sendo evidente desde a rodovia.

Figura 25 - Portão de acesso a Terra Indígena *Pó Mág*



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidade Étnicas da UNIVATES (2017)

A área adquirida tratava-se anteriormente de uma residência de descanso, já que, antigo proprietário não indígena possuía outros imóveis residenciais. Neste local, devido a não ocupação da terra para o cultivo de lavouras, são plantadas árvores de acácia e eucalipto, cultura muito presente na região (BUSOLLI, 2015).

A primeira família a fixar-se no local, foi a do indígena Franciso *Rokág* dos Santos, importante liderança para toda a coletividade Kaingang. O cacique Francisco, com seu protagonismo peculiar, participou ativamente de processos de lutas e movimentos tanto na região metropolitana e Vale dos Sinos quanto no Vale do Taquari. Francisco possui conhecimentos tradicionais sobre plantas e rituais indígenas, possuindo conhecimento singular sobre as atividades dos *Kujà*, que culminou na produção do Relatório do Encontro do *Kujà*, em 2007, em parceria com Ana Elisa de Castro Freitas.

As famílias que lá passaram a residir, vieram a enfrentar dificuldades em ver efetivados seus direitos fundamentais básicos, como acesso a saneamento e educação. Cumpre ressaltar que, em meados de 2013 o município de Tabaí negou aos Kaingang o direito de matrícula na rede pública, alegando que os mesmos não residiam na cidade. Situação semelhante ocorreu no atendimento médico, já que os postos de saúde locais, inicialmente, lhes negaram atendimento (BUSOLLI, 2015). Percebe-se que, essas famílias seguiram sendo impactadas pelo desenvolvimento, mesmo após a aplicação das medidas compensatórias. Para Sen (2000), o desenvolvimento pleno deve ser capaz de extinguir as privações de liberdades que as pessoas sofrem. No caso em tela, tem-se que, esses indígenas sofreram, principalmente, a privação de saneamento básico e água potável e a privação de uma

educação eficaz. Ademais, enfatiza-se que, uma criança privada da escolaridade elementar sofrerá o impacto desta privação para o resto de sua vida (SEN, 2000).

Somente em 2015 é que a comunidade tem a luz instalada e o abastecimento de água potável por meio de caminhão pipa. No entanto, no se refere à água, em que pese à instalação da caixa d'água seja um grande avanço, a mesma é abastecida por meio de um caminhão pipa, e que é de suma importância à instalação de um poço artesiano. No que se refere à saúde, o Sistema Único de Saúde atende as necessidades básicas e o agente de saúde faz o acompanhamento direto da comunidade, por meio de visitas e aconselhamentos. No que se refere à educação, havia sido publicado em diário oficial a necessidade de instalação da escola indígena, e na época já havia vindo um professor indígena, com titulação suficiente para ministrar aulas na escola indígena (DIÁRIO DE CAMPO, 28/04/2015).

O cacique Francisco vem a falecer em setembro de 2015, e no momento a liderança é assumida pelo seu enteado Tomé Fongue, o qual havia sido preparado pelo padrasto para assumir tal encargo (DIÁRIO DE CAMPO, 18/09/2015). Em 2016 por questões internas, Tomé sai da comunidade e a liderança é assumida por André Fongue (DIÁRIO DE CAMPO 11/11/2016). André permanece como cacique da aldeia, contando com o apoio de Tomé que retorna para a comunidade em 2017 e de Carlos Soares que desloca-se da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* para a Terra Indígena *Pó Mág*, após casar-se com a senhora Lurdes (viúva do falecido Francisco) (DIÁRIO DE CAMPO, 13/10/2017).

Atualmente, lá vivem cerca de dez famílias, que vivenciam variadas formas de dificuldade, haja vista o local onde estão instalados, que inibe a venda do artesanato (por ser de difícil acesso), e as dificuldades em ver os direitos básicos sendo observados. Entretanto, a presença destes indígenas no local, não é vista de forma negativa pelos lindeiros, os quais questionados sobre as relações de vizinhança consideram que os indígenas são: “*Bem quietos, não incomodam a gente, não incomodam ninguém [...] Bem educados*” (E24, 23/02/2018, p. 01). Os interlocutores comentam que no local onde moram há um sítio arqueológico, mas que a presença indígena, foi observada a partir das medidas compensatórias da duplicação.

Para a produção do artesanato, os indígenas coletam material nas proximidades da aldeia, contudo, os materiais estão cada vez mais escassos. Segundo eles, na região há certa abundância de taquaraçu, e os cipós já haviam sido colhidos. Para a produção de grande parte da arte indígena, é necessário o uso do cipó branco (*Mriir-kupri*). Dessa forma, diante da

escassez local, muitas vezes é preciso que os indígenas se desloquem até Porto Alegre, mais especificamente até a Terra Indígena *Topé Pen*, no Morro do Osso, para lá fazer a coleta necessária. Até 2016, este deslocamento era viabilizado pelo Conselho de Missão Indígena, o que não foi mais possível devido a reajustes financeiros no órgão. Estes indígenas usam o cipó para a elaboração de peças artesanais diversificadas, e que são mais requisitadas no período da páscoa, ao passo que o taquaraçu é utilizado na confecção de balaios (DIÁRIO DE CAMPO 16/01/2017).

Figura 26 – Produção de artesanato na T.I. *Pó Mág*



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidade Étnicas da UNIVATES (2016)

Para a venda do artesanato, os indígenas estão se deslocando para a cidade de Montenegro, o que vem a gerar mais uma despesa, o que requer que a venda seja satisfatória para cobrir o valor das passagens de ônibus (DIÁRIO DE CAMPO, 03/01/2018). O artesanato também representa um meio de afirmação da identidade indígena, é nesse sentido que o entrevistado considera: “*Hoje, enquanto nosso artesanato, as pessoas das cidade já percebem que nós somos indígenas né!*” (E15, 03/01/2018, p.02). Desse modo, nota-se que ao manterem a tradição da venda do artesanato, os Kaingang percebem sua identidade sendo afirmada, além do artesanato representar a principal fonte de sustento da coletividade da Terra Indígena *Pó Mág* (DIÁRIO DE CAMPO, 03/01/2018).

Os indígenas são atendidos no Posto de Saúde do Município de Tabaí. De acordo com a responsável pelo atendimento indígena, a relação entre a comunidade e os gestores da saúde no município de Tabaí se dá de forma efetiva:

Bom, a meu ver, a gente consegue se dar bem com eles. Porque assim, tudo o que eles precisam a gente procura atender. Nós vamos lá, como eu disse eu tenho um agente de saúde indígena que é da minha área né, então ele é o cacique inclusive. Então o que a gente precisa a gente fala com ele e ele tenta ajeitar né, na

comunidade. Sobre vacinas, consultas, tudo que precisa de auxílio na saúde a gente procura dar para eles (E23, 23/02/2018, p.01).

Desse modo, confirma-se que o direito à saúde vem sendo efetivado, mesmo que, seja necessária uma longa trajetória para que seja concretizada a atenção diferenciada da saúde indígena. Nesse sentido, percebe-se que há atenção diferenciada à saúde indígena, conforme se confirme pelo relato do interlocutor não indígena, membro da Secretaria de Assistência Social: *“Eles são atendidos aqui mesmo (posto de saúde) pelo dentista, pelos médicos da atenção básica e eles tem visita domiciliar que o médico vai até a aldeia com a enfermeira e a agente deles também”*(E17, 30/10/2015, p. 03). Assim, ainda que a comunidade venha pleiteando a construção de um Posto de Saúde dentro da própria área, há de se levar em consideração que a contratação de um indígena como agente de saúde, e a proximidade desta com o grupo, representa um significativo avanço.

Quanto à medicina tradicional indígena, na comunidade não há alguém reconhecido como *Kujà*, o que não significa que não possa haver pessoas com tal dom, mas cuja designação não fora feita. Chega-se a esta conclusão, pois é perceptível que há o domínio das ervas medicinais por pessoas da comunidade, conforme se nota a partir do relato da Agente de Saúde Indígena que esteve no cargo entre 2013 e 2015: *“Assim, minha mãe por exemplo quando a gente fica doente, ela procura os remédios assim no mato”* (E8, 23/10/2015, p. 01).

Figura 27 – remédios do mato na T.I. *Pó Mág*



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidade Étnicas da UNIVATES (2016).

Ademais, quando precisam de remédios do mato e não há nas matas próximas, os indígenas se deslocam até outras aldeias (principalmente no Norte do Estado do Rio Grande do Sul) a fim de consultar com o *Kujà*. Muitas vezes, trazem de lá os remédios necessários para a cura tanto das doenças da carne quando das doenças do espírito (DIÁRIO DE CAMPO, 21/02/2017).

Como dito anteriormente, a escolarização para esses indígenas passou por um processo de reivindicação de direitos. Em 2014, a comunidade precisou acionar o Ministério Público Federal por meio do Termo de Declarações PR-RS – 00014694/2014, que se encontra presente no Procedimento Preparatório nº 1.29.000.002074/2014-11 (BRASIL, 2014). Nesse sentido, de acordo com a interlocutora responsável pela Pasta Indígena: “*Eles tiveram resistência em Tabai. [...] Tabai se explicou quando eles estiveram em 2014, no segundo semestre eles foram no Ministério Público e Tabai negou vaga*” (E16, 23/10/2015). A aprovação da escola foi publicada no Diário Oficial em 13 de março de 2015. Contudo, como o Estado estava demorando a contratar professor, a comunidade contatou com um professor indígena de Guarita, o qual chegou a Terra Indígena *Pó Mág* em meados do ano de 2015, convidado pelas lideranças locais. O professor iniciou de maneira voluntária as aulas, aguardando sua contratação e regularização. A partir de então, as crianças da comunidade passaram a ter aulas em uma peça da casa principal que já estava construída quando a área de terras foi transmitida para a comunidade (DIÁRIO DE CAMPO, 28/05/2015).

Figura 28 - Escola Estadual Indígena *Pó Mág*



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidade Étnicas da UNIVATES (2016)

Devido às burocracias dos órgãos competentes, as atividades regulares somente tiveram início em 2016, assim, durante os anos letivos de 2016 e 2017 as crianças indígenas tiveram garantido o acesso à educação. Contudo, cumpre ressaltar que, por motivos pessoais, o professor bilíngue deixa a comunidade em 2018, acarretando que, a Coordenadoria Regional de Educação abra processo seletivo para contratação, em caráter emergencial, de um novo professor (DIÁRIO DE CAMPO 23/02/2018).

Para a liderança da Terra Indígena *Pó Mág*, Cacique André *Fongue*, o desenvolvimento capitalista impacta diretamente no modo de ser dos indígenas, não só dos que vivem em contexto urbano, mas também daqueles que vivem em reservas indígenas. Nesse sentido, comentando sobre a vida antes de deslocarem para o Vale do Taquari, dispõe que: “*lá não é fácil de conseguir as coisas né, a gente tinha terra mas não tinha condições de*

fazer lavoura né, daí a gente não conseguia as coisas né, os tempero que a gente faz né, daí a gente vinha sofrendo, não era fácil né!”(E15, 03/01/2018, p.04). Dessa forma, confirma-se que as movimentações territoriais objetivam a sustento econômico do grupo.

Quanto a viver às margens da BR - 386, o interlocutor considera que não chega a ser um complicador, pois, *“não fica perto da faixa, né. Mas a gente já vem acostumando né, porque até as família já tão acostumando também”*(E15, 03/01/2018, p.04). Ou seja, a localização da aldeia, em uma área alta e afastada da rodovia, não chega a afetar diretamente o modo de vida dos indígenas e contribui para a mobilidade, já que estes precisam deslocar-se para outros lugares para vender o artesanato.

Feitas estas considerações que objetivam apresentar o modo de vida da Terra Indígena *Pó Mág*, verifica-se que a comunidade vivencia seu processo de desenvolvimento em contexto urbano desde meados de 2013. O local destinado a esta coletividade Kaingang como forma de compensação é de difícil acesso e baixa produtividade, já que, a área é composta por solo pedregoso. Nesse norte, evidencia-se que no contexto “das iniciativas desenvolvimentistas, o direito ao desenvolvimento reforça os direitos pré-existentes, e prescreve a invocação dos chamados requisitos do desenvolvimento material para tentar justificar restrições ao exercício dos direitos humanos garantidos (CANÇADO, 1997, p. 281). Dessa forma, este grupo conquistou a efetividade de direitos pré-definidos, entre eles se destaca a regularização da escola indígena e a contratação de Agente de Saúde Indígena. Contudo, há muitas necessidades que ainda precisam ser supridas, entre as mais graves, se destaca a falta de água potável encanada.

5.3.4 Terra Indígena *Pá Nõnh Mág* e Terra Indígena *Ká Mág*

A Terra Indígena *Pá Nõnh Mág* está localizada no bairro Nova Vicenza em Farroupilha, portanto, em território entre a Bacia hidrográfica Taquari-Antas e do Caí. As famílias que lá residem são provenientes de Tenente Portela, Cacique Doble, Benjamin Constante, Nonoai e Passo Fundo. Estas famílias deslocaram-se para Farroupilha em busca de melhores condições de vida e espaço para venda de artesanato. Inicialmente, ao retornarem ao tradicional território Kaingang, por volta do ano 2000, acamparam-se às margens da rodovia RS-122, sendo que, posteriormente, no ano 2006, a Prefeitura de Farroupilha cedeu uma área de terras, na qual permanecem (INVERNIZZI, 2015).

Sobre as movimentações territoriais e fixação em Farroupilha um entrevistado Kaingang comenta que nas aldeias grandes estava difícil que conseguir a subsistência do grupo,

Então a gente preferia em busca da cidade, pra consegui vende, né? Então a gente veio vindo, foi conhecendo Caxias do Sul, Farroupilha, Bento Gonçalves... e a gente foi sabendo né? Não por intermédio de... de documento né, mais assim sabendo que existia época atrás, indígena nesse local aqui né? E aí a gente gostou mais e veio pra Farroupilha, acampemo... ali perto da... do acampamento... até hoje tem gente acampada. E fomo ficando ali, trabalhando com o artesanato... e foi... fomo pressionado pelo município, prefeitura né? E fomo chegando até um diálogo assim de... de... um acordo (E1, 12/04/2015, p. 01).

Assim, por meio de um convênio com o Governo do Estado do Rio Grande do Sul, foram construídas, quinze unidades habitacionais (CONVÊNIO SEHADUR/DEPRO Nº 924.2008, 2008). Foi construída a escola, e uma área coberta, utilizada para a realização de eventos sociais. Destaca-se que as negociações para a implantação da escola tiveram início em 2007, vindo a perfectibilizarem-se somente em 2013 (DECRETO Nº 50.472, 2013).

Após a instalação da comunidade, o local foi denominado como *Pá Nõnh Mág*, cujo significado em português remete a montanhas, morros, com araucária que vivem próximos de nós. De acordo com Invernizzi (2017), a tradução literal de uma palavra em Kaingang para o Português é algo complexo. Contudo, verifica-se a presença da natureza na acepção do nome escolhido, bem como, a afirmação do caráter biocêntrico.

O local onde estão instalados é composto por muitas espécies de árvores nativas, como taquaireiras (*Bambusa tuldoides munro*), cipós e lianas que são utilizados para confecção de artesanato, além de araucárias (*Araucaria angustifolia*) e outras espécies como a que os Kaingang chama de *Urtigão*, que utilizam na alimentação e inclusive espécies frutíferas como as pitangueiras (*Eugenia uniflora*), entre outras não nativas, como as nespereiras (*Eriobotrya japonica*). Quanto aos saberes etnobotânicos, os Kaingang explicam que identificam se a araucária é macho ou fêmea a partir de uma coloração roxa que o macho produz. Ademais, no ambiente há a *Korfé* o equivalente à Urtiga e o *Angorô* que é samambaia tradicionalmente utilizada como salada pelos Kaingang. Importante destacar que, os Kaingang não utilizam as plantas próximas às estradas, já que estas entram diretamente em contato com os poluentes (DIÁRIO DE CAMPO 28/10/2016).

No decorrer da pesquisa, houve apenas uma troca de liderança, no ano de 2015 o cargo de liderança era ocupado por Neri *Kamé* Ribeiro (DIÁRIO DE CAMPO, 12/04/2015). Neste mesmo ano há um faccionalismo dentro da comunidade e a liderança é transferida para

Silvana *Kréntánh* Antônio, a qual permanece como cacique até 2018 (DIÁRIO DE CAMPO 15/03/2018). Sobre as lideranças, a comunidade mantém o sistema de hierarquia militar, atribuindo postos aos envolvidos, com “exceção da categoria Cacique, todas as demais são derivações de títulos da hierarquia militar, do sistema dos brancos” (FERNANDES, 2003, p. 160), conforme se vê no relato a seguir,

[...]o cacique ele, ele é uma pessoa assim que tem todo um papel pra colocá toda a sua liderança, né como ele coloca é... vice-cacique, ele coloca o coronel, ele coloca o major, ele coloca o capitão, ele coloca o tenente, coloca o sargento... então, enfim né? Mas, é como diz é, a gente como tem idade né, eu acredito e sempre falei, sempre vivi a situação assim né? Que, principalmente os mais velho, os mais velho de toda as comunidades em volta, elas... identifica muito né... há quanto o cacique coloca a cargo uma pessoa da sua confiança né? Como o capitão, o capitão tem um papel muito importante na comunidade ou nas comunidades, né? Porque é ele que carrega todo a responsabilidade das outras liderança, é ele que carrega todo o peso da comunidade né, nos seus ombro né? Então o capitão, ele é um... ele recebe um papel muito, muito... na verdade muito pesado, vo dizê né? Ele tem que purso, ele tem que tê punho firme pra podê suportá. Agora quanto aos outros, as outras pessoas que são colocadas pelo cacique como liderança, no caso vice-cacique, no caso o coronel, então são pessoas já que tão mais pronto pra ajudá o capitão no caso, né? (E2, 15/05/2015, p. 08).

Percebe-se que cada membro liderança possui seu papel ativo dentro da aldeia. Já que, os Kaingang são, tradicionalmente, exímios estrategistas (LAROQUE, 2009). E essas estratégias são observadas nas relações interétnicas, principalmente, quando da reivindicação de direitos. Conforme fica demonstrado: “[...] daí comecemos a se envolve com o branco a se cruzar com o branco né? A fazê acordo né? Fazê acordo né... e fumo permanecendo aí.” (E1, 12/04/2015, p. 02). Desse modo, fica demonstrado que os são cumpridos os requisitos básicos para a escolha dos líderes, dentre os quais, se destaca com veemência a “habilidade política e o dom da oratória” (LAROQUE, 2000, p. 83). Esse “poder político” (CLASTRES, 1979), é perceptível em diversas situações, desde as reivindicações por uma área de terra, regularização da escola, construção de casas, entre outros.

Conforme destacado anteriormente, a *Pã Nõnh Mág* é liderada por uma mulher, fato um tanto incomum entre as sociedades indígenas, já que, predominam as tradições de patriarcalismo. Contudo, a figura feminina na liderança é algo que vem ganhando espaço, conforme foi referido sobre a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, a qual foi pioneira entre as Terras Indígenas estudadas. Nesse sentido, compreende-se que “o estudo da presença feminina no universo político Kaingang é um processo em curso, e muitas questões ainda encontram-se em aberto” (SILVA; LAROQUE, 2016, p. 12). Nesse norte, cumpre destacar

que, na perspectiva de desenvolvimento como liberdade, as mulheres são encaradas como atores intervenientes para a promoção do bem-estar (SEN, 2000).

Conforme destacado anteriormente, a duplicação da BR-386 surtiu efeitos nas terras indígenas em estudo, de modo que, a Terra Indígena *Pã Nõnh Mág* teve direito a créditos de terras em função das medidas compensatórias. Assim sendo, a comunidade recebeu uma área de terras na cidade de Farroupilha, sendo que, a partir de uma dissidência, algumas famílias, passaram a ocupar o local em meados de 2015 (DIÁRIO DE CAMPO 25/02/2016). A nova área foi denominada como *Ká Mág*, a qual significa árvore grande (DIÁRIO DE CAMPO, 28/10/2016).

A Terra Indígena *Ká Mág* possui 22 hectares de terra (14 hectares de área e 08 hectares de mata “grossa”. Está localizada na localidade de São Roque, interior Distrito de Forqueta, em Farroupilha. De acordo com os indígenas, a distância mediana com os centros urbanos é capaz de contribuir para os ensinamentos aos mais jovens sobre a cultura indígena. Nessa perspectiva, evidencia-se que a comunidade teve assegurada sua liberdade de escolha do local onde passariam a residir, já que, “as pessoas têm de ser vistas como ativamente envolvidas – dada a oportunidade – na conformação de seu próprio destino, e não apenas como beneficiárias passivas dos frutos de engenhosos programas de desenvolvimento” (SEN, 2000, p. 71).

Inicialmente, migraram para lá seis famílias, as quais instalaram-se da seguinte forma: três famílias junto com a família de Neri *Kamé* Ribeiro em uma casa de alvenaria que já existia no local, e outras duas famílias em outra casa. Nesta área foi criado um cemitério indígena, onde foi sepultado o filho da Cacique Silvana *Kréntánh* Antônio, falecido em meados de 2015. Além dos adultos, há cerca de sete crianças em idade escolar, que estudam na escola Escola Municipal de Ensino Fundamental Padre Vicente Bertoni (DIÁRIO DE CAMPO, 23/09/2016).

A “nova aldeia” fica em área de vinhedos, de modo que, a vegetação predominante são os parreirais (*Vitis vinífera*). Além disso, há uma área de mata nativa, e nascente de água. Como os Kaingang não dominam o trabalho em vinhedos, optaram por arrendar os parreirais, cujo valor do arrendamento será recebido posteriormente à colheita (DIÁRIO, 28/10/2016). Nesse norte, vê-se que o biorregionalismo é acentuado como forma de aproveitar as regiões

traçadas, e criar um desenvolvimento sustentável aproveitando o capital social da população a partir de suas tradições (HATHAWAY; BOFF, 2012)

Figura 29 - Capitão observando a área da Terra Indígena *Ká Mág*



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidade Étnicas da UNIVATES (2016).

O artesanato permanece sendo umas das principais fontes de renda da coletividade Kaingang tanto da T. I. *Pã Nõnh Mág* quanto da T. I. *Ká Mág*. Entretanto, foram inúmeras as adversidades que tiveram que enfrentar, a começar pela confecção de outras artes, já que, o local, praticamente, não fornece a matéria prima necessária para ser transformada em artesanato. Com o apoio do COMIN os indígenas passaram a desenvolver trabalhos esculpidos em madeira (DIÁRIO DE CAMPO 12/04/2015). Além do desafio para a produção, estes indígenas enfrentaram o desafio em comercializar seus produtos, já que, a Prefeitura de Caxias do Sul (que dista cerca de 20 Km de Farroupilha), proibiu a venda ambulante, o que, conseqüentemente, atingiu os indígenas (ÍNDIOS, 2017, texto digital).

Cumprе ressaltar que, o artesanato além de ser uma forma de permanência das tradições, afirmação cultural, também representa uma forma de educação, já que, os ensinamentos tradicionais são perpassados de geração em geração. Desse modo, o artesanato em todas as suas etapas: coleta de materiais, produção e venda, representa uma forma tradicional de educar. A esse respeito, tem-se o relato de um membro do Ministério Público Federal.

Ao longo do tempo, ham, a gente vai convivendo com a cultura deles, vai entendendo como eles vivem, vai percebendo a forma de vida deles, como eles veem o mundo, como algumas coisas que a gente faz eles consideram absurdas, vai acompanhando o desenvolvimento das famílias, como eles veem a educação, a importância da escola Kaingang, deles terem um professor na língua deles, porque eles entendem que as crianças estão em constante aprendizado com a família, com a sociedade. Ai a gente entende porque em alguns momentos eles levam as crianças, eles nunca deixam as crianças, os grupos Kaingang né, as mães, as tidas, todas as mulheres que são responsáveis pelas crianças então você nunca vê uma criança

indígena sozinha, sempre vai ter alguém por perto. E quando eles estão protestando, e quando eles estão em conflito, eles também levam as crianças porque elas aprendam o modo de vida, né! (E20,24/04/2017, p. 02)

A partir do ano de 2007 a coletividade requer a implantação de uma escola indígena dentro da área que lhes foi cedida. Em 2012 as atividades escolares são iniciadas, contudo, somente em 2013, o Decreto nº 50.472, 2013, regulariza o estabelecimento de ensino. Desse modo, é criada a Escola Estadual Indígena *Nîvõ*, “o nome do patrono remete a um antepassado – índio guerreiro que resistiu à colonização local” (DECRETO Nº 50.472, 2013, p. 2).

A escola *Nîvõ* atende a Educação Infantil e aos Anos Iniciais (1º ao 5º ano), em turmas multiseriadas. A fim de concluir os estudos os alunos, após completarem o 5º ano são matriculados na Escola Zelinda Pessi, que fica localizada no mesmo bairro onde a Terra Indígena está inserida. Cumpre ressaltar que as crianças que residem na Terra Indígena *Ká Mág*, estudam na escola não indígena: Escola Municipal Padre Vicente Bertoni (DIÁRIO DE CAMPO, 23/09/2016).

Figura 30 – Escola Estadual Indígena *Nîvõ*



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidade Étnicas da UNIVATES (2017)

Sobre a perspectiva de desenvolvimento, percebe-se que os Kaingang da T.I. *Pó Nõnh Mág* acreditam quem viver em contexto urbano lhes proporciona uma melhor sustentabilidade a partir da venda do artesanato e acesso aos direitos básicos, como saúde e educação. Entretanto, a coletividade da T.I. *Ká Mág*, no que concernem suas práticas tradicionais, compreendem que, “[...] nós entendemo que cê nós comprasse essa terra [...] mais afastado possível da cidade que nós poderia garantir a o cultivo da nossa cultura porque quanto a

gente tem por experiência muita das vezes a questão de de abandono do costume (E14, 24/04/2017, p. 05). Ademais, destaca-se que, de acordo com um membro do Centro de Referência de Assistência Social, os indígenas tem garantidos os direitos atinentes à todo cidadão: “*todos eles acessam todos os tipos de auxílios, benefícios, atendimentos, assim como todo o outro público dentro do nosso território*” (E21, 24/04/2017, p. 02)

Feitas estas considerações sobre as Terras Indígenas localizadas no contexto urbano da cidade de Farroupilha, tem-se que, a Terra Indígena *Ká Mág* além de representar um desdobramento da Terra Indígena *Pã Nõnh Mág*, representa a efetividade de direitos assegurados a partir das medidas compensatórias de duplicação da BR 386. Nesse norte, destaca-se que há uma relação íntima entre direitos humanos, direitos econômicos, e sociais e consequentemente com o desenvolvimento.

4.3.5 Terra Indígena *Por Fi Gâ*

A Terra Indígena *Por Fi Gâ* encontra-se localizada no bairro Feitoria-Seller, cidade de São Leopoldo, portanto, em território da Bacia Hidrográfica do Sinos. A área onde a aldeia está situada corresponde aos tradicionais territórios indígenas, cuja história narra que, o local era ponto de descanso entre as viagens realizadas por esses indígenas, quando se deslocavam de Nonoai até a capital (GARLET, 2010). No início dos anos noventa os Kaingang decidiram se fixar de forma permanente no local, formaram inicialmente um acampamento próximo à rodoviária, contudo, após uma enchente, foram deslocados para o Bairro São Miguel. O local a eles destinado no Bairro São Miguel era precário, principalmente, em relação a direitos básicos, como saúde, saneamento e educação (SCHWINGEL, PILGER, 2014).

No ano de 2007 a Prefeitura de São Leopoldo compra uma área de terras, com a finalidade de doar aos Kaingang. Assim, a partir deste momento, o grupo instala-se no Bairro Feitoria-Seller. O território é denominado Terra Indígena *Por Fi Gâ*, cujo significado está relacionado com as interações entre indígenas e natureza, pois, *Por Fi* é o nome de um pássaro que se comunica com os guerreiros Kaingang, e *Ga* significa território (SCHWINGEL, PILGER, 2014).

A comunidade é formada por famílias provenientes do norte do Estado, predominando, migrantes de Nonoai, havendo, ainda, famílias de Ligeiro, Votouro e Guarita. Desta feita, a comunidade formou-se por laços de parentesco (LAPPE, 2015). Atualmente,

conta com uma escola indígena de ensino fundamental do 1º ao 5º ano, denominada *Nãg-Gã-Vogã* (GARLET, 2010). Ademais, a comunidade possui agente de saúde indígena e agente de saneamento, posto de saúde e vem lutando pela ampliação deste, para a instalação de um gabinete odontológico (DIÁRIO DE CAMPO, 14/03/2017).

No decorrer da pesquisa houve uma troca de liderança. Assim, no ano de 2015 o cargo de cacique era ocupado por José Vergueiro, que permaneceu até 2016, quando transfere a liderança para Antônio dos Santos (DIÁRIO DE CAMPO, 14/03/2017). Quanto à escolha das lideranças, tem-se que: *“Hoje na grande maioria é eleição. Há pouco tempo aconteceu isso. Mas, antigamente ele já apostava naquela pessoa que ela ia se liderança no futuro. Então quando uma liderança fica velho, ou já tava cansado, chamava aquele jovem e dizia: Hoje tu vai assumi!”* (E6, 20/08/2015, p. 09).

Desse modo, se percebe que as escolhas das lideranças políticas são feitas a partir de um consenso da comunidade. Entretanto, as lideranças espirituais são passadas de geração para geração ou pelo dom que a pessoa possui. Ou seja, *“[...] De pai para filho. Ou o pajé vai indica um outro, ele já vem trabalhando com ele antes né, pra depois ele passa pra ele. O trabalho do pajé é assim* (E4, 28/05/2015, p.02).

Cumprе ressaltar que, o termo pajé é utilizado para designar o *Kujà*, que é o líder espiritual Kaingang. Durante a pesquisa de campo, foi possível vivenciar as atividades da liderança espiritual, tais como, sua fala na Festividade alusiva ao mês dos Povos Indígenas, realizada pela coletividade Kaingang, na Terra Indígena Por Fi Gã, que oportunizou aos não indígenas conhecer a cultura deste coletivo (DIÁRIO DE CAMPO 17/04/2015).

