

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS RURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EXTENSÃO RURAL**

Marcelo Artur Rauber

**ASSISTÊNCIA TÉCNICA E EXTENSÃO RURAL NO ÂMBITO
DA INTERCULTURALIDADE: EXPERIÊNCIAS
INDIGENISTAS NO RIO GRANDE DO SUL**

Santa Maria, RS

2016

Marcelo Artur Rauber

**ASSISTÊNCIA TÉCNICA E EXTENSÃO RURAL NO ÂMBITO DA
INTERCULTURALIDADE: EXPERIÊNCIAS INDIGENISTAS NO RIO GRANDE DO
SUL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS) como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Extensão Rural**.

Orientador: José Marcos Froehlich

Santa Maria, RS

2016

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Rauber, Marcelo Artur
ASSISTÊNCIA TÉCNICA E EXTENSÃO RURAL NO ÂMBITO DA
INTERCULTURALIDADE: EXPERIÊNCIAS INDIGENISTAS NO RIO
GRANDE DO SUL / Marcelo Artur Rauber.- 2016.
171 p. ; 30 cm

Orientador: José Marcos Froehlich
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Rurais, Programa de Pós-
Graduação em Extensão Rural, RS, 2016

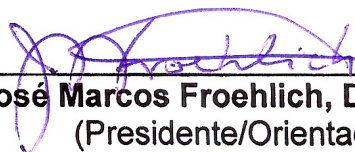
1. colonialidade 2. extensão rural 3. terras indígenas
4. Guarani 5. Kaingang I. Froehlich, José Marcos II.
Título.

Marcelo Artur Rauber

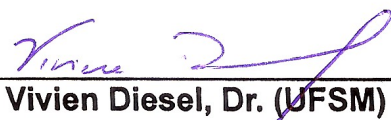
**ASSISTÊNCIA TÉCNICA E EXTENSÃO RURAL NO ÂMBITO DA
INTERCULTURALIDADE: EXPERIÊNCIAS INDIGENISTAS NO RIO GRANDE DO
SUL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS) como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Extensão Rural**.

Aprovada em 25 de agosto de 2016:



José Marcos Froehlich, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)



Vivien Diesel, Dr. (UFSM)



Guilherme Francisco Waterloo Radomsky, Dr. (UFRGS)

Santa Maria, RS
2016

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao povo brasileiro, em toda sua pluralidade, por contribuir com meus estudos.

À minha família, em especial ao meu pai Tarcisio e minha mãe Hedi, pelo estímulo que sempre me deram aos estudos e por sua enorme dedicação. À minha irmã Aline pela paciência, companhia e por suas contribuições em minha trajetória. Ao meu irmão Sandro, por me dar o privilégio de compartilhar a infância e a adolescência, e que, infelizmente, hoje só as lembranças confortam a imensa saudade.

À UFSM por ter contribuído em minha formação humana e profissional desde o ensino médio.

Agradeço a meu orientador, José Marcos Froehlich, pela paciência e por aceitar a tarefa de me orientar e contribuir no enriquecimento deste trabalho.

Aos meus colegas de mestrado, especialmente à Janaina e ao Rodrigo, e à galera da Salinha por terem compartilhado comigo essa jornada, nossos sonhos e angústias, e crescermos juntos nessa trajetória.

Aos Movimentos Sociais Populares pela referência na organização e pela luta para a transformação social, pela referência na construção de novos valores, persistência e coragem na luta.

Ao Movimento Estudantil, onde me deparei com grandes reflexões e aprendizados que levarei para toda a vida. À ABEEF e aos que passaram pela organização por terem contribuído com minha formação humana, por me mostrar a possibilidade de construir uma nova Engenharia Florestal, e por ter contribuído nas primeiras reflexões que levaram à este trabalho. À APG-UFSM, principalmente aos colegas da gestão “Viração”, por me mostrarem a importância da construção no dia a dia de uma pós-graduação pública e de qualidade.

Aos extensionistas da EMATER/RS-ASCAR que contribuíram com esta pesquisa.

À Jéssica, ao Rayan, à Evanise e ao Rodrigo por suas valiosas companhias no levantamento de campo. Aos que já contribuíram com o Grupo de Apoio aos Povos Indígenas de Santa Maria, cabendo mencionar o Matias, a Renata e a

Priscila, pelos ensinamentos e por terem me possibilitado a aproximação com a temática.

Aos povos indígenas, pela resistência e luta. Também agradeço pela receptividade e pelos aprendizados que trouxeram em minha vida e às contribuições a este trabalho. Ao Natanael Claudino pelos ensinamentos e pelo exemplo de liderança política.

RESUMO

ASSISTÊNCIA TÉCNICA E EXTENSÃO RURAL NO ÂMBITO DA INTERCULTURALIDADE: EXPERIÊNCIAS INDIGENISTAS NO RIO GRANDE DO SUL

AUTOR: Marcelo Artur Rauber
ORIENTADOR: José Marcos Froehlich

As políticas de assistência técnica e extensão rural (ATER) estão entre as principais vias de promoção e consolidação de direitos dos povos indígenas. O objetivo deste estudo é analisar o processo de diálogo intercultural estabelecido pelas políticas públicas de ATER para os povos indígenas do Rio Grande do Sul, considerando a perspectiva da colonialidade (do poder, do ser, do saber) e da interculturalidade crítica, tanto na concepção quanto na execução dessas políticas. No que se refere ao processo histórico, também foram realizadas revisão e análise da intervenção dos órgãos indigenistas no modo de vida e nos territórios dos povos indígenas do RS ao longo do século XX até o período recente. Foram levantadas as políticas de ATER para povos indígenas, a intencionalidade dos projetos e o volume de recursos, focando-se na análise da experiência do Programa RS Rural e do Plano Brasil Sem Miséria. A perspectiva de análise é baseada nas contribuições teóricas do conjunto de estudos modernidade/colonialidade, mais precisamente dos estudos derivados a respeito da interculturalidade crítica. Incorpora-se essa noção para evitar uma análise estritamente relacional e funcional das relações interculturais, buscando-se observar as relações de poder assimétricas estabelecidas. A pesquisa de campo foi constituída por dez entrevistas semiestruturadas, sendo seis entrevistas individuais com lideranças Kaingang da terra indígena Inhacorá (município de São Valério do Sul), duas entrevistas individuais com extensionistas que prestam serviço para comunidades indígenas em diferentes regiões do RS, uma entrevista coletiva com indígenas Guarani Mbyá da reserva indígena Tekoá Koenju (município de São Miguel das Missões) e uma entrevista coletiva com três servidores da Coordenação Regional da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em Passo Fundo – RS. Também foi realizada análise de documentos fornecidos pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e pela FUNAI, pertencentes ao Poder Executivo Federal. Durante o período em que os órgãos indigenistas atuaram, pode-se caracterizar uma assistência técnica associada ao regime tutelar, intervindo diretamente sobre o modo de vida, controle no uso do território, do trabalho e da produção agropecuária e florestal nas terras indígenas. Assim, compreende-se que houve intensa colonialidade do poder, do ser e do saber nesse processo. Nos casos observados, indígenas Guarani Mbyá da reserva indígena Inhacapetum (*Tekoá Koenju*) e Kaingang da TI Inhacorá tiveram relações diferentes com o programa de fomento do Plano Brasil Sem Miséria. Transformações no serviço de ATER foram identificadas ao longo do tempo, sendo que nos primeiros anos do programa RS Rural, houve forte influência na destinação dos recursos para o fomento de atividades agropecuárias, especialmente por parte do governo estadual. No âmbito da mediação dos extensionistas, foram identificadas práticas compatíveis com a interculturalidade, nas quais houve respeito à autonomia e autodeterminação dos indígenas. Assim, houve mudanças significativas no trabalho realizado de assistência técnica pela FUNAI para o serviço de assistência técnica e extensão rural realizado posteriormente pelo órgão extensionista oficial. No entanto, a política de ATER para povos indígenas ainda necessita ser consolidada enquanto política de Estado permanente, específica e diferenciada.

Palavras-chave: colonialidade, extensão rural, terras indígenas, Guarani, Kaingang.

ABSTRACT

RURAL EXTENSION IN THE CONTEXT OF INTERCULTURALITY: INDIGENISTS EXPERIENCES IN RIO GRANDE DO SUL

AUTHOR: Marcelo Artur Rauber
ADVISOR: José Marcos Froehlich

The rural extension policies are among the main routes to promotion and consolidation of indigenous peoples rights. The aim of this study is to comprehend if there was promotion of intercultural dialogue or coloniality process (of power, being and knowing) on indigenous peoples in the conceiving and implementation of rural extension policies to indigenous peoples in the state of Rio Grande do Sul (Brazil), intensified in the last two decades. Considering the historical process, it was made a review and analysis of the intervention of the indigenists agencies in the way of life and territories of indigenous peoples in Rio Grande do Sul during the twentieth century until the recent period. The rural extension policies to indigenous peoples of Rio Grande do Sul were surveyed in the historical perspective, intentionality of projects and volume of resources, focusing on the analysis of the experience of the RS Rural Program and Brazil Without Poverty Plan. The perspective of analysis is based on theoretical contributions of the set of studies modernity/coloniality, specifically their derivatives studies regarding critical interculturalism. This notion was incorporated to avoid a strictly relational and functional analysis of intercultural relations, seeking to observe the established asymmetrical power relations. The field research consisted of ten semi-structured interviews: six individual interviews with Kaingang leaders of indigenous land Inhacorá (São Valério do Sul), two individual interviews with extension agents that provide services to indigenous communities in different regions of Rio Grande do Sul, a collective interview with indigenous Guarani Mbyá of the Indian Reservation Tekoá Koenju (São Miguel Mission) and an collective interview with three agents of the Regional Coordination of the National Indian Foundation (FUNAI) in Passo Fundo. An analysis of documents provided by the Ministry of Agrarian Development (MDA), Ministry of Social Development and Fight against Hunger (MDS) and the National Indian Foundation (FUNAI/Ministry of Justice), belonging to the Federal Government of Brazil, was realized. During the period in which the indigenists agencies acted, it is possible to characterize technical assistance associated with the tutelary regime, intervening directly on the way of life, control the use of land, labor and agricultural and forestry production on indigenous lands. Thus, it can be considered that there was intense coloniality of power, of being and of knowledge in this process. In the specific cases observed, the Guarani Mbyá indigenous people at the Indian Reservation Inhacapetum (*Tekoá Koenju*) and Kaingang at the indigenous land Inhacorá had different relationships with the development program of the Plan Brazil Without Poverty. Changes in rural extension service have been identified over time, and in the early years of the RS Rural program, there was a strong influence on the allocation of funds for the promotion of agricultural activities, especially by the state government. Under the mediation of the extension agents, practices were identified compatible with interculturalism, in which there was respect for the autonomy and self-determination of indigenous people. Thus, there were significant changes in the work of technical assistance by the indigenist agency for the service provided by the official organ of rural extension. However, rural extension policy for indigenous peoples still need to be consolidated as a permanent state policy, specific and differentiated.

Keywords: coloniality, rural extension, indigenous lands, Guarani, Kaingang.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	09
1 ATER INDIGENISTA E INTERCULTURALIDADE: TEMAS E QUESTÕES DE INVESTIGAÇÃO.....	13
1.1 PROBLEMA DE PESQUISA.....	13
1.2 OBJETIVOS.....	16
1.2.1 Objetivo geral.....	16
1.2.2 Objetivos específicos.....	16
1.3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	17
1.3.1 Uso de fontes secundárias.....	20
1.3.2 A motivação: o engajamento com a temática.....	21
2 POVOS INDÍGENAS: DO EXTERMÍNIO E DISCRIMINAÇÃO NEGATIVA À INTERCULTURALIDADE.....	24
2.1 DO EXTERMÍNIO E CATEQUESE RELIGIOSA AO INTEGRACIONISMO	24
2.2 DO INTEGRACIONISMO AO RECONHECIMENTO DA PLURALIDADE CULTURAL.....	32
2.3 COLONIALIDADE E INTERCULTURALIDADE CRÍTICA.....	42
2.4 DESCOLONIALIDADE POLÍTICA E EPISTÊMICA.....	50
3 INTERVENÇÕES DOS ÓRGÃOS INDIGENISTAS NO PERÍODO REPUBLICANO.....	55
3.1 O CONTEXTO DE CRIAÇÃO DO SPI.....	55
3.2 ATUAÇÃO E INTERVENÇÃO DO SPI SOBRE OS TERRITÓRIOS E MODO DE VIDA DOS POVOS INDÍGENAS.....	59
3.3 ATUAÇÃO DA FUNAI NO ÂMBITO AGRÍCOLA E TERRITORIAL.....	64
4 ASSISTÊNCIA TÉCNICA E EXTENSÃO RURAL PARA POVOS INDÍGENAS NO RIO GRANDE DO SUL.....	71
4.1 ATER NO CONTEXTO DOS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS.....	75
4.2 A TRAJETÓRIA DA ATER INDIGENISTA NO RIO GRANDE DO SUL.....	78
4.2.1 O programa RS Rural.....	80
4.2.2 O programa Carteira Indígena.....	87
4.2.3 Promoção da ATER indigenista a partir da lei da Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural para a Agricultura Familiar e Reforma Agrária (PNATER).....	91
4.2.4 Plano Brasil Sem Miséria.....	96
5 ATER INDIGENISTA EM QUESTÃO NO ÂMBITO DA INTERCULTURALIDADE.....	109
5.1 O DESAFIO DA CONSOLIDAÇÃO DE UMA POLÍTICA DE ESTADO	

	PERMANENTE, ESPECÍFICA E DIFERENCIADA.....	109
5.2	QUANTO À FORMA DO SERVIÇO DE ATER E DO FOMENTO PARA INDÍGENAS.....	117
5.3	DIÁLOGO INTERCULTURAL NA ATER INDIGENISTA: PRÁTICAS E ENTRAVES PARA INTERCULTURALIDADE.....	121
5.5	DESCOLONIALIDADE POLÍTICA E EPISTÊMICA.....	135
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	142
	REFERÊNCIAS.....	146
	APÊNDICE.....	153
	ANEXOS.....	161

APRESENTAÇÃO

Mais de cinco séculos se passaram desde a chegada dos primeiros europeus à América. O longo processo de extermínio, a catequese cristã e o regime tutelar e integracionista, este que perdurou ao longo de todo século XX, não foram capazes de eliminar física e culturalmente os povos indígenas presentes no território brasileiro. Segundo o Censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o Brasil conta com 305 povos e 274 línguas indígenas faladas e uma população crescente de cerca de 896,9 mil pessoas¹. No contexto territorial, existem 432 terras indígenas (TI) homologadas ou regularizadas² que ocupam área de 104.002.511 ha, a maior parte na Amazônia Legal (IBGE, 2012).

No território do estado do Rio Grande do Sul (RS), os indígenas se identificam nos povos Kaingang, Guarani (parcialidades *Mbyá* e *Ñandéva*) e Charrua, totalizando cerca de 34 mil pessoas (IBGE, 2012). Cerca de 21,5 mil³ pessoas indígenas (cerca de 63% do total) se distribuem em 126 comunidades, localizadas em 23 áreas indígenas (entre terras e reservas indígenas), áreas retomadas não regularizadas e acampamentos existentes no RS. Essa relevante diversidade étnica e cultural tem se constituído um desafio para implementação de políticas públicas que garantam sua soberania política e cultural.

Com o fim do regime tutelar em 1988, no qual os indígenas eram considerados juridicamente incapazes, a nova Constituição Federal do Brasil reconheceu a pluralidade cultural, o direito à autonomia e à autodeterminação dos povos indígenas. Nesse mesmo contexto, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão indigenista do Estado brasileiro, também deixou de possuir monopólio na

¹O IBGE utiliza a expressão “pessoas indígenas” na publicação “Censo Demográfico 2010: Características gerais dos indígenas - Resultados do universo” (IBGE, 2012). Neste trabalho, será utilizada apenas a expressão “indígena” para se referir as pessoas originárias do território brasileiro. Também será utilizadas a expressão “povos indígenas”, utilizado pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, ratificada pelo Estado brasileiro.

² Terras *homologadas* são “terras que foram demarcadas e tiveram seus limites homologados pela Presidência da República” e terras *regularizadas* são “terras que, após a homologação de seus limites, foram registradas em cartório em nome da União e no Serviço de Patrimônio da União”. Os dados são referentes à situação das terras até 31 de dezembro de 2010 (IBGE, 2012, p. 16).

³ Os dados populacionais das comunidades são referentes a maio de 2015 segundo levantamento da Secretaria de Desenvolvimento Rural do Estado do Rio Grande do Sul. Esse número corresponde ao público dos serviços de ATER. Em 2010, havia 18.266 indígenas em terras e reservas indígenas (regularizadas) no Rio Grande do Sul (IBGE, 2012).

relação estatal com os indígenas e a política indigenista passou a ser papel de todos os níveis governamentais. Assim, ao longo da década de 1990 e dos anos 2000, as políticas indigenistas (de saúde, de educação, de ambiente, território, dentre outras) passam a ser construídas transversalmente nos diferentes níveis governamentais com a possibilidade de participação de indígenas em diferentes fóruns e consultas – um fenômeno inteiramente novo em toda a história do país.

Tal processo ocorreu no mesmo período em toda América Latina, acumulando diferentes experiências na elaboração de políticas específicas e diferenciadas para os povos indígenas no contexto dos Estados Nacionais. Nesse processo de intensificação das reflexões e da interação dos povos indígenas com a estrutura estatal (não indígena), surge no contexto enquanto temática preponderante a interculturalidade, construída a partir do diálogo intercultural. No entanto, muitas dessas reflexões apontam que, mesmo com a intensificação da participação indígena na formulação e concepção de políticas, frequentemente concepções etnocêntricas continuam a predominar no âmbito dessas políticas públicas, ou seja, compreensões pautadas nos códigos, valores do grupo social dominante (não indígena), que se sobrepõem às concepções dos povos indígenas, como nas concepções de riqueza e pobreza e na visão de primitividade a respeito desses povos.

Desde o ano 1994, encontram-se no conjunto dos direitos dos povos indígenas os serviços públicos de assistência técnica e extensão rural (ATER). Compreende-se, neste trabalho, extensão rural enquanto processo educativo de comunicação de conhecimentos de qualquer natureza, sejam eles técnico/científicos ou não. Assim, difere-se conceitualmente extensão rural de assistência técnica pelo fato de que esta não possui, necessariamente, caráter educativo, pois visa resolver problemas específicos e pontuais. No entanto, a partir do serviço de extensão rural frequentemente também é prestada assistência técnica. Por seu caráter educativo, o serviço de extensão rural é desempenhado por instituições públicas e privadas, organizações não governamentais, cooperativas, entre outras. O termo extensão rural também pode ser entendido como uma política pública e, nesse caso, refere-se às políticas de extensão rural traçadas pelos governos (federal, estaduais ou municipais) ao longo do tempo, através de dispositivos legais ou programáticos

(PEIXOTO, 2008). Nesse trabalho, a compreensão de extensão rural permeará entre a concepção de processo educativo e de política pública. O serviço e a política de extensão para povos indígenas será denominado como “ATER para povos indígenas” ou “ATER indigenista”, tendo em vista que “indigenista” significa algo que é relativo aos indígenas; para ou que visa os indígenas.

O conjunto de experiências de ATER para povos indígenas nas duas últimas décadas tem passado por sistematizações e avaliações sob diferentes perspectivas. Neste trabalho, a perspectiva adotada para análise de ATER é a da interculturalidade crítica, que busca apontar e analisar superações da assimetria de poder entre aqueles que estão em processo de diálogo e interação social. Essa perspectiva foi produto de reflexões iniciadas nos estudos pós-coloniais e no conjunto dos estudos do grupo Modernidade/Colonialidade a respeito da colonialidade do poder e da descolonialidade política e epistêmica.

Nesse contexto, o objetivo desta dissertação é analisar o diálogo intercultural propiciado pelas políticas públicas de ATER indigenista desenvolvidos no RS, sob a perspectiva da colonialidade (do poder, do ser, do saber), buscando compreender as complexas relações estabelecidas a partir destas políticas.

No capítulo 1 são detalhados o objetivo geral e os objetivos específicos deste trabalho, o problema de pesquisa e os procedimentos metodológicos. Tendo em vista a relevância para este trabalho, as opções e motivações do autor para realizar esta pesquisa são explicitadas, em consonância com as escolhas e trajetória acadêmica e política do autor.

No capítulo 2 é realizada uma contextualização histórica do tema de pesquisa, do referencial teórico e dos principais conceitos utilizados para as análises desta pesquisa.

Considerando que as políticas de ATER foram precedidas pela atuação tutelar dos órgãos indigenistas no que se refere a intervenções no território, educação e produção agrícola, pecuária e florestal, no capítulo 3 é realizada uma recuperação histórica e análises sobre as intervenções desses órgãos junto aos povos indígenas.

No capítulo 4 são apresentadas e discutidas as experiências e as políticas de assistência técnica e extensão rural para povos indígenas estabelecidas principalmente nas duas últimas décadas.

No capítulo 5 é realizado um aprofundamento da análise das políticas de ATER e do diálogo promovido a partir das experiências de extensão rural.

Por fim, apresentam-se as considerações finais deste trabalho, buscando responder as questões levantadas e ressaltando a identificação de assimetrias de poder, entraves e, por outro lado, práticas de diálogo compatíveis com a perspectiva de interculturalidade adotada, além de descolonialidades.

CAPÍTULO 1: ATER INDIGENISTA E INTERCULTURALIDADE: TEMAS E QUESTÕES DE INVESTIGAÇÃO

1.1 PROBLEMA DE PESQUISA

Os estudos interculturais têm ocupado lugar de destaque nas últimas décadas, tanto nas reflexões filosóficas, epistemológicas e antropológicas, como nas sociológicas e políticas, centrando-se desde o princípio no campo educativo. Na atualidade, o conceito de interculturalidade surge com força na América Latina, especialmente pelo foco dos debates envolverem a busca de soluções para situações de conflito, intolerância e exclusão social, frequentemente relacionadas aos povos indígenas das Américas. A pluralidade cultural presente no território brasileiro é propícia para estes estudos, sobretudo quando nos deparamos com a diversidade e as condições desses povos.

Em sociedades de contexto pluricultural, a exemplo da sociedade brasileira, o diálogo entre indígenas e as instituições promotoras de políticas públicas é colocado como parte do processo de interação necessário para que seja possível o acesso a diversos direitos. Nesse conjunto de políticas, tem-se o serviço de assistência técnica e extensão rural (ATER) como uma das principais vias de diálogo e de execução de políticas públicas voltadas para povos indígenas. Contudo, nesse processo, o diálogo entre culturas diferentes coloca em interação diferentes saberes, perspectivas de mundo, códigos e linguagens, podendo levar à complexificação das relações, que podem se tornar, por vezes, conflituosas.

Se nas décadas anteriores a ATER para povos indígenas se dava por ações pontuais, a partir de 1999 passam a existir no Rio Grande do Sul políticas públicas contínuas por iniciativa do Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Essas políticas, iniciadas principalmente pelo programa RS Rural, visavam a promoção de capacitação técnica, fomento agrícola, segurança e soberania alimentar, e resgate de saberes tradicionais de povos indígenas. Porém, na execução de projetos de muitas dessas ações não foram atingidos os resultados esperados por seus promotores (gestores e extensionistas). Diversos empreendimentos levaram a resultados frustrantes, tanto os indígenas quanto para os extensionistas envolvidos,

o que acentuou as dificuldades de relação entre extensionistas e indígenas. Para Soares e Trindade (2008, p. 17):

O fracasso dos projetos, por um lado, reforçou a visão dos técnicos de que os índios eram preguiçosos e difíceis de trabalhar, transferindo as responsabilidades para as famílias indígenas, e por outro, gerando insatisfação quanto à assistência técnica e aos programas que não atendiam suas necessidades [dos indígenas].

Dentre as noções utilizadas para analisar essas situações em que há interação entre diferentes culturas tem-se a interculturalidade ou o diálogo intercultural. A interculturalidade se dá em contextos nos quais há reconhecimento das diferenças e das identidades culturais em questão no processo de diálogo, sem a sobreposição conflituosa de uma cultura sobre a outra. O diálogo intercultural não implica apenas em reconhecer e respeitar a diversidade, mas também consolidá-la na medida em que contribui no enriquecimento (e questionamento) dos modelos de desenvolvimento (TUBINO, 2002).

Na duas últimas décadas, os governos federal e estadual passaram a intensificar os investimentos nas ações de ATER, destinando também recursos específicos para promoção de serviço de ATER para povos indígenas, focadas principalmente em ações para a promoção do “desenvolvimento sustentável”. Nesse contexto, torna-se fundamental colocar em discussão a questão do diálogo intercultural sob uma perspectiva crítica em torno das relações de poder estabelecidas através das políticas e da base epistemológica trabalhada na execução dos projetos. Apesar das primeiras sistematizações desses projetos não perpassarem explicitamente pela discussão da interculturalidade, há reflexões sobre as complexas relações, negociações e intercâmbios culturais ocorridos durante a preparação e implementação dos projetos, além de constrangimentos institucionais que ainda limitam a possibilidade de maior protagonismo individual e coletivo indígena, demandando, assim, ampliação das abordagens considerando o viés da interculturalidade.

Atualmente, o conceito de interculturalidade é apresentado em várias políticas de Estado na América Latina, inclusive no Brasil, a exemplo da Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural para a Agricultura Familiar e Reforma Agrária (PNATER), que traz em seus princípios o desenvolvimento rural sustentável e a

adoção de metodologias participativas, com enfoque multidisciplinar, interdisciplinar e intercultural (BRASIL, 2010). No entanto, Walsh (2009) menciona que, muitas vezes, a retórica da interculturalidade acaba servindo ao interesses de um sistema de dominação sobre os povos indígenas, servindo à colonialidade. Mesmo após os processos de independência dos Estados latinoamericanos, Mignolo (2005) considera que a diferença colonial se transformou e tem se reproduzido no período nacional, passando a haver um processo de colonialismo interno das lideranças nacionais sobre os povos indígena e afrodescendentes. Esse processo tem perdurado e tem se manifestado de diferentes formas e em diferentes contextos.

No caso das políticas de ATER indigenista, ao serem formuladas “de cima para baixo” e executadas pelos extensionistas na mesma lógica de trabalho utilizada com agricultores não indígenas, ou seja, com o mesmo conjunto de práticas, valores e conhecimentos, pode-se estar reproduzindo a matriz colonial de poder, principalmente nas dimensões da colonialidade do ser e da colonialidade do saber. A colonialidade do ser é fundada na ideia de raça, na qual povos indígenas e afrodescendentes são colocados em posições inferiores na hierarquia social e considerados primitivos (ou não modernos, tradicionais). A colonialidade do saber se estabelece a partir da invalidação dos conhecimentos de base epistemológica distinta daqueles de base europeia. Dessa forma, as políticas de ATER se inserem no conjunto da complexa e historicamente conflituosa relação dos povos indígenas com as estruturas do Estado brasileiro e com a sociedade nacional.

Partindo dessa problematização, percebe-se que há no Brasil e no RS uma crescente oportunidade para discussões a respeito das experiências de assistência técnica e extensão rural para povos indígenas e para os debates que enfoquem o viés da interculturalidade e da colonialidade. Também tem-se refletido pouco a respeito dos fatores da relação intercultural que têm contribuído com o insucesso ou sucesso de ações de ATER indigenista, sendo necessária a sistematização, a reflexão e a reunião de subsídios, argumentos e discussões sobre tais ações para qualificar e orientar os rumos dessas políticas públicas.

Acredita-se que a desconsideração e o desrespeito a aspectos culturais em virtude da persistência da colonialidade do poder podem levar a desencontros na inter-relação entre as culturas indígenas e não indígenas no desenvolvimento de

ações de ATER e, conseqüentemente, impor desafios às políticas públicas voltadas a melhoria da qualidade de vida desses povos, além de levar a questionamentos epistemológicos e metodológicos dessas políticas. Há indicações de que as experiências consideradas exitosas tanto para indígenas quanto para os extensionistas tenham respeitado e valorizado a identidade cultural, norteando novas formas de diálogo no desenvolvimento de ações de ATER. Assim, este estudo também buscou sistematizar formas de diálogo que contemplassem a prática da interculturalidade.

Diante das problemáticas levantadas, este trabalho busca responder às seguintes questões: dentre as experiências já realizadas, houve o desenvolvimento de elementos fundamentais da interculturalidade nas ações de ATER indigenista no RS? Houve um processo de reconhecimento cultural mútuo e respeito às diferenças culturais entre indígenas e não indígenas no desenvolvimento das ações de ATER? A identidade cultural dos povos indígenas foi respeitada na realização destas ações ou as ações de ATER tem se manifestado como colonialidade (do poder, do ser, do saber) sobre os povos indígenas?

1.2 OBJETIVOS

1.2.1 Objetivo geral

Analisar o processo de diálogo intercultural estabelecido pelas políticas públicas de assistência técnica e extensão rural para os povos indígenas do Rio Grande do Sul, considerando a perspectiva da colonialidade (do poder, do ser, do saber) e da interculturalidade crítica, tanto na concepção quanto na execução dessas políticas.

1.2.2 Objetivos específicos

1) Identificar e contextualizar as orientações teórico-políticas que predominaram nas políticas indigenistas, ao longo da história do Brasil, e em relação ao marco teórico utilizado;

2) Realizar revisão das intervenções dos órgãos indigenistas no modo de vida e territórios dos povos indígenas do RS até a implementação das políticas de ATER para povos indígenas;

3) Realizar levantamento a respeito das políticas de assistência técnica e extensão rural voltadas para povos indígenas já realizadas no RS sob a perspectiva histórica, volume de recursos e intencionalidade dos projetos;

4) Analisar o diálogo intercultural estabelecido a partir das ações de ATER para povos indígenas no RS, avaliando seus desafios, práticas e entraves para a interculturalidade, além de manifestações de descolonialidade política e epistêmica.

1.3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A pesquisa de campo foi constituída por 10 entrevistas semiestruturadas, sendo oito entrevistas individuais e duas coletivas: uma entrevista coletiva com indígenas Guarani; seis entrevistas individuais com indígenas Kaingang; duas entrevistas individuais com extensionistas da EMATER/RS-ASCAR que atuam junto aos povos indígenas em diferentes regiões do RS e uma entrevista coletiva com três servidores do quadro da Coordenação Regional da FUNAI em Passo Fundo – RS.

Anteriormente à realização das entrevistas, em março de 2015, foram realizadas visitas a 16 comunidades indígenas Kaingang do RS (entre acampamentos em beira de estrada, áreas em processo de retomada e terras e reservas indígenas), sendo possível realizar as primeiras constatações a respeito da efetivação e abrangência da assistência técnica e extensão rural para essas comunidades. Em maio de 2015, no escritório central da EMATER/RS-ASCAR em Porto Alegre – RS, também foi realizada consulta à coordenação da ATER para indígenas e quilombolas do RS para discussões iniciais e recolhimento de contatos para o levantamento de campo.

O primeiro levantamento foi realizado em fevereiro de 2016 na terra indígena (TI) de Inhacorá, que possui 2.843,38 ha e se localiza a 14 km da sede do município de São Valério do Sul – RS. O segundo levantamento foi realizado na reserva indígena (RI)⁴ Inhacapetum, também conhecida por seu nome em Guarani Mbyá,

⁴ Conforme a lei Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, o Estatuto do Índio, reservas indígenas são terras que se destinam à posse permanente e ao usufruto dos povos indígenas, podendo ser

Tekoá Koenju (Aldeia Alvorecer), que possui área de 236,33 ha e está localizada a cerca de 28 km da sede do município de São Miguel das Missões, junto ao rio Inhacapetum. As duas terras indígenas foram escolhidas por estarem entre as terras de posse mais antiga entre os dois povos no RS (Inhacorá foi demarcada em 1930 e Koenjú desapropriada em 2000), por terem populações expressivas e por ambas terem sido contempladas pelo Programa RS Rural e pelo Plano Brasil Sem Miséria. As duas terras também são ocupadas exclusivamente por indígenas de cada um desses povos.

Na terra indígena de Inhacorá, foram realizadas seis entrevistas individuais, sendo quatro com lideranças políticas e duas com beneficiados pelo Plano Brasil Sem Miséria. Ao chegar na TI, o tema da pesquisa foi apresentado e discutido novamente com o cacique e o vice-cacique e o roteiro das entrevistas foi avaliado e comentado. O agente de saúde da TI, então, ficou responsável por combinar, orientar e acompanhar as visitas na casa dos entrevistados. Uma das lideranças entrevistadas é o atual cacique da terra indígena, e dois entrevistados foram caciques no período entre os anos 2000 até o período recente. Outra liderança entrevistada foi responsável por acompanhar as ações de ATER do Plano Brasil Sem Miséria. Buscou-se, a partir dessas entrevistas, realizar a recuperação histórica desde a implementação das primeiras ações de ATER na TI Inhacorá, além das percepções individuais a respeito dessas experiências. Entre os contemplados pelo Programa de Fomento do Plano Brasil Sem Miséria, um deles é o *Kujá*⁵ (pronuncia-se cuiã) da terra indígena, liderança espiritual Kaingang, e outro Kaingang fornece alimentos para a escola da comunidade pelo Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE). As idades dos entrevistados variaram de 40 a 60 anos.

Na RI Inhacapetum, por sugestão do cacique, foi realizada uma entrevista coletiva em reunião geral da comunidade que ocorreu um dia após a chegada na

doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União. São terras que também pertencem ao patrimônio da União, mas não se confundem com as terras de ocupação tradicional. As Terras Indígenas são terras tradicionalmente ocupadas por indígenas e que tem o processo de reconhecimento estabelecido pelo decreto Nº 1.775, de 08 de janeiro de 1996. Vale observar que existem terras indígenas que foram reservadas pelos estados-membros, principalmente durante a primeira metade do século XX, que são reconhecidas como de ocupação tradicional, como é o caso de muitas terras indígenas Kaingang do RS e o caso da TI Inhacorá.

⁵ Os serviços prestados pelo *Kujá* são relacionados aos benzimentos e preparo de remédios para a comunidade. Para aprofundamento a respeito do *Kujá* Kaingang, indicamos Rosa (2014) e Cipriano (2014).

reserva. Estiveram presentes as lideranças que acompanharam a implementação das políticas de ATER na comunidade, famílias beneficiadas pelo programa RS Rural e recentemente pelo Programa de Fomento do Plano Brasil Sem Miséria. Durante a entrevista, as perguntas foram traduzidas oralmente para a língua Guarani para facilitar a compreensão.

Cabe destacar, desde já, que as entrevistas nas duas áreas indígenas produziram dados primários consideravelmente distintos, fundados na avaliação do autor, pelas diferenças culturais entre esses povos. Enquanto cada questão colocada para os Kaingang gerava manifestações longas na língua Portuguesa (os entrevistados eram bilíngues), as manifestações dos indígenas em Guarani Mbyá vinham em forma sintética na língua Portuguesa ou traduzidas do Guarani após discussões na língua materna a partir dos questionamentos. As traduções das questões e das respostas foram realizadas por um estudante Guarani Mbyá da UFSM, que acompanhou a realização desta pesquisa.

Também foram entrevistados individualmente dois extensionistas da EMATER/RS-ASCAR, os quais possuíam longo período de atuação junto aos povos indígenas do RS. O primeiro extensionista atuou nas duas últimas décadas junto ao povo Guarani na região de Maquiné – RS e também atende agricultores não indígenas do município. O segundo entrevistado atuou nas duas últimas décadas principalmente junto à população Kaingang da terra indígena do Guarita (maior terra indígena do RS), vinculado ao escritório da EMATER/RS-ASCAR no município de Tenente Portela – RS, além de ser membro de uma das equipes exclusivas que atuaram pela Chamada Pública 001/2013 de ATER do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) para o Plano Brasil Sem Miséria. As duas entrevistas foram agendadas com antecedência e realizadas nos escritórios municipais da EMATER/RS-ASCAR de cada município.

Dos três gestores da política indigenista da Coordenação Regional da FUNAI em Passo Fundo – RS entrevistados coletivamente, dois são técnicos agrícolas que atuaram na assistência técnica em terras indígenas do RS da década de 1980 até a reestruturação da FUNAI em 2009, e o terceiro entrevistado é o atual antropólogo da Coordenação Regional. Um dos técnicos é também o atual coordenador desta regional. A entrevista foi agendada com antecedência e realizada na sede da

Coordenação Regional em Passo Fundo – RS.

Em alguns momentos deste estudo, serão feitas referências diretas às informações coletadas nas entrevistas do trabalho de campo. Os Kaingang da TI Inhacorá serão referenciados por suas iniciais e funções na terra indígena de Inhacorá. Os extensionistas entrevistados serão referenciados quanto ao local de trabalho.

Quanto ao contexto populacional e localização dos municípios onde foi realizada a pesquisa com indígenas e com extensionistas, São Valério do Sul possui 2.647 habitantes e se localiza na Noroeste do RS. O município de São Miguel das Missões possui 7.421 habitantes e Tenente Portela 13.716 habitantes, ambos também localizados na região Noroeste do RS. O município de Maquiné possui 6.908 habitantes, estando localizado na Região Metropolitana de Porto Alegre, próximo ao litoral norte do RS. Os dados populacionais são referentes ao Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010.

Figura 01 – Locais onde foram realizados o levantamento de campo.



Fonte: (Google Maps, 2016, adaptado).

1.3.1 Uso de fontes secundárias

Também foi realizada análise de documentos fornecidos pelo Ministério do

Desenvolvimento Agrário (MDA), Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI/Ministério da Justiça), pertencentes ao Poder Executivo Federal, obtidos por solicitação eletrônica no Sistema de Informação ao Cidadão (e-SIC). Os documentos das Chamadas Públicas de assistência técnica e extensão rural do MDA para Plano Brasil Sem Miséria voltadas para o atendimento indígenas também foram analisados.

1.3.2 A motivação: o engajamento com a temática

Considerando que a trajetória e as experiências do pesquisador influenciam diretamente em suas opções para realização do seu trabalho, consideramos relevante explicar a respeito das motivações que levaram à escolha da temática e à realização da pesquisa. Assim, apresentam-se, a seguir, alguns aspectos referentes às experiências do autor, considerados importantes para a escolha do tema e do problema de pesquisa, além do referencial teórico utilizado para este estudo.

Durante o ensino médio, cursado já no ambiente universitário da UFSM, acompanhei desde cedo as mobilizações do movimento estudantil, seja pelas pautas do transporte público, seja assistência estudantil dos acadêmicos. Sou filho de agricultores familiares, tendo iniciado a graduação em Engenharia Florestal, buscando contribuir com questões ambientais relativas à agricultura familiar.