Figura 31 - *Kujà Nimpre* explicando sobre ervas medicinais



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidade Étnicas da UNIVATES (2016)

Sobre as doenças do corpo e do espírito, a referida liderança espiritual relata o seguinte:

Tem a doença do espírito, tem a doença da carne também. Então, agora. Aquela época dos Kujà, é o guia que falava, o guia que contava que a doença é isso. É aquela época né? Eu me formei com a minha vó quando eu tinha doze anos, eu era parteira. Com doze ano eu era partera né? Da minha raça né? [...] Então se eu fala contigo, se eu bota as minha mão em você eu sei o que tu tem(E3, 28/05/2015, p. 03).

Desse modo, se reafirma que a liderança espiritual não é escolhida por votação, ou consenso da comunidade, mas, a partir da identificação de um dom que a pessoa traz consigo, o qual é lapidado por meio dos ensinamentos dos mais velhos. Quanto ao tratamento das doenças, a interlocutora revela que *“a doença da carne a gente trata com a selvage, com remédio. [...] E a doença do espírito é só com uma oração. Elas são entre duas, então isso aí que a gente lida aqui com o povo”* (E3,28/05 2015, p. 04). Assim, vê-se que o misticismo é presente nas relações cotidianas do Kaingang, o que reitera a importância de reconhecer as práticas tradicionais na atenção à saúde, que deve ser realizada de forma diferenciada.

Cumprido destacar que, atualmente, a líder espiritual não mais se identifica como *Kujà*. Contudo, permanece concedendo bênçãos espirituais, agora, utilizando a Bíblia como referência (DIÁRIO DE CAMPO, 05/02/2018). Percebe-se que uma interferência de religiões não indígenas, principalmente, das Pentecostais, que estão presentes na maioria das Terras Indígenas pesquisadas.

Mesmo com pouca área territorial, a terra continua sendo objeto de propriedade coletiva e não individual, já que, a função da terra não é produção de riqueza e sim um espaço de produção cultural. Desse modo, não cercas ou limites entre as casas, *“o pátio é o espaço do coletivo e da convivência. Brincando pelo pátio, as crianças estão livres, e toda a comunidade compromete-se com o bem-estar delas”* (SCWINGEL, PILGER, 2014, p. 22).

A educação Kaingang é realizada pela família, já a escolarização é realizada na escola indígena. Dessa forma, a presença da criança em diversos espaços da aldeia pode ser compreendida como uma forma de educar. Assim, o artesanato representa uma prática educativa, desde a coleta até a venda, sendo a etapa de produção uma das mais significativas. Desse modo, o entrevistado desta Terra Indígena relata que: *“A nossa educação parte da família né, da família pra escola não da escola pra família! E os mais velhos são os melhores*

professores, os pajé, é isso, é esses que tem a responsabilidade de educa uma criança pro futuro!”(E6, 20/08/2015, p. 01).

Assim, quando o interlocutor fala que a educação começa no seio familiar, compreende-se que não se trata apenas de perpassar valores, mas, igualmente, admitir que as atividades relacionadas ao modo de ser do Kaingang consistem em práticas educativas, dentre estas atividades, é possível destacar: linguagem, coleta de materiais para produção de artesanato, coleta de alimento, participação em reuniões, venda de artesanato.

Nesse sentido, o relato do entrevistado Kaingang confirma que para esse grupo étnico há dois tipos distintos de educação, os quais se complementam,

Então, nós, o que nós temos dois tipo de educação. É a educação social, e a educação familiar. Então a social ele aprende nas reuniões com as lideranças, com os mais velhos e que eu sempre falei, que eu fui daquela, daquela prática que eu não passei muitos valores pros meus filhos, porque, nos Kaingang nos deixamos esse, esse passar o conhecimento, nos deixamo mais pras mães e pros mais velhos, então não seria nosso papel como pai transmiti o aprendizado o conhecimento, mas num jeito assim, como eu vo dize, com o olhar, com o próprio corpo, a criança já sabe o que a gente quer com ele. A minha vida foi isso (E6, 20/08/2015, p. 01).

Quanto à escolarização, a Terra Indígena conta com uma escola indígena regularizada pelo Estado do Rio Grande do Sul. Assim, a Escola Estadual Indígena *Nãg-Gâ-Vogã* está apta para atender crianças do 1º ao 5º ano, quando estas crianças completam o 5º ano são matriculadas em escolas não-indígena nas imediações da aldeia. Cumpre destacar que, apesar das dificuldades de adaptação na nova escola, os alunos “costumam receber elogios dos professores pela boa educação” (SCWINGEL, PILGER, 2014, p. 38).

Até o encerramento da pesquisa de campo, a comunidade estava aguardando a construção de um prédio de alvenaria destinado para a escola. Desde o ano de 2011, começaram as tratativas com órgãos públicos para a construção da nova escola da Terra Indígena, mas, até a presente data, a construção da escola não foi efetivada (ATA DE 03/11/2011 - Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, 2011). O prédio anterior, por estar em situação precária foi interditado em 2017, e as atividades escolares passaram a ser desenvolvidas no Centro Cultural (DIÁRIO DE CAMPO 05/02/2018).

Conforme anteriormente mencionado, o artesanato é uma habilidade transmitida de geração para geração. Assim, quanto à circulação das crianças Kaingang, em espaços de produção e comercialização de artesanato, o Laudo Antropológico do Ministério Público

Federal de Novo Hamburgo, cuja jurisdição abrange São Leopoldo, reconhece estas movimentações como parte inerente da tradição deste coletivo, considerando o seguinte:

[...] deslocam-se com seus pais, tios, irmãos, avós na coleta de cipó, de taquara para a elaboração de artesanato, por exemplo; viajam e circulam entre seus parentes que não somente pais e mães, inclusive na época da temporada até as praias do litoral gaúcho. Enfim, são socializadas em espaços e lugares de forma que experimentam o mundo, que vivem a realidade sob um não se furtar desta ou daquela experiência (LAUDO ANTROPOLÓGICO – Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, 2007, p.25).

Vê-se, pois, que, a presença de crianças³⁹ junto a adultos nos espaços de coleta, produção e comercialização do artesanato, é uma forma de aprender o modo de ser Kaingang. A presença na venda é, também, uma forma de compreender os códigos da sociedade não indígena, contudo, tal atividade é vista com preconceito pela sociedade envolvente, “algumas pessoas xingam porque as crianças estão vendendo, mas as nossas crianças estão aprendendo a se virar!”(SCHWINGEL, PILGER, 2014, p. 24).

Figura 32- Artesanato da Terra Indígena *Por Fi Gâ*



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidade Étnicas da UNIVATES (2016)

³⁹ Como a sociedade não indígena nem sempre tem a noção do simbolismo da venda do artesanato, e muitas vezes confunde com exploração do trabalho infantil “é importante problematizar a noção de trabalho infantil à luz das atividades realizadas pelas meninas e meninos *Kaingang* e que se relacionam ao artesanato. A antropologia e história demonstram a importância de refinarmos nosso olhar quando trata-se não somente de observar grupos sociais tomando como parâmetro os nossos próprios termos. Podemos nos perguntar ainda se é a categoria trabalho – ou mesmo a de trabalho infantil – suficientemente permeável para a mesma comportar elementos elucidativos sobre práticas e atividades realizadas em sociedades indígenas e que basicamente não se constituem demarcando uma separação tão nítida entre —o mundo do trabalho e as outras esferas da vida, a exemplo daquelas que compõem as relações sociais de aprendizagem e transmissão de conhecimentos (LAUDO ANTROPOLÓGICO – Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, 2007, p. 28).

Sobre o significado do artesanato, o entrevistado relata:

[...] pra nois é o nosso serviço pra ganhar pão, né? A gente, a gente vive só disso aí. [...] A pessoa que não é empregado. Mas até que as vez eu fico pensando...como que esse Pai teve muita compaixão com os filho da terra, pros branco ele deu as pedra pra lidá e pra nois ele deu o artesanato, porque não é de valde que a gente aprendeu (E3, 28/05/2015, p.03).

Assim, verifica-se que a principal fonte de renda do Kaingang é o artesanato. Desse modo, esta atividade produtiva, “[...] permite atualizar uma série de relações socioculturais e econômicas com fulcro no fortalecimento de um modelo de organização que procura dar sustentabilidade ao grupo familiar através da valorização de uma perspectiva de mobilidade espacial” (LAUDO ANTROPOLÓGICO – Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, 2007, p. 26).

Viver em contexto urbano é um desafio constante. Nesse contexto, fica evidente que o desenvolvimento capitalista impacta diretamente no modo de ser do Kaingang. Conforme o entrevistado indígena elucida:

[...] nós queremos preserva o que é de direito nosso, pra nós preserva a cultura, tradição, cria nossos filho em cima, pra nós tê mais um espaço adequado pros nossos filho, pra que nós não venha, por exemplo, fazê que nem os colonos que botam veneno na terra, dai eles tão dando, mesma coisa que eles tão dando veneno pra mãe deles morre. E nós usamo essa palavra como se fosse matando a mãe. Nós ser humano mesmo nós tamos matando a nossa própria mãe! (E4, 28/05/2015, p. 01).

Assim, o relato em forma de crítica aos meios utilizados pela produção, reafirma o reconhecimento da Terra como a mãe do Kaingang. Dessa forma, compreende-se que o Estado e a sociedade “têm papéis amplos no fortalecimento e na proteção das capacidades humanas” (SEN, 2000, p. 71). Vindo a corroborar com a perspectiva de interpelação e interdependência, peculiar deste coletivo. Nesse passo, outro entrevistado considera que “*existe capitalismo, existe o desenvolvimento, existe a tecnologia, mas eles tem, eles tem limite, porque se tu ultrapassa dos limite também te faz mal*” (E6, 20/08/2015, p. 03). Assim, percebe-se a compreensão de que o desenvolvimento deve ser vivenciado até certo ponto, de modo que, o desenvolvimento somente será pleno quando fortalecer as capacidades humanas de acessar oportunidades e efetivar direitos.

Ao longo do capítulo, objetivou-se trazer um panorama sobre a história e cultura Kaingang, bem como sobre as Terras Indígenas em estudo. Assim, em apertada síntese, apresentou-se os pontos principais que norteiam o modo de vida deste coletivo indígena. É

perceptível que apesar das inúmeras aproximações, cada uma das comunidades pesquisadas traz suas peculiaridades. De modo geral, nota-se que os Kaingang em Territórios das Bacias Hidrográficas Taquari-Antas, Caí e Sinos, buscam revitalizar a cultura e manter acessa a chama da tradição, ainda que inseridos em contextos urbanos.

Nesse norte, percebe-se que este coletivo indígena está amarrado em uma teia de significados, a qual é construída por mitos, crenças, artes, escritas, comunicações e hábitos sociais, de modo que, o conceito de cultura é semiótico (GEERTZ, 1978). Ademais, intensificação cultural “é um projeto seletivo e orientado de desenvolvimento integral, que reflete noções tradicionais da “boa vida”, associado a uma promoção explicitada “cultura” indígena” (SAHLINS, 1997, p.53).

Nesse sentido, se percebe que a compreensão de Diegues (2004), ao caracterizar a cultura e as sociedades tradicionais serve de base para a compreensão das relações entre os Kaingang, no que se refere ao ambiente e natureza, já que, há uma complementariedade e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis, e é a partir deles que o modo de vida deste coletivo é construído. Há um conhecimento da natureza e de seus ciclos, o qual é utilizado como estratégia para manejo de recursos, de modo que, o conhecimento é transmitido de geração em geração. Há uma noção de território, o qual é ocupado por várias gerações e ocorre retorno para territórios de seus antepassados. É dada importância das simbologias, mitos e rituais, bem como, há reduzida acumulação de capital.

Como perspectiva de desenvolvimento, tem-se que a coletividade Kaingang dissocia mantém seu modo de ser a partir de uma concepção contra-hegemônica de desenvolvimento. Nessa senda, aposta-se na tendência de Hathaway e Boff (2012) sobre a ecologia da transformação, quando advertem sobre a importância de acentuar o biorregionalismo, aproveitando as regiões que a própria demarcadas pela própria terra, por meio de rios e fontes hídricas, a fim de criar um desenvolvimento sustentável aproveitando as capacidades de cada coletivo, suas tradições, cultura, culinária, já que, os nativos da região conhecem os elementos que conformam o habitat, sabendo extrair da natureza tudo aquilo que precisam e dando tempo para que ela possa se recompor.

Por fim, compreende-se que o coletivo Kaingang luta para a efetividade de seus direitos e a pela remoção das principais privações de liberdade. Assim, entende-se que a finalidade do desenvolvimento é a promoção do bem-estar da pessoa, onde o valor próprio da

vida humana vincula-se ao fato de que certas coisas têm valor em si mesmas, ou seja, manter-se livre de doenças evitáveis, sobreviver à morte prematura, estar bem nutrido, participar da vida social, como membro ativo da comunidade, ser livre em suas atitudes e ter possibilidades de desenvolver suas potencialidades (SEN, 2000). Desse modo, a finalidade deste padrão contra-hegemônico de desenvolvimento, deve proporcionar que o Kaingang possa vivenciar sua cultura inserido em seus tradicionais territórios, e que, mesmo em contexto urbano possam por em prática as tradições do grupo.

6 KANHGÁG HÁ KAR: APROXIMAÇÕES ENTRE O BUEN VIVIR E O MODO DE SER KAINGANG

O presente capítulo analisa as aproximações entre os princípios da teoria do *Buen Vivir* e os saberes tradicionais indígenas que orientam o modo de ser Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Caí e Sinos. Nesse norte, tomam-se como base para estas conexões os princípios identificados na teoria do *Buen Vivir* que foram expostos ao longo do terceiro capítulo desta tese, bem como as peculiaridades do modo de ser do Kaingang analisadas em capítulo anterior.

Com base nestes pressupostos, intenciona-se confirmar que em tempos mais remotos os povos ameríndios conviviam em *Abya Yala* (uma terra sem males) e os antepassados dos Kaingang igualmente habitaram este continente. Estes ancestrais vivenciaram práticas que priorizam a cultura da vida, conectadas por sua vez com a sustentabilidade, identidade e cosmologia. Desse modo, defende-se que os princípios que orientam o modo de ser dos Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Caí e Sinos guardam afinidades com os princípios *do Buen Vivir*.

6.1 A (im)possibilidade da universalização do *Buen Vivir*

Conforme demonstrado em capítulo anterior, o conceito do *buen vivir* está ancorado pelos princípios ancestrais de *Abya Yala*. Contudo, sabe-se que os diversos coletivos indígenas que se deslocam pelo território deste continente possuem concepções e modo de ser peculiares.

De acordo com Oliva Martínez, tem-se:

[...] los pueblos indígenas viven realidades distintas, en zonas rurales o urbanas, a veces en condiciones de mayor aislamiento, lejos de ciudades. Así, cada pueblo indígena tiene sus propios valores, fundamentos y normas que ha desarrollado en el marco de su entorno, su percepción del mundo y de su origen (OLIVA MARTÍNEZ, 2005, p. 112).

Vê-se, pois, que o bem viver dos coletivos indígenas é definido a partir de sua identidade, das relações que estabelece com a cultura e a construção social e humana com o seu contexto. Assim, “[...] *cada pueblo viene elaborando relaciones específicas y distintas formas de ser con el ambiente y es lo que hace ser único*” (NIEL, 2011, p. 34).

Cada grupo étnico é único em sua origem, história, língua, identidade, normas e regras internas. De tal modo, diferentes identidades implicam diferentes modos de ser e de estabelecer relações com a natureza. Desse modo não há como uniformizar um modo de ser, nem mesmo para coletivos indígenas de uma mesma região como, por exemplo, os povos Kaingang e Guarani que ocupam áreas no Rio Grande do Sul; além disso, ainda que seja possível tecer aproximações e que tenham ocorrido ao longo do tempo contatos interétnicos, cada coletivo possui diferentes formas de organização tanto espaciais quanto sociais.

De tal manera, por ser diferentes, los pueblos indígenas desarrollan su propio concepto, sentido de vida, su filosofía e concepción de la existencia con su perspectiva de futuro y el compromiso que definen entre las generaciones. Eso es el “Buen Vivir” de un pueblo y cada uno por estas particularidades va definiendo su propio concepto. Este Buen Vivir depende primero de su visión del origen del mundo que va formando los primeros conceptos y estructuras del pueblo (NIEL, 2011, p. 34).

Desse modo, o bem viver de cada coletivo indígena está associado aos conhecimentos tradicionais que herdaram de seus ancestrais, que são perpassados de geração em geração. Portanto, a filosofia do *Buen Vivir* dos povos andinos (positivada a partir do Novo Constitucionalismo) dificilmente poderá ser universalizada como a filosofia de vida de todos os coletivos indígenas, já que a diversidade cultural existente entre estes diferentes grupos étnicos proporciona que cada coletivo estabeleça sua própria definição.

Por outro lado, cumpre ressaltar que, ainda que cada coletivo indígena possua suas próprias cosmovisões, organização social, cultural, estruturas normativas e filosóficas, há um eixo de aproximação entre essas culturas: a plenitude da vida. Ademais, o modelo de vida dos povos indígenas é regido por harmonia, equilíbrio e consenso (FONDO INDÍGENA, 2010).

Nesse norte, Neil (2011) propõe que há “*concepciones diferentes del Buen Vivir [...] pero tiene algo en común*” (NIEL, 2011, P. 34-36). Acredita-se que existem aproximações entre a base filosófica que norteia a teoria do *Buen Vivir* com o modo de ser de diversos coletivos indígenas. E este é o eixo que norteia esta tese: é o “algo em comum” entre a filosofia do *Buen Vivir* e o modo de ser Kaingang em contexto urbano (territórios das Bacias Hidrográficas Taquari-Antas, Caí e Sinos) que se argumenta como existente e que se propõe apresentar.

Destarte, em diversas concepções de bem viver compiladas, aparecem elementos comuns como: a importância da natureza, um profundo respeito por todas as formas de vida, a busca de equilíbrio entre material e espiritual e viver de maneira coletiva e comunitária. Nesse sentido, aponta-se:

Aún diferentes, los pueblos indígenas comparten elementos comunes y por ejemplo podemos citar el intento de definición de indicadores de bienestar relevantes para los pueblos indígenas a la iniciativa del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU que había señalado la falta de consideración de las preocupaciones, aspiraciones y percepciones del bienestar de los pueblos indígenas en los indicadores del ODM. Identifican primero el indicador vinculado a la propiedad del territorio, las tierras y los recursos naturales (agua, aire, subsuelo) que por ejemplo la Organización de Estados Americanos (OEA) ha integrado en su jurisprudencia como base fundamental a la vida indígena con consecuencias fatales en caso de su privación. Luego identifican otros indicadores importantes como la preservación y desarrollo de sus prácticas culturales, sitios sagrados y diversidad biológica, el conocimiento tradicional y los sistemas indígenas de gobierno y gestión, la inclusión en la participación política y la toma de decisión. La educación intercultural bilingüe y el reconocimiento de la medicina indígena tienen un lugar también importante en las reivindicaciones indígenas de desarrollo de su bienestar (NIEL, 2011, p. 37, grifo nosso).

Dessa forma, percebe-se que grandes partes dos coletivos indígenas orientam seu modo de ser a partir de saberes que foram perpassados por seus ancestrais. Indiscutivelmente, a natureza é um elemento fundamental para a afirmação cultural destes grupos, pois é em meio a ela que seus rituais sagrados podem ser colocados em prática. O respeito pela cosmovisão indígena e seu devido reconhecimento pela sociedade não-indígena representa a descolonização destes coletivos, que sofreram durante anos a perversidade da imposição de uma cultura distinta daquela que seus antepassados lhes deixaram de herança.

A partir desses pressupostos, traz-se a visão de mundo de alguns coletivos indígenas, suas interligações com a teoria do *buen vivir* e suas possíveis aproximações com o modo de ser dos Kaingang.

Morales (2008) discorre sobre o modo de ser das comunidades indígenas andinas de Chimborazo no Equador, destacando a terra, a educação e sua sensibilidade. Nesse sentido, discute sobre tempo-espço e ancestralidade, bem como suas implicações na prática da educação ameríndia e a sua vinculação com a construção do saber coletivo. Nesse passo, relaciona educação e sensibilidade classificando a última como o entrelaçamento entre coletividade, ancestralidade, natureza e arte. A partir dos conhecimentos apresentados, podem-se tecer conexões com os Kaingang; em especial, no que tange aos processos de educação já que, para os Kaingang, estes não se resumem à escolarização, mas sim a complementam. A educação para o Kaingang nas terras indígenas investigadas trata-se de um processo realizado em contexto com a comunidade, num espaço onde a natureza é um ambiente de educação e há um entrelaçamento entre os educadores (familiares, pessoas mais velhas da comunidade e professores).

Enríquez (2012) apresenta a situação atual da mineração e as interações comunicativas entre diferentes atores sociais, relacionados com a mineração da Amazônia (tanto brasileira quanto equatoriana). O autor, baseando-se na Teoria da Ação Comunicativa de Habermas, faz a análise de discurso a partir da compreensão da funcionalidade do sistema, assim como a regulamentação do mundo da vida. Nesse contexto, o autor discorre sobre atores sociais e políticas públicas, destacando os movimentos sociais, o neoconstitucionalismo, a estruturação das políticas públicas e a mineração na Pan Amazônica (Colômbia, Peru, Venezuela, Equador, Bolívia, as Guianas e o Suriname, além do Brasil). Ao analisar a teoria da ação comunicativa, considera sobre as comunidades afetadas, as características espaciais, as empresas, as características sociais e econômicas. Ademais, enfatiza sobre a ação racional dos atores sociais mineradores no Panguí Equador, destacando as políticas públicas, a governança, o sistema e mundo da vida; nesse mesmo contexto, assevera sobre a mineração em Parauapebas, Pará, Brasil. Por fim, o autor compara a mineração entre o Panguí e os Parauapebas, destacando o marco político-jurídico, a resposta do poder político, as associações coletivas e sindicatos, a sociedade, ambiente, cultura e a comunicação – o mundo da vida. Assim, a tese proporciona uma forma de conhecer o modo de vida destes indígenas equatorianos, a fim de estabelecer conexões entre as regulamentações do mundo da vida entre os Panguí e os Parauapebas; ademais, valendo-se da analogia, verificar as conexões entre os Panguí e os Kaingang já que de acordo com o autor, o referido coletivo indígena do Equador ainda se encontra íntegro no que tange aos valores morais e espirituais. Nesse ponto, é possível destacar o amor à vida, a integridade do ser humano e o respeito à natureza como

condicionantes para a harmonia da comunidade. Além do que já foi citado, o recurso da Teoria da Ação Comunicativa serve de suporte para a compreensão deste mundo da vida Kaingang já que esta teoria vale-se das interpretações culturalmente transmitidas e que referem-se a algo simultaneamente em um mundo objetivo, em seu mundo social comum e em seu próprio mundo subjetivo.

Pacini (2012) analisa o território Chiquitano na fronteira de tensão com os territórios transnacionais como elemento fundamental para compreender a identidade étnica e a resiliência dos chiquitanos. Assim, discorre sobre a memória oculta das origens, destacando os rituais de territorialidade, as danças e os ritmos. Enfatiza também sobre a cosmovisão nativa do chiquitano que considera a terra e a água como mães. Ao analisar sobre as raízes chiquitas, considera que a Chiquitania é formada por diferentes etnias; assim, discorre sobre as missões jesuíticas dos séculos XVIII e XIX neste território, delineando mapas de fronteiras e fronteiras de identidade. Nesse viés, aborda sobre os chiquitanos no Brasil observando as redes de aldeias de fronteira bem como as redes de parentesco, dispondo que os caminhos cruzam fronteiras. Ademais, analisa a identidade étnica além-fronteiras, destacando as migrações dentro dos tradicionais territórios. Nesse contexto, discorre sobre os indígenas no contexto urbano e rural, destacando as artes, as narrativas e as técnicas deste povo. Ao analisar o perspectivismo ameríndio e a cosmologia anímica, dispõe que o cristianismo se inseriu neste mundo. No que tange à água, considera que ela brota da terra e discorre sobre a música da água no território. Nesse sentido, dispõe sobre a vida boa segundo a cosmovisão chiquitana, considerando a relação de respeito com os elementos da natureza. De acordo com Pacini (2012), para os chiquitas a música move o mundo, e por isso inclusive os instrumentos musicais têm vida. Por fim, o autor discorre sobre os tradicionais territórios e sobre a forma como o chiquita vem retornando a eles, considerando a cerâmica como uma forma de recuperar as terras e a cidadania. Dessa forma, a tese em questão proporciona conhecer um dos povos indígenas bolivianos para compreender seu protagonismo e organização no que concerne à reivindicação e posituação de direitos. Nesse passo, observa-se que o respeito pelos elementos da natureza é prática comum também entre os Kaingang, bem como a existência de uma crença baseada cosmovisão que foi desrespeitada pela colonização com a imposição de novas culturas. No que tange às relações dos Kaingang com a natureza se evidencia a segurança alimentar obtida por meio das hortas comunitárias, o plantio de mudas de árvores nativas e o uso medicinal de ervas para o tratamento das doenças do corpo e do espírito.

Niel (2011) busca refletir o *Buen Vivir* a partir da ótica de outros povos indígenas. Nesse norte, tece considerações sobre indígenas da Amazônia. Nesse contexto, os indígenas da Amazônia agrupados pela *Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazônica* (COICA) trabalham na elaboração de uma agenda indígena amazônica, que traz a definição de um sentido de vida digna para todos os seres vivos do seu entorno e um compromisso recíproco com as futuras gerações. Estes indígenas pautam suas condutas dando forte ênfase para a convivência harmoniosa e coletiva no território, para o reconhecimento dos saberes ancestrais e para a definição de caminhos para retornar a eles. Dessa forma, a Agenda Indígena Amazônica traz concepções a partir dos seguintes princípios: sustentabilidade humana e territorial como caminho para a plenitude da vida; Território e recursos naturais como garantia da transmissão intergeracional de uma vida em paz e liberdade; Fortalecimento do sistema jurídico próprio; Direitos constitucionais; fortalecimento das sabedorias ancestrais e organização; Formação acadêmica e científica. O autor considera que, em pese haja aproximações entre indígenas amazônicos e andinos, há diferenças históricas e de cosmovisão já que para aqueles a cosmovisão se relaciona mais com a água e com o bosque ao passo que para estes se baseia mais no céu e na terra. Nessa órbita de ideias, compreende-se que existam aproximações entre os Kaingang e outros coletivos indígenas principalmente no que tange à cosmologia e respeito à natureza; contudo, entende-se que cada coletivo possui sua visão de mundo que é construída a partir de sua singularidade.

Eva Canoé (2013) ao discorrer sobre o povo Canoé de Rondônia, traz um pouco da história de contato de sua etnia com a colonização. Esse coletivo, que foi praticamente extinto, perdeu seu território tradicional e sua língua. As tradições foram perpassadas de geração para geração pelas mulheres, já que a quase maioria dos homens foi assassinada. Apesar desse histórico de perdas e massacres, a autora acredita que a cultura faz parte da essência do indígena. Assim, na sua concepção acredita que seu povo consiga alcançar o “bem-viver”, pois consegue viver na partilha pensando no outro e com harmonia. Para ilustrar tal afirmação, comenta que o território que seu povo ocupa é partilhado entre oito povos diferentes e que cada um tem sua língua e modo de ser; porém, apesar de tamanha diversidade conseguem viver em paz. De acordo com a autora, o “bem-viver” está ligado à terra, à natureza, ao meio ambiente e às pessoas, de modo que apesar de existirem modos diferentes de vivenciar o “bem-viver”, este é consolidado como algo que é bom para todos e para a natureza. Nesse norte, se evidencia o papel das mulheres para a sociedade Kaingang, principalmente das Terras Indígenas *Jamã Tÿ Tãnh*, *Pá Nõnh Mág* e *Ká Mág* que além de

serem vistas como transmissoras de saberes tradicionais, são intervenientes no processo de bem-estar da coletividade.

Saravi Macas Deni (2013) ao discorrer sobre viver na cultura relata a história do povo Deni, que na luta por seus territórios afirma ser a origem da terra. Nesse sentido, afirma que a cultura é ensinada para as crianças a fim de que não esqueçam a herança deixada por seus antepassados. Demonstra ainda a preocupação com a natureza, alertando que não se pode permitir o desmatamento. Cosmologicamente, creem que a terra, o mato e os animais têm espíritos e alertam sobre aquilo que irá acontecer. Quanto à reciprocidade, garante que tudo é compartilhado entre todos da comunidade: tanto caças e coletas quanto o território. Para o coletivo Deni, o bem viver está inserido na cultura, na partilha, na cultura e principalmente na recuperação da natureza. Similarmente ao povo Deni, os Kaingang também possuem uma forte ligação com a terra. No que tange à educação, ela é transmitida para as crianças pelos mais velhos e essa é uma característica evidenciada nas Terras Indígenas em estudo; a educação oral Kaingang é realizada pelos familiares, tanto na transmissão dos saberes ancestrais quanto no acompanhamento em todas as etapas da produção e venda do artesanato. Quanto à reciprocidade, o coletivo Kaingang compartilha o tradicional território e partilha aquilo que produz coletivamente.

A antropóloga Mariana Soares (2015) discorre sobre o bem viver Guarani, considerando o espaço ritual como um local sagrado e de revitalização cultural. Ademais, discorre sobre o modo de vida, a organização social e a proteção das sementes tradicionais. A autora afirma que o “bem-viver”, mesmo ainda não incorporado nas falas dos representantes e das lideranças Guarani, pode ser traduzido como *teko porã* – “vida boa”. Esta pode ser compreendida como a busca constante de boas relações entre os seus e os demais seres que compõem o seu cosmos, o que inclui, quando possível, aliados não-índios.

Nesse contexto, Davi Kopenawa *Yanomami* considera o “bem-viver” como um aprendizado para a humanidade. Para este líder indígena *Yanomami* brasileiro, o mundo está doente e todos os seres vivos da Terra estão sendo afetados; por isso, aconselha que o homem da cidade precisa aprender a respeitar a vida da natureza. É com base nesses pressupostos que se considera que as formas ancestrais de convivência indígena, perpassadas de geração em geração por meio dos conhecimentos tradicionais, representam meios de resistência ao capitalismo e à modernidade e suscitam alternativas para o modelo de desenvolvimento atual (SBARDELOTTO, 2010a).

A partir das visões desses coletivos indígenas é possível perceber que cada grupo possui suas próprias concepções, já que vivem realidades diferentes. Desse modo, não é possível defender uma única definição de *Buen Vivir* capaz de se encaixar perfeitamente no modo de vida de todos os coletivos. Contudo, como ficou demonstrado, coletivos diferentes possuem algo em comum e é a partir desse fundamento que se propõe analisar as aproximações entre o modo de ser dos Kaingang e os princípios do *Buen Vivir*.

6.2 Aproximações entre os princípios do *Buen Vivir* e o modo de ser Kaingang

Conforme dito anteriormente, os Kaingang possuem um modo muito peculiar de organização social e cultural. Contudo, a partir da análise dos conceitos-chave que orientam os princípios do *Buen Vivir*, é possível fazer aproximações entre esta filosofia e o modo de ser deste coletivo indígena.

Os princípios do *Buen Vivir* oriundos de uma perspectiva indígena no Equador e na Bolívia despontam como uma interpretação sobre a natureza contraposta à visão mercantilista. Ademais, enfatizam que as particularidades da cosmovisão ancestral andina (holística, de interdependência e interconexão entre os seres que compõem o cosmos) são fundamentais para compreender o potencial contra-hegemônico do *Buen Vivir*. Ademais, os princípios da reciprocidade, da complementaridade, da relacionalidade e o da correspondência compreendem o *Buen Vivir*, já que, estão intrínsecos ao caráter holístico da cosmovisão indígena (FUSCALDO, URQUIDINI, 2015).

Dessa forma, a partir dos conceitos basilares que foram determinados no capítulo “Desenvolvimento como direito humano e a emergência do *Buen Vivir* a partir do Novo constitucionalismo da América Latina” e com a apreciação dos princípios norteadores do *Buen Vivir*, construiu-se a possibilidade de trançar elementos presentes na teoria e nas vivências em campo nas Terras Indígenas pesquisadas. Enfatiza-se que a análise se propõe tecer conexões entre a teoria de base do *Buen Vivir* que serviu de sustentáculo para o Novo Constitucionalismo. Assim, analisou-se o ponto de vista teórico e bibliográfico desta nova filosofia que é pautada por velhas tradições, sem fazer juízo de valor quanto à (in)efetividade das legislações.

Desse modo, foi possível elencar como conceitos-chave da filosofia do *Buen Vivir*: ancestralidade, cosmovisão, vida como prioridade, complementariedade, reciprocidade,

harmonia, equilíbrio, relacionalidade, dualidade, tempo cíclico e concepção biocêntrica. Oportunamente, buscou-se condensar tais conceitos a partir da afinidade a fim de estabelecer aproximações mais coincidentes com o modo de vida dos Kaingang.

6.2.1 “Aprendemos com nossos antepassados” - Ancestralidade

A ancestralidade é uma das categorias fundamentais (quicá a principal) para a compreensão do universo ameríndio, estando presente e ganhando lugar de destaque no modo de ser de diversos coletivos indígenas. É o elo entre passado e presente, capaz de conectar tempos diferentes a fim de afirmar a perspectiva cultural de cada povo. Assim, a ancestralidade representa uma herança que constitui a identidade permanecendo “viva” no transcurso do tempo.

Nesse passo, de acordo com a concepção do *Buen Vivir*, as “[...] comunidades se han resistido durante siglos, tenemos principios, tenemos valores, tenemos formas propias de organización. El Plan da mucho énfasis a estos nuestros valores culturales ancestrales” (BOLÍVIA, 2010, p. 31). Assim, a ancestralidade está relacionada à luta e ao modo como muitos coletivos conseguiram manter seus princípios apesar das imposições do processo colonizatório. O reconhecimento da ancestralidade é sinônimo de descolonização, e deve ser respeitado como uma forma de valorização dos conhecimentos ancestrais indígenas.

Feitas estas considerações, se torna claro que os indígenas de diferentes espaços sofreram os impactos do processo de conquista e tiveram seus saberes tradicionais desprezados a partir da imposição de uma cultura de vida eurocêntrica. Contudo, tais saberes não foram esquecidos e permaneceram vivos no seio de cada comunidade. É a manutenção destes saberes que oportuniza, agora, a releitura do mundo. Os coletivos de *Abya Yala* seguem existindo, já que antes da colonização eles compartilhavam seus territórios como irmãos e que depois a colonização os dividiu com bandeiras e hinos (CHOQUEHUANCA, 2010).

Esse processo é similar ao que os Kaingang vivenciaram no decorrer dos séculos, desde os primeiros contatos até a imposição feita por órgãos cujos nomes descreviam uma proteção (mas que só pode ser traduzida como “tutela”). Da mesma forma que ocorreu em outros espaços de *Abya Yala*, os Kaingang também tiveram seus rituais, linguagem e demais saberes desprezados. Por muito tempo foram obrigados a se adequarem a normas que não

levariam sua identidade adiante. Portanto, reconhecer a ancestralidade dos coletivos Kaingang é uma forma de romper o paradigma colonizatório.

Assim, o *Buen Vivir* deve ser interpretado como uma alternativa ao modelo capitalista de desenvolvimento. Assim, Acosta (2008, 2012) corrobora a premissa de que é necessário pensar outro modelo de desenvolvimento. Nesse sentido, as observações são pertinentes no que concerne à cosmologia dos Kaingang já que estes pautam suas práticas culturais com base na ancestralidade. Ademais, os Kaingang lutam pela descolonialidade, já que esta os forçou a adotarem um modo de vida diferente de suas crenças, violando os direitos humanos e desrespeitando seus direitos culturais.

A pesquisa tanto documental quanto empírica foi capaz de verificar que a ancestralidade orienta as ações da coletividade na procura de harmonia e equilíbrio com a natureza. Assim, a ancestralidade é carregada de significados e busca dar sentido ao momento atual; pode-se dizer ainda que há uma fusão entre antepassados e ancestralidade, e isto fica claro nos seguintes aspectos: mito de origem, retorno aos tradicionais territórios, práticas do artesanato, conhecimento tradicional associado à saúde e rituais sagrados.

De acordo com a liderança espiritual da T.I. *Foxá*, esse conhecimento ancestral é perpassado de geração em geração pelos mais velhos. Sobre isto relata:

O meu pai, ele me ensinou, já ele me ensinou o que ele aprendeu junto com o velho sogro dele, finado, ele já era Kujà, o finado vô. Então dali, o finado vô ensinou o pai as mania de trabalho de ser curandeiro, de ser Kujà dentro da mania dos Kaingang, então, foi com ele que ele aprendeu. E o finado vô, falava que tinha aprendido com os avô dele e com o pai dele também. Ele veio aprendendo com os nossos antepassados. E assim, meu pai me ensinou, da maneira que ele foi ensinado (E12, 13/12/16, p. 03).

Nesse sentido, cumpre destacar que os Kaingang possuem uma concepção própria sobre a origem do universo. Portanto, acreditam em concepções mitológicas em que um dos mitos remete que os Kaingang tiveram sua origem a partir da terra.

A tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles tem a cor de terra. Numa serra no sertão de Guarapuava, não sei bem onde, dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram, uma parte deles ficou embaixo da terra onde eles permanecem até agora, e os que cá em cima morrem vão se juntar outra vez com aqueles. Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome Kañeru e Kamé, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos (NIMUENDAJU, 1993, p.58-59).

A narrativa de Nimunendajú (1993) reforça a ancestralidade presente nas relações dos Kaingang dando ênfase ao surgimento dos irmãos ancestrais a partir da terra. Desse modo, cumpre ressaltar que da mesma forma que seus antepassados, os Kaingang consideram a Terra como uma mãe. Conforme se verifica na entrevista concedida por um indígena da T.I. *Por Fi Gâ*, que considera: “*nós indígena consideramos a terra como uma mãe e a mobilização sobre a demarcação da terra, isso já é o que nós tamo conversando, né, é que a nossa mãe não venha a sê contaminada, através de venenos, agrotóxicos, né!*” (E4, 28/05/2015, p. 01).

Nessa órbita de ideias sobre ancestralidade, destaca-se a importância da mitologia para a sociedade Kaingang. Assim, se destaca o mito de criação do Sol e da Lua, conforme segue:

No primeiro mundo, no momento que Deus fez o mundo, ele fez primeiro a terra, a água e, em seguida, o céu, e o mundo tornou-se mundo. [...] Nessa época, quando havia dois sóis, não existia a noite. As plantas não cresciam, os rios eram raros, a floresta não se formava, ela era muito baixa, e as pessoas não aumentavam. Então eles enfraqueceram a lua para existir o orvalho, para que as plantas crescessem e que aumentassem as águas e a floresta. Assim a lua é somente de noite para dar o orvalho. O sol está sozinho. Então se forma o vento para enfraquecer, refrescar o sol (CRÉPEAU *apud* ROSA, 2011, p. 5).

A ancestralidade presente no referido mito traduz a necessária ideia de complementação entre Sol e Lua, de modo que esta perspectiva dualista será capaz de proporcionar o equilíbrio necessário para que a vida se desenvolva de forma harmônica. Ademais, torna-se perceptível a compreensão do sol como masculino ao passo que a lua é o feminino. Assim, tem-se que todo *Kamé* é *Kamé* (*Kamé-Kamé*) na exata correspondência que todo *Kanhru* é também *Kamê-Kanhru* (ROSA, 2011).

Telêmaco Borba (1908), por sua vez, narra o mito de retorno das metades clônicas do mundo dos mortos. Assim, a partir da perspectiva do Cacique *Arakxó*, se pode observar:

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. São o cume da serra Crinjijimb  emergia das  guas. Os Caingangues, Cayurucr s e Camés nadavam em dire o a ela levando na boca achas de lenha incendiadas. Os Cayurucr s e os Camés cansados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutons, alcançaram a custo o cume de Crinjijimb , onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguros aos galhos das árvores; e ali passaram muitos dias sem que as águas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a   água que se retirava lentamente. Gritaram eles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxili los; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde saíram os caingangues que estavam em terras [...]. Depois que as águas secaram, os Caingangues se estabeleceram nas imediações de Crinjijimb . Os

Cayurucrês e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior dela; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas [...] (BORBA, 1908, p. 20-21).

Além de reafirmar a relevância da terra na concepção Kaingang, a narrativa propõe a reflexão sobre a inter-relação entre fogo e tradição ancestral. Vê-se que os personagens mitológicos “traziam lenha acesa” confirmando a presença do fogo desde os tempos mais remotos no cotidiano deste coletivo. O fogo é um elemento essencial para a transmissão do conhecimento, tratamento de saúde e preparo de alimento.

Figura 33 – *Kujà* realizando queima de remédios



Fonte: Acervo dos Projetos sobre os Kaingang e Identidades Étnicas UNIVATES (2018)

Em conformidade com estas concepções ancestrais, a presença do fogo é uma constante no cotidiano destes indígenas. O fogo de chão foi identificado nas adaptações realizadas nas casas da “Aldeia Nova” da T. I. *Jamã Tÿ Tãnh*, quando evidencia-se que muitos indígenas fizeram seus galpões ou pequenos anexos a fim de manter tal costume (DIÁRIO DE CAMPO, 03/05/2016).

Outrossim, os indígenas da T. I. *Foxá* mantêm a tradição do fogo de chão para a produção do artesanato (DIÁRIO DE CAMPO, 24/06/2016). Em vista disto, percebe-se a articulação ancestral entre o fogo e a produção de artesanato. Inquestionavelmente, o artesanato representa uma forma de manter a tradição que foi perpassada pelas gerações antepassadas. Tome-se o relato: “*Porque antigamente ele fazia, ele iniciou antigamente, nossos avós, eles fizeram pra (sic) eles trabalhar na roça né, eles fizeram artesanato pra (sic) uso deles só que, assim como foi vendido e agora é um meio de renda pra (sic) nós (sic) né*” (E7, 28/08/2015, p. 10). Percebe-se que, tradicionalmente, o produto do artesanato era utilizado como instrumento de trabalho e que essa tradição sofreu ressignificações diante da

necessidade de subsistência. Posteriormente, dar-se-á maior ênfase à produção de artesanato já que precipuamente quer-se discorrer sobre o elemento fogo.

O fogo é fundamental para o preparo de alimentos dentre os quais se destacam aqueles que possuem uma maior carga simbólica como o *Emi ro* (bolo assado nas cinzas do fogo). O preparo deste bolo ancestral foi observado na festividade da T.I. *Por Fi Gâ*, quando se preparou um bolo à base de farinha de trigo (DIÁRIO DE CAMPO, 16/04/2015). Similarmente, tal prática esteve presente na Semana Cultural Indígena promovida pela T.I. *Foxá*, onde oportunamente foi preparado um bolo à base de milho ralado (DIÁRIO DE CAMPO, 07/04/2018).

Figura 34 – Bolo nas cinzas



Fonte: Acervo dos Projetos sobre os Kaingang e Identidades Étnicas UNIVATES (2018)

Por outro lado, a mesma festividade destacada oportunizou vivenciar a presença do fogo como elemento essencial no ritual do *Kikikói*, que é realizado no decorrer de uma semana e compreende o acendimento de quatro fogos simbólicos que representam *Kamé* e *Kairu*. O ritual consiste em queimar ervas medicinais para a cura dos corpos (DIÁRIO DE CAMPO, 07/04/2018).

Analogamente, o entrevistado da T.I. *Por Fi Gâ* comenta a relação entre o fogo e o processo de educação Kaingang relatando:

Eu fui daquele que os velhos fazia o fogo e nós deita em roda do fogo pra ouvi as história, aquela passagem de valores pra nos. Eu sou dessa prática de conhecimento. Porque nós, porque o fogo ajuda a esquentar essa memória. O movimento do fogo ajuda o velhinho a lembra as coisa pra transição, por isso que era em roda do fogo. Então, eu participei disso. (E6, 20/08/2015, p. 01)

A partir da memória histórica e mitológica tem-se a configuração da reterritorialização Kaingang. Nesse sentido, quando se fala sobre a reterritorialização dos Kaingang, as

concepções de ancestralidade e simbolismo são fundamentais para a compreensão deste processo. Desse modo, o entrevistado da Terra Indígena *Pó Nõnh Mág* considera o seguinte:

Quando eu penso no reconhecimento popular pra nós é simplesmente uma forma de... nós reconhecemos o nosso espaço, dos nosso antepassados porque existe as marcas, existe os vestígios, né? Dos nossos antepassados. Quando nós pensamos no regulamento da lei hoje, hoje o governo, hoje a política, principalmente no espaço, na região, né que nós temo vivendo hoje não se pensa numa política voltada pro indígena, não se pensa ainda de uma política sendo trabalhada, pensada, executada apenas na nossa cultura, né? Hoje se fala de tantas cultura, mas quando se pensa e quando se que apenas fala da cultura indígena é muito preocupante pro não índio porque é uma coisa que dá direto nas demais culturas que hoje ocupam o espaço do território, ocupa até onde que hoje tem vestígios tradicional, vestígio né enfim, indígena ali. A outra cultura tá ocupando esse espaço, a outra cultura tá usando esse espaço na verdade, né? (E11, 23/09/2016, p. 02, grifo nosso).

Nesse mesmo sentido, o interlocutor da Terra Indígena *Foxá* relata sobre a mobilidade Kaingang no tradicional território. Cumpre destacar que a mobilidade Kaingang sempre fez parte da lógica desta sociedade (TOMMASINO, 2000). Assim, evidencia-se que o simbolismo atinente ao território é perpassado de geração em geração.

[...] a movimentação do pessoal de Nonoai pra (sic) cá, isso veio até de nossos antepassados, dos avós que eles tinham esse trajeto aqui para ir até Porto Alegre, na região das praia né, isso é, é antigo mesmo, daí por eles a gente foi pegando o ritmo e quando nois (sic) era pequeno, eles traziam a gente pra (sic) venda do artesanato e a gente mesmo ai quando a gente achava que podia viajar sozinho a gente seguia o caminho que eles faziam antigamente (E7, 28/08/2015, p. 01, grifo nosso).

Desse modo, percebe-se que historicamente movimentar-se pelo espaço pode ser compreendido como sinônimo de sobrevivência. Ademais, esta perspectiva de mobilidade e a noção de tradicional território representam a permanência da ancestralidade no cotidiano deste coletivo. Assim, “[...] as pessoas se movem constantemente, formando uma ampla rede de sociabilidade cujos indivíduos compartilham uma experiência histórica [...]” (TOMMASINO, 2000, p. 28).

Dessa forma, assim como no passado, os Kaingang das Terras Indígenas em estudo preservam esta tradição, conforme se pode verificar com o relato a seguir: “A língua Kaingang, o artesanato, a cultura né, a letra, tudo tá (sic) sendo bem... bem conservado (E7, 28/08/2015, p. 03). Além disso, o relato de um indígena da T. I. *Pá Nõnh Mág* dispõe sobre viver na coletividade perpassando os conhecimentos tradicionais aos seus descendentes.

Acreditamo que não fazemo, queremos viver no coletivo, na realidade né, tudo e aonde que nós falamos muito dos nossos Iambré, dos nossos Kairu Kré, dos nossos

Arembre, dos nossos Ióg. Então é uma coisa assim que os nossos filho eles vão ter que passar pros filhos deles né (E14, 24/04/2017, p.03).

Resta evidente que a ancestralidade e as movimentações Kaingang pelo tradicional território se encontram em simbiose no modo de ser destes indígenas, já que “mover-se no espaço significa, assim, mover-se no tempo” (TOMMASINO, 2000, P. 224). Atualmente, observa-se que as movimentações Kaingang buscam sustentabilidade a partir da produção e venda do artesanato. Nesse sentido, um indígena da T.I. *Foxá* discorre sobre o estabelecimento em abrigos provisórios para a venda do artesanato.

O artesanato! O artesanato e a, já digo assim, e até já digo, um pouco pelo acampamento dos nossos antepassados que a gente sabia que sempre aqui era um local onde o pessoal, ah, tinha como acampamento, ah, que isso já digo assim, eu não cheguei a ver isso mas eu tenho pessoas mais velhas que contam que isso seria um local que lês acampavam pra (sic) que o rio baixasse, pra (sic) eles poder atravessar o rio e ir pra (sic) banda de Porto Alegre (E7, 28/08/2015, p.01, grifo nosso).

Em vista disso, tem-se que o artesanato é uma das mais significativas formas de manutenção da tradição e representa ainda a expressão cultural tanto daquele que o produz quanto de seu povo. Ademais, o artesanato que sustenta os Kaingang em contexto urbano “permite-lhes manter vínculos societários tradicionais na cidade a partir das relações com os campos e florestas locais atualizando os elos entre grupos familiares e grupos domésticos” (FREITAS, 2005, p.410). Essas conexões tradicionais são evidentes na coleta do material para a produção do artesanato, que proporciona que grupos de indígenas adentrem a mata na procura deste recurso.

Em síntese, a ancestralidade está presente no modo de ser do Kaingang, pois orienta suas práticas sociais e culturais a partir dos saberes que foram perpassados por seus antepassados. Em conformidade com os princípios que orientam a teoria do *Buen Vivir*, tem-se que o reconhecimento destas tradições representa uma forma de descolonialidade para estes coletivos indígenas. Outrossim, a ancestralidade articula o respeito pelos mais velhos, ponto também observado pela referida teoria. Cumpre ressaltar que, no Brasil o paradigma hegemônico de colonialidade somente começou a ser rompido a partir da Constituição Federal de 1988, que garante que os indígenas orientem seus modos de vida a partir de suas bases culturais. Por fim, tem-se que para o Kaingang, conforme disposto anteriormente, a

ancestralidade está presente em diversos aspectos que são capazes de fortalecer a identidade deste coletivo.

6.2.2 “O rio tem os seus espíritos, o sol e lua tem seus espíritos” - Cosmologia e relacionalidade

Todas as culturas possuem sua própria visão de mundo, ou seja, são orientadas a partir de um conjunto de formas de ver, sentir e se projetar no universo onde estão inseridos. Analogamente, “as cosmologias ameríndias mobilizam uma multidão de outros mundos e relações, como, por exemplo, os mundos dos animais, das plantas e das divindades” (HEURICH, 2008, p.79).

No período pré-colonial os indígenas eram autônomos e viviam com suas cosmovisões, saberes, representações e racionalidade, de modo que a colonização assolou as bases materiais destes povos e lutou contra suas culturas e visões de mundo. Então, por muito tempo as visões dos povos conquistados se transmitiram na clandestinidade e por via da tradição oral. Nesse contexto, o conceito de *Buen Vivir* pode ser compreendido como um espaço comunitário onde existe reciprocidade, convivência com a natureza e harmonia com a Mãe Terra (HOUTART, 2011). Assim, articula-se com as vivências dos Kaingang no que tange à valorização da Terra, sendo a ela concedido o status de mãe além de colaborar com a renovação da consciência coletiva e com a defesa de sua identidade indígena.

Em conformidade, a cosmovisão ameríndia que se constitui em princípio do *Buen Vivir* está alicerçada na percepção destes coletivos da complementariedade entre todos os seres. Nesse sentido,

[...] buscamos la satisfacción de las necesidades de los seres humanos, pero para nosotros lo más importante es la vida, el hombre está en el último lugar, lo más importante para nosotros es, primero están los ríos, las piedras, los árboles, las montañas, nuestros lagos, las plantas, los animales. Después estamos nosotros, y nosotros somos una parte, una pequeña parte del cosmos, simplemente somos eso (BOLIVIA, 2010, p. 90).

Em vista disto, reafirma-se que a cosmovisão andina está pautada em valores que priorizam a cultura da vida. Para estas sociedades, tudo o que tem vida merece reconhecimento e respeito. Além disso, “o conceito central para a caracterização das cosmologias indígenas é o de ‘perspectivismo’, que se refere ao modo como as diferentes

espécies de sujeitos (humanos e não-humanos) que povoam o cosmos percebem a si mesmas e às demais espécies” (CASTRO, 2007, p. 01). Ademais, fica demonstrado o rompimento do paradigma antropocêntrico a partir da concepção do ser humano como uma parte de um todo maior.

No entender de Viveiros de Castro (2007) o eixo central para a caracterização das cosmologias indígenas é o perspectivismo: é o modo como as diferentes espécies que povoam o cosmos percebem a si mesmas e as demais espécies. Dessa forma, o que caracteriza as cosmologias ameríndias é um desenvolvimento *sui generis* dessa ideia, que considera que todas as espécies são dotadas de um ponto de vista singular; cada uma é constituída como um ponto de vista único.

Similarmente, o coletivo Kaingang orienta seu modo de vida baseado na sua cosmovisão. Cumpre ressaltar que, mesmo havendo analogias entre visões de mundo, trata-se de coletivos indígenas distintos de modo que a cultura representa a “demarcação de diferenças” (SAHLINS, 1997, p. 42). Igualmente, destaca-se que “[...] diferentes sociedades vivendo em condições climáticas e geográficas bastante semelhantes, desenvolveram práticas culturais distintas” (SANTOS, 2005, p.28).

Feitas essas considerações primordiais, tem-se que as cosmologias Kaingang são provenientes da concepção mítica que permeia esta sociedade, sendo materializada no dia a dia e pela prática de rituais. Inquestionavelmente, os rituais representam fortalecimento cultural pois permitem a prática e transmissão de saberes tradicionais que foram perpassados pelos antepassados.

[...] os velhos falam né que a musica não tem a autoria das pessoas, que a musica a dança veio dos animais. O remédio vem dos rios, tudo isso né! O rio tem os seus espíritos, o sol a lua tem seus espíritos e que eles conversam com esses espíritos, os pajés, conversam com os pássaros, com os animais, com as árvores, com a própria terra (E5, 20/08/2015, p. 03).

Percebe-se que, na cosmologia Kaingang, seres humanos e não-humanos possuem espírito e autonomia, sendo então merecedores de respeito. Nesse contexto, universos naturais, sociais e sobrenaturais interagem em complementaridade e reciprocidade. Tendo a natureza um lugar de evidência na cosmovisão deste coletivo, ressalta-se que, assim como para indígenas amazônicos, plantas e animais são detentores de espírito. Portanto, a partir destes pressupostos compreende-se que “tanto seres visíveis como os invisíveis de um nível e

domínio interferem no cotidiano dos demais seres que habitam outros níveis e domínios” (ROSA, 2005, p. 170).

Sobre cosmologia e modo de ser do Kaingang, um professor Kaingang da Terra Indígena *Por Fi Gâ* narra o seguinte:

*[...] nos temos as nossas rezas, as nossas danças, nos temo a nossa religião. Mas essa nossa religião não cabe dentro de uma igreja, nos não temos igreja porque a nossa igreja é a natureza. É você compartilha essa dança, essa reza. A própria natureza, porque a gente aprendeu com a própria natureza a fazer essas coisas, a dança, canta, e outros valores a gente aprendeu com os animais, aprendeu com a **cosmologia**. Então é isso que a gente vive, é isso a nossa religião! E nossa religião, a nossa dança, quise participa tá a vontade né. Eu não vou seduzi ninguém, porque é uma coisa sagrada. Que vim pra sagração tu se une a nós e tu vai passa por uma purificação, tua mente, tua prática, teu olhar, vai se voltado pra quela religião né. Porque a estrutura é a natureza! (E6, 20/08/2015, p. 06, grifo nosso).*

A partir do relato, certamente há uma relacionalidade entre todos os elementos vivos que convivem harmonicamente. Sob esse ponto de vista, tem-se que “a cosmologia de uma sociedade representa a ordenação do universo, ondem esta que está vinculada a todos os aspectos da vida societária” (GIANINI, 1994, p. 150).

Além disso, “através do poder que o domínio extra-humano exerce suas energias e forças na esfera humana, por sua vez, é através da mediação do Xamã, o humano que exerce suas forças no extra-humano” (LANGDON, 1996, p. 27). Portanto, o *Kujà* possui poderes necessários para beneficiar a sociedade Kaingang, agindo principalmente nas enfermidades a que estes indígenas estão suscetíveis.

Nesse sentido, cumpre enfatizar que para este coletivo indígena as doenças são compreendidas a partir de duas formas distintas: doenças da carne (que acometem o corpo) e doenças do espírito (que acometem o espírito do indígena). Sobre esta divisão, o interlocutor comenta:

Tem, também tem outros tipos, conforme a doença, porque as pessoas falam que tem as doenças que faz parte...do...que são doenças espiritual, né? Então tem outros tipo que o Kujà lida com ele, né? Ele já começa a benze, ele sabe a mania ali, do jeito que ele vai baixar aquela doença também, tira do corpo da pessoa, né? Mas é de outro modo, né? Com certeza que eu não sei se os médicos de fora sabem desses problema, mas da parte do Kujà dos Kaingang ele sabe muito bem dessa parte. E ele cura as pessoas que estão doentes, dessas doenças (E12, 13/12/16, p.03).

Vê-se, pois, que os Kaingang consideram o *kujà* como equivalente ao médico ocidental em termos de sua posição no sistema de medicina tradicional indígena. Arquiteto de

teorias sobre o mundo, cientista, protagonista de práticas relacionadas à manipulação e transformação de seres, manifestações e coisas, é o especialista reconhecido pela capacidade de transitar entre distintos domínios do cosmos (FREITAS; ROKÀG, 2007, p. 214).

Ainda sobre o binômio saúde/doença e a existência de duas manifestações de doença para os Kaingang, acrescenta-se o seguinte relato:

Sim, da carne e do espírito. As duas, porque as vez tem as obra, tem muita obra, tem muita gente que diz que não tem macumba. Tem sim. Porque umas hora um casal não se dá? Casal separa! Menos vê o casal ta separando! Menos vê tão de briga. A briga não tem mais fim. Ali pode conta que a coisa não ta boa. O casamento se vira em briga e separando em briga. Então, ali é doença do esprito. Ali a gente conversa com aquele esprito. Porque ele ta fazendo aquilo? Se ele foi enviado por alguém ou não! Ou ele ta empenando. Daí ele já ele já ele fala que ele foi pago, mas se tu manda e aquela pessoa que tem esse dom manda ele sai e ele já sai. Ele larga daquelas pessoa [...] Então tem dois esprito o do bem e o do mal. E nós, aquela época, a gente já creia nisso aí, na selvage. Tudo que os nosso antepassado falava, hoje ta se cumprindo (E3, 28/05/2015, p. 04).

Deste relato extraem-se dois pontos importantes: a feitiçaria e a selvagem. Quando a interlocutora comenta sobre feitiçaria, é corroborado o entendimento de Rosa (2005) quando dispõe que “a partir de seus poderem, o Kujà [...] devolve ao remetente o feitiço, a doença invisível que atormenta a vida de seu paciente vitimado” (ROSA, 2005, p. 361). Ainda sobre o domínio do espírito e feitiçaria, o interlocutor da Terra Indígena *Por Fi Gâ* considera o seguinte:

O espírito ele quando a doença pega ele, ele fica fraco, e daí qualquer espírito domina [...] Pajé ele ataca a feitiçaria, ele não faz! Feitiçaria qualque um faz, aprende fácil. Ataca ninguém aprende, só o pajé. Então muitas vezes a gente diz que o pajé é feitiçeiro, mas ele combate os feitiçeiros, ele pra combate precisa também faze o que eles fazem (E6, 20/08/2015, p. 04, grifo nosso).

Em conformidade, Almeida (2004), refere que os Kaingang possuem uma gama de recursos para evitar o contato direto do ar (já que muitos feitiços se deslocam pelo ar) quando o corpo está suscetível ao mal. Para se manterem seguros, adotam medidas como: manter duas aberturas nas casas, a fim de que o ar possa correr; benzimentos ao amanhecer e pinturas corporais. Quando fala sobre a “selvagem”, destaca a importância tanto para os rituais de “iniciação” do *Kujà* quanto para a coleta das ervas medicinais necessárias para a produção do medicamento.

Dessa forma, reafirma-se que para os Kaingang a saúde é um equilíbrio entre corpo e espírito. Ademais, destaca-se a evidência que o Kaingang dá à feitiçaria, relacionando esta prática com o comprometimento do espírito da pessoa que foi alvo, o que passa a se

manifestar sob forma de doença. As práticas xamânicas são associadas a disputas em relação ao poder (lideranças), ao amor ou à inveja e normalmente são muito fortes e acarretam doenças e mudanças no comportamento podendo levar à morte (ROCHA, 2005).