A partir de 2010, passei a participar e contribuir com a organização nacional dos estudantes de Engenharia Florestal, a Associação Brasileira de Estudantes de Engenharia Florestal (ABEEF). Em 2011, a partir de um encontro regional organizado pela ABEEF em Santa Maria, tive a oportunidade de participar do primeiro espaço sobre questão indígena com a presença de dois caciques, o que me instigou a seguir na temática. No mesmo ano, também tive a oportunidade de contribuir por seis dias consecutivos com um projeto de recuperação de áreas degradadas e implantação de sistemas agroflorestais do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) que estava em andamento na reserva indígena de Inhapetum (Tekoá Koenju), em São Miguel das Missões - RS. A noção da diferença na dinâmica do trabalho e no tempo dos Guarani Mbyá foram as primeiras constatações que se destacaram a partir dessa experiência.

Também acompanhei entre os anos 2012 e 2013 a realização de um projeto de hortas por iniciativa de um professor da UFSM com indígenas Guarani Mbyá na RI Guaviraty, em Santa Maria – RS. As hortas se destacavam como elemento exógeno dentro da área e perduraram apenas enquanto houve acompanhamento pelos participantes não indígenas do projeto (estudantes e professor idealizador).

Diferenças nas noções de uso da terra também foram identificadas em um episódio em que um morador não indígena remanescente na reserva indígena Guaviraty cercou parte significativa da área para utilizar como pastagem para seu gado. O morador alegou que aquela parcela da área não estava sendo utilizada pelos moradores indígenas e que havia acordado com uma das lideranças. Além de gerar tensão interna entre os indígenas, foi necessária intervenção externa do governo estadual, que determinou a retirada da cerca.

Já na coordenação do DCE-UFSM, também a partir de 2012, passei a representar o segmento estudantil na Comissão de Implementação e Acompanhamento do Programa Permanente de Formação de Acadêmicos Indígenas (CIAPPAI). Durante os anos 2012 e 2013, a Comissão foi presidida por Augusto Ópẽ da Silva, mais conhecido como Augusto Kaingang, importante liderança indígena do Rio Grande do Sul. A partir da Comissão, foi possível participar do processo de mediação, formulação e garantia de encaminhamento de demandas, tanto do movimento indígena estadual como dos estudantes indígenas da UFSM. Dentre os primeiros aprendizados, esteve a necessidade de realização de diálogo continuado e de consulta prévia para qualquer medida a ser tomada no que se refere aos povos indígenas. Também foi possível acompanhar o processo de evolução da política indigenista da UFSM, que passou a ter ampliação de oferta de vagas do programa de acesso para indígenas aldeados, programa de assistência estudantil específico e criação de seleção específica e diferenciada para acesso às vagas para indígenas aldeados, além da formulação e construção da Casa do Estudante Indígena no campus de Santa Maria.

A partir do trabalho de conclusão de curso de Engenharia Florestal, sob orientação da professora Dra. Vivien Diesel, iniciei os estudos sobre identidade cultural e interculturalidade, no qual analisamos a manifestação e influência de estereótipos a respeito de povos indígenas em processos de comunicação de

estudantes e profissionais das Ciências Agrárias. O trabalho me instigou a seguir nos estudos dessa temática na pós-graduação, porém, a insuficiência desta perspectiva para a abordagem da interculturalidade me motivou a propor analisar o diálogo intercultural estabelecido a partir das políticas de assistência técnica e extensão rural para povos indígenas do RS.

Já cursando o mestrado, em 2014 também participei da comissão especial para criação do curso de licenciatura intercultural para formação de professores Kaingang no campus de Frederico Westphalen da UFSM, aprovado pelo Conselho de Ensino Pesquisa e Extensão da UFSM em dezembro de 2014. O curso, no entanto, aguarda recursos financeiros até o momento, gerando frustração por parte daqueles que demandaram e aos que se empenharam em sua criação.

O referencial teórico adotado nesta dissertação foi conhecido e escolhido a partir de uma disciplina de estudos pós-coloniais cursada em 2014. Considerou-se que as origens e motivações dos estudos de colonialidade/descolonialidade possuíam afinidade tanto com as concepções e trajetória deste autor, como com o objeto de estudo em questão.

CAPÍTULO 2: POVOS INDÍGENAS: DO EXTERMÍNIO E DISCRIMINAÇÃO NEGATIVA À INTERCULTURALIDADE

O entendimento das sociedades nacionais eurocentradas sobre os povos nativos presentes no território da América se transformou ao longo dos séculos, assim como a compreensão quanto ao papel desses povos na formação das sociedades nacionais. Essas diferentes percepções orientaram políticas e ações das sociedades e dos Estados sobre os povos indígenas. Essas noções serão apresentadas neste capítulo, com enfoque naquelas que predominaram no caso brasileiro até o período recente.

2.1 DO EXTERMÍNIO E CATEQUESE RELIGIOSA AO INTEGRACIONISMO

Além do processo violento de conquista, desde o domínio da Coroa Portuguesa sobre o Brasil foram gestadas, no âmbito da estrutura Estatal, diversas formas de intervenção sobre o território, modo de vida, estrutura e organização social e estratégias alimentares dos povos indígenas. A compreensão portuguesa e espanhola era da necessidade de civilizar os bárbaros do novo território, necessitando essencialmente para isso que passassem a crer na fé cristã. Por isso, nos três primeiros séculos, a Igreja Católica teve o papel de catequizar os povos nativos considerados aliados.

O próprio processo de invasão dos territórios dos povos locais gerou profundas transformações nestas sociedades. Estudos têm confirmado que mudanças na estrutura social das sociedades indígenas se deram nos séculos imediatamente posteriores à chegada dos europeus. O processo de invasão de seus territórios e o estado de guerra teriam levado os povos indígenas a uma lenta perda das estruturas sociais originais, transformando-se de sociedades de agricultores para uma sociedade de caçadores e coletores em muitos casos. Nesse processo de regressão agrícola, houve aumento da dependência de plantas não cultivadas e o número de espécies cultivadas reduziu ao longo do tempo, até sobrar somente um ou dois cultivos e, finalmente, nenhum. Um desses cultivos finais teria sido o milho (BALÉE, 1999).

Esse seria o caso de muitas outras regiões da América tropical, onde sociedades indígenas sedentárias bastante complexas e populosas, praticando agricultura, minadas por doenças, invasões e guerras, acabaram se dispersando e se tornando uma cultura nômade de caça e coleta. Esse processo teria sido lento, ocorrido nos últimos quatro ou cinco séculos, em uma transição gradual do sedentarismo para o semi-nomadismo até o completo nomadismo em alguns casos. Entre os exemplos desse processo, está o caso do povo Guarani, que possuía uma população estimada de 1.500.000 pessoas e densidade populacional de 4 pessoas por quilômetro quadrado na região do atual estado do Paraná e do Paraguai e que acabou sofrendo processo de diáspora com os ataques e invasões a seus territórios. Assim, uma nova população indígena de caçadores e coletores (formada principalmente pelos povos Héta e Aché) acabou ocupando a área antes habitada por uma sociedade de indígenas agricultores bastante complexa (BALÉE, 1999).

Muitas ações dos portugueses sobre os povos locais (que compuseram uma política indigenista) eram pautadas pela compreensão colonial e imperial polarizada entre “índio amigo” e “índio inimigo”. O emprego da força, permitido pela legislação, dependia dessa avaliação, bem como dos contextos e dos interesses (muitas vezes divergentes) da administração portuguesa na metrópole e na colônia (OLIVEIRA; FREIRE, 2006). Compreendia-se que com o primeiro podiam ser estabelecidas alianças no processo de contato conforme os interesses dos estrangeiros em relação à nova área. Já com o segundo, sua resistência à invasão do território justificava as “guerras justas”. No entanto, em nenhuma das duas hipóteses, havia reconhecimento em relação a cultura e autonomia destes povos:

Os povos e as famílias indígenas que se tornavam aliados dos portugueses necessitavam ser convertidos à fé cristã, enquanto os “índios bravos” (como eram chamados nos documentos da época) deviam ser subjugados militar e politicamente de forma a garantir o seu processo de catequização. Este tinha por objetivo justificar o projeto colonial como uma iniciativa de natureza ético-religiosa preparando a população autóctone para servir como mão-de-obra nos empreendimentos coloniais (econômicos, geopolíticos e militares). (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 35).

Os debates dos colonizadores europeus na metrópole e na colônia também permeavam entre questões como liberdade ou escravização dos povos nativos, as formas mais adequadas de conversão religiosa e as consequências para a

colonização europeia do território. Ideias presentes no imaginário cristão medieval sobre paganismo, selvageria e barbárie também orientavam as ações na colônia, assim como os interesses comerciais da Coroa portuguesa. Segundo Pacheco e Freire (2006) estes sempre prevaleceram sobre as iniciativas missionárias de defesa de direitos dos indígenas.

Nas primeiras décadas do século XVI, não houve o estabelecimento de colônias de povoamento no litoral do Brasil, apenas o emprego disperso do escambo. A mão de obra indígena era utilizada para o corte e transporte de madeira até feitorias, onde era trocada por artigos diversos e ficava estocada até a chegada das embarcações de carga. A partir do estabelecimento das primeiras colônias portuguesas no território, a mão de obra indígena escrava passou a ser adotada nas lavouras de exportação de cana de açúcar. Nesse processo, entre 1540 e 1570, intensificaram-se as rebeliões e os massacres de indígenas nos dezenas de engenhos instalados nas colônias do Sul e Nordeste. Em poucos anos, já haviam sido dizimados os Tupiniquim de Ilhéus e os Caeté de Pernambuco e da Bahia. (OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

Ainda no primeiro século de colonização, diante de longos conflitos na região Nordeste resultantes da resistência indígena, a tentativa de subordinação dos povos locais foi substituída por um amplo processo de extermínio. Comunidades inteiras foram queimadas e destruídas, os que resistiram eram degolados e os prisioneiros escravizados. Outro fator importante que levou à morte de dezenas de milhares de indígenas em um curto período de tempo foram as epidemias de varíola (OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

Todo o processo de resistência indígena ao domínio português e trabalho escravo (que envolveu alianças entre diferentes povos contra os portugueses), a disseminação de doenças e o crescimento do tráfico negreiro caracterizaram o trabalho indígena como transitório no âmbito do estabelecimento da indústria açucareira, levando ao predomínio da mão de obra negra escrava nos engenhos em meados do século XVII (OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

O procedimento padrão para indígenas considerados aliados (ou ainda "mansos") era o deslocamento forçado (nos chamados descimentos) para aldeamentos, nem sempre próximos às povoações, para serem catequizados. Com

frequência, os jesuítas procuravam estabelecer distantes dos colonos buscando garantir o controle sobre o trabalho indígena. No entanto, mesmo no processo de catequese dos indígenas aldeados, considerados aliados, houve conflitos. Segundo Oliveira e Freire (2006, p. 47), "A disciplina imposta aos índios para que se tornassem vassallos do reino português envolvia uma resistência pouco conhecida: frequentemente os índios negavam o aprendizado, abandonando os aldeamentos em busca de seus territórios nos sertões". Também não aceitavam abandonar seus costumes religiosos e as novas regras de parentesco.

A partir do Regimento das Missões, estabelecido em abril de 1680, os povos indígenas foram reconhecidos como "senhores das terras que habitavam", sendo que seu direito à posse deveria ser preservado diante do interesse de concessão a particulares para aqueles que foram aldeados por missionários. Também proibia a escravidão indígena mesmo quando conquistado por resgate ou por "guerra justa". Tal restrição provocou revoltas entre os colonos, levando até mesmo à expulsão de jesuítas em 1684 por defenderem o fim da mão de obra escrava dos indígenas. (OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

Dentre os principais processos de conflito no período colonial esteve o estabelecimento das Missões no sul da América do Sul. Dentro das próprias reduções jesuíticas, dedicadas à "civilizar" os indígenas, houve muitas dificuldades de adaptação entre indígenas e jesuítas, ocorrendo rebeliões e conflitos de autoridade entre xamãs e padres. No Sul do Brasil, as reduções também impuseram aos Guarani a necessidade de mudar sua mobilidade espacial e liberdade. (OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

Naquele período, os conflitos também se davam entre jesuítas e bandeirantes paulistas pelo fato de que o estabelecimento das reduções jesuíticas afrontava os interesses de expansão de território e exploração da mão de obra indígena pelos bandeirantes paulistas, que passaram a atacar as reduções (que eram de domínio espanhol). Tais ataques ocorreram entre o final do século XVI até 1640, quando Portugal esteve submetido à Coroa espanhola no reinado de Felipe II e Felipe III. Os frequentes ataques nesse período levaram à destruição das reduções de Guairá, que corresponde ao atual oeste do estado do Paraná.

Um dos massacres de indígenas mais destacados a partir do estabelecimento

das missões jesuíticas se deu no território que corresponde atualmente ao Rio Grande do Sul. Buscando solucionar a questão de fronteiras entre Portugal e Espanha, o estabelecimento do Tratado de Madrid no ano 1750, permutou os territórios espanhóis dos chamados Sete Povos das Missões – São Borja (1682⁶), São Nicolau (1687), São Miguel (1687), São Luís Gonzaga (1687), São Lourenço (1691), São João (1697) e Santo Ângelo (1706) – com o território português da colônia do Santíssimo Sacramento, correspondente ao território atual do Uruguai (QUEVEDO, 1993). A maioria dos indígenas Guarani missioneiros se revoltou quando soube do envolvimento da Coroa espanhola, levando à perda de autoridade dos padres junto aos indígenas e à sua organização militar para resistir a portugueses e espanhóis. A “Guerra Guaranítica” se desenvolveu a partir de pequenos combates durante cinco anos, até que as forças Guarani, lideradas por Sepé Tiaraju, indígena da redução de São Miguel, enfrentaram os exércitos da Espanha e Portugal, que se uniram para combater a resistência em fevereiro de 1756. Sepé Tiaraju foi morto alguns dias antes da batalha na coxilha de Caiboaté (território atual do município de São Gabriel), onde mais de 1.500 indígenas Guarani foram massacrados (HOLANDA, 2008).

Em 1758, foi estabelecido o fim da escravidão indígena e houve perda da influência dos religiosos na administração dos aldeamentos indígenas. Os povos indígenas, então, foram proclamadas vassalos da Coroa.

A partir da independência do Brasil, em 1822, considera-se, a partir da perspectiva adotada, que se encerrou o período de colonização pelas metrópoles europeias e iniciou-se um período considerado como colonialismo interno. Como veremos, os conflitos e as políticas de intervenção das então conformadas sociedades nacionais persistiu sobre os povos indígenas e afrodescendentes. A expansão da ocupação e conquista do território pela população de origem europeia persistiria nos séculos seguintes, gerando novos conflitos e a necessidade de novas políticas estatais centradas na conquista e controle do território nacional.

No período imperial, as disputas internas entre caciques e lideranças indígenas foram muito utilizadas pelo governo central, atraindo com pífios benefícios aqueles que aceitassem o aldeamento pacificamente. Muitas vezes, o acirramento

⁶ Os anos descritos correspondem à data de fundação da redução segundo Quevedo (1993).

dos conflitos entre grupos indígenas promovidos por representantes do Império tornava o aldeamento a única possibilidade de sobrevivência dos líderes fragilizados. Exemplo desse tipo de conflito foi entre os grupos dos Caciques Braga e Doble no norte do RS, que levou este último a aceitar o processo de aldeamento, desde que distante do primeiro. A aceitação do aldeamento e a cooperação com a política imperial não significavam necessariamente uma lógica de subordinação, mas uma estratégia de sobrevivência frente às disputas internas e, principalmente, à modificação e redução de seus territórios que os tornava dependentes do Estado (LAROQUE, 2000; 2007). Assim, gradativamente, o Império brasileiro conseguiu atingir o objetivo de retirar os Kaingang da mata, através da violência e/ou da fragilização das suas condições de vida, constituindo diversas aldeias. Dentre elas, destacam-se Nonoai, Pontão, Campo do Meio, Caseiros (também conhecida como Santa Isabel), Cacique Doble, Água Santa (ou Carreteiro) e Ligeiro. (KUJAWA; TEDESCO, 2014).

O governo do Estado do Rio Grande do Sul também teve papel importante no processo de limitação e redução do território dos povos indígenas. Com a Proclamação da República no ano de 1889, o governo do RS intensificou a política de criação de áreas indígenas, motivado pelos ideais positivistas de constituir uma proteção fraternal e, simultaneamente, para viabilizar o projeto de colonização das regiões florestais através da fragmentação de propriedades privadas e da venda das terras devolutas consideradas propriedade do Estado. É neste contexto que antigas aldeias foram demarcadas como os toldos Cacique Doble (1911), Caseiros (1911), Serrinha (1911), Nonoai (1911), Inhacorá (1911), Ventarra (1911), Guarita (1917), Votouro (1918), com exceção de Pontão e Campo do Meio que teriam se destituído ainda antes do advento da República. Também foi constituído o Toldo de Carreteiro (1911), no então município de Tapejara, hoje Água Santa, não muito distante do toldo Ligeiro (1911). A criação de diversos aldeamentos e, posteriormente, toldos indígenas, estaria vinculada à característica cultural Kaingang de rivalidades internas, fruto das disputas de poder que multiplicavam conflitos internos e não permitiam a junção de grupos inimigos no mesmo espaço (KUJAWA; TEDESCO, 2014).

O processo de tomada do território do Sul do Brasil pela população de origem

européia ocorreu de forma tardia se comparado com a faixa litorânea. Somente no século XVIII, com o desenvolvimento da atividade pecuária, é que ocorre a integração do atual território o Rio Grande do Sul. Durante a República Velha (1889–1930), o estado do Rio Grande do Sul, governado primeiramente por Júlio de Castilhos e posteriormente Borges de Medeiros, impulsionou as políticas de imigração e migração *para e no* Rio Grande do Sul, promovidas pelo fato de que as chamadas Colônias Velhas do Rio Grande do Sul estarem superpovoadas e não existirem mais lotes disponíveis aos novos imigrantes que desembarcavam em solo brasileiro e sul riograndense. A partir dessa orientação do governo estadual, imigrantes e seus descendentes migraram para a região do Planalto ao Norte do RS (KUJAWA; TEDESCO, 2014).

Transformações políticas, econômicas e culturais ao longo do século XIX na Europa também produziram mudanças substanciais no Brasil. O processo abolicionista da escravidão, o fim do Império e a proclamação da República foram espaços propícios para a ascensão de novos grupos de políticos e intelectuais ao controle do Estado. Nesse contexto a República brasileira foi estruturada a partir de doutrinas europeias que, por sua vez, foram interpretadas e ajustadas aos interesses dos grupos que estavam na esfera política, fazendo com que a própria formação nacional estivesse atrelada aos padrões europeus. Dentre essas teorias filosóficas, o positivismo de Augusto Comte, figurou como principal conjunto de ideias que foram disseminadas pelo país (RODRIGUES, 2011).

O positivismo foi capaz, naquele período, de mobilizar e orientar padrões político-institucionais, econômicos, sociais e culturais. Como, ao final do século XIX, intelectuais frequentemente desenvolviam atividades políticas, assim como figuras políticas eram cientes de teorias filosóficas, a própria estruturação da jovem República teria sido alicerçada nas interpretações da obra de Comte. Dessa forma, o positivismo esteve presente em vários campos no Brasil e figurando nos principais setores do país: nos governos federal e estadual, no poder legislativo, na academia, no setor militar, na cultura, entre outros (RODRIGUES, 2011).