De acordo com Rosa (2005), a formação do *Kujà* guarda peculiaridades já que o processo de formação de um novo *Kujà* é marcado por duas fases distintas: a primeira relacionada às afinidades entre um *Kujà* antigo e aquele que está sendo preparado; e a segunda a partir do encontro com seu Jagre no domínio da floresta “virgem”. Sobre essa transmissão de conhecimento, o *Kujà* da Terra Indígena *Foxá* relata:

Isso a gente já nasce com ela né? Porque a senhora vê nossos antepassados já convivia com isso né? Meu bisavô, o pai do meu bisavô e dali pra traz. Já convivia com isso, então, as mãe da gente já são disso também, os pai, os tio, os avô, e tudo mais, então, na verdade a gente já nasceu no meio disso. Só que também, é, olha, não é tudo as pessoas que os trabalho é para ela, né? É que nem os médico né? (E12,13/12/16, p. 02).

Nesse sentido, é crucial que o *Kujá* tenha acesso ao mato fechado – o “matão”. Pois, “trabalha com remédio do mato, caracterizado como aquele tipo de planta que nasce sozinha, sem a intervenção direta da mão humana” (ALMEIDA, 2004, p. 180). Igualmente, compreende-se que “as plantas utilizadas nos tratamentos devem provir do *neit kushan*, literalmente ‘floresta fria’ porque muito sombria, quer dizer inabitada inexplorada do ponto de vista agrícola pelos humanos” (CREPÉAU, 2002, p. 120).

Sobre o processo de formação do *Kujà* a partir da “floresta virgem” (ROSA, 2005), tem-se o relato de *Nimpre* que comenta ter sido preparada para desempenhar o papel de *Kujà* por sua avó. Ademais, ela descreve o processo de contato com o “matão” e a coragem necessária para estabelecer contato com seu guia (DIÁRIO DE CAMPO, 17/04/2015). Nesse sentido, Aquino (2008) afirma que aos doze anos “Nimpre foi submetida a banhos e queima de ervas como preparação para a aquisição – durante reclusão na floresta – de um animal guia (*jagrë*) – no caso, uma onça (*ming*), um animal *kamë* (AQUINO, 2008, p. 81).

Nas peculiaridades da medicina tradicional Kaingang, fica evidente a importância de elementos da natureza conforme se compreende a partir do seguinte relato sobre técnicas utilizadas para eficácia do remédio: “daí faz o chá e deixa lá no, no, pra pegar o sereno da noite pra no outro dia toma!” (E5, 20/08/2015, p. 01).

Sobre a crença de que todos os seres da natureza possuem espírito, Rosa (2005) descreve por que os espíritos da “floresta virgem” atacam as crianças. Similarmente, tem-se o relato de Domingos (2016):

Lembro que quando saíamos no interior dos matões para coletar taquara, lugares onde quase não iam pessoas, no retorno meu pai chamava meu nome indígena, e convidava para ir embora, segundo meu pai e os mais velhos, era para meu espírito não ficar na floresta, pois além de ter espíritos bons na mata, também havia os ruins. Então ele chamava: “*muny Ninhpryg, muny in ra*”, que significa “vamos *Ninhpryg*, vamos para casa”. Isso era a mesma coisa quando íamos nadar no rio, pois diziam que as águas poderiam levar nosso espírito, então chamavam para irmos mesmo com eles. Aí pode-se notar uma das relações que temos com a natureza e sobrenatureza, é um mundo muito complexo, e só quem queira mesmo se aproximar e conhecer-nos, para que a compreensão comece a surgir (DOMINGOS, 2016, p.24).

A partir da perspectiva de que os espíritos da mata apreciam capturar o *kuprig* é que muitas mães, quando precisam levar seus filhos junto para coletar material para artesanato, colocam as crianças nas costas amarrados com um pano (ROSA, 2005). Ainda nesse sentido, o chamar a criança pelo nome é compreendido como uma forma de que o espírito se mantenha junto ao corpo da criança.

Tal concepção é confirmada pela entrevistada, quando relata sobre uma das intervenções do *Kujà* no tratamento das doenças das crianças.

[...] é quando, talvez uma criança tá com febre e toma remédio e não tem “para” e daí a gente pergunta porque a criança tá assim pra que ela faça o remédio, que no caso tu pega a criança e vai num lugar e que tu se esquece de chama o nome da criança lá e daí o espírito pode te ficado lá, né! Daí ela faz remédio (E5, 20/08/2015, p. 02).

Pelo exposto, se percebe que os Kaingang possuem seu modo próprio de ver o mundo; contudo, compartilham das cosmologias de outros povos a crença de que animais, plantas e outros seres vivos possuem espírito. É perceptível a relacionalidade existente entre os seres vivos (visíveis e invisíveis) e o cosmos. Nesse contexto, a cosmologia Kaingang se aproxima da cosmologia evidenciada nos princípios do *Buen Vivir*, pois prioriza a vida a partir da crença de que todos os seres que compõem o universo são merecedores de respeito e proteção.

6.2.3 “Cazaram primeiro os *Cayrukrés* com as filhas dos *Camés*” - Dualidade e complementariedade

A complementariedade fica evidente na filosofia do *Buen Vivir*, conforme analisado em capítulo anterior onde foi possível identificar que para os coletivos indígenas a vida é norteada por tal princípio. Nesse sentido, pode-se concluir que dualidade e complementariedade são características que explicam as relações entre os seres vivos e o cosmos.

Por tanto, para la construcción del Vivir Bien es fundamental apropiarnos e implementar en nuestras acciones diarias aquellos principios de identidad, equilibrio, complementariedad y consenso, para que se constituyan en parte inherente de las familias, las comunidades, la naturaleza y el cosmos (BOLIVIA, 2010, p. 129).

Nesse passo, compreende-se que complementariedade e dualidade são bases da teoria do *Buen Vivir*, já que os indígenas têm a concepção de que tudo que possui vida no mundo funciona em par, onde um complementa o outro para que haja um equilíbrio harmônico. Assim, tem-se que “*un principio inherente a la Cultura de la vida es la complementariedad, es el espíritu de hermandad que pone en marcha la comunidad. A través de la complementariedad todos somos hermanos, nos complementamos*” (BOLIVIA, 2010, p. 130).

Nesse norte, se percebe que a dualidade exerce um papel preponderante sendo a base das relações que se estabelecem entre: homem e mulher, sol e lua, terra e céu. Ou seja, existe uma grande diversidade de vida entre todos, e por isso todos se complementam entre si. Ademais, este sistema complementar implica harmonia, “*Suma Qamaña significa la complementariedad social, rechazando la exclusión y la discriminación y buscando la armonía de la humanidad con la “Madre Tierra”, respetando las leyes de la naturaleza* (HOUTART, 2011, p. 03).

Nesse raciocínio, conforme evidenciado anteriormente sobre os mitos que orientam esta sociedade, vê-se que os princípios da dualidade e complementariedade se aproximam do modo de ser do Kaingang já que este coletivo indígena percebe o mundo como perfeitamente simétrico e formado por metades complementares que são personificadas pelos gêmeos ancestrais *Kamé* e *Kairu*. Assim, a organização social Kaingang se caracteriza ainda hoje pela

existência de metades que mantêm entre elas uma relação complementar e assimétrica (CRÉPEAU, 2002).

A metade *Kamé*, por ser considerada a primeira (de acordo com o Mito de criação Kaingang), tem mais força do que metade *Kairu*. Os *Kamé* são representados pelo sol, sendo caracterizados por riscos; os *Kairu* são representados pela lua, e, portanto caracterizados por marcas redondas. Por possuírem espírito mais forte, os *Kamé* tomam frente nas cerimônias, com ênfase nos rituais relacionados aos mortos. Já os *Kairu* são líderes de questões políticas e em guerras (VEIGA, 2006).

Conforme narrado pelo mito de origem, os irmãos ancestrais criaram tudo o que tem vida na terra e a observância deste dualismo é fundamental em rituais religiosos e em movimentos de caça. Sobre isto tem-se:

Como foram estes dois irmãos que fizeram todas as plantas e animais, e que povoaram, a terra com seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã de Kañeru ou ao de Kamé. Todos ainda manifestam sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta. O que pertence ao clã Kañeru é malhado, o que pertence ao clã Kamé é riscado (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 59).

Nesse sentido, “o dualismo Kaingang se exprime igualmente em vários outros aspectos da vida ritual e social, principalmente em relação às nomenclaturas animais” (CRÉPEAU, 2002, p.116). Ademais, o espaço Kaingang é dividido entre: casa, espaço limpo ao redor (designado para agricultura) e mato. Cada um desses espaços tem por referência o princípio organizador, que pode ser compreendido tanto pela estrutura binária dos sexos ou metades quanto pela estrutura das relações espaciais (CRÉPEAU, 2002).

Os casamentos dos Kaingang serão estabelecidos entre casais de metades opostas, e isto está relacionado com o mito de origem que diz: “Cazaram primeiro os *Cayrukrés* com as filhas dos *Camés*, estes com a daqueles” (BORBA, 1908, p. 22). Ademais, como a sociedade é patrilinear, os filhos deste casamento irão herdar a marca do pai: num casamento entre esposa *Kamé* e marido *Kairu*, os filhos, sejam eles meninos ou meninas, serão *Kairu*.

Figura 35 – Casamento na Terra Indígena *Foxá*



Fonte: Acervo do Projeto Kaingang UNIVATES (2013)

Outrossim, o relato de um indígena da Terra Indígena *Pá Nõnh Mág* assegura o seguinte:

Cada comunidade ela tem suas pequenas diferenças, como hoje da parte que como eu falei antes que hã... hã... a língua oficial mesmo é o português né? Mas, nós temos a nossa língua tradicional, nossa língua materna né? E, hoje claro é passado pra comunidade o conselho faiz essa parte de passa toda essa informação, principalmente pra juventude, essa parte do... das diferenças, no caso do Kamé e do Kairú [...] Então, nós mantemos o costume, nós mantemo a cultura, mantemos as marca como diz o português, as marcas né? Que é o Kamé, o Kanhrã, nós mantemo porque veja bem que a nossa família, que a nossa família da comunidade do cacique Neri são quase que todos da mesma família né? Então, isso é necessário tê, é necessário aparecê, né? As marca que é o Kamé, o Kanhrã e todas as outras comunidades, os outros caciques já identificam pelas marcas né? (E2, 15/05/2015, p.4-6).

Ainda sobre a importância de respeitar as marcas, tem-se que:

Olha, até ontem nós tava falando com o Seu Daniel com a Berenice sobre esses Ranran né (nome genérico para as duas marcas) e é importante esses. Que nem o Neri é Ranror e eu sou já Rantég né, então, todos os meus filhos são Ranror, que nem a minha guria né ela, ela tá com o Rantég, então também é importante isso ai (E13, 24/04/2017, p. 01).

Ademais, identifica-se que os *Ranran* representam a forma genérica de se referir às marcas que representam cada uma das metades clânicas. Assim, *Ranror* é a marca que representa a lua, usada na pintura corporal dos *Kairu* ao passo que *Rantég* é a marca que representa os raios do sol usada na pintura corporal dos *Kamé*.

De acordo com Aquino (2008), havendo casamento entre pessoas da mesma marca, a lei indígena deve ser aplicada. Desse modo, inicialmente os conselheiros da comunidade e demais lideranças irão orientar que o casal se separe. Contudo, se houver resistência, podem

ser tomadas atitudes mais rigorosas como enviar uma das pessoas para outra área ou prender na cadeia da Terra Indígena.

Sobre o aconselhamento aos indígenas jovens, tem-se o seguinte relato:

Então, quando tem essas duas metade é onde é que sai o conselho, aonde é que sai o conselho pra juventude, o conselho pra uma boa educação na cultura, o conselho dentro de uma sala de aula aonde é que tem um professor, né? Hãm. Acontece os casamento, e é onde que surge uma comunidade indígena “bah mas aquela comunidade indígena são índio puro!” – Porque que é puro? Só porque ele é moreno? Só porque ele tem o cabelo liso? Né? Ele é puro? Ou só porque ele fala errado palavra, falando o português errado, ele é puro? Não, ele é puro porque ele guarda o que é dele da vida dele (E13, 24/04/2017, p. 07)

Nesse sentido, percebe-se que o respeito às metades, além de representar a tradição, representa a afirmação da identidade indígena. Desse modo, tem-se que os casamentos preferenciais são aqueles entre metades diferentes, de modo que os casamentos entre metades iguais são inaceitáveis. Contudo, os casamentos entre indígenas e não-indígenas passou a ser aceito em algumas comunidades pois parte-se do princípio que a identidade advém do reconhecimento da pessoa como indígena, tanto por si quanto pelos demais membros da comunidade. Cumpre ressaltar que, há comunidades que aceitam o casamento entre indígena e não-indígena, mas não permitem a permanência do casal na Terra Indígena (DIÁRIO DE CAMPO, 05/02/2018).

A observação das metades é relevante para a vida Kaingang em todos os contextos, ficando demonstrada inclusive na escolha do nome do recém-nascido.

O ritual de nomeação, especialmente, é uma forma de (re)conectar as pessoas ao *gufã* (tempo mítico) através da apropriação de qualidades pessoais de um antepassado, como também da apropriação de qualidades encontradas no mundo natural, pois geralmente as pessoas recebem os nomes de elementos naturais que pertencem à sua metade por nascimento (isto é, patrilinearmente) (AQUINO, 2008, p. 111).

A complementaridade Kaingang fica evidente no cerimonial do *Kikikói*, também denominado de Ritual aos Mortos. De acordo com Veiga tem-se:

[...] os péin, homens e mulheres, são uma categoria cerimonial espécie de servidores que acompanham os ‘rezadores’ em todas as suas funções [...] Os péin continuam pertencendo a seção à que pertence seu pai, mas em função do seu nome péin, eles podem dançar e beber tanto entre os kamé como entre os kairu. Os péin são considerados pessoas mais fortes com relação à influência dos espíritos. Eles acompanham os ‘rezadores’[...] Os ‘rezadores’ também em número de três em cada metade, empunham seus xykxyk (chocalho sagrados) e rezam – no fogo da sua metade – evocando os espíritos e se apresentando a estes como os possuidores de uma geração herdada de um ancestral da sua metade (Veiga, 1994, p. 166-167).

Ademais, conforme referido anteriormente, o *Kujà* da marca *Kamé* é que toma a frente na cerimônia do *Kikikói*; isto foi identificado durante a pesquisa de campo onde foi possível observar o ritual realizado na Terra Indígena *Foxá*. O ritual foi coordenado pelo *Kujà* Jorge Garcia, que é da metade *Kamé*. O início do rito deu-se com o corte da árvore para a produção do *Konkéi* (espécie de cocho onde a bebida será preparada). Antes do corte da árvore, os *Kujà* que estavam presentes realizaram rezas e cantos bem como houve uma dança ao redor da árvore (DIÁRIO DE CAMPO, 29/03/2018).

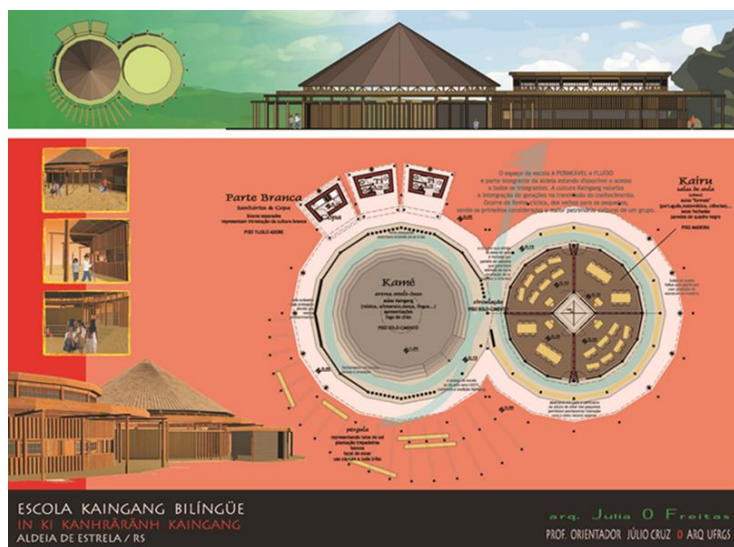
No último dia do ritual, os *Kujá* e o grupo de danças, oriundo da Terra Indígena de Votouro, formaram uma fila: um *Kamé* seguido de um *Kairu*, e assim sucessivamente, começaram a dançar ao redor do *Konkéi* usando maracás e entoavam cânticos Kaingang. Após muitas voltas ao redor do *Konkéi*, o *Kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia sinalizou que estaria pronto para abrir o cocho; o *Konkéi* foi aberto e o primeiro a tomar o *Kiki* foi seu Jorge (*Kamé*) (DIÁRIO DE CAMPO, 07/04/2018).

Simetricamente as relações dos Kaingang se construíram a partir da divisão ancestral em metades, as quais mantêm a indiscutível complementariedade. Nesse sentido, percebe-se que há uma aproximação entre o sistema dualista proposto pela teoria do *Buen Vivir* e a forma como o modo de ser Kaingang é vivenciado. A pesquisa de campo identificou aspectos de complementariedade em todas as Terras Indígenas analisadas.

Cumprer ressaltar que foi a partir desta concepção dualista que foi desenvolvido o projeto etno-cultural da Escola Estadual Indígena Manoel Soares. O projeto arquitetônico foi desenvolvido pelo curso de Arquitetura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, que propôs na disciplina de Projeto Arquitetônico VII, a elaboração de projetos que levassem em conta a arquitetura sustentável tendo como temática inicial “habitações indígenas”. No ano de 2005, a acadêmica Julia Freitas, sob orientação do professor Júlio Henrique Pinto Cruz, elaborou o projeto da escola indígena (ZANIN; CRUZ, 2009).

Somente com o decorrer dos trâmites das medidas compensatórias é que o projeto foi materializado. Na oportunidade, Julia Freitas já havia concluído o curso de Arquitetura e fora contratada para executar o Projeto Final de Engenharia. Cumpre destacar que a escola foi projetada a partir do sistema dualista Kaingang, no qual a arquiteta relaciona cada uma das metades às características de cada marca mantendo uma interligação entre ambas e reforçando assim a complementariedade.

Figura 36 – Projeto da Escola Kaingang Manoel Soares



Fonte: Zanin e Cruz (2009, p.05).

Mediante o exposto, é perceptível que a organização sociocultural Kaingang mantém aproximações com os princípios do *Buen Vivir*, no que diz respeito à dualidade e complementariedade. Essa concepção dual de universo é que move a conduta deste coletivo indígena e é respeitada em todas as etapas da vida: nascimento, batismo, educação, casamentos, produção de artesanato, enterros e ritual dos mortos. Como descrito enfaticamente no tópico anterior, esse conjunto de mitos, ritos e vivências tem como base os saberes ancestrais advindos desde a criação mitológica deste grupo étnico.

6.2.4 “É a harmonia com a natureza”- Reciprocidade, harmonia e equilíbrio

A partir da perspectiva do *Buen Vivir*, tem-se que o modo de ser indígena está baseado na inter-relação entre: reciprocidade, harmonia e equilíbrio. Essa tríade representa uma das chaves desta filosofia que orienta para uma vivência/convivência dos diversos mundos em harmonia. Desta feita, a compreensão destes conceitos perpassa pela abrangência de outros já destacados, tais como complementariedade e dualismo.

En el Vivir Bien, todos y todo nos podemos sentir bien, disfrutar plenamente una vida basada en cuatro valores que se han resistido por más de 500 años. Estos valores, estos principios son la identidad que nos han legado nuestros abuelos, la armonía y el complementarnos en nuestras familias y en nuestras comunidades, con la naturaleza y el cosmos, más la convivencia por medio del consenso diario entre todos y todo en nuestras comunidades y la sociedad entera. (BOLIVIA, 2010, p. 96).

O reconhecimento da *Pachamama* como sujeito de direitos e o novo constitucionalismo latino-americano representam uma revolução ecológica para e pelo *Buen*

Vivir. Nesse contexto, a revitalização dos valores encobertos pela modernidade europeia no contexto latino-americano (de enorme diversidade étnocultural, política, econômica e social), corrobora uma tentativa de se resgatar no passado, de culturas milenares, uma racionalidade para o futuro que seja mais respeitosa com a diversidade cultural bem como com a natureza (SILVA, 2015).

Nesse sentido, Pacini (2012) analisando o modo de ser dos Chiquitanos considera que para esse povo não há distinção entre humano e natureza. É esse o entendimento desse coletivo indígena cujo território tradicional cruza fronteiras. Para estes bolivianos, a vida boa para todos significa uma relação de respeito entre os outros seres e esferas da natureza. Ainda neste sentido, o autor considera que “a água faz parte do equilíbrio da terra, tem dono que protege” (PACINI, 2012, p. 27). Tratando-se dos Chiquitanos a música gera equilíbrio de sons e movimentos. Nesse norte, tem-se que a estabilidade está presente nas relações entre todos os seres vivos, razão pela qual este coletivo busca equilíbrio e harmonia na estrutura de organização interna.

Da mesma forma que para os Chiquitanos, para os Kaingang a terra é considerada uma mãe. Para o Kaingang uma boa vida é obtida nas relações de respeito e reciprocidade com a natureza, conforme se depreende no relato a seguir: “*É a harmonia com a natureza, a terra para nois, é justamente o que a senhora perguntou, a terra é nossa mãe*” (E12,13/12/16, p. 01).

Para Choquehuanca (2010) é essencial voltar a ser *qamiri*, ou seja, é preciso ser uma pessoa que vive bem. Afirma que é fundamental voltar ao caminho (*thaqui em aymara*), um caminho de equilíbrio, não só entre as pessoas mas entre estas e a natureza. De acordo com o autor, os indígenas possuem códigos que têm resistido por mais de quinhentos anos nos quais se destacam os princípios de complementariedade e equilíbrio. Dessa forma, o *Buen Vivir* abrange consultar a lua e compreender as plantas como irmãos e que o mais importante é a vida; por isso, enfatiza que tal filosofia não se trata nem de capitalismo nem de socialismo, já que para o capitalismo o que mais importa é o dinheiro e a ganância e para o socialismo o que mais importa é o homem e a satisfação de suas necessidades. Para o indígena, o mais importante é a vida. Nesse contexto, é possível articular as relações do modo de vida do Kaingang já que estes vivenciam suas práticas culturais com base nos códigos dos seus ancestrais, que são perpassados de gerações em geração como símbolo dos conhecimentos tradicionais.

Sobre o equilíbrio estabelecido a partir da organização política, o entrevistado narra:

Eu sempre falo que a liderança, uma liderança indígena não é aquele que tem um pouco mais de recurso do que os demais né, não é aquele, uma liderança ele pode ser simples, mas ele tem que viver na verdade, falar a verdade, ser humilde, sincero e acolhedor das pessoa, ter um coração que acontece um problema na comunidade, acontece, acontece muitas vezes uma briga de casal, acontece muitas vezes uma discussão de jovem, acontece muitas das vezes uma separação de casal, então essa pessoa ela tem que entender né, que o casal ele não pode se separar por simples questão, ah vamos se deixar, vamos se separar, não. A liderança ela tem que tá pronta, ela tem que tá afiada, preparada pra que isso não venha a acontecer, porque quem acaba sofrendo, quem acaba desgastado mesmo são os filho né. Os pais cada um pode pegar um pra cá outro pra lá e vão construir sua vida do jeito que puder, mas quem fica com o peso, quem fica com as consequências são os filho, então entra a liderança nesse ponto. Então, eu acho que a liderança, um cacique, ele tem que ser sábio na verdade, ele tem que ser sábio né, pra poder ordenar as suas lideranças né, ter um bom conselheiro, ter um bom capitão né, essas três parte. Então o cacique ele tem que reconhecer a sua marca, ele tem que valorizar a sua marca, ele tem que valorizar o seu costume, a sua cultura, pra ele poder ter um parceiro na liderança, qual é o parceiro dele? O parceiro dele é o iambré dele, né (E13, 24/04/2017, p. 07).

Nesse enfoque, percebe-se que a liderança política do grupo, além de desempenhar a incumbência de mediador para a efetividade dos direitos, representa um conselheiro que tem o papel de harmonizar a comunidade. Certamente, para que haja harmonia é necessário que haja reciprocidade, conforme se evidencia no relato a seguir:

Eu acho que na... na administra de um Cacique em qualquer aldeia, seja ela aldeia pequena ou aldeia grande pra ser bem administrado, pra tudo i bem conforme o Cacique quer, tem que tê, nunca pode deixa termina a coletividade, né? A união da comunidade porque onde que tem a coletividade tem menos problema (E11, 23/09/2016, p.05).

Diante disso, quando o interlocutor comenta sobre a necessidade da permanência da coletividade, compreende-se que a organização social do Kaingang é pensada a partir do grupo e não do indivíduo. As reivindicações por direitos sociais e territoriais são feitas por intermédio do cacique para o coletivo. Isso se torna claro quando se analisa o espaço territorial que estes indígenas ocupam: a casa não possui cercas, não há um espaço particular.

Na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* as casas são de propriedade particular (escolhidas pelo cacique obedecendo a critérios de distribuição, conforme se observou em capítulo anterior). Contudo, quando não ocupadas (devido à mobilidade Kaingang), podem ser usadas por outros parentes (DIÁRIO DE CAMPO, 14/01/2016). Similarmente, o espaço disponível para plantio de hortaliças e pequenas roças é de uso comum. Entretanto, o produto destas hortas e roças pertence a quem as plantou ou auxiliou no manejo. Isto fica evidente na frase

proferida por uma das lideranças: “Quem planta colhe, né?” (DIÁRIO DE CAMPO, 07/07/2016, p.3).

Em contraste, na Terra Indígena *Foxá*, o produto colhido nas hortas comunitárias é de acesso de todos da comunidade. De acordo com a liderança, comumente são plantados milho, feijão, mandioca, moranga e hortaliças. O cultivo dessas hortas e pequenas roças contribui significativamente para a subsistência da coletividade (DIÁRIO DE CAMPO, 19/01/2018).

Figura 37 – Horta coletiva T.I *Foxá*



Fonte: Acervo dos Projetos sobre os Kaingang e Identidades Étnicas UNIVATES (2016)

Cumprer ressaltar que, eventualmente, será necessário equilibrar o sistema dual Kaingang: quando há um aumento significativo de pessoas da metade, o cacique procura o *Kujà* a fim de que este reequilibre a comunidade. O *Kujà* responsabiliza-se por reorganizar a divisão *Kamé* e *Kairu*. “Nesse caso, o *Kujà* chama todas as pessoas prepara remédio do mato, duas velhas mulheres ficam encarregadas de dividir novamente as crianças” (ROSA, 2005, p. 207). Após esse ritual o cacique incumbe-se de controlar os casamentos a partir do sistema de metades.

Nesse sentido, outra representação da reciprocidade fica evidente nas festividades que são realizadas a fim de proporcionar a integração de parentes e propiciar casamentos em obediência ao sistema de metades. Assim, é muito provável que os jovens encontrem seus futuros noivos nas festividades promovidas por aldeias diferentes. As festividades que ocorrem durante o mês de abril, por vezes avançando até maio, são descritas pelos indígenas como “para a juventude aprender”. Nesse sentido, o concurso “Mais bela índia” representa uma forma de fortalecimento cultural, já que a vencedora será aquela que melhor representar os aspectos culturais da tradição Kaingang a partir da pintura corporal e a vestimenta (DIÁRIO DE CAMPO, 02/04/2016).

Desde o ano de 2014 os Kaingang das Terras indígenas em estudo realizam festividades no mês de abril em comemoração ao mês dos povos indígenas. Estas comemorações são consideradas por eles como “encontros dos parentes”. Precipuaemente, a Terra Indígena *Pó Nõnh Mág* tem a preferência de realizar a primeira festa, o que ocorreu em 2014, 2016 e 2017. Segundo relato dos Kaingang adultos da comunidade é necessário realizar estas festividades para que os jovens de Terra Indígena e metades clânicas diferentes se conheçam e conversem, o que dará margem para um futuro casamento. Ademais, a festividade oportuniza que os parentes que residem em outras terras indígenas possam se encontrar bem como que sejam realizadas atividades culturais como jogos indígenas, dança, exposição de arte, entre outros (INVERNIZZI, 2015).

No ano de 2015 a festividade foi realizada em parceria com a Terra Indígena *Por Fi Gâ*, sendo então realizada na cidade de São Leopoldo. Apesar da mudança de local, o objetivo de oportunizar o encontro de parentes continuou da mesma forma. Cumpre destacar que, na Terra Indígena *Por Fi Gâ*, a festividade teve duração de três dias sendo que os dois primeiros oportunizaram o dialogo intercultural visto que um público não-indígena fora convidado a participar. Desse modo, durante esses dois dias diversas crianças de escolas vizinhas passaram pelo local tendo a possibilidade de assistir a danças típicas, à fala da *Kujà* (pessoa que domina os conhecimentos da medicina tradicional) e à confecção de artesanatos e de comidas típicas. No último dia, a festividade é fechada para o público externo sendo convidados os Kaingang e alguns parceiros não-indígenas (oriundos de instituições de ensino e pesquisa). Neste dia ocorre o encontro dos parentes, os jogos tradicionais indígenas e o almoço típico (DIÁRIO DE CAMPO, 17/04/2015).

Em 2016, as festividades ocorreram tanto na Terra Indígena *Por Fi Gâ* quanto na Terra Indígena *Pã Nõnh Mág*. Seguindo a tradição as festas ocorreram no mês de abril sendo organizadas pelas lideranças com a contribuição de toda a comunidade indígena local. Na Terra Indígena *Pá Nõnh Mág* a festividade reuniu uma quantidade expressiva de pessoas (cerca de 250) oriundas das Terras Indígenas do Vale do Taquari, Sinos e do Norte do estado. Neste sentido, tem-se:

As pessoas permaneciam sentados em grupos. Um grupo da Terra Indígena Foxá pra lá, com o Cacique Gregório, outro grupo de São Leopoldo pra cá, as vezes misturados. Amigos de um lado, ouvindo sua música, conversando. Outra música tocando ao mesmo tempo, sem gerar conflitos. Os jovens conversam entre si, se conhecem, é uma grande movimentação (DIÁRIO DE CAMPO, 02/04/2016, p.03).