A situação e a condição dos povos indígenas também perpassavam os debates dos intelectuais positivistas brasileiros. Acreditavam, de modo geral, no evolucionismo humanista de Augusto Comte, que postulava que a humanidade

passaria pelas etapas teológica (dividida nas etapas fetichistas, politeísta e monoteísta), a metafísica e a positiva. Assim, na interpretação da obra de Comte pelos brasileiros positivistas, os povos nativos eram consideradas fetichistas e estariam, portanto, no primeiro estágio mental da humanidade. Para tanto, era necessário “ampará-los e protegê-los a fim de que pudessem atingir o estágio mental da civilização, que seria o terceiro estágio a partir da obra de Comte” (RODRIGUES, 2011, p. 03), em uma clara visão evolucionista da humanidade.

O Apostolado Positivista brasileiro também criticava constantemente a forma violenta como vários povos nativos eram dizimados no Brasil. A compreensão dos positivistas era de esses povos eram “nações livres” e “senhores de suas terras”, como teria manifestado publicamente em duas ocasiões Teixeira Mendes, presidente da Igreja Positivista do Brasil entre 1903 e 1927 (RODRIGUES, 2011, p. 02).

Predominava a compreensão de que apenas através dos preceitos comteanos os indígenas poderiam evoluir para ingressar nas fileiras do progresso. Para isso, seria necessário ampará-los e protegê-los neste processo de modernização. Assim, o importante no processo de contato com os povos nativos seria essencialmente a forma:

Os positivistas reelaboraram a polaridade entre “índio amigo” e “índio inimigo” (que, no fundo, é a dicotomia entre o índio “bom” e o “mau”, com o primeiro podendo-se concluir alianças, com o segundo justificando-se a guerra), situando todos os índios em uma só sequência evolutiva, sua adesão ou resistência sendo resultado da forma de intervenção do homem branco. Com isso ilegítimava-se qualquer argumento que pretendesse justificar o extermínio. (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 144 *apud* RODRIGUES, 2011, p. 11).

Também fazia parte dos conjunto de ideias compartilhadas pelos positivistas a laicização da relação com os povos indígenas. Logo, seria necessário elaborar um projeto para a prática de todos esses ideais. Foi nesse contexto que, em 1910, ocorreu a institucionalização da política indigenista com a criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Estariam aí os preceitos para o estabelecimento futuro da tutela do Estado brasileiro sobre os povos indígenas, que perduraria até 1988.

2.2 DO INTEGRACIONISMO AO RECONHECIMENTO DA PLURALIDADE CULTURAL

A partir da criação do órgão indigenista no período republicano, o integracionismo (inicialmente orientado pelo positivismo evolucionista) e o regime tutelar (que considerava indígenas juridicamente incapazes) passaram a nortear, ao longo de todo século XX, ações intensivas a partir de políticas gestadas pelo governo federal. Com a tutela, o controle do território, do trabalho e da cultura indígena esteve entre as principais tarefas do órgão indigenista. Tais ações eram fundadas na ideia de criação de uma identidade nacional uniforme, na qual os indígenas seriam integrados.

Para Díaz-Polanco (2006), um importante fator de análise nessa relação entre sociedades nacionais e povos indígenas é a conformação dos Estados-Nação. O agrupamento do ser humano em Estado-Nação é uma característica moderna cujo pleno desenvolvimento é essencialmente contemporâneo. Para o autor, os estados nacionais surgem no século XIX, descontadas algumas formações anteriores; antes haviam nacionalidade ou estados, mas não Estados-nação. Nesse processo de conformação dos Estados, houve forte influência do racionalismo, sistema de pensamento que modificou a ideia de Estado, concebendo-o como um agente à serviço do cidadão e não apenas do monarca. Essa compreensão também impulsionou a formação de sistemas de direito e a noção de igualdade legal.

Em meados do século XX, paralelamente (e como reação) à orientação tutelar e integracionista, iniciam processo de reorganização do movimento indígena em vários países da América Latina. Nesse período, também começou a ganhar força a corrente de pensamento que apontava como solução para as questões indígenas a autonomia desses povos. Iniciados principalmente no México, culminaram, em 1940, no Congresso Interamericano de Indigenismo. Ao contrário de outros países, que enviaram representantes com poder de decisão, o governo brasileiro teria enviado apenas um observador, sendo considerado como um dos indicadores de um processo de decadência do indigenismo brasileiro durante o governo Vargas (BITTENCOURT, 2007).

Ao longo do século XX, a Antropologia e a História também passaram por

profundas transformações em suas teorias e abordagens a respeito dos povos indígenas. As compreensões a respeito dessas civilizações, diferentes culturas, organização, identidades, passaram por novas interpretações e por análises que superaram a compreensão do evolucionismo cultural. Os povos indígenas passaram da compreensão enquanto primitivas a detentoras de sua história e conjunto de conhecimentos, sendo valorizadas como em nenhum outro período anterior.

A partir de 1970 houve um processo de reorganização do movimento indígena. Nesse processo, os povos indígenas passaram a participar ativamente da cena política, não apenas como objetos da política (ROCHA, 2007). Organizações indígenas surgiram e se unificaram como forma de reação ao processo que modificou significativamente o equilíbrio ecológico e humano no mundo todo, afetando as regiões em que vivem. Esse processo organizativo propiciou a reformulação da própria compreensão e orientação dos povos indígenas, modificando os processos políticos como observa o autor:

Analisa-se ainda a nova indianidade, manifesta nas diversas reuniões e congressos, que criam um discurso específico e semelhante em várias partes do continente latino-americano, com a finalidade de destacar o importante papel das organizações indígenas junto ao Estado e à sociedade civil. Esse papel, vale destacar, antes dos anos 1970 era assumido quase que unicamente pelas categorias profissionais dos antropólogos, indigenistas, missionários, entre outros, além de entidades que apoiavam a luta indígena, como, no Brasil o Conselho Indigenista Missionário e a Associação Brasileira de Antropologia. (ROCHA, 2007, p. 08).

Fóruns indígenas nacionais e internacionais também passaram a surgir e contar com a participação de povos de diferentes países. Em 1975 é criado o Conselho Mundial de Povos Indígenas (CMPI), que inicia um novo processo de luta dos povos indígenas. O CMPI possibilitou a unificação das lutas de diferentes povos ou organizações, superado o local, e ampliando as lutas e reivindicação. Esse movimento contou com o apoio de outros setores, como sindicatos, cooperativas, partidos políticos e movimentos revolucionários, como no caso do México. (BITTENCOURT, 2007). A partir do estímulo do CMPI, outras organizações indígenas surgiram ou outras já existentes se consolidaram.

Outro fator considerando relevante para o período foi o surgimento de líderes indígenas para os povos ou comunidades indígenas em uma concepção que seria

próxima à de um líder sindical e político ocidental. Essas lideranças teriam percebido que, para defender os direitos de seus pares, era necessário representar diretamente as comunidades e os povos indígenas para as instituições das sociedades nacionais latinoamericanas. Da mesma forma, era necessário buscar a unidade com os diferentes povos indígenas que passam por problemas semelhantes.

No período recente a ideia da representação indígena perdurou na compreensão de que não há razão para indivíduos provenientes de outro mundo cultural (não indígena) continuassem se considerando ou sendo considerados representantes dos interesses indígenas.

Neste contexto histórico, outro termo que passou a ser frequentemente associado à questão da diversidade cultural foi o conceito de identidade cultural. Para Cuche (1999), o desenvolvimento da problemática da identidade cultural teria se dado no contexto do enfraquecimento do modelo de Estado-nação, da extensão da integração política supranacional e de certa forma da globalização da economia.

A questão da identidade se manifestou como um prolongamento do fenômeno da reivindicação pelo reconhecimento de diferenças culturais que surgiu na década de 1970. O Estado-Nação moderno seria mais rígido em sua concepção e em seu controle da identidade que as sociedades tradicionais, que teriam maior espaço para a novidade, inovação social e cisões ou fusões étnicas:

Com a edificação dos Estados-Nações modernos, a identidade tornou-se um assunto de Estado. O Estado torna-se o gerente da identidade para a qual ele instaura regulamentos e controles. A lógica do modelo do Estado-Nação o leva a ser cada vez mais rígido em matéria de identidade. O Estado moderno tende à mono-identificação, seja por reconhecer apenas uma identidade cultural para definir a identidade nacional (é o caso da França), seja por definir uma identidade de referência, a única verdadeiramente legítima (como no caso dos Estados Unidos), apesar de admitir um certo pluralismo cultural no interior de sua nação. A ideologia nacionalista é uma ideologia de exclusão das diferenças culturais. Sua lógica radical é a da "purificação étnica". (CUCHE, 1999, p. 188).

O processo de negação e desvalorização das identidades de grupos subalternos passou a gerar reações e aumento das reivindicações de identidade. Seus esforços consistem em se reapropriar dos meios de definir sua identidade, segundo seus próprios critérios, e não apenas em se reapropriar de uma identidade,

em muitos casos, concedida pelo grupo dominante. O viés afirmativo das identidades passou a ser trabalhado por grupo considerados subalternos, compondo o contexto de lutas sociais.

Para Cucho (1999), a questão da identidade cultural⁷ remete, em um primeiro momento, à questão mais abrangente da identidade social, da qual ela é um dos componentes. Para a psicologia social, a identidade é um instrumento que permite pensar a articulação do psicológico e do social em um indivíduo. Ela exprime a resultante das diversas interações entre o indivíduo e seu ambiente social, próximo ou distante. A identidade social de um indivíduo se caracteriza pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social. A identidade permite que o indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente.

a identidade social não diz respeito unicamente aos indivíduos. Todo grupo é dotado de uma identidade que corresponde à sua definição social, definição que permite situá-lo no conjunto social. A identidade social é ao mesmo tempo inclusão e exclusão: ela identifica o grupo (são membros do grupo os que são idênticos sob um certo ponto de vista) e o distingue dos outros grupos (cujos membros são diferentes dos primeiros sob o mesmo ponto de vista). Nesta perspectiva, a identidade cultural aparece como uma modalidade de categorização da distinção nós/eles, baseada na diferença cultural. (CUCHE, 1999, p. 177).

Na identidade cultural, são compartilhadas uma série de elementos culturais, como língua, território, cultos religiosos, formas de se vestir, crenças, história, tudo o que se permite dizer que é partilhado por uma identidade em comum que distinguem de outros seres humanos, podendo ser vizinhos de uma comunidade mais próxima, os habitantes de sua região ou da cidade, ou ainda estrangeiros (NAVARRETE, 2008).

Durante a década de 1980, houve a emergência dos movimentos etno-políticos indígenas, com suas reivindicações de direitos e de participação na elaboração e gestão das políticas dos Estados nacionais. Até então, era marcante a inexistência da participação de indígenas na elaboração das políticas de Estado e governos voltadas para essas povos – formuladas até então somente pelas elites econômicas e intelectuais. Assim, surgiram conceitos como “etnodesenvolvimento” e

⁷ Para discussão das diferentes concepções de identidade cultural (objetivista, subjetivista, relacional e situacional), indicamos a leitura de Cucho (1999).

“desenvolvimento com identidade cultural”, que passaram a influenciar as políticas indigenistas (VERDUM, 2006).

Esse processo coincidiu e esteve diretamente associado à redemocratização de diversos países da América Latina que estavam sob regimes ditatoriais militares. Também se pode considerar que o ascenso do movimento indígena e outros movimentos sociais impulsionou o processo de redemocratização desses países. Como será considerado a seguir, ao mesmo tempo em que propicia, o ambiente democrático também é pré-requisito para o respeito às diferenças culturais.

No Brasil, outro fator a ser considerado é o que Oliveira (1988) chamou de “crise do indigenismo” oficial. Essa crise teria se tornado mais ampla na proporção que o movimento indígena ganhava identidade e força. O órgão indigenista esteve frequentemente imerso em crises internas, representando um obstáculo para o próprio movimento indígena e levando à perda de legitimidade de representação. O órgão também teria permanecido insensível às mudanças ocorridas naquele período histórico, não se preocupando em reformular sua relação com os indígenas, permeadas pelo autoritarismo.

Até a década de 1990, havia se construído o movimento reivindicatório pelo reconhecimento da pluralidade cultural presente nos Estados nacionais americanos, rejeitando-se a conformação de identidades nacionais únicas, brancas e homogêneas. A pluriculturalidade é um conceito que caracteriza a particularidade de uma região em sua diversidade sociocultural e indica a convivência de culturas em um mesmo espaço territorial, mesmo sem uma profunda inter-relação equitativa. Portanto, a pluriculturalidade é mensurável e descreve uma situação de existência de culturas diferentes em um mesmo espaço (Servicios en Comunicación Intercultural – SERVINDI, 2005).

Para Neves (2008), a principal questão associada ao reconhecimento da diversidade cultural é o problema de desigualdade de direitos e oportunidades. Assim, há uma associação entre pluriculturalismo e luta social, que também levaram a investimentos profissionais para o processo de mediação política:

O reconhecimento do pluralismo baliza então as formas de luta por justiça social, por vezes sustentadas em disputas por conservação do patrimônio cultural de cada segmento, que assim se define pela diferenciação de visões de mundo ou de mentalidades. Portanto, as sociedades pluralistas

deixam-se exprimir pela luta em torno da diferenciação cultural, cujos atos exaltam a reificação da noção de cultural; e pelo reconhecimento de rupturas na correspondência entre universos de significação e práticas, cujos efeitos conclamam os investimentos profissionais nas mediações culturais (políticas). (NEVES, 2008, p. 27).

No que se refere especificamente ao Brasil, Verdum (2006) apresenta as transformações históricas no processo de reconhecimento das diferenças culturais dos povos indígenas, perceptíveis principalmente nas modificações das políticas de Estado em relação a esses povos ao longo do último século.

É no sentido de percepção de pluralidade cultural e desigualdade de direitos que as transformações nos marcos legais ocorridas no Estado brasileiro relacionadas às mobilizações sociais do período do início de 1970 ao final da década de 1980 podem ser observadas através de um paralelo entre o Estatuto do Índio, promulgado no ano de 1973, e a Constituição Federal de 1988. O Estatuto do Índio tem “o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” – comungando claramente com a ideologia do indigenismo integracionista e com as formulações nacionalistas da ditadura militar então vigente no Brasil. Além disso, o Estatuto ainda impõe condições para a liberação do regime tutelar do Estado sobre os indígenas. É possível perceber uma mudança marcante na Constituição Federal de 1988, que adotou o princípio do respeito à cultura, a autodeterminação, garantia da demarcações das terras indígenas e o fim do regime de tutela originado no Código Civil de 1916, ao mudar o status dos indígenas, permitindo que, individualmente ou através de suas organizações, ingressassem em juízo para defender direitos e interesses.

Artigo 231: São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. (BRASIL, 1988).

Como o Estatuto do Índio ainda segue em vigor, Oliveira (2006) considera contraditório que, mesmo que a Constituição Federal de 1988 considere as comunidades indígenas e sua cultura como parte da nação brasileira, o Estatuto mantenha em sua essência práticas tutelares e com perspectiva assimilacionista –

de aculturação espontânea, lenta e harmônica.

Internacionalmente, a mobilização indígena resultou na aprovação da Convenção 169 no ano de 1989, estabelecendo diretrizes para a relação das ações dos Estados Nacionais junto aos povos indígenas. A partir desta Convenção, os governos passaram a ter o dever, por exemplo, de consultar os povos indígenas cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de os afetar; estabelecer meios para que os povos interessados possam participar livremente na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes. Os povos indígenas também passam a ter garantido seu direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de também controlar o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente. No Brasil, a Convenção 169 só passou a vigorar a partir do decreto Nº 5.051, de 19 de abril de 2004. (BRASIL, 2004).

A partir da década de 1990, para além do reconhecimento da pluriculturalidade dos Estados nacionais americanos, surge o multiculturalismo. A *multiculturalidade* é um conceito que surge dentro de uma corrente reivindicatória do direito e afirmação das diferenças e das identidades culturais. A multiculturalidade parte do reconhecimento da diversidade cultural e responde à exigência de respeito às diferenças. Para Tubino (2002), o enfoque multiculturalista representou uma tentativa de resolver os problemas derivados das políticas de promoção de igualdade de acesso a direitos, tendo a tolerância como seu princípio orientador. No entanto, o reconhecimento e a tolerância do paradigma multicultural não só manteria a permanência da iniquidade social, como também deixaria intacta a estrutura social e institucional que a compõe. Assim, tenderia a sustentar os interesses hegemônicos.

Nas últimas décadas, a interculturalidade vem se apresentando enquanto um conceito em construção e perpassa por discussões voltadas à busca por solução de

conflitos, discriminação e exclusão na América Latina, principalmente entre povos indígenas e sociedades e Estados Nacionais. Se no caso do multiculturalismo a palavra-chave é tolerância, na interculturalidade a palavra-chave é diálogo. A interculturalidade reassume em parte o multiculturalismo, no sentido de que para dialogar é necessário pressupor respeito mútuo e condições de igualdade entre os que dialogam (TUBINO, 2002).

Para Salinas & Núñez (2014), o conceito de interculturalidade remete essencialmente a um diálogo fecundo e mutuamente enriquecedor entre culturas diversas, o qual se estabelece em condições de simetria, entre iguais, mesmo que atravessado por conflitos e relações de poder. Além do respeito mútuo, já apresentado por Tubino (2002), os autores também apresentam outros dois elementos que constituiriam a base de uma relação intercultural: o reconhecimento recíproco da capacidade de criação cultural, social e política e a existência de condições de igualdade para o desenvolvimento de cada cultura. O diálogo intercultural também deve se estabelecer em uma situação de equidade, equivalência e simetria, conformando um diálogo horizontal entre culturas.

A prática da interculturalidade inclui entre suas relações características o reconhecimento mútuo, o intercâmbio de saberes e experiências e a convivência social. Não se trata de meramente reconhecer as diferenças, tolerar ou descobrir o outro, mas também apreciar seu caráter dinâmico, suas diversas dimensões e experiências, além de visualizar a possibilidade de enriquecimento mútuo entre os diferentes. Diferente da pluriculturalidade, que é algo verificável, a interculturalidade é um processo em construção, que é possível alcançar através de práticas e ações sociais concretas e conscientes (SERVINDI, 2005). Assim, pode-se dizer que a interculturalidade se dá mediante relações de respeito às identidades culturais em um espaço pluricultural.

No contexto das relações interculturais estabelecidas a partir das políticas indigenistas, Oliveira (2006) considera que é preciso observar que as ações e políticas voltadas para os povos indígenas são tomadas a partir de interesses e valores marcadamente assimétricos. Assim, iniciativas em que se oportunize a participação dos povos indígenas na formulação de políticas podem acabar se tornando canais de imposições e cooptação. Nesse sentido, para o autor, o

funcionamento de uma comunidade de comunicação e argumentação⁸ exige um mínimo de simetria entre as partes em diálogo, o que não pode ocorrer se não se incluem no elenco de respostas indígenas a possibilidade de dizer não e de negar um projeto proposto.

Oliveira (2006) também considera que é preciso observar que o encontro entre pessoas de diferentes culturas a fim de estabelecer em conjunto um acordo sobre ações que afetarão suas vidas possuem significados e custos diferentes para cada uma delas. Assim, é necessário que este processo se realize segundo uma ética do diálogo que inclua condições adequadas de comunicação. Além disso, esses processos de diálogos não devem ser pensados como eventos pontuais e episódicos entre mundos. “A consulta não pode ser uma mensagem colocada em uma garrafa e lançada ao mar, tampouco um ultimato entregue por um mensageiro do exército inimigo. Ao contrário, tal processo precisa se concebido com a construção de uma comunidade intercultural, orientada por regras claras e estabelecidas por consensos explícitos, nos quais se manifestem e interagem interesses e valores divergentes” (OLIVEIRA, 2006, p. 192, tradução nossa). O autor também observa que os governos em geral tem pressa para aprovar e iniciar rapidamente os projetos para executá-los ainda dentro dos prazos limitados dos mandatos.

O filósofo peruano Fidel Tubino (2002) considera ser necessária a distinção entre a interculturalidade como conceito descritivo e como proposta ético-política. Como conceito descritivo, refere-se às diferentes formas de relação entre as culturas que encontramos na vida social, como a aculturação, a mestiçagem, o sincretismo, a hibridação e a diglossia cultural, que são alguns dos conceitos descritivos criados para descrever a complexidade da relações interculturais.

A interculturalidade como proposta ético-política tem sido elaborada principalmente na América Latina e alguns países europeus. Na Europa, as abordagens interculturais se iniciaram a partir da problemática cultural e social que se origina com o crescente fluxo migratório do Hemisfério Sul ao Hemisfério Norte. Como proposta ético-política, a interculturalidade pressupõe o multiculturalismo, isto

⁸ Cabe observar que a expressão “comunidade de comunicação e argumentação” adotada por Oliveira (2006) para analisar as políticas indigenistas corresponde à perspectiva da obra de Jürgen Habermas, filósofo e sociólogo alemão.

é, a redução das relações assimétricas entre as culturas. Podemos também considerar em termos conceituais e dizer que a interculturalidade pode pressupor o multiculturalismo, assim como o diálogo intercultural pressupõe a tolerância. No caso latinoamericano, surge dentro da problemática das recentes abordagens da educação bilíngue nos países com povos indígenas.

Para Tubino (2002), enquanto alternativa ético-política, interculturalidade (ou o diálogo intercultural) deve ser o eixo transversal da construção de alternativas ao desenvolvimento. O desenvolvimento de capacidades sem interculturalidade seria, nesta perspectiva, um falso desenvolvimento, um mono-desenvolvimento, uma forma dissimulada de imposição cultural. Dentro de seus pressupostos de desenvolvimento, o autor considera que a interculturalidade seria também um condicionante para a construção de sociedades democráticas:

Creio que a interculturalidade deva ser parte substancial da cultura política das democracias participativas em contextos pluriculturais como o nosso [da América Latina]. A cultura política, a cultura dos direitos humanos das sociedades democráticas deve se interculturalizar, pois ou é intercultural ou não é democrática. (TUBINO, 2002, p. 04).

Em uma publicação posterior, ao analisar o uso do conceito de interculturalidade pelo Banco Mundial (BM), Banco Internacional de Desenvolvimento (BID), pelo Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas (PNUD) e pela Organização das Nações Unidas para a educação, a ciência e a cultura (UNESCO), Tubino (2005) traz ainda uma perspectiva *funcional* da interculturalidade. A partir de 1991 o Banco Mundial publicou diretrizes operacionais para uma política compreensiva e que promovesse a participação dos povos indígenas em planos, projetos e programas dos membros do Estado. O autor também destaca planos e programas emergentes de desenvolvimento integrado e inclusivo, baseados na coesão social, no desenvolvimento individual (e individualista) e em um modelo econômico mais competitivo, na busca por seguir o ideal europeu de progresso e civilização.

Para o autor, esses exemplos nos permitem entender que a política multicultural sugere muito mais do que reconhecimento da diversidade, mas uma estratégia política e funcional e ainda colonial que pretende incluir os anteriormente excluídos dentro de um modelo globalizado de sociedade, regido não pelas pessoas,

mas por interesses de mercado. Essas estratégias não estariam buscando superar as estruturas sociais racializadas, mas administrar a diversidade diante do que é visto como perigo da radicalização de imaginários e agenciamento étnicos.

Essa interculturalidade pode ser nomeada como funcional porque não questiona as “regras do jogo” e é perfeitamente compatível com a lógica do modelo capitalista existente. Essa interculturalidade funcional se diferencia substantivamente da interculturalidade como projeto político, social, epistêmico e ético, que Walsh (2002) e Tubino (2005) se referem como interculturalidade crítica. Tubino (2005), diferencia sinteticamente:

Enquanto no *interculturalismo funcional* busca-se promover o diálogo e a tolerância sem tocar as causas da assimetria social e cultural hoje vigentes, no interculturalismo crítico busca-se suprimi-las por métodos políticos não violentos. A assimetria social e a discriminação cultural tornam inviável o diálogo intercultural autêntico. [...] Para tornar real o diálogo, é preciso começar por tornar visíveis as causas do não diálogo. E isso passa necessariamente por um discurso de crítica social [...] um discurso preocupado por explicitar as condições para que este diálogo se dê. (TUBINO, 2005, p. 08).

A perspectiva da interculturalidade crítica foi fundamentada nas elaborações do Grupo Modernidade/Colonialidade, apresentados no tópico a seguir.

2.3 COLONIALIDADE E INTERCULTURALIDADE CRÍTICA

A partir das reflexões de Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Edgardo Lander e Walter Mignolo, que compõem parte do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), constituído no final da década de 1990, novas perspectivas analíticas a respeito dos estudos culturais da América Latina passaram a ser elaboradas. Formado por intelectuais latinoamericanos situados em diversas universidades das Américas, o grupo realizou um movimento epistemológico para a renovação crítica das Ciências Sociais na América Latina no século XXI: a radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de “giro descolonial” (ou decolonial) (BALLESTRIN, 2013). Para estes autores, é necessário superar os pressupostos epistemológicos eurocentrados e repensar a modernidade do ponto de vista da colonialidade, conceito oriundo dos trabalhos do sociólogo peruano Aníbal Quijano a respeito da

colonialidade do poder. De modo geral, o M/C argumenta que a colonialidade é constitutiva da modernidade, ou seja, não há modernidade sem colonialidade, o que sempre implica na supressão e exclusão dos conhecimentos e experiências das culturas consideradas subalternas.

A noção de subalterno provém da obra do marxista italiano Antonio Gramsci, inicialmente adotada nos *Subaltern Studies*⁹ indianos na década de 1980. A noção de subalternidade em Gramsci, pensada inicialmente em termos geográficos, se dá no contexto italiano do início do século XX em que o autor trata de um “terreno comum” entre os camponeses do Sul e o proletariado do Norte da Itália. A história italiana é estudada por Gramsci desde o contexto de unificação nacional, o chamado *Risorgimento*, no século XI, buscando superar a desagregação e o caráter episódico da história de vida dessas classes (GOÉS, 2013). Na obra de Gramsci, a história das classes subalternas e a história das classes dirigentes surgem como resultado da caracterização da relação de ambas com o Estado e entre si por meio da política. Esse critério permitiu a Gramsci propor o componente histórico da hegemonia: as origens do desregramento e da descontinuidade da história das classes subalternas, bem como do regramento e continuidade da história das classes dominantes. Gramsci também teria observado que as classes subalternas sempre sofrem a iniciativa da classe dominante e, mesmo quando se rebelam, estariam em estado de defesa alarmada (GOÉS, 2013). Essa importância dada por Gramsci à história dos grupos subalternos para entender a história italiana desde o período do *Risorgimento* fez do marxista sardo uma influência decisiva no projeto de (re)interpretação da história indiana dos *Subaltern Studies* no início da década de 1980.

Nas décadas seguintes, anglófonos (que inclui indianos) e latinoamericanos passaram a compor os chamados Estudos do Sul, mas desenvolveram correntes distintas, tendo como experiência histórica em comum a colonialidade. Em ambos os casos as teorias se articulam em suas raízes tanto no marxismo quanto na teoria pós-estruturalista e têm em comum o reconhecimento de um “ponto cego” no marxismo relacionado à dimensão epistemológica do poder, como considera Castro-Goméz (2005):

⁹ Dentre as importantes contribuições dos estudos subalternos indianos, destacamos aqui a publicação “*Can the subaltern speak?*”, de Gayatri Chakravorty Spivak (1988).

Para Marx, o colonialismo não era outra coisa senão o passado da modernidade e desapareceria completamente com a crise mundial que levaria ao comunismo. Apesar de reconhecer que o mercado mundial foi "preparado pela descoberta da América" e impulsionado pela expansão colonial da Europa, Marx permaneceu aferrado a uma visão teleológica e eurocêntrica da história na qual o colonialismo é um fenômeno puramente *aditivo* – e não *constitutivo* – da modernidade. O que constitui verdadeiramente a modernidade é o capitalismo, que se expande da Europa para o resto do mundo, de modo que para Marx o colonialismo apareceu mais como um "efeito" vinculado à consolidação do mercado mundial. Em Marx não havia nenhuma ideia clara que o colonialismo poderia ter algum tipo de incidência fundamental a nível, por exemplo, das práticas ideológicas da sociedade (especialmente da prática científica) ou, muito menos, que poderia desempenhar um papel primordial no surgimento do capitalismo e da subjetividade moderna. Assim, a explicação do colonialismo para Marx se esgotou com a utilização de categorias filosóficas ("falsa consciência"), econômica ("modo de produção") e sociológicas ("luta de classes"). (CASTRO-GOMÉZ, 2005, p. 19, tradução nossa, grifos do autor).

Dessa forma, nesse processo histórico de construção do campo, Castro-Gómez (2005) considera que o movimento do grupo Modernidade/Colonialidade foi antecedido por outros autores pós-coloniais que tiveram êxito em identificar a dimensão epistêmica da hegemonia, do colonialismo, especialmente em relação ao nascimento das Ciências Sociais e Humanas, tanto no centro quanto na periferia. Em seus fundamentos, Dussel (2007) também considera que o M/C utiliza novos instrumentos epistemológicos para uma análise crítica originados na França, principalmente em Foucault e Levinas.

Quijano (2005) considera que o processo de dominação dos povos e culturas subalternas seria produto de um novo padrão de poder mundial estabelecido a partir da colonização da América e do desenvolvimento do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado, que teria consolidado um padrão de poder mais duradouro e estável que o próprio processo de colonização pelo qual foi estabelecido, gerando uma diferença entre europeus e não europeus chamada de colonialidade do poder. Como já vimos no primeiro tópico deste capítulo, os colonizadores europeus estabeleceram com colonizados da América uma relação de poder fundada na superioridade étnica e epistêmica dos primeiros sobre os segundos. Não se tratava apenas de submeter militarmente os indígenas militarmente e destruí-los pela força, mas de transformar sua alma, mudar radicalmente suas formas tradicionais de conhecer o mundo e a si mesmos, adotando como seu o universo cognitivo do colonizador. Para Castro-Gómez (2005), a colonialidade do poder é categoria chave para o debate

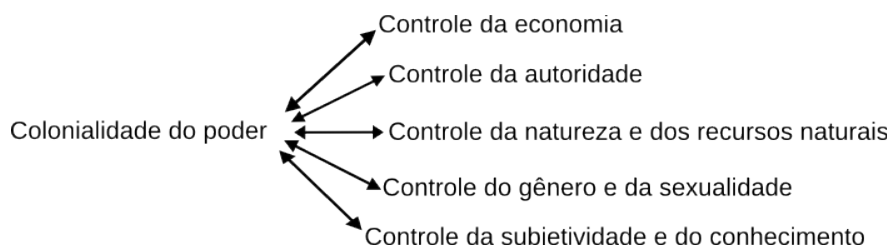
latinoamericano sobre modernidade/colonialidade:

La centralidad de esta categoría radica en que permite avanzar hacia una *analítica del poder* en las sociedades modernas que se desmarca de los parámetros señalados por la obra de Michel Foucault, por lo menos en tres sentidos: primero, porque hace referencia a una estructura de *control de la subjetividad* que se consolidó desde el siglo XVI y no apenas en el XVIII (la "época clásica"); segundo, y como consecuencia de lo anterior, porque coloca en el centro del análisis la dimensión *racial* de la biopolítica y no solamente la exclusión de ámbitos como la locura y la sexualidad; y tercero, porque proyecta este conflicto a una *dimensión epistémica*, mostrando que el dominio que garantiza la reproducción incesante del capital en las sociedades modernas pasa, necesariamente, por la *occidentalización del imaginario*. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, 57-58, grifos do autor).

Assim, um dos principais fatores desse novo padrão de poder é a classificação da população mundial de acordo com a ideia de raça, na qual, mais especificamente, as populações negras e as nativas das Américas passam a ser consideradas como inferiores e atrasadas. Essa hierarquia racializada teria apagado as diferenças históricas, culturais e linguísticas, transformando “negros” e “índios” em identidades homogêneas e negativas (QUIJANO, 2005).

A colonialidade do poder está atravessada por atividades e controles específicos como a colonialidade do saber, a colonialidade do ser, a colonialidade do ver, a colonialidade do fazer e do pensar, a colonialidade do ouvir, entre outros. A matriz colonial de poder é, portanto, uma estrutura complexa de níveis entrelaçados, como expressa Mignolo (2010) na figura 02.

Figura 02 – Matriz colonial segundo Mignolo (2010).



Fonte: (MIGNOLO, 2010, p. 12, tradução nossa).

Apesar do processo de descolonização e independência política dos Estados

latinoamericanos, Quijano (2005) nos traz que o colonialismo enquanto matriz de poder global perdura até hoje, tanto para a população de ascendência europeia como não-europeia, pois continuamos a viver em espaços e tempos de colonialidade do ser, do saber, do poder e da cosmovisão. Mignolo (2005) também considera que a diferença colonial perdura, porém, teria se transformado e se reproduzido para além do período nacional a partir de lideranças nacionais predominantemente brancas, passando a haver o que chama de um processo de *colonialismo interno* em relação às populações indígena e afro-americana, sustentando-se a ideia da existência de uma inferioridade racial. Tal compreensão é fundamental para as análises deste trabalho, tem vista que muitas das iniciativas estatais para povos indígenas analisadas neste trabalho foram gestadas em âmbito governamental por não indígenas.

A dimensão epistêmica da colonialidade do poder (ou problema da colonialidade do saber) é também uma das análises mais recorrentes dentro das discussões do M/C e está diretamente associado ao que (2002) chamou de “diferença colonial e geopolítica do conhecimento”. Nessa perspectiva, todo o conhecimento é oriundo de um local, é paroquial, e possui uma história, uma trajetória de construção. Para Quijano (2005), o chamado *eurocentrismo* é a lógica fundamental para a reprodução da colonialidade do saber:

A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo. Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de meados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América. (QUIJANO, 2005, p. 09).

No entanto, essa lógica não pertenceria em si a um espaço geográfico, como considera Mignolo (2008):

Eurocentrismo não dá nome a um local geográfico, mas à hegemonia de

uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas europeias e imperiais da modernidade; ou seja modernidade/colonialidade. (MIGNOLO, 2008, p. 301).

Essa noção de eurocentrismo é importante, tendo em vista que houve intensa reconfiguração da geopolítica mundial após o final da II Guerra Mundial, em que os Estados Unidos da América passaram a assumir o papel de potência econômica e política, mas fortalecendo e disseminando as ideias de modernidade e a hegemonia mundial de pensamento de bases eurocêntricas. É a partir desse processo, inclusive, em que o mundo passa por nivelamento pelas potências econômicas mundiais e surgem as primeiras noções de “desenvolvimento”, nas quais o horizonte da humanidade passa a ser referenciado nas nações consideradas desenvolvidas. Para Mignolo (2008), nesse processo, os EUA tomaram a liderança que era da Inglaterra e da França, e substituíram a missão de civilização dessas pela sua própria versão de modernização e desenvolvimento. Nesse contexto, o “desenvolvimento” é um outro termo na retórica da modernidade para esconder a reorganização da lógica da colonialidade: as novas formas de controle e exploração do setor do mundo rotulado como Terceiro Mundo e países subdesenvolvidos. Assim, a matriz racial de poder se configura como um mecanismo no qual não somente as pessoas, mas línguas e religiões, conhecimento e regiões do planeta são racializados. Nas palavras de Mignolo (2008):

A retórica da modernidade (da missão cristã desde o século XVI, à missão secular de Civilização, para desenvolvimento e modernização após a 2ª Guerra Mundial) obstruiu — sob sua retórica triunfante de salvação e boa vida para todos — a perpetuação da lógica da colonialidade, ou seja, da apropriação massiva da terra (e hoje dos recursos naturais), a massiva exploração do trabalho (da escravidão aberta do século dezesseis até o século dezoito, para a escravidão disfarçada até o século vinte e um) e a dispensabilidade de vidas humanas desde a matança massiva de pessoas nos domínios Inca e Asteca até as mais de vinte milhões de pessoas de São Petersburgo à Ucrânia durante a 2ª Guerra Mundial, mortos na chamada Fronteira do Leste. Infelizmente, nem todos os assassinatos massivos foram registrados com o mesmo valor e a mesma visibilidade. Os critérios não mencionados para o valor das vidas humanas são um óbvio sinal (de uma interpretação descolonial) de política escondida de identidade imperial: quer dizer, o valor de vidas humanas a qual pertence a vida do enunciador, se torna uma vara de medida para avaliar outras vidas humanas que não têm opção intelectual e poder institucional para contar a história e classificar os eventos de acordo com uma classificação de vidas humanas: ou seja, de acordo com uma classificação racista. (MIGNOLO, 2008, p. 293-294).

No contexto do grupo M/C, Arturo Escobar¹⁰ tem contribuído com reflexões a respeito das alternativas ao desenvolvimento, tendo em vista sua dimensão colonial.

Investigações de Enrique Dussel e demais autores do projeto geraram uma identificação da dominação dos outros povos fora da Europa, como uma dimensão necessária da modernidade, com a conseqüente subalternização do conhecimento e da cultura desses outros grupos. Nesse caminho, a própria concepção de eurocentrismo pode representar como as formas, os padrões e as medidas do conhecimento moderno foram concebidos, de acordo com uma condição de universalidade que se confunde com a hegemonia econômica e política da Europa. Ou seja, apesar de ser produto de uma trajetória histórica e local, o conhecimento eurocentrado tem pretensão universal (QUIJANO, 2000).

No que se refere à colonialidade dos saberes, Lander (2005) nos traz que o conhecimento de base epistemológica diferente do eurocentrado (este, de pretensão universal), passa a ser considerado inválido e primitivo a partir do processo colonizador:

O conhecimento dos “outros”, o conhecimento “tradicional” dos pobres, dos camponeses, não apenas era considerado não pertinente, mas também como um dos obstáculos à tarefa transformadora do desenvolvimento. [...] As outras formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento, são transformadas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas. [...] Ao colocá-las como expressão do passado, nega-se sua contemporaneidade (LANDER, 2005, p. 29).

Além do binarismo tradicional-moderno, Quijano (2005) nos traz outras categorias binárias produzidas a partir desse processo, como Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, irracional-razional e mágico/mítico-científico, que justificam a superioridade e a inferioridade, razão e não razão, humanização e desumanização (colonialidade do ser), e pressupõem o eurocentrismo como perspectiva hegemônica (colonialidade do saber).

Alguns dos autores do grupo passaram a contribuir diretamente nas discussões a respeito da interculturalidade sob a perspectiva crítica e descolonial. Walsh (2009), que passou a integrar o M/C na última década, nos traz que, apesar de o conceito de interculturalidade estar presente em diversas políticas de Estado

¹⁰ Indicamos, entre suas reflexões, Escobar (2005).

promovidas na América Latina, tais ações muitas vezes acabam servindo aos interesses do próprio sistema de dominação, à colonialidade.