Assim, verifica-se que a festividade oportuniza que indígenas de diferentes lugares possam estabelecer relações de reciprocidade, momentos de descontração e de manutenção cultural. Na festa, há a realização de um torneio de futebol com equipes femininas e masculinas. Percebe-se que todos se organizam para jogar providenciando uniformes. Ao meio-dia é servido um churrasco, que é assado de forma típica com uso de espetos confeccionados em madeira. Durante a tarde, seguem as atividades culturais.

Mantendo a mesma ideia, em 2018 as Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ* realizaram festividades. Na Terra Indígena *Por Fi Gâ* mantém-se a programação já estabelecida: dois dias de atividades abertas à comunidade não-indígena e um dia exclusivamente para a participação de indígenas. Já na Terra Indígena *Foxá*, a festividade contou com a mesma programação acrescida dos preparativos e realização do Ritual do *Kiki*, já descrito quando dado enfoque à ancestralidade.

A partir das festividades, as relações de reciprocidade também são estabelecidas com não-indígenas, conforme descrito; algumas Terras Indígenas convidam pessoas da sociedade envolvente e com estas estabelecem um diálogo intercultural. Estas aproximações étnicas permitem que a realidade local seja conhecida e respeitada, o que contribui para reconhecimento da diversidade. As relações de reciprocidade ficaram evidentes no decorrer da realização do Ritual do *Kiki*, onde pessoas de fora da coletividade indígena puderam receber bênçãos espirituais e remédios tradicionais (DIÁRIO DE CAMPO, 06/04/2018).

Nem sempre as relações entre indígenas e não-indígenas são harmoniosas, já que ocasionalmente ocorrem evidências de preconceito. Contudo, a partir do relato a seguir, constata-se que a convivência é adequada. “*É boa porque a gente respeita todo mundo, todo mundo nos respeita, [...] tem acontecido coisas mas a gente não da bola [...] então a gente sempre se da bem com todo mundo né*” (E7, 28/08/2015, p. 08). Vê-se, pois, que os indígenas mantêm uma relação de respeito com as demais pessoas esperando que tal relação seja recíproca.

6.2.5 A Terra é nossa mãe – Natureza, vida como prioridade e tempo cíclico

O *Buen Vivir* rompe paradigmas consolidados e propõe, de forma pioneira, o reconhecimento da natureza como sujeito de direitos. Esta concepção é consolidada a partir dos princípios ancestrais dos povos ameríndios, em específico dos povos andinos que

consideram a Terra como uma mãe – a Pachamama. Reitera-se que os princípios norteadores do *Buen Vivir* priorizam a cultura da vida e a harmonia entre os seres humanos e a natureza.

En la postulación de la naturaleza como sujeto de derecho se expresa el imaginario derivado de la fenomenología y de la ontología existencial en la revolución filosófica que operan frente al racionalismo de la modernidad. Así, la vuelta al ser y la idea de “dejar ser al ser” en Heidegger, se expresan en esos derechos intrínsecos de existencia de la naturaleza que han “informado” tanto a la ecología profunda como a la ética ambiental; tanto a una nueva antropología de la praxis, como a nuevos principios de gestión fundados en el cuidado de la naturaleza (LEFF, 2010, p. 79).

Essa visão holística, positivada a partir do Novo Constitucionalismo, propõe refletir a possibilidade de outros modos de vida e é uma alternativa ao padrão hegemônico de desenvolvimento. Assim, as novas Constituições elaboradas a partir do reconhecimento e respeito às cosmovisões indígenas orientam para um compromisso com o restabelecimento do equilíbrio ambiental.

Cumprido destacar que para alguns saberes indígenas não existe uma concepção de desenvolvimento e isso faz com que muitos coletivos venham a rejeitar tal ideia. Ou seja, não existe a compreensão de um processo linear de vida capaz de estabelecer um estado anterior e outro posterior (subdesenvolvimento e desenvolvimento). Nesse sentido, conceitos de pobreza e riqueza não são determinados pela carência ou acumulação de bens materiais (ACOSTA, 2010).

Considerando o *Buen Vivir* a partir da filosofia indígena, Acosta (2010) aduz sobre a necessidade de recuperar a cosmovisão dos povos originários. Nesse sentido, o *Buen Vivir* deve ser pauta dos debates globais a partir do questionamento de bem-estar ocidental assim como da proposta de enfrentamento da colonialidade do poder. Nesse passo, a natureza deve ser trazida para o centro dos debates já que a acumulação material e mecanicista de bens não é mais possível diante do cenário de escassez de recursos naturais.

Além disso, a terra entendida como um superorganismo vivo que se autorregula com vistas a manter sempre a vida e a capacidade de reproduzi-la e fazê-la coevolucionar. “Ella, como Madre generosa, debe ser respetada, reconocida en sus virtualidades y en sus límites y por eso acogida como sujeto de derechos –la *dignitas Terrae*– base para posibilitar y sustentar todos los demás derechos personales y sociales” (BOFF, 2013, texto digital). Assim, essa mãe fecunda representa um espaço de vida capaz de abrigar uma comunidade diversa que convive de maneira constante e renovada.

É com esta mesma visão holística que os Kaingang interpretam a vida, pois a natureza sempre presente na cultura pode ser entendida como elemento indissociável da vida Kaingang, uma vez que possui valor significativo e faz parte da cultura que é passada de geração para geração. A valorização da natureza é percebida em todos os aspectos, tais como na nomeação das crianças e nos rituais sagrados como, por exemplo, batismo, casamento e o Ritual do Kikikói. A esse respeito, o Kaingang considera essencial viver próximo à mata e dá importância à diversidade de espécies de árvores nativas que serve de abrigo para espécies de animais em extinção. Dessa forma, deixa clara a preocupação com a preservação ambiental e com os animais (DIÁRIO DE CAMPO 28/04/2015).

Lappe e Laroque (2015), ao analisarem as relações entre indígenas e natureza, consideram que os Kaingang do Vale do Taquari e do Vale dos Sinos mantêm os códigos identitários dos seus antepassados.

[...] continuam a acreditar na linguagem dos pássaros, em que a coruja, por exemplo, pode trazer avisos de coisas boas ou não; da taquara, a fibra é utilizada para cestaria, os nós, para contagem do tempo e o gomo, para cortar o cordão umbilical dos recém-nascidos; com o banho no rio, o espírito das águas pode levar os males embora; e o etnoconhecimento de plantas como a cancerosa, folhas de pitanga entre outras, são práticas medicinais fornecidas pelos espíritos da mata (LAPPE; LAROQUE, 2015, p. 155).

As informações relatadas pelos autores vêm ao encontro do que Eduardo Viveiros de Castro afirma no texto “A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento” (2007) ao expor fundamentos presentes na cultura dos indígenas da Amazônia em relação à natureza. O supracitado autor aponta saberes não-indígenas sobre o tema, situando as diferenças entre os problemas indígenas e ocidentais. Para indígenas os saberes tradicionais se apoiam em uma concepção tradicional do conhecimento, não imaginando que a incorporação destes saberes vá modificar nossa imagem do conhecimento dele próprio. Viveiros de Castro salienta que os indígenas estão em sintonia com a natureza e que possuem de segredos da floresta, possibilitando uma sintonia ativa, transcendente e cognitiva com o meio. Os coletivos indígenas e dentre eles também os Kaingang encontraram estratégias de convivência com seu ambiente e o desenvolvimento de técnicas de respeitabilidade com ele.

Sobre a agricultura e a maneira de fazer as suas lavouras, uma liderança Kaingang da Terra Indígena *Foxá*, na cidade de Lajeado, fala em entrevista:

[...] nós índio nós temo certa prática, certo conhecimento da [...] agricultura, por exemplo, antigamente nós fazia as lavoras no topo que dizia que era as roça de mato a gente nunca cortava assim o mato em vários lugares. A gente fazia dois três corte assim daí nos fazia lavora num pedaço de terra daí depois no otro ano passava no otro pedaço que já tava cortado também a dois três anos atrás e sempre a gente ia modificando a lavora né? Então nos nunca fomos assim de corta pareio o mato faze campanhas de lavora né já devido a preservação das mata do meio ambiente né pela cultura que nós já plantava. Então a gente já sabia o manejo, já tinha um manejo natural nosso da nossa cultura que nós fazia todos os anos né (EC, 15/05/2012, *apud* LAPPE, 2012, p. 110).

Assim, depreende-se que as práticas desenvolvidas pelo coletivo Kaingang são capazes de interconectar os fundamentos da sustentabilidade tendo em vista que os conhecimentos são repassados de forma intra e intergeracional. Nesse sentido, se destaca o entendimento dos Kaingang em relação às árvores nativas e exóticas, quando evidenciam a substituição de eucalipto por plantas frutíferas originárias (DIÁRIO DE CAMPO, 20/05/2014).

O território Kaingang é conhecido e classificado nas suas especificidades e a exploração e o uso dos elementos da natureza implica a produção de um conhecimento sobre esse meio. Além disso, é o lugar onde residem os espíritos de seus antepassados. É onde enterram seus mortos e onde os vivos enterram seus umbigos, como forma de delimitar seu território de origem e também fazer com que o recém-nascido “vingue”, ou seja, que cresça com saúde e força (LAPPE, 2012).

É nesse sentido que o entrevistado da T.I. *Pá Nõnh Mág* descreve o tradicional território Kaingang,

Olha, quando nós pensamos em território é muito forte pro indígena individual ou do coletivo, quando nós pensamos no território, nós pensamos na terra. Então, se nós perde o nosso território, se o nosso território for atingido, se o nosso espaço for atingido é a nossa vida que ela tá sendo atingida. Ela não tá diretamente na cultura, mas é a nossa vida, o dia-a-dia, o nosso cotidiano, né? Então, quando nós pensamos no nosso território quando alguém, nós se aproxima do nosso território, nós tamo sendo atingido diretamente na nossa vida, no nosso cotidiano, né? Então, mais ou menos é isso que a gente tem e que a gente pensa sobre o território, né? É a vida e dali se inicia tudo, a educação, né? A educação cultural. Hoje quando nós pensamos no nosso território, nós pensamos na... na... na... hã... em tudo, né que hoje... quando nós pensamos no nosso território se nós não temo o território, nós não temo a caça, nós não temo o peixe, nós não temo a água, nós não temo a árvore, né? Nós não temo nada. Então, é a nossa vida, diretamente a nossa vida. Mais ou menos isso (E11, 23/09/2016, p.01).

Dessa forma, percebe-se a forte conexão entre o Kaingang e a natureza, bem como a forma peculiar de utilizar as fontes disponíveis. É da natureza que provém a condição da transmissão dos conhecimentos para manter a cultura e suas tradições. Para ser um Kaingang

é mister a interação com a natureza de forma sustentável e não somente exploratória: é do mato que vem o alimento, o medicamento e a intensificação da cultura, pela intensidade da cosmovisão neste espaço.

Tudo, todos os alimentos são remédios, todos os Alimentos. Ontem eu tava falando pra uma repórter. Digo: eu não consigo distingui comida de remédio. A comida de um lado, o remédio de outro. Eu não consigo separa! Eles são junto. A comida é o remédio e o remédio é a comida! Nós que separamo por causa do dinheiro né. Mas nós ali no matão ali, a gente tem o mel, o mel serve pra quase todo o tipo de doença do corpo, o mel né. Porque ele é feito de várias flores das árvore, então essas arvore, essas flores são remédio. Então o mel, é o melhor remédio do mato. Depois a gente colhia algumas folhas, muitas folhas que tem no mato, tira lá e cozinha e come. Muitos remédio né pra reumatismo, muitos remédios pro câncer e isso a gente comia bem dize todos os dias antigamente (E6, 20/08/2015, p. 04, grifos nossos).

A partir do relato, é perceptível que os coletivos Kaingang fazem uso da natureza como meio de prevenir doenças. Conforme demonstrado anteriormente, os rituais tradicionais e o trabalho do *Kujà* estão fortemente conectados com este mundo onde vivem todos os seres, numa relação de interdependência. Dessa forma, não é por acaso que a denominação deste grupo étnico é “povo do mato”, já que viver para e pelo mato é condição existencial para esse coletivo. Nesse contexto, os Kaingang preocupam-se com a proteção e preservação ambiental. Isto ficou demonstrado quando questionam o que o não-indígena tem feito para efetivar tal preservação (DIÁRIO DE CAMPO, 23/09/2017).

Sobre a escassez dos recursos naturais o entrevistado da T.I *Foxá* dispõe o seguinte:

[...] até onde que nos tamo (sic) vivendo, tem o ambiente assim que ta (sic) sendo prejudicado, as mata não tem mais o cipó, tu tem que ir pegar longe o artesanato pra (sic) gente pode fazer. É muito mais sofrido né, é que antigamente eles faziam com mais facilidade, eles tinham da onde tirar esse material que hoje nos não temos, temos muito pouco né, lugar pra (sic) tirar. (E7, 28/08/2015, p. 10).

A partir disso, se percebe que o avanço das cidades e o acelerado desmatamento impacta significativamente na vida deste coletivo. É da natureza que os Kaingang retiram o material para produção do artesanato, e é a partir deste trabalho que muitas famílias mantêm sua subsistência. Atualmente, não é mais possível nutrir-se daquilo que a mata é capaz de oferecer: frutos, saladas e caça. O Kaingang Francisco *Rokág* dos Santos ao discorrer sobre viver com a natureza comenta que chegou a conhecer as frutas que eram coletas, assim como as caças. Entretanto, tristemente afirma que o Rio Grande do Sul está completamente poluído: não só os rios, mas toda a terra. “Nós tentamos fazê-la viver de novo, fazê-la respirar de novo,

mas o próprio fazendeiro, o próprio granjeiro, os grandes colonos estão matando a terra com veneno” (SANTOS, 2013, p. 69).

Compartilhando desta perspectiva da Terra-mãe, o *Kujà* da T. I. *Foxá* relata:

Em qualquer lugar que a gente teje em cima dela, ela é nossa mãe, pq ela preparou, qualquer coisa que a gente faz em cima dela, a gente consegue tirar tudo para a gente, ele é a nossa mãe terra. Mãe de todos. Tudo as pessoas vão estar em cima dela. A terra, vamo dize, junto com a mata que é a companhia dela, para nois que é Kaingang tem muita importância, porque elas são as companheira para nós, isso é muito importante (E12, 13/12/16, p. 02).

A concepção da terra como mãe é presente na cultura Kaingang desde o mito de criação, a partir do qual estes indígenas se reconhecem efetivamente como filhos da terra. Ademais, cumpre reiterar que para estes indígenas [...] a terra é sua mãe, pois foi ela que os criou e é a terra que os sustenta. Os indígenas veem na terra algo muito mais do que um simples espaço econômico (GARLET, 2010, p. 113). Desse modo, corrobora-se a percepção de Santos (2013) quando adverte que o agronegócio está destruindo a terra, pois trata a natureza apenas como uma fonte de renda.

Dessa forma, percebe-se que os Kaingang além de possuírem uma ligação originária com a terra, têm este elo nas atividades do cotidiano: a partir dela vem o sustento tanto por meio do produto para confecção do artesanato quanto do plantio de pequenas roças e hortas. A partir da terra vem a cura para as doenças, pois juntamente com a mata a terra produz as ervas medicinais necessárias para a produção dos chás e medicamentos. Por outro lado, nota-se que apesar do contexto urbano, da atual forma de organização das comunidades, do acesso às diversas formas de tecnologias e dos produtos advindos da instalação da energia elétrica, a vida deles é muito diferente da vida com a organização social das sociedades capitalistas.

6.3 *Kanhgág Há Kar* - O bem viver Kaingang

A partir do que foi exposto anteriormente, é possível afirmar que existem significativas aproximações entre a teoria do *Buen Vivir* e o modo de ser do Kaingang. Contudo, foi possível identificar que apesar dos elementos comuns há elementos específicos

da cultura Kaingang que permanecem ativos sendo revitalizados a partir do contexto. Portanto, ambiciona-se discorrer sobre o que se denomina *Kanhgág Há Kar* – o bem-viver Kaingang. Cumpre enfatizar que o coletivo Kaingang é baseado na oralidade para a transmissão dos seus ensinamentos; portanto, há ainda poucos registros escritos sobre o que representa o bem-viver.

Nesse diálogo, ressalta-se que esta tese e as aproximações estabelecidas não objetivaram propor um novo modelo de desenvolvimento tampouco utilizar a concepção do bem-viver Kaingang como um padrão que possa ser testado e aplicado pelas demais sociedades. Por outro lado, o discurso está corroborado na concepção da diversidade de coletividades e de que cada uma possui sua singularidade e seu modo de ser. Ademais, o Novo Constitucionalismo da América Latina, em especial o andino, vem assegurar o reconhecimento desta diversidade de coletividades reconhecendo que os saberes ancestrais dos coletivos indígenas compõem um conjunto de ações voltadas para a preservação ambiental e para o compromisso com as futuras gerações.

Ressalta-se que, a partir das pesquisas bibliográficas identificou-se que tal conceito foi utilizado pioneiramente por Aquino (2008), quando da análise da vida nas aldeias da região litorânea. O autor discorre sobre “bem viver” (*kanhgág há kar*) e o “bom pensamento” (*kanhgág jykre*) os relacionando com os aspectos da “lei” Kaingang. Nesse norte, enfatiza principalmente o sistema de metades e a importância de sua observância nos casamentos e rituais.

Recentemente, a Kaingang Angélica Domingos (2016) em seu trabalho de conclusão de curso, trata das políticas sociais e sua relação com os coletivos indígenas procurando trazer reflexões acerca dos modos de vida indígenas; mais especificamente trata sobre o bem-viver Kaingang baseado no modo de vida do *jukre*/pensamento Kaingang. Retrata o bem-viver Kaingang problematizando e refletindo acerca das políticas sociais e direitos indígenas, como o direito à demarcação de terras e reconhecimento dos territórios indígenas; a saúde, através da análise e reflexão a partir da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas; a educação escolar indígena e o acesso ao ensino superior e à assistência social.

De acordo com o mestre em educação e professor Kaingang Bruno Ferreira,

Numa sociedade onde você tem a reciprocidade como regulador dessas relações não vai produzir acúmulo. Na economia interna de uma comunidade indígena

difícilmente encontramos um número elevado de bens exclusivos. Na maioria são bens de troca ou de circulação. A reciprocidade acontece em todos os níveis e também nos rituais. Assim, nos rituais o cunhado é mais importante que o irmão. Os Kaingang têm uma relação de parentesco muito próximo. O grupo local, concebido como coletivo Kaingang é, antes de tudo, um grupo de parentes. [...] Esta reciprocidade, portanto, é vivida pelos Kaingang em todos os momentos da vida. E este é um aspecto fundamental da vida e da cultura do povo Kaingang e que pode indicar para o Bem Viver (FERREIRA, 2013, p. 66-67).

Desse modo, vê-se que o bem-viver Kaingang está estritamente ligado à reciprocidade. Essas relações de troca devem ser observadas em todas as relações, ou seja: entre os indígenas, entre estes e a sociedade não-indígena e entre Kaingang e natureza. Conforme demonstrado anteriormente, essas relações são muito presentes nas Terras Indígenas onde a pesquisa de campo foi desenvolvida.

Para a liderança Kaingang Francisco *Rokág* dos Santos, tem-se:

Bem viver, por exemplo, na minha comunidade Kaingang é ter um pouco do nosso mato, dos peixes, dos rios. Eu digo que nós indígenas aqui do Estado, nós ainda tentamos preservar o pouco que sobra. Defendemos o pouco que temos para manter a nossa cultura. Se não tem mato, eu não tenho minha cultura. Se eu não tenho terra, eu não tenho meus rituais. Se eu não tenho mato, eu não tenho minha fonte de água boa que eu tomo. Então, eu tenho que defender a floresta para ter o Bem Viver para as futuras gerações (ROKÁG, 2013, p. p. 69-70).

A preocupação da liderança com a preservação da natureza era uma constante, ficando demonstrada nas oportunidades de diálogo. Ao falar sobre as instalações da T. I *Pó Mág*, comentou temer que o mato que circunda a aldeia seja cortado pelos lindeiros. A esse respeito, nos disse que na mata há diversidade de espécies de árvores nativas que servem de abrigo para espécies de animais em extinção. Dessa forma, deixou clara a preocupação com a preservação ambiental e com os animais. Ademais, sobre equilíbrio e saúde da comunidade, a liderança manifesta a necessidade de ser realizado o Ritual do *Kiki* com a finalidade de abençoar o local (DIÁRIO DE CAMPO, 28/04/2015).

Desse modo, percebe-se que a questão espiritual é elemento constitutivo e fundamental para a sociedade Kaingang. Nesse norte, a professora bilíngue Martina Lopes Amantio associa o bem-viver ao viver em comunidade, e nesse enfoque comenta que “para o indígena tudo é Bem Viver. Os indígenas veem a vida além dos problemas. No seu dia a dia eles são espirituais. Eles sabem esperar. E a vivência com a família e a comunidade é o mais importante” (AMANTIO, 2013, p.76).

Destarte, percebe-se que os indígenas norteiam suas vidas sem preocupar-se demasiadamente com questões econômicas. Assim, a concepção do tempo cíclico é evidente e diverge na concepção linear da sociedade não-indígena, que pauta suas vidas numa incessante busca por aquisição de bens e serviços capazes de garantir qualidade de vida. Saber esperar talvez seja o ponto-chave de uma forma de vida capaz de romper o paradigma hegemônico. “Não que para os indígenas o trabalho não tenha sentido, mas são valores diferentes dos impostos pela sociedade capitalista, que compra a força de trabalho e a energia dos trabalhadores” (DOMINGOS, 2016, p.24). Contudo, reitera-se que a sociedade não-indígena foi moldada num modelo mecanicista e age programada para estudar, trabalhar e acumular bens, “a desempenhar funções repetitivas como se fossemos máquinas e é necessário um grande esforço para aprender uma atividade criativa, digna de um ser humano” (DE MASI, 2014, p. 23).

Para a educadora indígena Rosalina de Paula, viver é compartilhar. Nesse sentido, argumenta:

Para nós Kaingang o Bem Viver se faz presente todos os dias, com os nossos filhos. Estar ao lado deles, ensinando-os a preservar a nossa cultura, ensinando-os a fazer o artesanato. Nós que vivemos nas grandes cidades ainda mantemos muito a nossa cultura, passamos para os nossos filhos o que deve e o que não deve ser feito. Respeitamos muitos os mais velhos. [...] Eu acho que nós, o povo Kaingang vivemos bem com a nossa família. Vivemos bem com a natureza, com o que a natureza dá para nós, com o que ela oferece para nós. Mas se não preservarmos e cuidarmos da natureza, já não se terá quase mais nada (PAULA, 2013, p. 81).

Nesse sentido, fica evidente que a educação faz parte do bem-viver Kaingang. E ela se materializa no dia a dia, no diálogo, no ensinamento da cultura e na prática conjunta do artesanato. A valorização e respeito pelos mais velhos também é algo que compreende o bem-viver Kaingang, estando presente nas memórias que foram registradas. Quanto às suas memórias em relação ao preparo dos artesanatos, Domingos (2016) descreve que enquanto criança sempre esteve presente na coleta de material e produção:

Nestas ocasiões também ajudava meu pai a cortar as taquaras, não que ia ajudá-los mesmo, mas praticava aquilo, e não porque eles pediam para fazer, mas porque os observava e queria fazer a mesma coisa, e eles nunca diziam que eu não poderia fazer aquilo, só diziam para ter cuidado (DOMINGOS, 2016, p.23).

A presença da criança em todas as etapas do artesanato já foi descrita anteriormente. Contudo, volta-se a este assunto pela forma que ele materializa o formato do bem-viver desta

coletividade. Ou seja, em um ambiente de tranquilidade, a criança pode acompanhar a produção do artesanato e não faz isso por ter sido obrigada a trabalhar pelos seus pais, mas porque a coleta, produção e venda do artesanato são formas de afirmação cultural que possibilitam à criança estar próxima aos pais e em contato com a natureza. Isso acaba sendo um ato de valorização dos conhecimentos ancestrais.

Por derradeiro, traz-se a percepção de Domingos (2016) sobre a temática, ponderando:

O bem viver kaingang pode ser considerado um movimento contra-hegemônico, pois estes modos de vida, modos de existência, vão contra a ordem neoliberal competitiva, que viola os direitos humanos, que discrimina coletivos indígenas, quilombolas, mulheres, entre tantos outros. Neste sentido, a partir de sua resistência, podemos perceber que os coletivos indígenas também somam junto com outros movimentos sociais na luta contra a desigualdade social, desrespeito e privações de direitos (DOMINGOS, 2016, p. 27).

Nesse enfoque, percebe-se que o bem-viver Kaingang surge como uma forma de descolonização já que os pressupostos desse modo de ser são baseados em conhecimentos ancestrais que se mantiveram vivos apesar da imposição do modo de vida proposto pela colonização. Assim, esse modo de existência propõe uma forma de vida onde a natureza é o elemento constitutivo e indissociável do ser humano. Ademais, o reconhecimento do bem viver Kaingang fortalece o direito humano à diversidade consolidando a luta pela efetividade de outros direitos que são condicionantes para a realização plena deste bem-viver, tais como: direitos territoriais, atenção diferenciada à saúde, educação escolar indígena, entre outros. Por essa trilha de pensamento, se entende que o bem-viver Kaingang ultrapassa o que a Constituição Federal de 1988 reconhece, pois redimensiona o pensamento para uma nova concepção de vida na qual, para além de direitos fundamentais, é necessária a incorporação do reconhecimento da cosmologia e dos saberes ancestrais.

Por fim, compreende-se que os Kaingang, cujos códigos de conduta foram herdados de seus antepassados, mantêm seu modo de ser numa perspectiva que muito se aproxima aos pressupostos da teoria/filosofia do *Buen Vivir*. Resta evidente que os princípios: ancestralidade, cosmovisão, vida como prioridade, complementaridade, reciprocidade, harmonia, equilíbrio, relacionalidade, dualidade, tempo cíclico e concepção biocêntrica, conforme demonstrado na investigação estão presentes na organização atual deste coletivo indígena. Tais princípios, que podem ser traduzidos como elementos da cultura e identidade dos Kaingang, encontram-se entrelaçados numa perfeita simbiose. A terra sendo reconhecida

como uma verdadeira mãe traduz uma relação de respeito pela Mãe-Terra e por todos os seres que a compõem. Deste modo, tanto na teoria do *Buen Vivir* quanto no modo de ser dos Kaingang fica evidente que o homem não é um agente dominador da natureza, mas um integrante desta natureza que deve conviver com ela e com os demais seres vivos de um jeito harmonioso e em conformidade com a maneira que viviam seus ancestrais.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS E CONCLUSÃO

Esta tese de doutorado buscou analisar as aproximações entre os princípios da teoria do *Buen Vivir* com os saberes tradicionais indígenas que orientam o modo de ser Kaingang em contexto urbano. Ela baseou-se em uma pesquisa de campo desenvolvida nas Terras Indígenas: *Jamã Tÿ Tãnh*, *Foxá*, *Pó Mág*, *Pã Nónh Mág*, *Ká Mág* e *Por Fi Gâ*, sendo estes espaços localizados em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Caí e Sinos, no sul do Brasil. O recorte espacial foi delimitado a partir da perspectiva do grande território Kaingang, sendo escolhidas as Terras Indígenas que mantêm laços de reciprocidade e que sofreram impacto de forma direta ou indireta a partir do projeto de duplicação da BR 386.

Assim, partiu-se da perspectiva de *Abya Yala*, um conceito que emerge a partir dos próprios indígenas nas comemorações alusivas aos 500 anos do “descobrimento” da América e que traz em seu bojo antigas tradições. *Abya Yala* é então sinônimo de luta, representando assim um precioso passo para a descolonização. Nesse sentido, ao partir dessa raiz indígena (que mais do que uma forma de pertencimento evidencia a essência dos coletivos indígenas) a presente Tese propôs que os antepassados dos Kaingang (da mesma forma que os antepassados dos indígenas que estruturaram a teoria do *Buen Vivir*) habitaram esta terra sem males, e que assim seria possível estabelecer aproximações entre a principiologia norteadora da referida teoria e os saberes ancestrais que norteiam o modo de ser dos Kaingang.

A vastidão de aspectos apresentada por esta pesquisa que engloba ciências sociais aplicadas, ciências humanas e ciências ambientais, foi precedida de aprofundamento teórico e experimentação metodológica para acolher a complexidade das demandas colocadas pelas problemáticas apresentadas. Diante disso, a pesquisa foi desenvolvida como construção de caminhos, desígnios, estratégias e observações. A especificidade de cada problemática

demandou a elaboração de procedimentos a fim de compreender o desafio metodológico como engenho para a produção do conhecimento. Para sustentar a Tese proposta foi desenvolvida a pesquisa bibliográfica/documental e a pesquisa de campo envolvendo oralidade e incursões etnográficas. Conforme demonstrado no capítulo “Fundamentações teóricas para a construção da pesquisa”, a investigação foi construída a partir de aproximações em diversos cenários. A coleta das fontes impressas e digitais foi fundamental para a compreensão da organização social dos coletivos indígenas e para oportunizar na pesquisa de campo a coleta de dados precisos e específicos para a realização das aproximações propostas. Como os Kaingang são uma sociedade da oralidade, o método da história oral foi essencial para o registro das memórias individuais e coletivas dos entrevistados.

Compreende-se que para chegar ao objetivo desta pesquisa e fundamentar esta Tese, foi essencial traçar um panorama histórico desde a invasão de *Abya Yala* pelos colonizadores até o reconhecimento do indígena brasileiro como sujeito de direitos. Assim, sinteticamente analisou-se a colonização dos indígenas da América (América Latina) e do Brasil. Tem-se que o processo colonizatório (em qualquer âmbito) foi marcado por violência, inobservância de direitos fundamentais e desrespeito às singularidades de cada grupo étnico. Nesse sentido conclui-se que, ainda que os discursos dominantes sobre direitos humanos proponham que suas origens emanam de episódios políticos e burgueses da Idade Moderna, Bartolomé de Las Casas (que veio para *Abya Yala* motivado por interesses econômicos) posteriormente tornou-se defensor de indígenas e foi o precursor daquilo que oportunamente se denominaria como direitos humanos. Ademais, traçou-se um histórico sobre os direitos humanos desde sua incorporação, a fim de analisar o quanto os indígenas foram considerados à margem das destinações previstas por tais direitos. Assim, compreende-se que o recente reconhecimento do indígena brasileiro como sujeito de direitos é um sinônimo de descolonialidade.