Segundo Walsh (2009), a nova lógica multicultural do capitalismo global reconhece as diferenças culturais, administrando-as dentro da sua ordem nacional e as tornando funcionais. Não há apontamento para sociedades mais equitativas e igualitárias, mas ao controle do conflito étnico e à conservação da estabilidade social, impulsionando a acumulação capitalista, mas incluindo os grupos historicamente excluídos em seu interior, em uma estratégia visando assegurar o apaziguamento político e a coesão social. As reformas educativas e constitucionais que ocorreram em diversos países da América nos anos 1990 e reconheceram o caráter multiétnico e plurilinguístico dos países, com introdução de políticas específicas para indígenas e afrodescendentes teriam sido parte desta lógica multiculturalista funcional. Essa nova fase político-social é chamada pela autora de constitutucionalismo multicultural ou multiculturalismo.

Apesar de considerar haver continuidade da pressão colonialista sobre os povos indígenas, Walsh (2009) argumenta em favor de uma interculturalidade crítica, preocupada sistematicamente em romper com as estruturas de discriminação, racismo e exclusão, de modo a contribuir para a educação de sujeitos capazes de conviver com a diferença cultural. A autora também considera importante atuar na dimensão intercultural, interepistêmica e descolonial, tomando-as como dimensões que se entrecruzam e são articuladas.

A interculturalidade crítica tem suas raízes e antecedentes nas discussões políticas dos movimentos sociais, destacando sua orientação com relação ao problema estrutural-colonial-capitalista, sua ação de transformação e criação e seu caráter contra-hegemônico (WALSH, 2009). A interculturalidade crítica parte do problema estrutural-colonial-racial e não do problema da diversidade e das diferenças. Reconhece-se que a diferença se constrói dentro da estrutura e matriz colonial de poder racializado e hierarquizado, no qual povos indígenas e afrodescendentes são colocados em posição inferior à população branca. Assim, nessa perspectiva, a interculturalidade é entendida como uma ferramenta, como um processo e projeto que se constrói a partir daqueles que passaram historicamente por processos de submissão e colocados em posição de subalternidade, em

contraste à perspectiva funcional, que é exercida a partir “de cima”, por interesses e necessidades das instituições sociais dominantes. Aponta-se para transformação das estruturas, instituições e relações sociais e a construção de condições de estar, ser, pensar, conhecer, aprender, sentir e viver distintas.

Nesse sentido, não é o bastante simplesmente reconhecer, tolerar ou incorporar as diferenças e a diversidade na matriz e estruturas de poder estabelecidas. É necessário reconceitualizar e refundar estruturas sociais, epistêmicas e de existências que colocam em prática relações equitativas e modos culturais diversos de pensar, atuar e viver. Nesse sentido, o problema da interculturalidade não está somente nos povos indígenas e afrodescendentes, mas em todos os setores da sociedade. Assim, a interculturalidade deve ser compreendida como proposta de sociedade, como projeto político, social, epistêmico e ético, dirigido à transformação estrutural e sócio-histórica, que não se detém ao discurso, mas no agir em cada instância social, política, educativa e humana:

A interculturalidade entendida criticamente ainda não existe, é algo por construir. Por isso, se entende como uma estratégia, ação e processo permanentes de relação e negociação *entre*, em condições de respeito, legitimidade, simetria, equidade e igualdade. Porém, ainda mais importantes, é seu entendimento, construção e posicionamento como projeto político, social, ético e epistêmico - de saberes e conhecimentos-, que afirma a necessidade de mudar não só as relações, mas também as estruturas, condições e dispositivos de poder que mantêm a desigualdade, inferiorização, racialização e discriminação. (WALSH, 2009, p. 03, grifo da autora).

Assim, a interculturalidade crítica não se limita às esferas políticas, sociais e culturais, mas também relacionadas ao ser e ao saber. Portanto, preocupa-se com a exclusão, negação e subalternização ontológica e epistêmico-cognitiva dos grupos e sujeitos racializados pelas práticas de desumanização e subordinação de conhecimentos em detrimentos de outros. Nesse contexto, a interculturalidade crítica é necessariamente um projeto descolonial, tendo em vista que pretende contrapor a matriz colonial de Aníbal Quijano, a colonialidade do poder, entrelaçada pela ideia de raça como instrumento de classificação e controle social e pelo desenvolvimento do capitalismo mundial (moderno/colonial/eurocentrado), que teve como constitutivo a própria constituição histórica da América.

2.4 DESCOLONIALIDADE POLÍTICA E EPISTÊMICA

Desde as primeiras décadas de colonização, houve intensa resistência à tomada de seus territórios e à imposição da catequese religiosa. Sendo assim, não é válido conceber atualmente os povos indígenas apenas como objetos de políticas de Estado e de imposições do sistema econômico e político. Novas formas de resistência no campo político e cultural tem surgido conforme as transformações históricas.

O processo afirmativo das identidades indígenas também foi acompanhado por um processo reivindicatório de reconhecimento dos conhecimentos historicamente acumulados por esses povos. Tais conhecimentos possuiriam um processo histórico diferente daqueles que tiveram sua trajetória em outros locais e passaram por outras experiências históricas. Suas bases, sua estrutura, seus paradigmas, pressupostos e princípios seriam diferentes - ou seja, suas matrizes epistemológicas seriam distintas. Assim, as reivindicações dos povos originários, que comumente perpassaram (e ainda perpassam) pelo direito à terra/território, pelo respeito às diferenças culturais e por políticas de Estado específicas e diferenciadas, também avançaram na reivindicação por direitos epistêmicos, indo além de direitos no âmbito econômico e político.

Tais movimentos no sentido de negação da hegemonia política, do conhecimento e da racionalidade/modernidade passaram a identificar como origem da questão a persistência de uma colonialidade para além do processo de colonização – ou seja, a persistência de referenciais de poder, de ser e de saber a partir da lógica colonial. Os fundamentos da modernidade teriam se construído com base no racismo e no patriarcado, negando o agenciamento político das pessoas classificadas como inferiores (em termos de gênero, raça, sexualidade, entre outros). Assim, a superação da colonialidade, ou a descolonialidade¹¹, teria como pilar a desobediência política e epistêmica.

¹¹ Optou-se por utilizar nesta proposta o termo “descolonialidade” para diferir de “descolonização”, período subsequente à descolonização, ou à liberação formal das metrópoles ocidentais. “Giro descolonial” é um termo cunhado originalmente por Nelson Maldonado-Torres em 2005 e que basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade. A descolonialidade aparece, portanto, como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2010).

As experiências de desobediência epistêmica a partir do movimento indígena na América Latina tem crescido consideravelmente nas últimas décadas. A partir do processo de reorganização do movimento indígena, surgiram novas formulações, frequentemente denunciando os processo de dominação política e epistêmica. No contexto dessas reflexões, as análises deste trabalho também se basearão em duas teses de Mignolo (2008). A primeira diz respeito à identidade *na* política, que é um movimento necessário de pensamento e ação no sentido de romper as grades da moderna teoria política (na Europa desde Maquiavel), que seria racista e patriarcal por negar o agenciamento político às pessoas classificadas como inferiores (em termos de gênero, raça, sexualidade, entre outros). A segunda se fundamenta no fato de que essas pessoas, consideradas inferiores, tiveram negado o agenciamento epistêmico pela mesma razão. Logo, toda mudança de descolonização política (não-racistas, não heterossexualmente patriarcal) deve suscitar uma desobediência política e epistêmica.

As opções descoloniais e o pensamento descolonial teriam uma genealogia de pensamento que não é fundamentada no grego e no latim, mas nas línguas, mentes e corpos indígenas e afrodescendentes. Línguas marginalizadas, religiões e formas de pensar estão sendo re-inscritas em confrontação com as categorias de pensamento ocidentais. Para Mignolo (2008, p. 291-292), "O 'pensamento descolonial castanho' construídos nos Palenques nos Andes e nos quilombos no Brasil, por exemplo, complementou o 'pensamento indígena descolonial' trabalhando como respostas imediatas à invasão progressiva das nações imperiais europeias". Assim, o pensamento de fronteira ou epistemologia de fronteira gerado por essas experiências é uma das consequências e a saída para evitar tanto o fundamentalismo ocidental quanto o não ocidental.

Apesar de a civilização ocidental ter descartado e negado o sistema de pensamento e abordagem do conhecimento dos povos indígenas, Martínez (2016) considera que a hegemonia eurocêntrica estabelecida não teve sucesso na erradicação de filosofias e línguas nativas das Américas. Esse é o caso, por exemplo, do Brasil, que apesar de mais de cinco séculos de colonização, foram registradas mais de duas centenas de línguas originárias faladas no censo de 2010 (IBGE, 2012). Há uma persistência de várias línguas e práticas, além de diferentes

interrelações entre as pessoas e o meio ambiente. A autora também destaca a existência de uma nova produção intelectual indígena, que nos leva a uma compreensão de antigas filosofias e sabedorias. A partir desse processo, línguas marginalizadas e deterioradas, formas de pensar estariam sendo re-inscritas em confrontação com as categorias de pensamento do Ocidente – o que levaria a construção de um pensamento de fronteira ou de uma epistemologia de fronteira.

Questionamentos da narrativa colonialista e apropriação e ressignificação de saberes também foram considerados no contexto da educação formal por Backes (2013). Para a autora, a educação intercultural seria produzida pelos próprios indígenas, pois, apesar de os conhecimentos de formação que circulam nos cursos que os estudantes indígenas frequentam serem ocidentais, os indígenas os colocam em diálogo com os conhecimentos tradicionais, ressignificando-os de modo a se tornarem conhecimentos a favor das identidades indígenas:

Apesar da imposição da epistemologia ocidental moderna positivista como única válida, há uma pluralidade epistêmica que, embora não seja reconhecida pela epistemologia universalizante e totalitária, responde melhor aos desafios desses povos; [...] apesar dos mecanismos de controle e de negação histórica e sistemática das bases ancestrais espirituais dos povos indígenas, elas continuam presentes, mostrando outras possibilidades de estabelecer relações com a natureza e de dar sentido ao mundo. (BACKES, 2014, p. 16).

Adotando a perspectiva educativa do serviço de assistência técnica e extensão rural, é possível realizar análises análogas, tendo em vista que conhecimentos de bases epistemológicas distintas são colocadas em diálogo (ou, por vezes, em oposição).

Recentemente, a perspectiva descolonial passou a ser incorporada no discurso oficial sobre as políticas indigenistas. O texto base utilizado para a 1ª Conferência Nacional de Políticas Indigenistas, realizada em dezembro de 2015, também apresentou a perspectiva de análise das políticas a partir da colonialidade (do poder, do ser):

A perspectiva descolonial ou descolonização do saber e do poder significa reconhecer que o pensamento tradicional dos povos originários tem o mesmo grau de importância que o pensamento ocidental; reconhecer que os povos indígenas têm autonomia para decidir sobre os desafios do presente e seus projetos de futuro e, com base nesses pressupostos, construir novas formas de relacionamento entre o Estado e os povos indígenas, em que sejam considerados seus mecanismos de gestão da vida e suas experiências de governança. (BRASIL, 2015, p. 04).

Os efeitos práticos da recente adoção desse discurso por parte dos órgãos e agentes de Estado tem gerado expectativas por parte dos povos indígenas do Brasil, mas ainda necessitam de análise aprofundada.

O serviço de ATER também pode ser analisado a partir da perspectiva da mediação social. Os estudos sobre mediações sociais também colocam em evidência o caráter histórico de toda forma cultural e “refletir sobre essa dimensão é tentar ultrapassar a dicotomia ente indivíduo e sociedade, bem como o ponto de vista que se fundamenta em determinismos, canicismo, positivismo e essencialismo” (NEVES, 2008, p. 23). O termo mediação implica o reconhecimento dos significados coletivamente produzidos e intercomunicados, sua utilidade explicativa se funda na abertura para compreensão da construção da ordem social. (NEVES, 2008).

Na assistência técnica e extensão rural, podemos considerar que existem agentes de mediação profissional (NEVES, 2008, p. 28):

O trabalho dos assim mediadores técnicos ou profissionais não se limita a aplicar leis, regulamentos e normas. Eles articulam fragmentos de significados produzidos em contextos diversos e diferenciados, escutam demandas, apoiam-nas, legitimam-nas ou as condenam. Operam na construção dos novos tipos de usuários ou beneficiários, alçados à condição de mediados. Por uma ação de bricolagem, pela acumulação de pequenos detalhes, eles administram acasos e elaboram respostas legítimas à ineficácia institucional e à falta de recursos. Fazem-se, nesse caso por obrigação e por vezes reificadamente, representar o Estado mediante atos, situações e um conjunto de atividades que articulam: entrevistas, visitas, reuniões, pareceres, projetos, etc. Através de comunicação com esses mediadores, o beneficiário institucional também pode sistematizar ações e significados dispersos, construir expectativas e resistências, socializar modos de ação orientados por quadros de pensamento, nesta arena instituídos; enfim, tentar agir sobre as instituições que lhes integram. (NEVES, 2008, p. 30).

Neste contexto, as políticas de assistência técnica e extensão rural para povos indígenas também impõem-se como um verdadeiro desafio no contexto da mediação social intercultural/interespitemológica. Colocam-se em diálogo diferentes códigos, cosmovisões, interesses, identidades culturais, conhecimentos com trajetórias e formas de produção e validação distintas, relações de poder e valores frequentemente conflitantes. Como lembram Soares e Trindade (2008), no caso dos povos indígenas, a ação de ATER possui também as línguas distintas como um fator limitante para o diálogo.

CAPÍTULO 3: INTERVENÇÕES DOS ÓRGÃOS INDIGENISTAS NO PERÍODO REPUBLICANO

As intervenções dos órgãos indigenistas no período republicano levaram à intensa transformação dos territórios e distribuição dos povos indígenas do Brasil. Como já descrito no capítulo anterior, as populações indígenas que viviam na região que corresponde atualmente ao Sul do Brasil passaram por séculos de intervenção da Igreja Católica espanhola para ensino da cultura europeia através da catequese, principalmente junto ao povo Guarani. Com a institucionalização de um órgão indigenista a partir do período republicano, ao longo de todo século XX as ações dos se deram principalmente sobre o povo Kaingang. O contexto de criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e seus desdobramentos para os modos vida e os territórios dos povos indígenas serão discutidos nos tópicos a seguir, com enfoque nas intervenções no território, no trabalho e na relação com o ambiente. Até meados do século XX, veremos que surgem as primeiras ações de assistência técnica agrícola implementadas pelo SPI e mantidas posteriormente pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) até o período recente.

3.1 CONTEXTO DE CRIAÇÃO DO SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO (SPI)

Stauffer (1955), em sua tese de doutoramento, realizou uma análise do contexto nacional de institucionalização do indigenismo brasileiro. A questão quanto ao tratamento dos povos indígenas teria vindo ao debate político pelo que considerou ser um novo avanço sobre o território indígena nas primeiras décadas da República. Oito tratados internacionais para definição definitiva das fronteiras entre o Brasil e países vizinhos, acordados entre 1889 e 1910, eram seguidos por expedições e investigações de campo. Estas expedições evitavam contato com os indígenas que resistissem à invasão, mas haviam descrições de repetidos ataques e contra-ataques nos relatórios dessas expedições. Posteriormente ao processo de reconhecimento e demarcação das fronteiras, as tropas ficavam estacionadas para patrulhar as fronteiras, o número de postos fronteiriços aumentou e estoques de gêneros apareceram. Diferentemente das invasões dos dias coloniais, que

frequentemente eram apenas exploratórias, agora não se tratavam de expedições passageiras, mas de ocupações permanentes (STAUFFER, 1955).

A grande expansão ferroviária projetada e/ou apoiada pelo Governo Federal ainda no final do século XIX criava situações de conflito em seu processo de reconhecimento e construção em áreas até então não tocadas pelos não indígenas. Frequentemente seu avanço era bloqueado por oposição das populações indígenas locais. A expansão ferroviária neste período ainda teria por finalidade atrair povoadores e não servir populações já existentes, levando a novos conflitos pela invasão e ocupação definitiva de territórios indígenas.

O envolvimento cada vez maior do Governo Federal neste projeto de expansão levou as notícias sobre os conflitos a criarem situações cada vez mais embaraçosas, tanto para os interesses comerciais como para o governo. Um fato relevante levantado por Stauffer (1955) neste sentido foi em relação ao XVI Congresso Internacional de Americanistas, realizado em Viena em 1908. Albert Fric, representante no sul do Brasil dos museus de Berlim e Hamburgo, denunciou a atuação dos colonos alemães e bugreiros frente a povoamentos indígenas de Santa Catarina, onde Fric atuava e procurava esboçar um plano para criação de reservas governamentais, pelo qual recebera o título de “Pacificador dos Índios de Santa Catarina”. O pesquisador sofrera forte pressão e teria sido expulso da região. A denúncia teria causado polêmica e sido repudiada por aquele não ser considerado o espaço adequado para uma questão de humanidade e política. Posteriormente, Fric ainda teria sido desacreditado pela imprensa alemã e ignorado pela imprensa brasileira (LIMA, 1989).

A expansão telegráfica promovida pela jovem República cumpriu papel semelhante ao da expansão ferroviária, seja para garantia de comunicação com as fronteiras do território nacional, seja para expansão das fronteiras colonizatórias e sua comunicação. O Governo Federal retomou a criação de “comissões de penetração”, sendo que os principais empreendimentos foram confiados a batalhões do exército. Inúmeros conflitos com as populações indígenas foram registrados nas áreas de expansão das novas linhas, tendo a comissão coordenada pelo coronel Cândido Mariano da Silva Rondon, militar positivista, destacado-se pela não ocorrência de baixas entre os indígenas. Sua comissão havia recebido a tarefa de

estender uma linha telegráfica por cerca de 1.150 km, entre Cuiabá e a cidade pioneira de Santo Antônio, no rio Madeira.

Expedições etnológicas e cartográficas durante as duas primeiras décadas da República também contribuíram para a perturbação dos povos indígenas que ainda possuíam pouco ou nenhum contato com os não indígenas. A primeira se originava do interesse de cientistas em registrar os modos de vida, organização social e línguas dos povos indígenas até então desconhecidas. A segunda pelo interesse econômico e governamental pelas vastas terras desconhecidas ou recém descobertas no Oeste e Noroeste do Brasil (STAUFFER, 1955).

Lima (1987) destaca alguns acontecimento políticos e debates acadêmicos que ocorreram antes da institucionalização do indigenismo. No âmbito do Museu Nacional já ocorriam debates acerca dos povos indígenas e, em 1907, o Museu havia proposto ao Congresso Nacional a regulamentação da catequese dos indígenas. Em 1908, uma polêmica envolvendo Hermann von Ihering, diretor do Museu de São Paulo, e pesquisadores do Museu Nacional (MN), do Rio de Janeiro, a respeito do extermínio de povos indígenas também contribuiu para que o governo federal tomasse medidas a respeito da questão. Naquele momento, Cândido Rondon chegou a se envolver, enviando um telegrama em apoio à posição do Museu Nacional. Na época, a Comissão Rondon e o Museu Nacional mantinham relações próximas de colaboração. A Comissão teria contribuído com 3.380 peças de exemplares da Seção de Antropologia do MN, que então possuía um total de 14.565 peças (LIMA, 1987).

Na primeira década do século XX, passou a ser difundida a compreensão de que o Museu Nacional deveria cumprir papel de intervir mais diretamente nas ações governamentais e respaldar a ações do Estado de forma bastante ampla pela produção de discursos científicos que validassem as práticas oficialmente implementadas. Neste entendimento, em 1908, o MN passava para a pasta recentemente criada do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, aumentando a influência de seus integrantes sobre as decisões governamentais.

Em 1910, o então ministro Rodolpho Miranda, da pasta de Agricultura, Indústria e Comércio, anuncia a criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Assim, nas palavras do ministro,

a “catequese é substituída pela palavra proteção” (RODRIGUES, 2007, p. 53). O Marechal Cândido Rondon é indicado para direção do novo órgão, que aceita sob a condição de poder conduzir os trabalhos sob orientação dos preceitos positivistas. Em 1918, o SPILTIN passaria a se chamar apenas Serviço de Proteção ao Índio (SPI), deixando de ter atribuição da localização de trabalhadores nacionais.

Lima (1987) considera que o SPI em sua essência veio em um contexto de compreensão da necessidade de proteção física e não étnica dos povos indígenas. Todas as ações seriam tomadas no sentido da sobrevivência física, ainda que colocasse em xeque a sobrevivência étnica. Assim, com a mediação dos agentes do Estado, os interesses das populações de origem europeia e o avanço de suas frentes de ocupação sobre as áreas indígenas poderia ser garantidos sem violência:

Implícita está, portanto, a ideia de que a “salvação” física (enquanto unidades biológicas) dos povos indígenas asseguraria a sobrevivência cultural desejável: como origem e um componente parcial da nacionalidade. Assim, se, por um lado, a sobrevivência física é tomada como sinônimo de sobrevivência étnica, ela de fato a suprime, já que o destino final é a assimilação. Há, portanto, uma concordância tácita quanto ao primitivismo dos povos indígenas e as necessidades de submetê-los – enquanto não fossem assimilados – à tutela. (LIMA, 1987, p. 12).

Entre diferentes concepções em disputa para a finalidade do órgão indigenista¹², para Rondon, que permaneceu na direção do órgão até 1930, a atuação da agência junto aos indígenas teria a finalidade de a) promover convivência pacífica; b) garantir a sobrevivência física; c) estimular os índios a adotarem gradualmente hábitos “civilizados”; d) influir “amistosamente” na vida indígena; e) fixar os indígenas à terra; f) contribuir para o povoamento do interior do Brasil; g) possibilitar o acesso e a produção de bens econômicos nas terras dos índios; h) empregar a força de trabalho indígena no aumento da produtividade agrícola e fortalecer as iniciativas cívicas e o sentimento indígena de pertencer à nação brasileira (LIMA, 1987).

¹² Indica-se a leitura da síntese das diferentes concepções em disputa a respeito dos objetivos do órgão indigenista em Lima (1987).

3.2 ATUAÇÃO E INTERVENÇÃO DO SPI SOBRE OS TERRITÓRIOS E MODO DE VIDA DOS POVOS INDÍGENAS

Visando atingir os objetivos de nacionalizar, civilizar e transformar os povos indígenas em trabalhadores nacionais, iniciativas do SPI envolviam a intervenção na vida indígena através de um ensino informal, que introduzia inovações culturais, prevendo possíveis mudanças nos locais de habitação, mas não na organização familiar. Foram estimuladas mudanças no trabalho indígena com a difusão de novas tecnologias agrícolas e o ensino da pecuária, além da arregimentação de índios para os trabalhos de conservação das linhas telegráficas (LIMA, 1987). A pedagogia nacionalista empregada pelos agentes do órgão controlava também as demandas indígenas, o que resultava, por vezes, em situações de fome, doenças e depopulação, contrárias aos objetivos do Serviço.

Da sede do órgão indigenista, no Rio de Janeiro, eram emitidas ordens para as Inspetorias Regionais, geralmente com sedes instaladas nas capitais dos estados. As Regionais contavam com Postos Indígenas ou Centros Agrícolas com encarregados locais, os chefes de Posto. Nesta estrutura do órgão, existiam agrônomos, desenhistas, auxiliares de ensino, escreventes, serventes, ajudantes, trabalhadores rurais sem escolarização, entre outros, ocupados algumas vezes por indígenas como estratégia de legitimação do SPI frente aos povos indígenas. Os Postos Indígenas, que podiam ter diferentes funções, como de atração, de criação, de nacionalização, constituíram as unidades básicas para a implementação da política indigenista brasileira (NÖTZOLD; BRINGMAN, 2013).

Parte significativa dos funcionários do SPI deveriam residir nas terras indígenas se fossem atuar nos Postos, conformando presença não indígena e tutoria permanente nas terras. Dessa maneira, eram constituídas sedes, que funcionariam como pontos de referência para a assistência aos indígenas. Nesta sede, seriam edificadas as principais construções do Posto, como o prédio administrativo, que serviria de moradia e escritório do encarregado, além da escola, refeitório, enfermaria e algumas instalações rurais (BRINGMAN, 2003).

Este é um dos fatores que teria diferenciado a assistência estadual para a federal. O estado do Rio Grande do Sul possuía o Serviço de Proteção Fraternal aos

Índios, criado em 1908 por motivações semelhantes aos do SPI por iniciativa do engenheiro positivista Carlos Torres Gonçalves e extinto em 1928. Os encarregados e demais funcionários do estado raramente viveram nas áreas indígenas, pois muitos estavam comprometidos em outras atividades nas Comissões de Terras. Há evidências de que o estado prestou algum auxílio posterior aos indígenas, mesmo que de maneira bastante limitada por meio das Comissões de Terras, mas é bastante provável que este auxílio tenha se dado de forma fragmentada, por meio de doações de alimentos, roupas, sementes e alguns instrumentos agrícolas (BRINGMAN, 2015).

Dentre as ações gerais do SPI¹³, estavam a formação de aldeamentos, criados geralmente com o objetivo de liberar regiões ocupadas por indígenas para instalação de empreendimentos de colonização ou estruturas estatais. Compreendia-se que a resistência indígena a essas invasões colocavam a integridade física dessas populações em risco, necessitando de intervenção estatal. Muitas vezes esses aldeamentos resultavam do transporte de indígenas de áreas longínquas até agrupamentos preexistentes que já estavam sob domínio de postos do SPI. Tais situações por vezes reuniam grupos ou mesmo etnias historicamente inimigas, o que acabou por gerar instabilidade e conflitos internos nas comunidades formadas. Pereira (2014) relata, por exemplo, o processo de aldeamento da Reserva Indígena de Dourados (MS), que reuniu os povos Guarani, Kaiowá e Terena ao longo do século XX. Processos semelhantes reuniram agrupamentos familiares Kaingang distintos em terras indígenas do RS, além de diferentes parcialidades Guarani com a população Kaingang.

A partir de 1930, governo do presidente Getúlio Vargas, a orientação nacional-desenvolvimentista, também chamada de “desenvolvimento populista” por Bittencourt (2007, p. 35), permeou no governo federal, refletindo também na política indigenista implementada pelo SPI. Também a partir do governo de Vargas houve a fundação de novos postos indígenas, que até então contava com 97 Postos, e aproximação do SPI com novos agrupamentos indígenas (BITTENCOURT, 2007; BRINGMAN, 2015).

No sul do Brasil, as estratégias de ação do SPI, que previam a organização

¹³ Indicamos também a publicação “Um grande cerco de paz”, na qual Lima (1995) analisa o processo de conquista institucionalizado pelo SPI.

sistemática de atividades para os Kaingang, envolveu planos para os transformar em produtores rurais capazes de garantir a sua subsistência e a autossuficiência dos Postos, já que haviam frequentes frustrações de muitas ações pela falta de repasse de recursos (BRINGMAN, 2015). Foi neste sentido que, a partir da década de 1940, o SPI introduziu nas áreas do Sul do Brasil um regime de serviço obrigatório de “roças coletivas” (as roças do Posto do SPI) que era chamado de *panelão*. Neste regime, os indígenas eram obrigados a deixar de trabalhar em suas roças e a trabalhar nas roças do posto “a troco de comida”, que era feita em uma cantina e servida coletivamente em grandes painéis. Veiga (2011, p. 05) relatou detalhes do processo na Terra Indígena Inhacorá:

Na aldeia Kaingang de Inhacorá (RS) os mais velhos relatam que um dos índios, vestido com farda do exército e sobre um jipe camuflado, vigiava os trabalhadores indígenas, armado de espingarda. Plantavam principalmente trigo, que era semeado e colhido a mão, mas também milho e feijão. Tinham hora para começar o trabalho e hora para acabar. E, na hora do almoço, tinham que entrar numa fila para ganhar uma porção de comida à base de feijão e farinha. Carne era servida uma vez na semana, em quantidade insuficiente. Aquele que se negasse a fazer esse trabalho era preso na cadeia do Posto e apanhava. Os Kaingang recordam das imensas plantações que faziam, mas de cujo resultado (comercializado) nunca viam nada de dinheiro. No Natal e em outras datas festivas, ganhavam alguma roupa como presente, mas pagamento eles nunca viram. Não sabem dizer “para onde iam” os recursos dessas roças: “não sabemos se ficava com os chefes, ou para onde ia”, afirmam. (VEIGA, 2011, p. 05).

Também segundo Veiga (2011), foi durante o período em que o regime do panelão vigorou, que teria perdurado nas décadas de 1950 e 1960, que teriam surgido os primeiros acampamentos indígenas nas cidades e beiras de rodovias, que se configuravam como único espaço fora desse sistema. Os indígenas Kaingang da TI Inhacorá entrevistados para esta pesquisa relataram que seus avós foram sujeitos ao panelão, sendo que adolescentes e crianças também chegavam a ser empregados para o trabalho. O fim desse sistema parece coincidir com a extinção do SPI e a criação da FUNAI em 1967.

O regime do panelão parece ter sido parte da elaboração de estratégias de aproveitamento das áreas e da mão de obra indígena em um momento em que o país passava por forte processo de industrialização e dinamização das atividades agropecuárias. Também foram promovidas atividades industriais e extrativistas, com vistas a incorporar os indígenas na dinâmica da economia brasileira. Destacaram-se

iniciativas de abrangência nacional como o Projeto Educacional, que previa o estabelecimento de atividades educacionais voltadas para a "formação de uma mentalidade camponesa entre os alunos indígenas, inclusive com a formação de Clubes Agrícolas nas escolas indígenas"; o Programa Pecuário, cuja prioridade era para o aproveitamento das áreas para criação de gado; a Campanha do Trigo e a Campanha do Reflorestamento (NÖTZOLD; BRINGMAN, 2013, p. 152). A partir do Programa Pecuário, foram registradas até 26 mil cabeças de gado nas terras indígenas do país e cerca de 4 mil cabeças de gado nas TI da região Sul. No entanto, a partir de meados de 1950 o programa teria passado por declínio em todos os Postos.

Esse período de ações intensas do órgão indigenista coincide com a institucionalização efetiva de um serviço de assistência técnica e extensão rural no país ao longo das décadas de 1950 e 1960. Nesse período, o objetivo da ATER era promover a modernização da agricultura e o aumento produtividade agrícola, a "extensão para o desenvolvimento", difundidos no período pós II Guerra Mundial (RODRIGUES, 1997).

O órgão indigenista também provocou intensa transformação nos territórios, principalmente pela redução da cobertura florestal das terras indígenas. É possível trazer o exemplo relatado por Almeida e Rauber (2013) no qual a cobertura florestal da paisagem da TI Xapecó, ocupada por indígenas Kaingang, contou com a conjugação de várias formas de intervenção, como a parceria ou arrendamento das terras por parte do órgão indigenista a terceiros não indígenas com vistas ao cultivo (agricultura) e criação de animais, a implantação de lavouras e currais do Posto Indígena com o emprego do trabalho compulsório dos indígenas (o panelão), gradativa extração de madeira por conta dos agentes do Posto com vistas a atender à demanda regional, instalação de serrarias de terceiros dentro das terras dos índios a partir de acordos com os encarregados do Posto e instalação de uma serraria pela agência indigenista na qual os próprios índios trabalhavam para extrair madeiras para a comercialização do Posto.

Todas essas intervenções teriam sido estratégias de "geração de renda" aos Postos Indígenas, tendo em vista que na maioria dos governos a agência indigenista não tinha verba suficiente para promover a assistência, proteção, nacionalização e

integração dos índios à sociedade nacional. Assim, alegava-se a necessidade de manutenção da estrutura dos Postos Indígenas, que contava com uma sede, escola, enfermaria, cadeia e “pólicia indígena”, mas também funcionários, e outras demandas, como a compra de materiais e utensílios de trabalho na lavoura, criação de animais, entre outros. Forjou-se, a partir dessas ações, a autossustentabilidade e o incremento da renda e do patrimônio indígena. Por outro lado, para Almeida e Rauber (2013, p. 12-13) fica expresso nestes fatores os interesses exógenos aos dos índios e da agência indigenista, como a demanda de terceiros por terras e madeiras:

Verifica-se em vários documentos da década de 1950 do Posto Indígena Xaçecó, endereçados à 7ª Inspeção Regional do SPI (IR7), a cobiça e a invasão de madeireiros regionais às reservas florestais da TI Xaçecó. Num Ofício de 02/07/1954 o encarregado do Posto Xaçecó reforça a importância da instalação de uma serraria em vista de que a “[...] madeira está num preço extraordinário”. Porém, desde o final da década de 1940 já havia “editais” promovidos pela IR7 para proposta de venda de “[...] pinheiros tostados pelo fogo e sem vitalidade vegetativa, mas ainda aproveitáveis para fins industriais [...]” em várias terras indígenas desta inspeção. O que de certa forma chama a atenção é a incidência nos documentos de incêndios nas matas. Os incêndios desvitalizam e tostem pinheiros e madeiras de lei que passam a ser vendidos para as madeiras regionais, porém, há documentos que indicam que tais incêndios também eram criminosos. (ALMEIDA; RAUBER, 2013, p. 12-13).

Veiga (2011) considera que essas práticas generalizadas de exploração de parte das terras indígenas através de empreendimentos para gerar recursos para custeio da própria assistência do Estado aos povos indígenas, o que se convencionou chamar de “geração de recursos próprios”, retirou das comunidades o direito ao usufruto exclusivo à posse da terra ou, a uma parte significativa dela. Além disso, teria subvertido a obrigação do Estado Brasileiro de prestar assistência aos povos indígenas.

A partir de meados de 1950, o SPI passa a ser contestado na esfera política nacional, quando começava a proliferar denúncias de má conduta de funcionários do órgão, suspeitos de apropriação indébita dos lucros auferidos pelo trabalho indígena e acusações de maus tratos.

Já durante a ditadura militar, em junho de 1967, foi instituída uma Comissão Parlamentar de Inquérito, sob coordenação do procurador Jader de Figueiredo, para apurar crimes cometidos contra os indígenas, inclusive pelo SPI. As apurações da

Comissão geraram o chamado Relatório Figueiredo, com o registro de inúmeras violações contra indígenas e corrupção por parte de funcionários do órgão. Em meio a intensas polêmicas, em dezembro de 1967, o governo militar então extingue o SPI e cria a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Nesse processo, Bigio (2007) observa que o discurso que permeou a extinção do SPI não tratava dos propósitos que orientavam o órgão – de realizar um ação indigenista pautada na integração dos povos indígenas à sociedade brasileira – mas de que estava sendo extinto por ser considerado inoperante e permeado por muitos casos de corrupção.

Das primeiras décadas da República à extinção do SPI a política indigenista teria passado da orientação positivista ao desenvolvimentismo populista, sendo marcada pelo evolucionismo e pelo paternalismo, permeando sempre a visão de que os povos indígenas deveriam ser conduzidos para o progresso para evitar sua extinção (BITTENCOURT, 2007).

3.3 ATUAÇÃO DA FUNAI NO ÂMBITO AGRÍCOLA E TERRITORIAL

Não diferindo da orientação geral existente até então, durante os governos militares, a política indigenista foi pensada de forma a não comprometer os projetos de desenvolvimento econômico do país. Para Verdum (2006), a partir de então, a FUNAI teria se diferenciado por dar maior visibilidade a dimensão econômico-política da ação indigenista.

A FUNAI herdou do SPI um quadro de mais de 600 funcionários e seguiu com a criação das serrarias que levaram à intensa extração de madeira de terras indígenas onde foram instaladas. O média-metragem “Mato eles?” (1982), de Sergio Bianchi, apresenta o funcionamento da serraria criada em 1976 na TI Mangueirinha, no Paraná. Nesse exemplo, é notável que os recursos obtidos a partir da venda da madeira não são revertidos proporcionalmente em benefício da comunidade, mantendo-se o problema original do SPI.

A FUNAI manteve a tarefa de orientação das atividades agrícolas nas áreas indígenas, passando a possuir em seu quadro técnicos agrícolas dedicados a esta função. Segundo relato dos técnicos agrícolas da FUNAI entrevistados, até o início da década de 1990 a ideia de tornar o indígena um agricultor (ou um “colono”) ainda

orientava o trabalho de assistência do órgão. Foi também durante o período de vigência da FUNAI que se iniciou a exploração intensiva de soja na terras indígenas (NÖTZOLD; BRINGMAN, 2013), cultivado pela geração dos pais dos Kaingang da TI Inhacorá entrevistados.

Durante a década de 1980, Oliveira (1988) considera que houve um processo de crise do indigenismo oficial, trazendo como consequência na própria legislação o fim no “monopólio” da FUNAI para trabalho com indígenas. No entanto, a persistência da orientação tutelar na prática do trabalho indigenista se manteve pelo controle da produção agrícola e do uso da terra nas terras indígenas até a década de 2000. Em um exemplo relatado por um técnico agrícola da FUNAI entrevistado, na terra indígena de Cacique Doble trabalhava-se até meados dos anos 2000 com as chamadas lavouras de manutenção – plantações mecanizadas para comercialização com a finalidade de tornar a terra indígena autossuficiente em recursos para custeio de gastos gerais da terra. Utilizava-se mão de obra indígena para plantio e carregamento, que era paga com os recursos obtidos a partir da própria lavoura. Naquela terra indígena, cerca de 84 hectares eram cultivados com esta finalidade. Observa-se, neste caso, ainda forte orientação tutelar no trabalho voltado à produção agrícola.

A FUNAI manteve a tarefa de assistência técnica das áreas indígenas até a reestruturação ocorrida através do decreto Nº 7.056 de 28 de dezembro de 2009, que na prática resultou na redução da presença dos servidores do órgão nas terras indígenas, tendo em vista que os técnicos agrícolas do quadro passaram a desenvolver apenas atividades administrativas. O objetivo desta reestruturação teria sido o fortalecimento do processo de autonomia dos povos indígenas. Ainda assim, a partir de então a FUNAI manteve em seu orçamento dotação dedicada ao fomento de atividades produtivas (agrícolas e florestais), que viabilizou fornecimento de sementes, mudas de árvores e ferramentas e equipamentos agrícolas e pode ser conferida no Anexo A.

É possível constatar que nas duas últimas décadas houve redução do quadro de servidores da FUNAI, principalmente se analisarmos o número de servidores e levarmos em conta o crescimento da população indígena nas últimas três décadas. Segundo dados informados a partir das entrevistas na FUNAI de Passo Fundo, nos

anos 1980 haviam cerca de sete terras indígenas, aproximadamente 110 servidores da FUNAI e uma população de cerca 14 mil indígenas no Rio Grande do Sul. Atualmente há cerca de 43 áreas indígenas no RS, a população indígena é de cerca de 34 mil pessoas e atualmente FUNAI conta com 36 servidores no RS, em uma notável redução da presença do órgão nas terras indígenas – tendo em vista que há menos servidores que o número de terras indígenas. Nas tabelas 1 e 2 é possível acompanhar o quadro de servidores da FUNAI entre nos anos de 1995, 2005 e 2015 para cargos relacionados à questões agropecuárias e florestal. O quadro completo de servidores em cada ano se encontra no Anexo B.