Nesse enfoque, para corroborar com as lutas contra a colonialidade, surge o novo constitucionalismo da América Latina que tem seu primeiro ciclo inaugurado pela Constituição Federal Brasileira de 1988. Ou seja, propõe uma ruptura do sistema de poder colonial que vem a ser reiterado (com ainda mais força) pelas novas Constituições do Equador e da Bolívia; elas positivam o *Buen Vivir* como forma de reconhecimento dos saberes tradicionais dos povos indígenas. Cumpre destacar que a Constituição Federal de 1988 insurgiu grandes avanços no que diz respeito ao reconhecimento do indígena; contudo, deixou de levar em consideração ou articulou de forma tênue as cosmovisões indígenas. Ademais, a

Constituição analisou a questão indígena em termos genéricos, não aprofundando sobre a diversidade dos mais de 305 grupos étnicos “sobreviventes”. A observância da diversidade destes coletivos e o reconhecimento e respeito aos seus conhecimentos tradicionais representam um caminho para que seja estabelecido um diálogo entre estes saberes, a sustentabilidade e o bem-viver para as presentes e futuras gerações.

A análise do *Buen Vivir* é capaz de articular os pressupostos desta Tese no que concerne ao ambiente e desenvolvimento, uma vez que para a compreensão da aludida teoria é preciso analisar o desenvolvimento, tanto como sinônimo de crescimento quanto como progresso. Nesse norte, o *Buen Vivir* representa uma alternativa ao desenvolvimento econômico hegemônico, além de ser baseado numa concepção biocêntrica de modo que rompe a concepção antropocêntrica. Assim, foram analisados os pilares desta teoria para posteriormente aproximar estes princípios com o modo de ser dos Kaingang.

A partir da apreciação do modo de ser Kaingang e de suas relações com o ambiente é possível compreender um movimento contra-hegemônico de desenvolvimento. As relações do Kaingang com a natureza e ambiente são evidenciadas desde a tradução da nomenclatura Kaingang (que em português significa “povo do mato”) remetendo a uma autoidentificação como parte da natureza, que é simbolizada por uma forte conexão com o território e a terra. Assim, a partir das características peculiares deste coletivo é possível compreender a presença da natureza em todas as relações (desde o nascimento até o culto aos mortos). Similares aos princípios que norteiam o *Buen Vivir*, entende-se que os conhecimentos tradicionais do coletivo Kaingang podem ser tomados como norte para se pensar em um novo modelo de vida.

Nesse passo, foram trazidas as principais informações sobre cada uma das Terras Indígenas pesquisadas, que foram fundamentais para articular a perspectiva de desenvolvimento para este coletivo indígena. Desse modo, ainda que cada uma das Terras Indígenas em estudo tenha sua singularidade, há elementos que são preponderantes entre todas; nesse ponto se enquadra a percepção peculiar de desenvolvimento, que é compreendida a partir das permanências culturais deste grupo étnico. Assim, considera-se que o desenvolvimentismo impactou diretamente na Terra Indígena *Jamã Ty Tãnh* por meio do projeto de duplicação da rodovia federal brasileira – BR/386, que veio a impactar indiretamente nas demais Terras Indígenas pesquisadas.

Sendo assim, para os interlocutores a concepção de desenvolvimento não está associada à possibilidade de aquisição de bens e serviços. Para eles, um desenvolvimento pleno somente será possível se for vivenciado em contexto com a natureza. Entendem que é em meio à natureza que as práticas ancestrais são mantidas, a cultura é perpassada e a educação é efetivada. Ademais, o desenvolvimento capitalista impacta diretamente no modo de ser dos indígenas: não só dos que vivem em contexto urbano mas também daqueles que vivem em reservas indígenas.

Assim, a partir do panorama sobre a história e cultura Kaingang, com ênfase aos indígenas em estudo, nota-se que os Kaingang em Territórios das Bacias Hidrográficas Taquari-Antas, Caí e Sinos buscam revitalizar a cultura, manter as tradições e perpassar conhecimentos tradicionais de geração em geração ainda que inseridos em contextos urbanos. Ou seja, viver próximo aos grandes centros ainda que isso restrinja espaços territoriais, não é capaz de impedir a manutenção das tradições.

A partir das aproximações entre os princípios norteadores da teoria do *Buen Vivir* e o modo de ser do Kaingang confirma-se que os Kaingang vivenciam práticas que priorizam a cultura da vida, conectadas por sua vez com a sustentabilidade (ambiental e econômica), identidade e cosmologia. Desse modo, confirma-se a Tese proposta de que os princípios que orientam o modo de ser dos Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Caí e Sinos guardam afinidades com os princípios do *Buen Vivir*. Além disso, constata-se que grande parte dos coletivos indígenas orienta seu modo de ser a partir de saberes que foram perpassados por seus ancestrais. Indiscutivelmente, a natureza é um elemento fundamental para a afirmação cultural destes grupos, pois é em meio a ela que seus rituais sagrados podem ser colocados em prática. O respeito pela cosmovisão indígena e seu devido reconhecimento pela sociedade não-indígena representa a descolonização destes coletivos, que sofreram durante anos a perversidade da imposição de uma cultura distinta daquela que seus antepassados lhes deixaram de herança.

A partir dos conceitos basilares norteadores do *Buen Vivir* foi possível interconectar elementos presentes na referida teoria com as vivências em campo nas Terras Indígenas pesquisadas. Enfatiza-se que se analisou o ponto de vista teórico e bibliográfico desta nova filosofia que é pautada por velhas tradições, sem fazer juízo de valor quanto à (in)efetividade das legislações. Nesse norte, foram selecionados os conceitos-chave: ancestralidade, cosmovisão, vida como prioridade, complementariedade, reciprocidade, harmonia, equilíbrio,

relacionalidade, dualidade, tempo cíclico e concepção biocêntrica. Entende-se que todos estejam presentes tanto na teoria analisada quanto no modo de ser Kaingang.

A fim de articular a proposta desta Tese, tais conceitos selecionados foram condensados de forma a oportunizar um melhor entrelaçamento de ideias. É perceptível que estes conceitos coexistem, sendo interdependentes: ao se referir a um não se exclui o outro, já que tanto na teoria do *Buen Vivir* quanto no modo de ser Kaingang é a harmonia destes pressupostos que traz o equilíbrio entre as relações.

Assim, inicialmente constatou-se que a ancestralidade é a categoria fundamental para a compreensão do universo ameríndio. Nesse sentido, confirma-se que a ancestralidade orienta as ações da coletividade Kaingang no intento de harmonizar e equilibrar seu modo de ser com a natureza. A ancestralidade e o significado atribuído aos saberes dos antepassados são vivenciados nos seguintes aspectos: mito de origem, retorno aos tradicionais territórios, práticas do artesanato, conhecimento tradicional associado à saúde e rituais sagrados. Da mesma maneira, a ancestralidade articula o respeito pelos anciões e o reconhecimento de seus saberes. Ademais, a ancestralidade a partir do sistema dualista interconecta outros princípios tais como o da complementaridade e do equilíbrio. Nesse enfoque, resta claro que a ancestralidade está presente no modo de vida deste coletivo indígena sendo uma das facetas para o fortalecimento da identidade.

No que tange à cosmologia e relacionalidade, observa-se que tais fundamentos da teoria do *Buen Vivir* são identificados no modo de ser do Kaingang já que as cosmologias deste grupo são provenientes da concepção mítica que permeia esta sociedade (sendo materializada no dia a dia e pela prática de rituais). Observa-se que aqui há uma interconexão entre cosmologia, relacionalidade e ancestralidade já que a concepção mitológica que orienta as vivências Kaingang tem sua base na ancestralidade deste coletivo. Verifica-se que a relacionalidade existente na concepção, a existência de seres visíveis e invisíveis, a preservação da tradição, a crença nas suas visões de mundo e o priorizar a vida são pressupostos para considerar que há uma aproximação deste modo de vida com a teoria em destaque.

Quanto à dualidade e complementaridade, é perceptível que para o Kaingang a organicidade do mundo é feita a partir de metades que se complementam, mantendo uma relação de dependência e reciprocidade. Da mesma forma que nos conceitos anteriormente

revisitados, estes se interconectam uns aos outros e todos com a teoria do *Buen Vivir* já que se trata de um conjunto de mitos, ritos e vivências que tem como base os saberes ancestrais deste grupo étnico. Cumpre enfatizar que é essa concepção dual de universo que move a conduta deste coletivo indígena, sendo respeitada em todas as etapas da vida: nascimento, batismo, educação, casamentos, subsistência, funerais e ritual dos mortos.

No que tange à harmonia, reciprocidade e equilíbrio, considera-se que esta tríade é elementar para a vivência entre os diversos mundos previstos nas cosmovisões indígenas. Assim, similarmente aos pressupostos da teoria do *Buen Vivir* (que considera tais princípios como fundamentais para que a humanidade possa desfrutar uma vida em condições satisfatórias de dignidade) considera-se que para os Kaingang estes fundamentos estão presentes no dia-a-dia, nas relações entre os seres visíveis e invisíveis; nas relações entre homem e natureza; nas relações de poder estabelecidas dentro das comunidades e nas relações de reciprocidade entre os membros da comunidade (de forma interna), entre as comunidades indígenas e entre as comunidades e sociedade envolvente.

Quando se destacam as relações entre homem e natureza, se verifica que para o Kaingang a Terra é considerada uma mãe nos mesmos moldes das percepções articuladas na teoria do *Buen Vivir* que reconhece a *Pachamama* e positiva seus direitos. Nesse sentido, foram articulados os conceitos de natureza, vida como prioridade e tempo cíclico. Desta feita, conclui-se que a concepção da terra como mãe é presente na cultura Kaingang desde o mito de criação a partir do qual estes indígenas se reconhecem efetivamente como filhos da terra. Assim, além de possuir uma ligação originária com a terra, esta ligação é inequívoca nas atividades do cotidiano: a partir natureza vem o sustento, tanto por meio do produto para confecção do artesanato quanto do plantio de pequenos terrenos cultivados. A partir da terra vem a cura para as doenças, pois juntamente com a mata são cultivadas as ervas medicinais necessárias para a produção dos chás e medicamentos.

Portanto, é possível afirmar a Tese de que existem consideráveis aproximações entre a teoria do *Buen Vivir* e o modo de ser do Kaingang. Conclui-se que a enunciação proposta na pesquisa atingiu seu objetivo, uma vez que é possível identificar que há veementes elementos comuns. Além disto, há elementos específicos da cultura Kaingang que permanecem ativos sendo revitalizados a partir do contexto. Portanto, por derradeiro chegou-se ao entendimento da existência de um *Kanhgág Há Kar*, ou seja, de um bem-viver Kaingang que tem suas bases fixadas nos saberes ancestrais daqueles que habitaram originariamente *Abya Yala*, mas que

possui fundamentos específicos que foram construídos a partir das concepções deste coletivo indígena que é protagonista de sua própria história.

REFERÊNCIAS

Documentais

ACERVO Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas. Lajeado: Univates. 05/11/2013 a 28/02/2015.

ACERVO Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas. Lajeado: Univates. 01/03/2015 a 04/11/2016.

ACERVO Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado: Univates. 05/11/2016 a 28/02/2017.

ACERVO Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais. Lajeado: Univates. 01/03/2017 a 14/02/2018.

ACERVO Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais. Lajeado: Univates. 15/02/2018 a ATUAL.

ÁLBUM público da *fanpage* Comunidades Kaingang, 2016.

ALMEIDA, Ledson Kurtz; FERNANDES, Ricardo Cid. Programa de Apoio às Comunidades Kaingang . **Plano Básico Ambiental das obras da duplicação da BR 386**. Disponível em: <http://www.gestaoambiental386rs.com.br/page/2/>. Acesso em 02 de setembro de 2016.

ARGENTINA, **Constitucion de la Nacion Argentina**, 1994. Disponível em: <http://pdba.georgetown.edu/Parties/Argentina/Leyes/constitucion.pdf>. Acesso em 15 jan.2017.

ATA de 03/11/2011. **Ministério Público Federal**, Novo Hamburgo, 2011.

BOLIVIA. **Constitución de la República de Bolivia** 2009. Texto digital. Disponível em: <<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html>> Acesso em 13 de ago. de 2017.

BOLIVIA. **Constitución política de 1967 con reformas de 1994**. Disponível em: <<https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-19940812.xhtml>> Acesso em 15 jan. 2017.

BRASIL. **Lei 3071 de 1º de janeiro de 1916**. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L3071.htm> Acesso em 01 mar. 2017.

BRASIL. Constituição (1967). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm> Acesso em: 01 mar. 2017

BRASIL, Emenda Constitucional n.º 1, de 17 de outubro de 1969. In: Diário Oficial da União – Seção 1 – 20.10.1969, p.8865. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc_anterior1988/emc01-69.htm> Acesso em 12 jan. 2017.

BRASIL. Constituição (1973). **LEI Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm> Acesso em: 01 mar. 2017

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm>. Acesso em: 01 mar. 2017.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. **Censo Demográfico 2010: Características gerais dos indígenas**. Rio de Janeiro, RJ, 2012. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_dos_Indigenas/pdf/Publicacao_completa.pdf>. Acesso em: 15 abril 2016.

BRASIL, **Lei nº 13123 de 20 de maio de 2015**. Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição Federal, o Artigo 1, a alínea *j* do Artigo 8, a alínea *c* do Artigo 10, o Artigo 15 e os §§ 3º e 4º do Artigo 16 da Convenção sobre Diversidade Biológica, promulgada pelo Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998; dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade; revoga a Medida Provisória nº 2.186-16, de 23 de agosto de 2001; e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13123.htm#art50>. Acesso em 15 dez. 2015.

CERTIDÃO de 04/07/2007. Certidão de comparecimento da Direção da Escola Santiago 04 de julho de 2007 a Procuradoria da República de Justiça de Farroupilha. In: INQUÉRITO CIVIL MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL DE CAXIAS DO SUL. Índios e minorias. 2009.

CERTIDÃO de 11/07/2014. Certidão de comparecimento de indígena Kiangang em 11 de julho de 2014 a sede da Procuradoria da República no Município de Caxias do Sul. In: INQUÉRITO CIVIL MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL DE CAXIAS DO SUL. Índios e minorias. 2009.

CHAGAS, Miriam. **Análise da analista pericial em antropologia sobre a comunidade Kaingang de Estrela/ Procuradoria da República da 4ª Região**. Porto Alegre: 2005. 34p. (digitado).

COLOMBIA. **Constitución Política de Colombia**, 1991. Disponível em: <http://www.unesco.org/culture/natlaws/media/pdf/colombia/colombia_constitucion_politica_1991_spa_orof.pdf>. Acesso em 15 jan. 2017

CONVÊNIO SEHADUR/DEPRO Nº 924.2008. Convênio que entre si celebram o Estado do Rio Grande do Sul, por intermédio da secretaria de habitação, saneamento e desenvolvimento urbano, e o município de Farroupilha/RS, no âmbito do programa de produções de ações habitacionais – nossas cidades. Porto Alegre, 16.06.2008.

DECLARACIÓN de los líderes espirituales de los pueblos de *Abya Yala*. In: **Anuario Indigenista**, v. XXXI, México: Instituto Indigenista Interamericano, 1992. p. 411-417.

DECRETO Nº 50.472, de 8 de julho de 2013. Governo do Estado do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013

DIÁRIO DE CAMPO de 12/04/2015. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Pó Nõnh Mág*. **Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas** . Lajeado. Univates. 12 abr. 2015. 2p.

DIÁRIO DE CAMPO de 10/03/2015. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Foxá*. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas**. Lajeado: Univates. 10 mar. 2015. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 16/04/2015. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Por Fi Gâ* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas**. Lajeado: Univates. 16 abr. 2015. 4p.

DIÁRIO DE CAMPO de 17/04/2015. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Por Fi Gâ* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas**. Lajeado: Univates. 17 abr. 2015. 4p.

DIÁRIO DE CAMPO de 28/04/2015. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Pó Mág* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas**. Lajeado: Univates. 28 abr. 2015. 2p.

DIÁRIO DE CAMPO de 03/05/2015. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas**. Lajeado: Univates 03 mai. de 2015. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 28/05/2015. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Pó Mág* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia**

Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas. Lajeado: Univates 28 mai. 2015. 3 p

DIÁRIO DE CAMPO de 13/08/2015. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates. 13 ago. de 2015. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 18/09/2015. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Pó Mág* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates 18 set. 2015. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 03/12/2015. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates. 03 dez. de 2015. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 14/01/2016. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates. 14 jan. de 2016. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 28/01/2016. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates. 28 jan. de 2016. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 20/02/2016. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates 20 fev. de 2016. 4 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 23/02/2016. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Pó Mág* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates 23 fev. de 2016. 4 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 25/02/2016. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Pó Nõnh Mág* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates. 25 fev. 2016. 3p.

DIÁRIO DE CAMPO de 09/03/2016. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Por Fi Gâ* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates 09 mar. 2016. 3p.

DIÁRIO DE CAMPO de 02/04/2016. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Pó Nõnh Mág*. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia**

Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas. Lajeado: Univates. 02 abr. 2016. 4p.

DIÁRIO DE CAMPO de 03/05/2016. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates. 03 mai. de 2016. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 13/05/2016. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Foxá* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates. 13 mai. 2016. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 07/06/2016. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Foxá* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates. 07 jun. 2016. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 24/06/2016. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Foxá* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates. 24 jun. 2016. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 07/07/2016. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates. 07 jul. de 2016. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 23/09/2016. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Pó Nõnh Mág.* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates. 23 set. 2016. 3p.

DIÁRIO DE CAMPO de 28/10/2016. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Pó Nõnh Mág.* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates. 28 out. 2016. 3p.

DIÁRIO DE CAMPO de 11/11/2016. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Pó Mág* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas.** Lajeado: Univates. 11 nov. 2016. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 16/01/2017. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Pó Mág.* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas.** Lajeado: Univates. 16 jan. 2017. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 09/02/2017. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Pó Nõnh Mág* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas.** Lajeado: Univates.. 09 fev. 2017. 3p

DIÁRIO DE CAMPO de 20/02/2017. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas**. Lajeado: Univates. 20 fev. de 2017. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 21/02/2017. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Pó Mág* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas**. Lajeado: Univates.. 21 fev. 2017. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 10/03/2017. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Foxá* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais**. Lajeado: Univates. 10 mar. 2017. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 14/03/2017. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Por Fi Gã* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais**. Lajeado: Univates. 14 mar. 2017. 4p.

DIÁRIO DE CAMPO de 10/04/2017. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Foxá* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais**. Lajeado: Univates. 10 abr. 2017. 4p.

DIÁRIO DE CAMPO de 22/08/2017. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais**. Lajeado: Univates. 22 ago. de 2017. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 15/09/2017. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais**. Lajeado: Univates. 15 set. de 2017. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 23/09/2017. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Foxá* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais**. Lajeado: Univates. 23 set. 2017. 4 p

DIÁRIO DE CAMPO de 27/09/2017. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Foxá* **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais**. Lajeado: Univates. 27 set. 2017. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 10/10/2017. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Foxá Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais*. Lajeado: Univates. 10 out. 2017. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 13/10/2017. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Pó Mág Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais*. Lajeado: Univates. 13 out. 2017. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 08/12/2017. Pesquisa de Campo a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh. Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais*. Lajeado: Univates. 08 dez. de 2017. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 03/01/2018. Saída de Campo a Terra Indígena *Pó Mág Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais*. Lajeado: Univates. 03 jan. 2018. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 16/01/2018. Saída de Campo a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais*. Lajeado: Univates. 16 jan. de 2018. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 19/01/2018. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Foxá Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais*. Lajeado: Univates. 19 jan. 2018. 3p.

DIÁRIO DE CAMPO de 05/02/2018. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Por Fi Gâ Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais*. Lajeado: Univates. 05 fev. 2018. 4p.

DIÁRIO DE CAMPO de 22/02/2018. Saída de Campo a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais*. Lajeado: Univates. 22 fev. de 2018. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 23/02/2018. Saída de Campo a Terra Indígena *Pó Mág Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Identidades*

Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais. Lajeado: Univates.. 23 fev. 2018. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 15/03/2018. Saída de Campo a Terra Indígena *Pã Nónh Mág*
Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais. Lajeado: Univates.. 15 mar. 2018. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 23/03/2018. Saída de Campo a Terra Indígena *Foxá*
Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais. Lajeado: Univates.. 23 mar. 2018. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 06/04/2018. Saída de Campo a Terra Indígena *Foxá*.
Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais. Lajeado: Univates. 06 abr. 2018. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 07/04/2018. Saída de Campo a Terra Indígena *Foxá*
Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais. Lajeado: Univates. 07 abr. 2018. 3 p.

E1 – Entrevista 1: relato [12 abr. 2015, 9 p]. Terra Indígena *Pã Nónh Mág*, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi. Farroupilha (RS): s.e., 2016. Gravação em máquina digital.
Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas. Lajeado: Univates.

E2 – Entrevista 2: relato [15 mai. 2015, 12p]. Terra Indígena *Pã Nónh Mág*, Farroupilha/RS. Entrevistadores: Emeli Lappe, Fabiane da Silva Prestes e Marina Invernizzi, Farroupilha (RS): s.e., 2015. Gravação em máquina digital.
Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas. Lajeado: Univates.

E3 – Entrevista 3: relato [28 mai. 2015, 04p]. Terra Indígena *Por Fi Gâ*, São Leopoldo/RS. Entrevistador: Emeli Lappe e Fabiane da Silva Prestes. São Leopoldo (RS): s.e., 2015. Gravação em máquina digital.
Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas. Lajeado: Univates.

E4 - Entrevista 4: relato [28 mai. 2015, 08p]. Terra Indígena *Por Fi Gâ*, São Leopoldo/RS. Entrevistador: Emeli Lappe e Fabiane da Silva Prestes. São Leopoldo (RS): s.e., 2015. Gravação em máquina digital.
Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas. Lajeado: Univates.

E5 - Entrevista 5: relato [20 ago. 2015, 03p]. Terra Indígena *Por Fi Gâ*, São Leopoldo/RS. Entrevistador: Emeli Lappe e Fabiane da Silva Prestes. São Leopoldo (RS): s.e., 2015. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates.

E6 - Entrevista 6: relato [20 ago. 2015, 04p]. Terra Indígena *Por Fi Gâ*, São Leopoldo/RS. Entrevistador: Emeli Lappe e Fabiane da Silva Prestes. São Leopoldo (RS): s.e., 2015. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates.

E7 - Entrevista 7: relato [28 ago. 2015, 04p]. Terra Indígena *Foxá*, Lajeado/RS. Entrevistador: Emeli Lappe e Fabiane da Silva Prestes. Lajeado (RS): s.e., 2015. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates.

E8 - Entrevista 8: relato [23 out. 2015, 03p]. Terra Indígena *Pó Mág*, Tabai/RS. Entrevistador: Emeli Lappe, Fabiane da Silva Prestes e Jonathan Busolli. Tabai(RS): s.e., 2015. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates.

E9 - Entrevista 9: relato [10 fev. 2016, 09p]. Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. Entrevistador: Fabiane da Silva Prestes e Juciane Beatriz Sehn da Silva. Estrela (RS): s.e., 2016. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates.

E10 - Entrevista 10: relato [28 jul. 2016, 09p]. Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. Entrevistador: Fabiane da Silva Prestes e Juciane Beatriz Sehn da Silva. Estrela (RS): s.e., 2016. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates.

E11 – Entrevista 11: relato [23 set. 2016, 6 p]. Terra Indígena *Pã Nónh Mäg*, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi, Fabiane da Silva Prestes e Tuani de Cristo. Farroupilha (RS): s.e., 2016. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari – Antas.** Lajeado: Univates.

E12 – Entrevista 12: relato [13 dez. 2016, 5p.]. Terra Indígena *Foxá*, Lajeado/RS. Entrevistador: Fabiane da Silva Prestes. Lajeado (RS): s.e., 2017. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas.** Lajeado: Univates.

- E13 – Entrevista 13: relato [24 abr. 2017, 4p.]. Terra Indígena Pó Nõnh Mág, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi e Fabiane da Silva Prestes. Farroupilha (RS): s.e., 2017. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais.** Lajeado: Univates.
- E14 – Entrevista 14: relato [24 abr. 2017, 9 p.]. Terra Indígena *Ka Mág*, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi e Fabiane da Silva Prestes. Farroupilha (RS): s.e., 2017. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais.** Lajeado: Univates.
- E15 - Entrevista 15: relato [03 jan. 2018, 06p.]. Terra Indígena *Pó Mág*, Tabaiá/RS. Entrevistador: Emeli Lappe, Fabiane da Silva Prestes e Jonathan Busolli. Tabaiá(RS): s.e., 2016. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais.** Lajeado: Univates.
- E16 - Entrevista 16: relato [23 out. 2015, 03p.]. Coordenadoria Regional de Educação, Estrela/RS. Entrevistador: Fabiane da Silva Prestes e Jonathan Busolli. Estrela(RS): s.e., 2015. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates.
- E17 - Entrevista 17: relato [30 out. 2015, 03p.]. Secretaria de Assistência Social, Tabaiá/RS. Entrevistador: Fabiane da Silva Prestes e Jonathan Busolli. Tabaiá(RS): s.e., 2015. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates.
- E18 - Entrevista 18: relato [15 fev. 2016, 03p.]. Ministério Público Federal, Lajeado/RS. Entrevistador: Juciane Beatriz Sehn da Silva. Lajeado(RS): s.e., 2016. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates.
- E19 - Entrevista 19: relato [17 jun. 2016, 03p.]. Coordenadoria Regional de Educação, Estrela/RS. Entrevistador: Fabiane da Silva Prestes. Lajeado(RS): s.e., 2016. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.** Lajeado: Univates.
- E20 – Entrevista 20: relato [24 abr. 2017, 4 p.]. Ministério Público Federal, Caxias do Sul/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi. Caxias do Sul (RS): s.e., 2016. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em**

espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais. Lajeado: Univates.

E21 – Entrevista 21: relato [24 abr. 2017, 3 p.]. CRAS (Centro de Referência da Assistência Social), Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi e Fabiane da Silva Prestes. Farroupilha (RS): s.e., 2016. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais.** Lajeado: Univates.

E22 - Entrevista 22: relato [02 jun. 2017, 03p]. Coordenadoria Regional de Educação, Estrela/RS. Entrevistador: Fabiane da Silva Prestes e Bruno Mallmann Cavalheiro. Estrela(RS): s.e., 2017. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais.** Lajeado: Univates.

E23 - Entrevista 23: relato [23 fev. 2018, 08p]. Secretaria de Assistência Social, Tabaí/RS. Entrevistador: Fabiane da Silva Prestes e Jonathan Busolli. Tabaí(RS): s.e., 2018. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais.** Lajeado: Univates.

E24 - Entrevista 24: relato [23 fev. 2018, 03p]. Vizinho da Terra Indígena *Pó Mág*, Tabaí/RS. Entrevistador: Fabiane da Silva Prestes e Jonathan Busolli. Tabaí(RS): s.e., 2018. Gravação em máquina digital. **Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais.** Lajeado: Univates.

ECUADOR. **Constitucion Política del año 1978 codificada en 1997.** Disponível em: www.corteconstitucional.gob.ec/.../constitucion_1978_codificada.. Acesso em 15 jan. 2017.

ECUADOR. **Constitución de la República del Ecuador.** 2008. Texto Digital. Disponível em: http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf.> Acesso em 13 de julho de 2015.

ECUADOR. **Plan Nacional para el Buen Vivir – 2009-2013.** Construyendo um Estado Plurinacional e Intercultural. Texto digital. Disponível em: <http://plan.senplades.gob.ec/documentos-y-archivos>>. Acesso em 12 de agosto de 2015.

ECUADOR. **Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017.** Quito. Texto digital. Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo – Senplades, 2013. Disponível em: www.buenvivir.gov.ec.> Acesso em 12 de agosto de 2015.

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

FONDO INDÍGENA, **El Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe**, 2010. Disponível em: <<http://www.amawtaywasi.org/alianza-fondo-indigena>> Acesso em: 14 fev. 2016.

GONÇALVES, Jaci Rocha. **Relatório final antropologia na área de duplicação da BR 386, Triunfo, Tabaí, Taquari, Fazenda Vila Nova, Bom Retiro do Sul e Estrela – RS Aldeia Kaingang TI Estrela**. Tubarão-SC: Universidade do Sul de Santa Catarina – UNISUL – 2008.

LAJEADO (Município). **Lei nº 7.495**, de 28 de dezembro de 2005. Lajeado, RS, 28 dez. 2005, fotocópia. 2p.

LAUDO ANTROPOLÓGICO DE 26/04/2007. Procuradoria Regional da República da 4ª Região. Laudo da manifestação da analista pericial em antropológica sobre venda de artesanato indígena com participação de meninos e meninas Kaingang, nas vias públicas de Novo Hamburgo. Procedimento administrativo nº 1.29.003.000003-2007, v. 2. Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, Novo Hamburgo, 2007.

MEXICO. **Constitución Política del Mexico**, 2011. Disponível: <www.oas.org/juridico/mla/pt/mex/index.htm> Acesso em 15 jan. 2017

OFÍCIO AJU/GAB/3ªCRE/nº849 de 25 de agosto de 2004. **Ministério Público Federal**, Lajeado, 2004

OFÍCIO 44/CTL POA/2014. . Ministério Público Federal no Rio Grande do Sul. **Procedimento Preparatório nº 1.29.000.002074/2014-11**. Porto Alegre-RS, 2014.

OFÍCIO Nº 260/2011 DE 06/06/2011. Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio – Coordenação técnica local de Porto Alegre-RS. **Ministério Público Federal**, Novo Hamburgo, 2011.

OFÍCIO nº 58/2012/PFE – DNIT/PGF/AGU – Ocupação indígena na BR 386, Rio Grande do Sul. **Ministério Público Federal**. Lajeado, 2012

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. UNIC/ Rio/ 023 - Mar. 2008. Rio de Janeiro: Nações Unidas, 2008.

PARAGUAY, **Constitución de la República de Paraguay**, 1992. Disponível em: <https://www.oas.org/juridico/mla/sp/pry/sp_pry-int-text-const.pdf> . Acesso em 15 jan. 2017.

PERU, **Constitucion Política del Peru**, 1993. Disponível em: <<http://www.pcm.gob.pe/wp-content/uploads/2013/09/Constitucion-Pol%C3%ADtica-del-Peru-1993.pdf>> Acesso em 15 jan. 2017.

RELATÓRIO PARCIAL 01, 30/11/2012. **Povos indígenas e ditadura militar: subsídios à Comissão Nacional da Verdade 1946 – 1988**.

RIO GRANDE DO SUL (1989). **Constituição do Estado do Rio Grande do Sul**. Disponível em:

<<http://www2.al.rs.gov.br/dal/LegislaCAo/ConstituiCAoEstadual/tabid/3683/Default.aspx>>
Acesso em 10 mar. 2017.

RIO GRANDE DO SUL (1993) **Decreto 35.007** cria o Conselho Estadual do Índio. Disponível em: <<http://cpisp.org.br/indios/html/saiba-mais/193/rs-decreto-no-35007-de-09-de-dezembro-de-1993.aspx>> Acesso em 10 mar. 2017.

RIO GRANDE DO SUL (2003) **Lei 12.004** de 12 de novembro de 2003. Dispõe sobre a criação do Conselho Estadual dos Povos Indígenas. Disponível em: <<http://www.al.rs.gov.br/filerepository/repLegis/arquivos/12.004.pdf>> Acesso em 10 mar. 2017.

ROSA, Alexandre Nunes da. **Programa de Apoio às Comunidades Kaingang – Plano Básico Ambiental das Obras de Duplicação da rodovia – BR 386: Km 350,8 - 386,0**. Brasília: MRS Estudos Ambientais, 2010.

UNESCO. **Recomendação para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial**. Paris, 2003. Disponível em: <unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540por.pdf> Acesso em: 30 set. 2016.

VENEZUELA. **Constitución de la República Bolivariana de Venezuela**, 1999. Disponível em: https://www.oas.org/juridico/mla/sp/ven/sp_ven-int-const.html . Acesso em 15 jan. 2017.

Bibliográficas

ABREU, Célia Barbosa. Testamento vital: entre o neoconstitucionalismo e o Constitucionalismo Andino. **Revista Jurídica Cesumar**, vol. 13, n. 1, p. 75-95, jan/jun, 2013.

ACOSTA, Alberto. **El buen vivir desde la filosofía indígena**. In: El buen vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi. Policy Paper. Fundación Friedrich Ebert. Ecuador, 2010a.

ACOSTA, Alberto. **El buen vivir en el camino del post-desarrollo**. Una lectura desde la Constitución de Montecristi. Policy Paper. Fundación Friedrich Ebert. Ecuador, 2010.

ACOSTA, Alberto. El Buen vivir, una oportunidad per construir. In Ecuador debate. **Revista especializada en ciencias sociales**. Centro Andino de Accion popular. Quito-Ecuador, 2008.

ACOSTA, Alberto. O Buen Vivir: uma oportunidade de imaginar outro mundo. In: BARTELT, Dawid. **Um campeão visto de perto**. Uma análise do modelo de desenvolvimento Brasileiro. Rio de Janeiro: Heinrich –BöllStiftung, 2012, p. 198-216.

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar: textos em história oral**. FGV Editora, 2004.

ALBUQUERQUE, Antônio Armando Ulian do Lago. **Multiculturalismo e direito à autodeterminação dos povos indígenas**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2008.

ALMEIDA, Carina dos Santos. **Tempo, memória e narrativa Kaingang no oeste catarinense**. 2015. Florianópolis-SC: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015. 542 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis-SC, 2015.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Análise antropológica das igrejas cristãs entre os kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo**. 2004. 278 f. Tese (Doutorado). Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

ALMEIDA, Marina Corrêa de. **O novo constitucionalismo na América Latina: o descobrimento do Outro pela via do Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo**. 174f. (Dissertação) Programa de Pós-Graduação em Direito. Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.

ALVES, José Augusto Lindgren. **A arquitetura internacional dos direitos humanos**. São Paulo: FTD, 1997.

AMANTIO, Martina Lopes. Viver em comunidade. In: MARKUS, Cledes; GIERUS, Renate. **O bem viver na criação**. São Leopoldo: Oikos, 2013, p. 74-76.

AQUINO, Alexandre Magno. **Ën Ga Vyg ën Tóg “nós conquistamos nossas terras”**: Os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul. 2008. 214f. Dissertação (Mestrado) – Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 19 jun. 2008.

ARRUDA, Gilmar. Bacias hidrográficas, história ambiental e temporalidades. *Revista de História Regional* 20(2): 209-231, 2015. Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr>>. Acesso em 16 de jan 2017.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo** (L. de A. Rego & A. Pinheiro, Trads.). Lisboa: Edições 70, 2006.

BARTH, Fredrik. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, [1969], 2000b. p. 107-14

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, [1969], 2000a. p. 25-68.

BECKER, Ítala Irene Basile. O índio kaingáng e a colonização alemã. In: SIMPOSIO DE HISTORIA DA IMIGRAÇÃO E COLONIZAÇÃO ALEMÃ NO RIO GRANDE DO SUL, 2, 196. São Leopoldo. **Anais**. São Leopoldo: Rotermund, 1976, p.45-71.

BECKER, Ítala Irene Basile. **O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul. Pesquisas. Antropologia n° 29**. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas/UNISINOS, 1976.

BECKER, Itala Irene Basile; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. **O índio kaingang do Paraná: subsídios para uma etno-história**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.

BECKHAUSEN, Marcelo. **Direitos indígenas**. *Revista Eletrônica PRPE*. 2007. disponível em: <www.prpe.mpf.mp.br/internet/.../file/RE_%20MarceloBeckhausen.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2017.

BEDIN, Gilmar Antônio. Direitos Humanos e desenvolvimento: Algumas reflexões sobre a constituição do direito ao desenvolvimento. **Revista Desenvolvimento em Questão**. Editora Unijuí. Ano, n. 1, jan/jun. p. 123-149, 2003.

BERNARDO, Leandro Ferreira. A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e os direitos humanos, direitos humanos e socioambientalismo. *In*: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; BERGOLD, Raul Cezar (org.). **Os direitos dos povos indígenas no Brasil**: desafios no século XXI. Curitiba: Letra da Lei, p. 59 – 74, 2013.

BEVILÁQUA, Clóvis. **Código Civil dos Estados Unidos do Brasil Comentado por Clóvis Beviláqua**. Rio de Janeiro: Ed. Paulo de Azevedo Ltda, 1953.

BIASI, Renato Estevão. **A caminhada eclesial pós-conciliar junto ao povo Kaingang**: Recepção e desafios dos —Encontros da Pastoral Indigenista do Alto Uruguai (RS) na Diocese de Passo Fundo. 2010. 163f. Dissertação (Mestrado) – Teologia Sistemática da Missão, Pontifício Ateneu Santo Anselmo, São Paulo, 2010.

BIGNOTTO, Newton. **Origens do Republicanismo moderno**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**- nova edição. Rio de Janeiro: Elsevier, 1992.

BOFF, Leonardo. **¿Vivir mejor o «el buen vivir»?**, 2009. Disponível em: <<http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=321>>. Acesso em 13 de agosto de 2015.

BOFF, Leonardo. “Constitucionalismos ecológicos en América Latina”, 2013. Disponível em <<http://leonardoboff.wordpress.com/2013/05/14/constitucionalismo-ecologico-en-america-latina>>. Acesso em 15 de maio de 2016.

BOHN, Claudia Fernanda Rivera. As sociedades pré-colombianas: dimensão cultural, econômica, político-social e jurídica. *In*: WOLKMER, Antônio Carlos (org.). **Direito e justiça na América Indígena**: da conquista à colonização. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998, p.12-54.

BOLÍVIA, **Vivir Bien**. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores, 2010.

BOMFIM, Manoel. **América Latina**: males de origem. Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. Disponível em <http://www.do.ufgd.edu.br/MarioJunior/arquivos/BOMFIM_A_America_Latina_Males_de_origem.pdf>. Acesso em 05 dez 2016.

BONAVIDES, Paulo. **Teoria do Estado**. São Paulo: Malheiros, 2004.

BORBA, Telêmaco. **Actualidade indígena**. Curitiba, Paraná, 1908. Curitiba: Imprensa Paranaense. 1908.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *In*: AMADO, Janaína.; FERREIRA, Marieta. de Moraes. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996. p.183-191.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BRAND, Antônio. História Oral: perspectivas, questionamentos e sua aplicabilidade em culturas orais. In: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale dos Sinos. **História Unisinos**. vol.4. n.2. p.195-227, 2000.

BRINGMANN, Sandor Fernando. **Entre os Índios do Sul: Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xapecó/SC (1941-1967)**. Florianópolis-SC: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

BRINGMANN, Sandor Fernando. **Índios, colonos e fazendeiros: Conflitos Interculturais e Resistência Kaingang nas Terras Altas do Rio Grande do Sul (1829-1860)**. 2010. 219f. Dissertação (Mestrado) – História Cultural, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 03 dez. 2010.

BROCHADO, José Proenza. A expansão dos Tupi e da cerâmica da tradição policrômica amazônica. **Dédalo**, São Paulo, 27: 65-82, 1989.

BRUIT, Héctor Hernan. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

BUSOLLI, Jonathan. **A Terra Indígena Pó Mág, Tabai/RS no contexto da reterritorialidade Kaingang em áreas da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas**. 2015. 121 f. Monografia (Graduação), Curso de História. Centro Universitário Univates, Lajeado, 2015.

CALEFFI, Paula. O que é ser índio hoje? A questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI. In: SIDEKUM, Antônio (org.). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003. p.175-206.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos** (Volume I). Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos** (Volume II). Porto Alegre: Sergio Fabris Editor, 1997a.

CANOÉ, Eva. A partilha. In: O bem viver na criação. Org. MARKUS, Cledes e GIERUS, Renate. São Leopoldo: Oikos, 2013, p. 53-58.

CARVALHO, Júlio Marino de. **Os direitos humanos no tempo e no espaço**. Brasília: Brasília Jurídica, 1998.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento**. (Encontro “Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro”. Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, Manaus, 22 a 25 de maio de 2007). Disponível em: <http://www.socioambiental.org/banco_imagens/p.dfs/visesdoriobabel.pdf>. Acesso em: 13 maio 2015.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005. Acesso em 23 de agosto de 2016.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O Conceito de Sociedade em Antropologia: Um Sobrevôo. In. **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de Antropologia. São Paulo-SP: Cosac Naify, [1996] 2002.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História** (São Paulo) v.30, n.1, p. 349-371, 2011.

CEPAL, Os povos indígenas na América Latina. Avanços na última décadas e desafios pendentes para a garantia de seus direitos. Santiago: ONU, 2015.

CEPAL. **Los pueblos indígenas em América (Abya Yala)**. Desafios para la igualdad en la diversidad. Santiago: Fabiana Del Popolo, 2017.

CHEMIN, Beatris Francisca. **Manual da Univates para trabalhos acadêmicos: planejamento, elaboração e apresentação**. Lajeado: Univates, 2015.

CHIAPETTI, Rita Jaqueline Nogueira. Pesquisa de campo qualitativa: uma vivência em geografia humanista. **GeoTextos**, vol. 6, n. 2, dez. 2010, p. 139-162.

CHOQUEHUANCA, David. Hemos decidido volver a nuestro camino, recuperar nuestros valores y nuestros códigos. In: MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES, **Vivir Bien**. La Paz: Ministério de Relaciones Exteriores, 2010. p. 49-62.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Porto-POR: Afrontamento, [1974] 1979.

CLASTRES, Pierre. **Investigaciones en antropología política**. México: Gedisa editorial, 1987.

CLAVERO, Bartolomé. **Estado plurinacional o bolivariano: nuevo o viejo paradigma constitucional americano**. In: Bartolomé Clavero: ensayos, opiniones y actualidad, 2010. <<http://clavero.derechosindigenas.org/wp-content/uploads/2011/05/Estado-Plurinacional.pdf>>. Acesso em: 28 jun. 2017.

COLOMBO, Cristóvão. **Diários da Descoberta da América**. As 4 viagens e o testamento. v. 1, 2. ed. P. Alegre: L&PM, Série Visão do Paraíso, vol.1, (2. ed.), 1984.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2015.

CORAGGIO, José Luis. **Economía social y solidaria: el trabajo antes que el capital**. Quito: *Abya Yala*. 2011

CRÉPEAU, Robert R. A prática do Xamanismo entre os Kaingang do Brasil Meridional: Uma breve comparação com o Xamanismo Bororo. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 113-129, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil** (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Terra Indígena: história da doutrina e da legislação. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org). **Os direitos do índio**: ensaios e documentos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de teoria geral do Estado**. São Paulo: Saraiva, 2002.

DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. Base jurídica para a proteção dos conhecimentos tradicionais. **Revista CPC**, v. 1, n. 2, p. 80-95, 2006.

DE LA TORRE, Luz Maria. **Un universo femenino en el Mundo Andino**. Quito: INDESIC, 1999.

DE MASI, Domenico. **O futuro chegou**. Tradução Marcelo Costa Sievers. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014.

DENI, Saravi Maca. Viver a cultura. In: MARKUS, Cledes; GIERUS, Renate. **O bem viver na criação**. São Leopoldo: Oikos, 2013, p. 59-61.

DIAS, A Jefferson Luiciano Zuch. A tradição Taquara e sua ligação com o índio Kaingang. In: **Arqueologia do Rio Grande do Sul**. Documentos 10. Unisinos. São Leopoldo - RS, 2005.

DIEGUES, Antônio Carlos S. Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos. In: DIEGUES, Antônio Carlos S. (Ed.). **Etnocoservação**: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. São Paulo: USP, 2000. p. 29-36

DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana. **O mito moderno da natureza intocada**. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

DOMINGOS, Angélica. **O bem viver Kaingang**: perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos indígenas. 74f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação) UFRGS, 2016.

DOMINGUES, José Maurício. **Do ocidente à modernidade**. Intelectuais e mudança social. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. Editora Unisinos, 2009.

DUSSEL, Enrique. **O encobrimento do outro**. A origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

DWORKIN, Ronald. **Domínio da vida**: aborto, eutanásia e liberdades individuais. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

EAGLETON, Terry. **A ideia de Cultura**. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

ESCOLA indígena é entregue à tribo Caingangue em Estrela. **Jornal O Informativo do Vale**. Lajeado. Disponível em:

<<http://www.informativo.com.br/site/noticia/visualizar/id/80411/?Escola-indigena-e-entregue-a-tribo-caingangue-de-Estrela.html>>. Acesso em: 04 ago. 2016.

ENRÍQUEZ, Dalton Marcelo Pardo. **Minería y actores sociales: Estudio comparativo entre Parauapebas (Pará, Brasil) y El Pangui (Zamora Chinchipe, Ecuador)**, 2012, 265 f., Tese (Doutorado). Doutorado em Desenvolvimento Sustentável, Universidade Federal do Pará. 2012.

FAJARDO, Raquel. El Horizonte del Constitucionalismo Pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. In: César R. Gravito (coord.) **El derecho em America Latina: Um mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI**. Buenos Aires: Siglo Vienteuno Editores, 2011, p-139-159.

FERNANDES, Ricardo Cid. **O “15” e o “23”**: políticos e políticas Kaingang. 2006. p. 27-47. Disponível em: <file:///D:/Downloads/7437-20711-1-PB.pdf>. Acesso em: 23 jul. 2015.

FERNANDES, Ricardo Cid. Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica. 2003. 287f. Tese (Doutorado) – Antropologia Social – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

FERRAJOLI, Luigi. O Estado de Direito entre o passado e o futuro. In: COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo (orgs). **O Estado de Direito: história, teoria e crítica**. Trad. Carlos Alberto Dastoli. São Paulo: MartinsFontes, 2006.

FERREIRA, Bruno. A reciprocidade. In: MARKUS, Cledes; GIERUS, Renate. **O bem viver na criação**. São Leopoldo: Oikos, 2013, p. 62-67.

FERREIRA NETO, Edgar. História e etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p.451-473.

FERREIRA SANTOS, Marcos. Mitohermeneutica de la creación.Arte, Proceso Identitario y Ancestralidad. In: Marian Lopez Fdz. Cao, coord. **Creacion y Posibilidad, aplicaciones del arte en la integración social**, Madrid: Editora Fundamentos, 2006.

FERREIRA, Marieta de Moraes (org.) **História oral: desafios para o século XXI**. / Organizado por Marieta de Moraes Ferreira, Tania Maria Fernandes e Verena Alberti. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz / CPDOC - Fundação Getulio Vargas, 2000.

FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. (org) **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral: um inventário das diferenças. In: FERREIRA, Marieta de Moraes et al (org.). **Entre-vistas: abordagens e usos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1994. p.1-14.

FLORES, Joaquín Herrera. **Teoria Crítica dos Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. **Mrur-Jykre – a cultura do cipó: territorialidades Kaingang na margem leste do lago Guaíba, Porto Alegre, RS**. 2005. 464 f. Tese (Doutorado) – Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

Freitas, Ana Elisa de Castro. Rokàg, Francisco dos Santos. O kujà e o sistema de medicina tradicional kaingang – “por uma política do respeito”. **Relatório do II Encontro dos Kujà, Terra Indígena Kaingang Morro do Osso, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil**. V. IV, n°7/8. Pelotas, RS: Editora da UFPEL. Ago/Dez 2007.

FUNARI, Pedro Paulo A.; PIÑON, Ana. **A temática indígena na escola: subsídios para os professores**. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

FUSCALDO, Bruna Muriel Huertas. URQUIDINI, Vivian. O Buen Vivire os saberes ancestrais frente ao neo-extratativismo do século XXI. **Polis**. N. 40, p. 1-14, 2015.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Sociedades indígenas e desenvolvimento: discursos e práticas, para pensar a tolerância. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux; FISCHMANN, Roseli (Org.). **Povos Indígenas e Tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p.167-188.

GARCIA, Sylvia Gemignani. Antropologia, modernidade, identidade. Notas sobre a tensão entre o geral e o particular. **Tempo Social**, v. 5, n. 1/2, p. 123-143, 1993.

GARLET, Marinez. **Entre cestos e colares, faróis e parabrisas: crianças Kaingang em meio urbano**. 2010. 266 f. Dissertação (Mestrado) Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo. **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: UFRGS, 2009.

GIANINI, Isabelle Vidal. Os índios e suas relações com a natureza. In: GRUPIONI, Luiz Donizete Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994, p. 145-152.

GIL, Antônio C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2006.

GONÇALVES, Lylian Mares Cândido. **Crianças indígenas Kaingang em escola não indígena: um estudo de caso envolvendo a Escola Estadual de Ensino Fundamental Manuel Bandeira, em Lajeado/RS**. 2011. 74 f. Monografia (Pós-Graduação) – Especialização em Supervisão e Gestão Educacional, Centro Universitário Univates, Lajeado, 2011.

GORCZEVSKI, Clovis. **Direitos Humanos, educação e cidadania: conhecer, educar, praticar**. Santa Cruz: EDUNISC, 2009.

GUDYNAS, Eduardo. ACOSTA, Alberto. **El buen vivir mas allá del desarrollo**. QUEHACER, 2011. Disponível em: <http://www.dhl.hegoa.ehu.es/ficheros/0000/0709/4.El_buen_vivir_mas_all%C3%A1_del_desarrollo.pdf>. Acesso em 15 de jan 2017.

GUDYNAS, Eduardo. Buen vivir: Germinando alternativas ao desarrollo. **América Latina em Movimento**. Quito, n. 462, p. 1-20. fevereiro de 2011.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**; tradução Tomáz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HATHAWAY, Mark; BOFF, Leonardo. **O tao da libertação**: explorando a ecologia da transformação. Petrópolis: Vozes, 2012.

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

HOUAISS, **Dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss, 2009. Disponível em: <www.houaiss.uol.com.br/busca>. Acesso em: 15 fev. 2018.

HOBBSAWM, Eric J. **A Era das Revoluções**. Rio de Janeiro-RJ: Paz e Terra, [1977] 2014.

HOBBSAWN, Eric. **A era dos extremos**: o breve século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOORNAERT, E. **História do cristianismo na América Latina e no Caribe**. São Paulo: Paulus, 1994.

HOUTART, François. El concepto de sumak kawsai (buen vivir) y su correspondência com el bien común de la humanidad. **América Latina em Movimento**: Quito, 2011. Disponível em: <<http://www.alainet.org/es/active/47004>> Acesso em 25 de junho de 2016.

ÍNDIOS poderão vender produtos nas ruas de Caxias até que documento regulador da atividade seja revisto. **O Pioneiro**, Caxias do Sul, 24 jan. 2017. Disponível em: <<http://pioneiro.clicrbs.com.br/rs/geral/cidades/noticia/2017/01/indios-poderao-vender-produtos-nas-ruas-de-caxias-ate-que-documento-regulador-da-atividade-seja-revisto-9558701.html>>. Acesso em 24 jan. 2017.

INVERNIZZI, Marina. **Historicidade Kaingang na Terra Indígena Pó Nõnh Mág, em Farroupilha/RS**, 2015. 120f. Monografia (Graduação) - Curso Licenciatura em História. Centro Universitário Univates, Lajeado, 2015.

INVERNIZZI, Marina. **Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Caí, Rio Grande do Sul: Relações Socioculturais e Ambientais**. 2017, 144f. Dissertação (mestrado) - Curso de Pós-graduação em Ambiente e Desenvolvimento. Universidade do Vale do Taquari UNIVATES, Lajeado, 2017.

JAENISCH, Damiana Bregalda. **A arte Kaingang da produção de objetos, corpos e pessoas**: Imagens de relações nos territórios das Bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos. 2010. 178f. Dissertação (Mestrado) – Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

KAUFMANN, Roberta Fragoso Menezes. **Ações afirmativas à brasileira**: necessidade ou mito? Uma análise histórico-jurídico-comparativa do negro nos Estados Unidos da América e no Brasil. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2007.

LACERDA, Rosane Freire “**Volveré, y Seré Millones**”: Contribuições Descoloniais dos Movimentos Indígenas Latino Americanos para a Superação do Mito do Estado-Nação. / Rosane Freire Lacerda. Brasília – DF, 2014; 2 vols., 491 f.

LANGDON, Esther Jean; Introdução: xamanismo velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, Esther Jean (org.) **Xamanismo no Brasil**: novas Perspectivas. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996, pp.11-28.

LAKATOS, Eva Maria e MARCONI, Marina de Andrade. **Técnicas de pesquisa**: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisas, elaboração, análise e interpretação de dados. São Paulo: Atlas, 2003.

LAPPE, Emelí. **Espacialidades sociais s territoriais Kaingang: Terras Indígenas Foxá e Por Fi Gâ em contextos urbanos dos Rios Taquari-Antas e Sinos**, 2015, 207f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em Ambiente e Desenvolvimento. Centro Universitário Univates, Lajeado, 2015.

LAPPE, Emelí. **Natureza e Territorialidade**: um Estudo Sobre os Kaingang das Terras Indígenas Linha Glória/Estrela, Por Fi Gâ/São Leopoldo e Foxá/Lajeado. 133 f. Monografia (Graduação) – Licenciatura História, Centro Universitário Univates, Lajeado, 2012.

LAPPE, Emelí; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Indígenas e Natureza: a reciprocidade entre os Kaingang e a natureza nas Terras Indígenas Por Fi Gâ, Jamã Tÿ Tãnh e Foxá. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 34, p. 147-156, ago. 2015. Disponível em: <revistas.ufpr.br/made/article/view/37073/26091>. Acesso em 22 de julho de 2016.

LAPPE, Emelí; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Um Estudo sobre Indígenas Kaingang em Áreas Urbanas no Rio Grande do Sul. **História e História**, Campinas, set. 2013. Disponível em: <http://historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=artigos&id=246> Acesso em: 27 jul. 2016.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 23. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. De Coadjuvantes a Protagonistas: seguindo o rastro de algumas lideranças Kaingang no sul do Brasil. São Leopoldo-RS: **História Unisinos**. v. 9, n. 1, p.49-59, 2005.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os Kaingang e suas lideranças no sul do Brasil – (1889-1930). Instituto Anchieta de Pesquisas. **Pesquisa - Antropologia**, São Leopoldo: Unisinos, n. 64, 2007.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. **Guaíba no contexto histórico-arqueológico do Rio Grande do Sul**. Guaíba: o autor, 2002.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. MACHADO, Neli Teresinha Galarce. JASPER, André. ZANON, Letícia. Etnohistória como abordagem interdisciplinar no estudo de populações indígenas guarani. **Boletim Geografia**. V.33, nº3, 2015, p. 168-183.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808-1889). **Pesquisas. Antropologia nº 56**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas/Unisinos,2000.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. SILVA, Juciane Beatriz Sehn da. Ambiente e cultura Kaingang: saúde e educação na pauta das lutas e conquistas dos Kaingang de uma terra indígena. **Educação em Revista**. Belo Horizonte, v. 29, n. 02, p. 253-275. jun. 2013. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102. Acesso em: 30 de agosto de 2016.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Os Kainganges; Momentos de historicidades indígenas. In: BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau (coord.). **História Geral do Rio Grande do Sul – Povos Indígenas**. Passo Fundo: Méritos, 2009. v. 5, p.81-108.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva; SILVA, Juciane Beatriz Sehn da. Ambiente e cultura Kaingang: saúde e educação na pauta das lutas e conquistas dos Kaingang de uma Terra Indígena. **Educação em Revista**. Belo Horizonte. v.29, n.02, p.253-275, jun.2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php>. Acesso em: 06 out. 2015.

LAS CASAS, Bartolomé. **Brevíssima Relação da Destruição das índias**. O Paraíso Perdido. A sangrenta história da conquista da América espanhola. Porto Alegre: L&PM, 1991.

LAS CASAS, Bartolomé. **História de las Índias**. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

LAS CASAS, Bartolomé. **Del Único Modo de Atraer a Todos los Pueblos a la Verdadera Religión**. 2. ed. México, 1975 (Advertencia Preliminar de Agustín Millares Carlo e Introducción de Lewis Hanke. Fondo de Cultura Económica. Colección Popular).

LAURINO, Marcia Sequeira; VERAS NETO, Francisco Quintanilha Veras. O novo constitucionalismo latino-americano: processo de (re) descolonização?. **JURIS-Revista da Faculdade de Direito**, v. 25, p. 129-140, 2016.

LEFF, Enrique. Imaginarios Sociales y Sustentabilidad. **Cultura y representaciones Sociales**. Vol. 5, Nº 9, p. 47-121, 2010.

LEÓN, M. **Del discurso a la medición: Propuesta metodológica para medir el Buen Vivir en Ecuador**. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). Quito, 2015.

LISBOA, Arnaldo de Melo. De América à Abya Yala – a semiótica da descolonização. **Revista Educação Pública**. Cuiabá, v. 23, n. 53/2, p. 501-531, maio/ago. 2014.

LUCAS, Doglas Cesar. **Direitos humanos e interculturalidade: um diálogo entre a igualdade e a diferença**. Ijuí: Unijuí, 2010.

MACAS, Luis, Sumak Kawsay: La vida en plenitude. **América Latina en movimiento**. 2010. Disponível em: <https://www.alainet.org/pt/info-revistas>. Acesso em 15 de fev. 2016.

MAMANI, Fernando Huanacuni. **Buen Vivir/Vivir Bien**. Filosofía, políticas, estratégias y experiencias regionales andinas. La Paz: CAOÍ, 2010.

MARCON, Telmo (Coord.). **História e Cultura Kaingáng no Sul do Brasil**. Passo Fundo: Graf. Ed. Universidade de Passo Fundo, 1994.

MARCON, Telmo; MACIEL, Elizabeth Nunes. O Serviço de Proteção ao Índio. In. MARCON, Telmo (org.). **A Trajetória Kaingang no Sul do Brasil**. Passo Fundo-RS: Ed. Universidade de Passo Fundo, 1994. p. 47-92.

MARTÍNEZ, Oliva D. **La cooperación internacional con los pueblos indígenas, desarrollo y derechos humanos**. Madrid: CIDEAL, 2005.

MARTINS, Camila Ragonezi. **O novo constitucionalismo latino-americano e a superação do modelo moderno/colonial de apropriação e desapropriação agrária**. 148f. Dissertação (Mestrado). Programa de Mestrado em Direito Agrário. Universidade Federal de Goiás, Goiânia 2015.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo-SP: HUCITEC, 1997.

MATTEVI, Rafaela. Direitos indígenas: as leis, as reivindicações e o direito comunitário. Monografia. Graduação em Direito. Universidade do Vale do Itajaí, 2010, 141f.

MAX-NEEF, M. A América é... o que não a deixam ser. **Arquitetura V**, UFSC, Florianópolis, 1992. Disponível em: <http://www.arq.ufsc.br/urbanismo5/artigos/artigos_mm.pdf>. Acesso em: 12 out. 2012.

MAX-NEEF, Manfred A. **Desenvolvimento à escala humana: concepção, aplicação e reflexões posteriores**. Tradução: Rede Viva. Blumenau: Edifurb, 2012.

MELO, Milena Petters de. O patrimônio comum do constitucionalismo contemporâneo e a virada biocêntrica do “novo” constitucionalismo latino-americano. **Novos Estudos Jurídicos - Eletrônica**, Vol. 18 - n. 1 - p. 74-84 / jan-abr 2013.

MELO, Talita Lessa. **O paradigma do Buen Vivir para as cidades na América Latina: Reflexões para uma estratégia alternativa frente ao neoliberalismo global**. 112f. (Dissertação). Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina. Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Foz do Iguaçu, 2017.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 29. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

MORAES, Germana de Oliveira. O constitucionalismo ecocêntrico na América Latina, o Bem Viver e a nova visão das águas. **R. Fac. Dir.**, Fortaleza, v. 34, n. 1, p. 123-155, jan./jun. 2013, disponível em: www.revistadireito.ufc.br/index.php/revdir/article/view/11. Acesso em maio de 2016.

MORAES, Renata Albuquerque de. **Desenvolvimento e Vivir Bien. O caso do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécore (Bolívia)**. 2014. 223 f. Dissertação (mestrado). Centro de Pesquisa e Pós Graduação sobre as Américas. Universidade de Brasília, 2014.

MORALES, Patrícia Pérez. **Espaço-tempo e ancestralidade na educação ameríndia: desdobramentos de Paulo Freire na província de Chimborazo, Equador**. 2008, 240f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade de São Paulo, 2008.

MOTA, Lúcio Tadeu. A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva(Orgs.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed. UEL, 2004. p. 3-16.

NIEL, Maïté. **El concepto del Buen Vivir**. 2011. 44f. Monografia (Especialização) Curso de Pós-graduação em Pueblos Indígenas, Derechos Humanos y Cooperación Internacional. Universidad Carlos III de Madrid, 2011.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

NIMUENDAJÚ, Curt. Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang. In: GONÇALVES, Marco Antonio (Org.). **Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1993, p.57-66.

NOELLI, Francisco Silva. A ocupação humana no sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas 1872-2000. **REVISTA USP**, São Paulo, n.44, p. 218-269, dezembro/fevereiro 1999-2000.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini. Observatório da Educação Escolar Indígena – Autogestão e processos próprios de aprendizagem: desafio para uma educação escolar indígena com autonomia. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (Orgs.). **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre: Pallotti, 2012, p. 15-36.

OLIVA MARTÍNEZ, D. **La cooperación internacional con los pueblos indígenas, desarrollo y derechos humanos**. Madrid: CIDEAL, 2005.

OLIVEIRA, Almir de. **Curso de Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

OLIVEIRA, Marilda Dolores. **Essa Terra já era Nossa: Um estudo histórico sobre o grupo Kaingang na cidade de Lajeado**. 2010. 89 f. Monografia (Graduação em História) - Curso de História, Centro Universitário Univates, Lajeado, 2010.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica e a moral do reconhecimento. Caminhos da identidade. Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo/Brasília: UNESP/**Paralelo**, v. 15, p. 19-58, 2006.

PACIEVITCH, Thais. **População do Equador**. Disponível em: <http://www.infoescola.com/demografia/populacao-do-equador/>. Acesso em 01 de setembro de 2016.

PACINI, Aloir. **Identidade étnica e território chiquitano na fronteira (Brasil-Bolívia)**. 2012, 634 f. Tese (Doutorado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012.

PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental. In: BALDI, César Augusto. **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 203- 228.

PARDINI, Patrick. Natureza e cultura na paisagem amazônica: uma experiência fotográfica com ressonâncias na cosmologia ameríndia e na ecologia histórica. **Cienc. Hum.** Belém, v. 7, n. 2, p. 589-603, maio-ago. 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222012000200017. Acesso em 23 de agosto de 2016.

PAULA, Rosalina Kasu Aires de. Viver e compartilhar. In: MARKUS, Cledes; GIERUS, Renate. **O bem viver na criação**. São Leopoldo: Oikos, 2013, p. 78-80.

PERRONE-MOISÉS, Cláudia. Direitos humanos e desenvolvimento: a contribuição das Nações Unidas. In: AMARAL JÚNIOR, Alberto do. PERRONE-MOISÉS, Cláudia. (org.), **O cinquentenário da Declaração Universal dos Direitos do Homem**. São Paulo: Edusp, 1999. p. 179-196.

PERRONE-MOISÉS. Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (Séculos XVI a XVII) In: CUNHA, Manuela **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

PIRES, Sérgio Luiz Fernandes. O aspecto jurídico da conquista da América pelos espanhóis e a inconformidade de Bartolomé de Las Casas. In: WOLKMER, Antônio Carlos (org.). **Direito e justiça na América Indígena: da conquista à colonização**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998, p.55-74

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 9-15.

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter. A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina. *Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros. Seção Três Lagoas*. V.1, nº3, 2006, p.5-26.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009.

PRESTES, Fabiane da Silva. SCHNEIDER, Elmir. Educação para cidadania: Direitos Humanos, Reconhecimento e Diferença. In: **Anais do Seminário Teoria Jurídica, Cidadania e Globalização** (12. : 2013, Santa Maria, RS) 25 anos da Constituição Federal Brasileira / organizado por Francini Feversani; Priscila Cardoso Werner. – Santa Maria, RS: Centro Universitário Franciscano, 2013.

PRESTES, Fabiane da Silva. **A criança e o direito ao desenvolvimento: interconexões entre Proteção Integral e Sociedade Sustentável**, 2014. 136f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Pós-Graduação em Direito. Universidade do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, 2014.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder e classificação social”. In: _____. SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p.84-130.

RAMOS, Fabián Sanches. La cosmovisión quichua en Ecuador: una perspectiva para la economía solidaria del Buen Vivir. **Cuadernos Americanos**. México. n 142 , 2012. p. 39-51

RANGEL, Jesus Antônio de la Torre. Direito dos povos indígenas da Nova Espanha até a modernidade. In: WOLKMER, Antônio Carlos (org.). **Direito e justiça na América Indígena**: da conquista à colonização. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998. p. 219-240.

RISTER, Carla Abrantkoski. **Direito ao desenvolvimento: antecedentes, significados e consequências**. Rio de Janeiro: Renovar, 2007.

ROCHA, Cinthia Creatini da. **Adoecer e curar**: processos da sociabilidade Kaingang. 2005, 131 f. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. Flexão relacional no tronco linguístico Macro-Jê. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**. Volume 4, Número 2, p. 267-277. Dezembro de 2012.

RODRIGUES, Cíntia Régia. As populações indígenas e o Estado Nacional pós-ditadura militar. **História Unisinos**. p. 240 - 245 Set/dez 2005.

ROKÁN, Francisco dos Santos. Viver com a natureza. In: MARKUS, Cledes; GIERUS, Renate. **O bem viver na criação**. São Leopoldo: Oikos, 2013, p. 68-73.

ROSA, Rogério Réus da. Os kujã são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro. Porto Alegre-RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005. 416 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. A rítmica da lua na luta pela terra dos Kaingang de Iraí. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lucio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. p199-266.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. **Mitologia, Origem e Xamanismo Inuit e Kaingang**. In: IX Reunião de Antropologia do Mercosul, Curitiba, p. 1-19, 2011.

ROSADO, Rosa Maris. FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas (Org.). **Presença indígena na cidade**: reflexões, ações e políticas / organização; realização Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas. – Porto Alegre: Gráfica Hartmann, 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **A origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo-SP: ed. Lafonte, [1755] 2012.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um —objeto em via de extinção (Parte I). **Revista Mana**. Rio de Janeiro, v. 3, n.1, p. 41-73, abr. 1997.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um —objeto em via de extinção (Parte II). **Revista Mana**. Rio de Janeiro, v. 3, n.1, p. 103-150, abr. 1997.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar,2003.

SALDANHA, José Rodrigo. “**Eu não sou pedra para sempre**”: Cosmopolítica e espaço Kaingang no sul do Brasil Meridional (2009). Dissertação (Mestrado). 2009, 208 f. Porto Alegre, 2009.

SANTOS, Maria Cristina. Caminhos historiográficos na construção da História Indígena. **História Unisinos**. v.21, nº , 2017, p. 337-35.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Denise Tatiane Girardon dos. O processo de reconhecimento dos direitos dos povos indígenas na América Latina sob a égide do Sistema Interamericano de proteção dos direitos humanos. **Questio Iuris**. v.07, nº 01, Rio de Janeiro, 2014. pp 185-206

SANTOS, Denise Tatiane Girardon dos. **Os direitos humanos e a proteção dos Povos Indígenas: uma análise comparativa do Brasil e da Bolívia**. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, 2014.

SANTOS, Rafael José dos. **Antropologia para quem não vai ser antropólogo**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2005.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. 9. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

SBARDELOTTO, Moisés. Bem-Viver: um aprendizado para a humanidade. Entrevista Davi Kopenawa Yanomami. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, v.1, ed. 340, São Leopoldo,2010a, p 29-30.

SBARDELOTTO, Moisés. Descolonização e Viver Bem são intrinsecamente ligados. Entrevista Katu Arkonada. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, v.1, ed. 340, São Leopoldo,2010b, p 10-13.

SBARDELOTTO, Moisés. O bem-viver como perspectiva ecobiótica e cosmogônica. Entrevista Simón Yampara. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, v.1, ed. 340, São Leopoldo, 2010c, p 19-22.

SBARDELOTTO, Moisés. Sumak Kawsay: uma forma alternativa de resistência e mobilização. Entrevista Pablo Dávalos. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, v.1, ed. 340, São Leopoldo,2010d, p 05-10.

SBARDELOTTO, Moisés. Nem melhor, nem bem: viver em plenitude. Entrevista Esperanza Martínez. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, v.1, ed. 340, São Leopoldo,2010e, p 22-24.

SCHMITZ, Pedro Ignácio, BECKER, Ítala Basile. Os primitivos engenheiros do Planalto e suas estruturas subterrâneas: a tradição Taquara In: SCHMITZ, Pedro Inácio (org).

Arqueologia do Rio Grande do Sul/Brasil. **Documentos 5**, 2. edição. Instituto Anchieta de Pesquisas, – UNISINOS São Leopoldo, RS, Brasil, 2006. p.125-148

SCHWINGEL, Kassiane; LAROQUE, Luís Fernando da Silva; PILGER, Maria Ione. **Jamã Tý Tãnh. Ig Vênh vêj Kaingag**. Morada do Coqueiro. Jeito de viver Kaingang. São Leopoldo: Oikos, 2014.

SCHWINGEL, Kassiane; PILGER, Maria Ione. (Org.) **Por Fi Ga Kême: História da tovacá**. São Leopoldo: Oikos, 2014.

SEEGER, Anthony; CASTRO, Eduardo B. Viveiros. Terras e Territórios Indígenas no Brasil. Encontros com a Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1979, p.101-109.

SEITENFUS, Ricardo; VENTURA, Deisy. **Introdução ao direito internacional público**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

SEN, Amartya Kumar. **Desenvolvimento como liberdade**. Tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SEN, Amartya. KLIKSBURG, Bernardo. **As pessoas em primeiro lugar: a ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado**. Tradução Bernardo Ajzimberg, Carlos Eduardo Lins da Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SENGUPTA, Arjun. O direito ao desenvolvimento como direito humano. A verdadeira liberdade individual não pode existir sem segurança econômica e independência. **Revista Social Democracia Brasileira**, p. 64-84, 2002.

SEVERINO, Antonio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 22. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

SIDEKUM, Antonio (Org.). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003

SILVA, André Luís Freitas da. **Kanhagág Venh Kógang kar ag Venhegrén: pintura e dança Kaingang**. Santo Angelo: Ed. FURI, 2009.

SILVA, Heleno Florindo da. A patrimonialização do meio ambiente e o novo constitucionalismo latino-americano: a Pachamama e a busca pelo buen vivir. **Derechos y Cambio Social**, n. 42, v. 1, 2015, p. 1-24.

SILVA, Juciane Beatriz Sehn da. **Territorialidade Kaingang: um estudo da aldeia Kaingang Linha Glória, Estrela –RS**. 125 f. Monografia (Graduação em História) – Curso de Licenciatura em História, Centro Universitário Univates, Lajeado-RS, 2011.

SILVA, Juciane Beatriz Sehn da; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. A história dos Kaingang da Terra Indígena Linha Glória, Estrela, Rio Grande do Sul/Brasil: Sentidos de sua (re)territorialidade. **Sociedade & Natureza**, Uberlândia, ano 24, n. 3, p. 435-448, set./dez. 2012. Disponível em: < www.scielo.br/pdf/sn/v24n3/v24n3a05.pdf. > Acesso em 23 de julho de 2016.

SILVA, Juciane Beatriz Sehn da; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Historicidades e lutas da aldeia Kaingang Jamã Tý Tãnh em espaço urbano: protagonismo indígena frente à duplicação da BR 386. **Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História**. Lugares dos

Historiadores: Velhos e novos desafios, Florianópolis, p. 1-16, 2015. Disponível em: <www.snh2015.anpuh.org/.../anais/.../1444165707_ARQUIVO_juciane.p> Acesso em 15 de agosto de 2016.

SILVEIRA, Elaine da. OLIVEIRA, Lizete Dias de. **Etnoconhecimento e saúde dos povos indígenas do RS**. Canoas: Editora da ULBRA, 2005.

SIMONIAN, Ligia T. Lopes. Política anti-indígena de Leonel de Moura Brizola. In: TAU Golin, Nelson (orgs). **Povos indígenas - Volume 5**. Passo Fundo-RS: Méritos Editora, 2009. p.469-496. (Coleção: História Geral do Rio Grande do Sul).

SOARES, Mariana de Andrade. Espaço ritual e bem viver Guarani: Reflexões sobre uma política pública no sul do Brasil. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 16, n. 40, p. 167-183, , 2015.

SOUSA SANTOS, Boaventura. (org). **Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad en Bolívia**. La Paz: Fundación Rosa Luxemburgo/Abya-Yala. 2012

SOUZA, Joelma Melo de. **A identidade nacional brasileira em discursos jurídicos: entre memória, narrativa histórica e Constituição**. 104 f. Dissertação (Mestrado em Direito). Brasília: UnB, 2010.

SOUZA, José Otávio Catafesto. Um salto do passado para o futuro: as comunidades indígenas e os direitos originários no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (Org.). **RS índio: cartografias sobre a produção de conhecimento [recurso eletrônico]**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p.270-284.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana; DAMAZIO, Eloize Peter. Discurso constitucional colonial: um olhar para a decolonialidade e para o “novo” Constitucionalismo Latino-Americano. **Pensar-Revista de Ciências Jurídicas**, v. 21, n. 1, p. 271-297, 2016.

TEIXEIRA, Jean Mattos Alves. **Ética ambiental: uma análise da racionalidade ambiental latino-americana à luz de uma cosmovisão ética libertadora**. 2015. 80 f. Monografia (Graduação). Centro de Ciências Jurídicas. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

TERENA, Marcos. O futuro das populações indígenas na sociedade brasileira. In: RATTNER, Henrique (Org.). **Brasil no limiar do século XXI: alternativas para a construção de uma sociedade sustentável**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000, p.159-180.

THURLER, Ana Liési. Migrações nacionais, gênero e relações sociais de dominação **Dimensões**, vol. 26, p. 205-222, 2011.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América**. A questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi: uma Sociedade Jê Meridional em movimento**. São Paulo, 1995. 348 f. Tese (Doutoramento em Antropologia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo. Universidade de São Paulo, 1995.

- TOMMASINO, Kimiye. ALMEIDA, Ledson Kurtz de. Territórios e Territorialidades Kaingang: A reinvenção dos espaços e das formas de sobrevivência após a conquista. **Dossiê. Estudos sobre sociedades Jê (Kaingang e Xokleng) no Sul do Brasil**. v. 19, n. 2. 18-42, 2014.
- TOMMASINO, Kimiye. Território e Territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In: MOTA, Lúcio Tadeu; TOMMASINO Kimiye (orgs). **Uri e Wáxi – Estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed. UEL, 2000. p. 191-226.
- TORTOSA, José Maria. **Sumak kawsay, suma qamaña, buen vivir**. Programa Andino de Derechos Humanos, Quito: UASB, 2009.
- TOSI, Giuseppe. Bartolomé de Las Casas: o primeiro filósofo da libertação latino-americana. **Filosofazer**. Passo Fundo, n. 36, jan./jun. 2010, p. 22-42
- THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010, p.139-166.
- VEDOY, Moisés Ilair Blum. Contatos Interétnicos: Sesmeiros, fazendeiros, imigrantes alemães e indígenas Kaingang em territórios das bacias hidrográficas do Taquari-Antas e Caí. 2015, 100 f, Monografia (Graduação) – Curso de Licenciatura em História, Centro Universitário Univates, Lajeado, jul. 2015.
- VEIGA, Juracilda. **Aspectos fundamentais da cultura Kaingang**. São Paulo: Curt Nimuendajú, 2006.
- VEIGA, Juracilda. Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lucio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004, p.268-284.
- VEIGA, Juracilda. **Organização Social e cosmovisão Kaingang: ima introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional**. 1994. Dissertação (Mestrado). Campinas, Universidade Estadual de Campinas. 1994.
- WALKER, Priscila Benelli. A construção do direito ao desenvolvimento e sua aplicação mediante políticas públicas de sustentabilidade. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 1, n. 1, p. 159-190, jan/jun. 2011.
- WALSH, Catherine. **Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Ediciones Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.
- WEBER, Florence. A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou: por que censurar seu diário de campo? **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, 15, p. 157-170, 2009.
- WILHELMI, Marco Aparicio. Rumo a uma justiça social, cultural e ecológica: o desafio do Bem Viver nas constituições do Equador e da Bolívia. **Meritum – Belo Horizonte – v. 8 – n. 1 – p. 313-350 – jan./jun. 2013**.
- WOLF, Sidnei. Paisagens e sistemas de assentamento: um estudo sobre a ocupação humana pré-colonial na Bacia Hidrográfica do Rio Forqueta/RS. Dissertação de Mestrado. Lajeado: PPGAD, Centro Universitário Univates, 2012

WOLKMER, Antônio Carlos. Contribuições históricas sobre o direito na América lusohispânica. In: DAL RI, Luciene; DAL RI Jr., Arno. (orgs.). **Latinidade da América Latina: enfoques histórico-jurídicos**. São Paulo: Hucitec, 2008, p. 19-30.

WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralidade jurídica na América luso-hispânica. In: WOLKMER, Antônio Carlos (org.). **Direito e justiça na América Indígena: da conquista à colonização**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998, p. 75-94.

WOLKMER, Antonio Carlos; FAGUNDES, Lucas Machado. Tendências contemporâneas do constitucionalismo latino-americano: Estado plurinacional e pluralismo jurídico. **Revista Pensar**: Fortaleza, v. 16, n. 2, p. 371-408, jul./dez. 2011.

ZAMBAM, Neuro. **Amartya Sen: liberdade, justiça e desenvolvimento sustentável**. Passo Fundo: IMED, 2011.

ZANIN, Nauíra Zanardo; CRUZ, Julio Henrique Pinto. A sustentabilidade no ensino da arquitetura na Faculdade de Arquitetura/UFRGS. **V Encontro Nacional e III Encontro Latino-Americano sobre Edificações e Comunicações Sustentáveis**. Recife, 2009, 10 p.

ZWETSCH, Roberto E. LAS CASAS - um profeta da causa indígena. **Estudos Teológicos**, 1991, p. 134-150.

APÊNDICES

APÊNDICE 1 - TERMO DE ANUÊNCIA PRÉVIA (TAP)

Vimos por meio deste, solicitar a Terra Indígena _____ autorização para que os Kaingang sejam sujeitos da pesquisa intitulada _____, vinculada ao programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento/Curso de Mestrado, do Centro Universitário UNIVATES de Lajeado/RS. Portanto, considerando a realidade Kaingang, esta pesquisa pretende contribuir com informações para as comunidades indígenas que farão parte da pesquisa, para a academia e a sociedade em geral, contemplando questões tais como história, cultura, natureza, territorialidade e etnicidade.

Os instrumentos de pesquisa, mediante a autorização da liderança, será a aplicação de entrevistas semiestruturadas com os sujeitos integrantes desta comunidade Kaingang, de forma individual e, dependendo do interesse dos indígenas, outras perguntas poderão ser acrescentadas. Intensiona-se ainda realizar registros fotográficos e elaborar diário de campo das visitas realizadas.

As entrevistas serão degavadas e as informações dos diários de campos e registros fotográficos serão utilizadas apenas para os fins da pesquisa e divulgação científica. Será garantido também:

- Receber resposta a qualquer dúvida ou questionamento sobre os procedimentos, riscos, benefícios e outros assuntos relacionados com a pesquisa;
- Poder retirar seu consentimento a qualquer momento, deixando de participar do estudo, sem que isso traga qualquer tipo de prejuízo;
- A comunidade no final da pesquisa receberá um exemplar do trabalho produzido;

A referida pesquisa será desenvolvida por _____, aluna regularmente matriculada no Mestrado do Programa de Pós Graduação em Ambiente e Desenvolvimento/ do Centro Universitário UNIVATES/RS. Tem como Orientador o Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque.

Eu liderança da Terra Indígena _____, declaro que tenho conhecimento e autorizo a execução do projeto de pesquisa em nossa comunidade Kaingang.

Desde já, agradecemos pela contribuição com a comunidade científica por meio da colaboração com o processo de pesquisa.

Liderança da Terra Indígena

Fabiane da Silva Prestes- Aluna do PPGAD

APÊNDICE 2 - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO (TCLE) PARA OS INDÍGENAS

Eu _____, aceito participar com fornecimento de informações para o “Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang” e dos Projetos de Pesquisas “Sociedade Indígena Kaingang da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Rio Grande do Sul/Brasil” e “Identidades étnicas em espaços territoriais da bacia hidrográfica do taquari-antas: história, movimentações e desdobramentos socioambientais”, respectivamente vinculados as atividades e pesquisas do Curso de História e do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, da Universidade do Vale do Taquari - Univates de Lajeado/RS. Os projetos considerando a realidade Kaingang, tem o objetivo de estudar a história e as condições atuais de sustentabilidade, meio ambiente, saúde e educação dos Kaingang.

As atividades e pesquisas são realizadas pela equipe composta de alunos de Curso de Graduação, de Mestrado e Doutorado da UNIVATES, vinculados aos projetos em questão e orientadas pelo Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque.

O instrumento de coleta de informações, mediante a autorização da liderança e demais indígenas que a comunidade desejar, será a aplicação de entrevistas que posteriormente serão gravadas, compostas de um bloco de questões semiestruturadas com os integrantes desta comunidade Kaingang, de forma individual e/ou coletiva e, dependendo do interesse dos indígenas, outras perguntas poderão ser acrescentadas. Intenciona-se ainda realizar registros fotográficos e elaborar diário de campo das visitas realizadas.

Será garantido aos entrevistados:

- Receber resposta a qualquer dúvida ou questionamento sobre os procedimentos, riscos, benefícios e outros assuntos relacionados com a pesquisa;
- Poder retirar seu consentimento a qualquer momento, deixando de participar do estudo, sem que isso traga qualquer tipo de prejuízo;
- A comunidade no final da pesquisa receberá um exemplar do trabalho produzido.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre Esclarecido declaro como entrevistado (a) a concordância em participar desta pesquisa e de uma possível continuidade da mesma, após ser informado de forma clara e detalhada dos propósitos e justificativa do projeto, bem como dos procedimentos relacionados ao levantamento dos dados. A participação dar-se-á através de informações que serão fornecidas no momento das visitas previamente agendadas onde serão realizadas entrevistas gravadas, diários de campo, registros fotográficos e fílmicos.

Estou ciente que o único possível desconforto será o tempo que disponibilizarei para a realização do levantamento dos dados e que poderei solicitar esclarecimentos antes e durante o curso da pesquisa, tendo a liberdade de recusar-me à participar ou de retirar o meu consentimento a qualquer momento.

Minha participação é feita por um ato voluntário, o que me deixa ciente de que a pesquisa não me trará qualquer apoio financeiro, dano ou despesa e que as informações contidas nas entrevistas, nos diários de campo, registro fotográficos e fílmicos e os resultados do estudo podem ser utilizados para fins de publicação e divulgação em eventos e revistas científicas, tendo a garantia de sigilo que assegure a privacidade.

Este termo será assinado em duas vias, sendo que uma ficará com o (a) entrevistado (a) e a outra em posse do pesquisador.

Data: / /

Nomes do(a) Entrevistado(a)

Assinatura do Entrevistado (a)

Nome dos(a) entrevistador(a)

Assinatura do(a) entrevistador(a)

APÊNDICE 3 - ROTEIRO DE BLOCO TEMÁTICO DE QUESTÕES SEMIESTRUTURADAS PARA OS INDÍGENAS

Bloco 1: Territórios Kaingang

Contemplou temáticas como movimentações, territórios de Bacias Hidrográficas, redes familiares, identidade e relações para com o espaço.

Bloco 2: Cultura e tradições

Contemplou temáticas como valorização da natureza, entendimento sobre a boa vida e como alcançar o bem viver, elementos da cultura/tradição em contextos urbanos, associação dos saberes Kaingang com o conhecimento de outros povos, organização política e social interna da comunidade indígena, participação do mulheres e crianças no processo sóciopolítico, relações e aproximações da comunidade indígena com igrejas católicas e protestantes, por exemplo.

Bloco 3: Ambiente do artesanato

Contemplou temáticas envolvendo coleta de material para o artesanato, participação de homens, mulheres e crianças na realização destas práticas e comercialização dos mesmos para sustentabilidade econômica.

Bloco 4: Ambiente da Educação

Contemplou questões sobre educação dos filhos pela família, papel da escola e seu funcionamento nas comunidades indígenas e a atuação de professores indígenas e não indígenas e estudantes Kaingang.

Bloco 5: Ambiente da Saúde

Contemplou questões sobre doenças que atingem o corpo e o espírito, cuidados com a saúde envolvendo os saberes dos antepassados e dos Kujàs, postos de saúde na Comunidade Indígena, o funcionamento e sua procura pelos Kaingang.

Bloco 6: Ambiente do Desenvolvimento

Contemplou questões sobre utilização dos recursos naturais em prol da sustentabilidade, desenvolvimento econômica e a produção de novas tecnologias, relações interculturais, convivências e aproximações dos integrantes da Comunidade Indígena, principalmente com os não indígenas moradores do município, impactos sociais e ambientais, direitos e desdobramentos em detrimento da duplicação da BR-386 e que mundo os Kaingang desejam deixar para as novas gerações indígenas e não indígenas.

APÊNDICE 4 - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO (TCLE) PARA NÃO INDÍGENAS

Eu _____, aceito participar com fornecimento de informações para o Projeto de Extensão “História e Cultura Kaingang” e dos Projetos de Pesquisas “Sociedade Indígena Kaingang da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Rio Grande do Sul/Brasil” e “Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas: história, movimentações e desdobramentos socioambientais”, vinculados, respectivamente as atividades e pesquisas do Curso de História e do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, da Universidade do Vale do Taquari - Univates de Lajeado/RS. Os projetos considerando a realidade Kaingang, tem o objetivo de estudar a história e as condições atuais de sustentabilidade, meio ambiente, saúde e educação dos Kaingang.

As atividades e pesquisas são realizadas pela equipe composta de alunos de Curso de Graduação, de Mestrado e Doutorado da UNIVATES vinculados ao projeto em questão e orientadas pelo Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque.

O instrumento de coleta de informações, mediante a autorização do interlocutor, será a aplicação de entrevistas que posteriormente serão transcritas, composta de roteiro de entrevista dirigida de questões temática de forma individual.

Será garantido aos interlocutores:

- Receber resposta a qualquer dúvida ou questionamento sobre os procedimentos, riscos, benefícios e outros assuntos relacionados com a pesquisa;
- Poder retirar seu consentimento a qualquer momento, deixando de participar do estudo, sem que isso traga qualquer tipo de prejuízo;

Pelo presente Termo de Consentimento Livre Esclarecido declaro como interlocutor (a) a concordância em participar desta pesquisa e de uma possível continuidade da mesma, após ser informado de forma clara e detalhada sobre os propósitos e justificativas do projeto, bem como dos procedimentos relacionados ao levantamento dos dados. A participação dar-se-á através de informações que serão fornecidas no momento das visitas previamente agendas onde serão realizadas entrevistas gravadas, diários de campo, registros fotográficos e fílmicos.

Estou ciente que o único possível desconforto será o tempo que disponibilizarei para a realização do levantamento dos dados e que poderei solicitar esclarecimentos antes e durante o curso da pesquisa, tendo a liberdade de recusar-me a participar ou de retirar o meu consentimento a qualquer momento.

Minha participação é feita por um ato voluntário, o que me deixa ciente de que a pesquisa não me trará qualquer apoio financeiro, dano ou despesa e que as informações contidas nas entrevistas, nos diários de campos, registros fotográficos e filmicos e os resultados do estudo podem ser utilizados para fins de publicação e divulgação em eventos e revistas científicas, tendo a garantia de sigilo que assegure a privacidade.

Este termo será assinado em duas vias, sendo que uma ficará com o (a) interlocutor (a) e a outra em posse do pesquisador.

Data: / /

Nomes do (a) Interlocutor (a)

Assinatura do Interlocutor (a)

Nome dos (a) interlocutor (a)

Assinatura do(a) interlocutor (a)

APÊNDICE 5 - Roteiro de bloco temático com questões para entrevista com não indígenas

Bloco 1 - Direitos Indígenas

1. Qual a sua experiência com o grupo Kaingang?
2. Qual a percepção do Ministério Público Federal em relação às negociações ocorridas entre as comunidades indígenas e os órgãos não indígenas ligados à duplicação da BR 386?
3. Diante do empreendimento da duplicação da BR 386, os direitos das populações indígenas impactadas direta ou indiretamente por este empreendimento foram respeitados pelos órgãos competentes?
4. Quais os critérios de interpretação frente as demandas das terras indígenas?
5. Como está o processo de reconhecimento do atual espaço ocupado pela comunidade indígena *Jamã Ty Tãnh* como Terra Indígena?
6. Quais os maiores desafios para fazer valer os direitos indígenas garantidos pela Constituição Federal?

Bloco 2 - Educação indígena

1. De que forma a Coordenadoria Regional de Educação tem garantido uma educação indígena nos moldes previstos pela Constituição Federal?
2. Como estão estruturado atualmente o Projeto Político Pedagógico e os Planos de Estudos das escolas indígenas?
3. Quais são os planos de gestão das escolas indígenas?
4. Existe uma formação específica para professores não indígenas que atuam na escola?
5. Qual é o entendimento da CRE de como deveria ocorrer o funcionamento de uma escola indígena?
6. Qual a participação da comunidade indígena no processo de gestão de sua escola indígena?

Bloco 3 – Assistência Social e Saúde indígena

1. Qual a sua experiência com o grupo Kaingang?
2. Qual a percepção da Prefeitura Municipal em relação às negociações ocorridas entre as comunidades indígenas e os órgãos não indígenas?

3. Quais os critérios de interpretação frente às demandas de estrutura física das terras indígenas?
4. Qual a participação e o significado da comunidade indígena no âmbito social do Município?
5. Como se dá à relação entre a comunidade indígena e os gestores da saúde no Município?
6. Qual que é a maior procura dos indígenas na saúde? O que eles mais buscam no posto?
7. E há alguma verba assim, da Sesai, do Ministério da Saúde ou da Secretaria Estadual da Saúde pro Município, como contrapartida?
8. Há um atendimento diferenciado?