Tabela 01 – Quadro de servidores da FUNAI (Brasil) com cargos relacionados a atividades agropecuárias/florestais.

Cargo/Período	1995	2005	2015
Auxiliar Rural	07	03	04
Auxiliar de Sertanista	47	25	15
Engenheiro Agrônomo	29	31	28
Engenheiro Florestal	-	02	02
Médico Veterinário	-	01	01
Zootecnista	-	-	02
Sertanista	11	06	04
Técnico em Agricultura e Pecuária	129	107	95
Tratorista	70	53	36
Vaqueiro	12	09	04
Total (Brasil, com demais cargos)	3679	2132	2142

Fonte: (Ministério da Justiça/FUNAI, 2016, via Sistema Eletrônico do Serviço de Informação ao Cidadão).

Tabela 02 - Quadro de servidores FUNAI (Rio Grande do Sul – Regional Passo Fundo) com cargos relacionados a atividades agropecuárias/florestais.

Cargo/Período	1995	2005	2015
Engenheiro Agrônomo	01	01	01
Técnico em Agricultura e Pecuária	09	08	07
Tratorista	09	01	02
Total FUNAI-RS (com demais cargos)	91	44	38

Fonte: (Ministério da Justiça/FUNAI, 2016, via Sistema Eletrônico do Serviço de Informação ao

Cidadão).

A partir da tabela 02, é possível observar uma redução do quadro geral de funcionários da FUNAI entre 1995 e 2005. Em dezembro de 2015, a FUNAI contava com cerca de 58% do quadro de servidores em dezembro de 1995. No Rio Grande Sul a redução no mesmo período foi maior: o quadro da FUNAI em dezembro de 2015 corresponde a cerca de 42% do quadro existente em dezembro 1995. Também é possível perceber que não houve reposição de técnicos em Agricultura e Pecuária e tratorista, tanto no contexto nacional como na Regional de Passo Fundo. No período recente, o quadro remanescente ficou responsável pelo encaminhamento administrativo das demandas por fomento agropecuário e florestal das terras indígenas. É preciso observar que várias atribuições do órgão indigenista e políticas de Estado passaram a ser de responsabilidade de outros órgãos ou de responsabilidade de estados e municípios, como a educação básica.

Entre os anos 1999 e 2004, durante o Programa RS Rural, uma das primeiras experiências continuadas de assistência técnica e extensão rural para povos indígenas do RS, os servidores da FUNAI ainda estavam presentes nos postos da FUNAI dentro das terras indígenas. Isso levou a disputas locais pelo trabalho junto aos indígenas e pelas divergências na forma de atuação e responsabilidade sobre a assistência aos indígenas, pois as ações do programa de ATER eram executadas pela EMATER/RS-ASCAR. Para os servidores da FUNAI, os extensionistas de ATER não tinham “domínio de conhecimento” para atuar com os indígenas (SOARES, 2012).

Nos últimos anos em que a FUNAI foi responsável pela assistência técnica agrícola nas terras indígenas, um dos ex-caciques relatou que era muito cobrado do andamento das ações na terra indígena. A liderança era cobrada, por exemplo, para intervir no fato de que famílias indígenas saíam da terra indígena para vender artesanato no período da entressafra para não deixar as plantações e para que as crianças permanecessem frequentando a escola. A questão foi solucionada durante alguns anos com a adequação do calendário escolar à realidade dos indígenas. Atualmente, o ex-cacique teria outra compreensão dessas questões:

Hoje fica bem claro. Ele vinha marcar uma reunião com as lideranças pra cobrar o andamento, a execução, e muitas vezes a gente não dava conta do recado na questão do branco. Pra nós era tranquilo, só que ele cobrava muito as lideranças. [...] de repente eles tinham algum compromisso de mostrar algum retorno pra quem tava fazendo esses programas. E nós não. Nós só recebia [cobranças]. (V. C., ex-cacique e professor Kaingang da TI Inhacorá).

Apesar de o recurso para fomento de atividades agropecuárias e florestais ter sido mantido pela FUNAI no últimos anos, uma das lideranças Kaingang entrevistadas considerou que houve redução da assistência da FUNAI para essas finalidades na TI Inhacorá:

A gente vê a diferença. Dos sete anos pra cá. Então, antes a FUNAI tinha recurso, bastante recurso, que aos poucos foi eliminando até agora. Pra dizer a verdade agora a FUNAI não tem mais verba, não tem mais recurso pra aplicar nas aldeias. (C. A., liderança Kaingang da TI Inhacorá responsável por acompanhar as ações de ATER do PBSM).

É provável que a redução da presença de funcionários da FUNAI nas terras indígenas limitou o encaminhamento de tais tipos de demanda. A ausência dos técnicos agrícolas devido à reestruturação do órgão também foi por vezes interpretada pelos Kaingang de Inhacorá como abandono, tendo em vista também que o programa RS Rural havia encerrado em 2004 e que nos anos seguintes houve focalização do serviço de ATER para o povo Guarani do RS, não havendo inicialmente efetivação do serviço de extensão rural da EMATER-RS/ASCAR para os dos Kaingang. Essa lacuna temporal e esse processo de transição institucional também podem ser compreendidos como parte do processo de rompimento das relações tutelares e paternalistas estabelecidas até então pelo órgão indigenista.

Apesar de haver nova orientação para o trabalho da FUNAI na atualidade, na qual se reconhece a autodeterminação e autonomia dos povos indígenas, é notável que a FUNAI não conta com quadro de servidores suficiente para a tarefa de assistir adequadamente os povos indígenas nas atividades agropecuárias e florestais – tendo em vista que, na maior parte das terras indígenas, é exigido pelos indígenas que haja pelo menos um extensionista de referência para acompanhar as atividades da terra. Nesse sentido, um dos servidores da FUNAI de Passo Fundo entrevistados considerou como alternativa realizar através da FUNAI a gestão dos contratos do serviço de ATER para indígenas. Na sua avaliação, isso garantiria uma política de

extensão rural específica e com ações continuadas.

Outra observação na TI Inhacorá foi o fato de os Kaingang entrevistados relatarem que seus pais eram agricultores (no sentido de que produziam para a comercialização da produção), e necessitavam contribuir no trabalho com as plantações de seus pais. Atualmente, apenas a lavoura coletiva da terra é propriamente para fins comerciais. É provável que os pais dos entrevistados tenham vivido ainda sob forte orientação tutelar do órgão indigenista, refletindo na organização do trabalho e na finalidade nas atividades realizadas na terra indígena. Nesse sentido, por não terem suas terras reconhecidas e demarcadas, indígenas Guarani estiveram à margem do regime de tutela dos órgãos indigenistas ao longo do século XX, diminuindo os impactos da política indigenista nos seus modos de vida.

A trajetória das políticas indigenistas brasileiras passou, portanto, por grandes mudanças de orientação ao longo do tempo. Durante três séculos, no período colonial e imperial houve forte atuação e influência da Igreja Católica no processo de catequese, em uma orientação claramente assimilatória e colonialista. Posteriormente, houve gradual reorientação nas duas primeiras décadas do período republicano no sentido da proteção física e tutela dos povos indígenas, havendo institucionalização da política indigenista. Naquele período, a assimilação da cultura da sociedade nacional foi vista como consequência de uma integração inevitável e uma “evolução” desejável desses povos. A partir de 1930, as ações do SPI tiveram orientação desenvolvimentista, havendo promoção da produção agropecuária e madeireira nas terras indígenas a partir da exploração da mão de obra indígena. A partir da década de 1980, a reorganização do movimento indígena trouxe uma nova disputa por uma reorientação do indigenismo, focada na autonomia e autodeterminação dos povos indígenas, que refletiu nos marcos legais de diversos países latinoamericanos.

De modo geral, pode-se considerar que no período em que os órgãos indigenistas tiveram responsabilidade pela assistência técnica agrícola, houve atrelamento ao regime de tutela, em que comumente o trabalho, o uso do solo e a produção agrícola indígena eram controlados. A partir do fim do monopólio da FUNAI, estados e municípios, instituições e organizações passaram a atuar junto às

terras indígenas.

Observando os dados demográficos das populações no início deste século, Oliveira (2006) observou que a situação da população indígena brasileira já não corresponde ao universo ideológico do indigenismo tutelar defendido pelo SPI e pela FUNAI. As mobilizações por terra, as escolas indígenas, os postos de saúde, o rádio, o telefone, a televisão já se incorporaram ao cotidiano dos indígenas. Direitos indígenas, demarcação de terras, conservação ambiental, desenvolvimento sustentável e biodiversidade também são temas discutidos nas comunidades. Para se contrapor a não indígenas, algumas categorias também passaram a ser utilizadas corriqueiramente, como “lideranças” e “autoridades indígenas”, assim como “movimento” e “organização indígenas”. Cultura e tradição também foram incorporadas nas disputas locais devido a sua importância, assim como o pertencimento étnico. O autor ainda ressalva que a presença indígena no país também não pode ter sua compreensão limitada ao mundo rural e considerada apenas como uma dimensão da questão ambiental, assim como não corresponde estritamente ao conjunto de populações atendidas pela FUNAI. De modo geral, o movimento indígena reivindica no período recente, além de direitos humanos, direitos específicos e coletivos e participação política efetiva, com direito à livre determinação (BITTENCOURT, 2007).

CAPÍTULO 4: ASSISTÊNCIA TÉCNICA E EXTENSÃO RURAL PARA POVOS INDÍGENAS NO RIO GRANDE DO SUL

Como citado no capítulo anterior, o órgão indigenista deixou de possuir monopólio das relações com os povos indígenas e a responsabilidade de promoção de ações junto a esses povos passou a ser compartilhada entre União, estados e municípios e suas estruturas de governança. É nesse contexto que nas últimas duas décadas os serviços de assistência técnica e extensão rural (ATER) passaram a compor o conjunto de direitos e de políticas públicas para os povos indígenas. Até incluir os povos indígenas entre seu público beneficiário, os serviços de ATER públicos passaram por longo processo histórico até atingir o modelo atual, no qual os serviços são prestados por organizações sociais.

A ideia de um serviço de extensão para o meio rural já era considerada desde o período Imperial. Em meados do século XIX, pode-se considerar que já existiam ações de extensão rural, rudimentares ou implícitas em outras iniciativas públicas. Entre os anos de 1859 e 1860 foram criados institutos imperiais de agricultura, que possuíam, principalmente atribuições de pesquisa e ensino agropecuário, mas também de difusão de informações (PEIXOTO, 2008).

A primeira ação institucionalizada de extensão rural no Brasil teria sido a Semana do Fazendeiro, realizada pela primeira vez em 1929, pela Escola Superior de Agricultura de Viçosa (atualmente Universidade Federal de Viçosa), com diversos cursos de extensão e palestras. As chamadas Semanas Ruralistas, nas quais extensionistas se deslocavam para municípios do interior e ministravam palestras, também eram realizadas durante a década de 1940 através de cooperação entre o Ministério da Agricultura e as secretarias de agricultura dos estados (PEIXOTO, 2008).

Na década de 1940, no Governo de Getúlio Vargas, o Ministério da Agricultura criou mais de 200 Postos Agropecuários, com a finalidade de se constituírem como pequenas fazendas demonstrativas de tecnologias agropecuárias. No mesmo período, vale lembrar que o governo Vargas também intensificou a criação de Postos Indígenas com a finalidade de ampliar o controle sobre o trabalho indígena e impulsionar a produção agropecuária das terras indígenas. Ainda no governo

Vargas, foram instituídas ações de caráter extensionista pelo Decreto-Lei nº 7.449, de 09 de abril de 1945, que dispôs sobre a organização da vida rural, em uma tentativa de tutela pelo Estado do processo de organização dos produtores rurais. A partir desse decreto, cada município era obrigado a possuir uma associação rural, composta de proprietários de estabelecimentos rurais. Caso inexistisse associação no município, caberia ao prefeito criá-la, que deveria ser oficialmente reconhecida pelo Ministério da Agricultura. As associações municipais se organizariam em sociedades rurais, uma em cada estado, e estas na União Rural Brasileira, como órgãos técnicos e consultivos do governo federal. O Decreto-Lei nº 7.449/1945 ainda determinava que as associações teriam como sede as chamadas Casas Rurais e que seriam também órgãos técnicos consultivos dos governos municipal, estadual e federal (PEIXOTO, 2008).

A institucionalização efetiva do serviço de ATER teria se dado ao longo das décadas de 1950 e 1960, a partir da criação nos estados das associações de crédito e assistência rural (ACAR), coordenadas pela Associação Brasileira de Crédito e Assistência Rural (ABCAR), criada em 21 de junho de 1956. A ASCAR-RS viria a ser criada em 1955. As ACAR eram entidades civis, sem fins lucrativos, que prestavam serviços de extensão rural e elaboração de projetos técnicos para obtenção de crédito junto aos agentes financeiros. A criação das associações se deve, sobretudo, a incentivos da Associação Internacional Americana para o Desenvolvimento Social e Econômico (AIA), entidade filantrópica com sede nos Estados Unidos da América, ligada à família Rockefeller. Esse modelo foi baseado na difusão e promoção da adoção de novas tecnologias (e, para isso, seria necessário o crédito) e atrelamento à indústria (tanto dos insumos de produção quanto para processamento), sendo a ATER visualizada como uma via promotora do desenvolvimento. O método de ATER brasileiro teria sido inspirado no norte-americano:

O método de ação das Acar foi inspirado no modelo norte-americano de extensão rural, mas os serviços não eram prestados diretamente por universidades, e sim pelas associações. Todavia, o crédito supervisionado por um serviço de assistência técnica foi uma inovação no modelo brasileiro que estava sendo implantado, uma vez que nos EUA os produtores rurais já estavam habituados a relacionar-se com os bancos e obter empréstimos. (PEIXOTO, 2008, p. 18).

O Sistema Brasileiro de Extensão Rural começou a ser estatizado através da Lei Nº 6.126, de 06 de novembro de 1974, que autorizou o Governo Federal a instituir a Empresa Brasileira de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMBRATER), empresa pública, vinculada ao Ministério da Agricultura, com personalidade jurídica de direito privado e patrimônio próprio. Nesse mesmo período, as estruturas das ACAR foram ano a ano absorvidas pelos estados e criadas empresas ou outras estruturas governamentais de assistência técnica e extensão rural (EMATER) (PEIXOTO, 2008). A EMBRATER acabou sendo definitivamente extinta pelo Decreto nº 99.192, de 15 de março de 1990, no primeiro dia do governo Collor, junto com outras estatais, restando em alguns estados as EMATER sob encargo dos governos estaduais.

Até 2009, a ATER pública federal operou basicamente a partir de convênios com entidades ou organizações públicas sem fins lucrativos. Nesse modelo, o governo realizava repasse dos recursos para execução de um objeto e a entidade executora realizava a prestação de contas. Em 2010, a lei nº 12.188/10 definiu a necessidade de estabelecimento de contratos para a ATER federal, além de novas regras para a prestação do serviço, como a vedação de subcontratação.

Em dezembro de 2013, a Agência Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (ANATER) foi criada pela lei 12.897 e instituída pelo decreto 8.252 de 26 de maio de 2014. Conforme seu decreto de criação, a ANATER passa a ser responsável por promover, estimular, coordenar e implementar programas de assistência técnica e extensão rural, credenciar e acreditar entidades públicas e privadas prestadoras de serviços de ATER, além de propriamente contratar os serviços de ATER. O decreto também prevê que comunidades indígenas estejam representadas no conselho gestor, mas os efeitos da criação da agência não foram observados até meados de 2016.

Em dezembro de 2015 foi realizada a I Conferência Nacional de Políticas Indigenistas. O serviço de ATER entrou em pauta nas propostas prioritárias no Eixo 3 - Desenvolvimento Sustentável de Terras e Povos Indígenas:

MDA e MDS, criem e implementem uma política pública de ATER e ATERS¹⁴ específica, diferenciada, com qualidade e continuada para os Povos Indígenas, respeitando as especificidades de cada povo, região e bioma, assegurando o acesso e efetivação da ATER e ATERS para todas as regiões, discutindo o seu formato, levando em consideração a participação das organizações de mulheres e jovens, garantindo e priorizando o protagonismo dos técnicos e profissionais indígenas, com a participação da FUNAI e em conformidade com a PNGATI [Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas] (BRASIL, 2016, p. 13).

Entre outras questões que surgiram na Conferência Nacional, esteve a reivindicação da garantia de ampliação da oferta de programas de fomento voltados para a aquisição de tratores e implementos agrícolas e de investimentos para atendimento coletivo tradicional, a exemplo da distribuição de sementes e ferramentas (proposta 192); programa específicos e contínuos para os povos indígenas no âmbito do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento e do Ministério do Desenvolvimento Agrário (proposta 197); inclusão de uma linha de crédito no Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) diferenciada e simplificada para os povos indígenas, sem a necessidade de registro de terra, com recursos garantidos, contemplando mulheres e homens, respeitando as especificidades de cada povo, com assistência técnica apropriada e diferenciada para apoio às atividades e projetos (proposta 190) e ampliação de acesso a mercados para produtos indígenas (proposta 185) (BRASIL, 2016).

Outra questão relevante e que surgiu enquanto um novo modelo para questões ambientais, agropecuárias e florestais é o de reconhecimento de um agente indígena específico:

206 - Reconhecer a categoria de **agente agroflorestal indígena** em todo Brasil e garantir sua formação regular para atuar na gestão ambiental e territorial dentro das Terras Indígenas. (BRASIL, 2016, p. 13, grifo nosso).

Como veremos a seguir, diversas dessas propostas tem apoio em legislações já existentes, que asseguram o serviço de ATER enquanto direito dos povos indígenas.

¹⁴ Além de ATER, também é possível encontrar ao longo do documento a sigla "ATERS". No entanto, não foi possível confirmar a que a sigla se refere.

4.1 ATER NO CONTEXTO DOS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS

Diversos dispositivos legais garantem aos povos indígenas o direito à assistência técnica e extensão rural (ATER) e o direito à políticas específicas e diferenciadas.

O Estatuto do Índio, lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, estende aos povos indígenas a proteção das leis do país nos mesmos termos que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas. No artigo 2º, o Estatuto do Índio também traz que é de competência da União, dos Estados e Municípios estender benefícios da legislação comum, propiciar meios para seu desenvolvimento, assegurar a possibilidade de livre escolha de seus meios de vida e subsistência, além de executar programas e projetos para beneficiar as comunidades indígenas (BRASIL, 1973).

O artigo 231 da Constituição Federal de 1988 assegura o reconhecimento a “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”. Por conseguinte, no inciso 2º deste mesmo artigo também é assegurada a posse permanente das terras tradicionalmente ocupadas e o “usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes” (BRASIL, 1988). Nesse sentido, a ATER pode ser considerada como uma política pública que se apresenta como mecanismo concreto para viabilizar o usufruto exclusivo às terras e diante dos desafios da interação com a sociedade nacional, apoio às suas próprias ações produtivas e de gestão (ARAUJO, 2010).

A lei nº 8.171 de 1991, que dispõe sobre a política agrícola, traz a ATER como um direito para o conjunto da sociedade rural brasileira e, como garante o Estatuto do Índio, devendo também ser estendida aos povos indígenas. O direito dos povos indígenas à ATER já foi trazido de maneira explícita pelo Decreto Nº 1.141, de maio de 1994, por dispor sobre as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas via assistência técnica e extensão rural (ARAUJO, 2010). Assim, a partir do início da década de 1990, os serviços de assistência técnica e extensão rural passaram a ser compreendidos

como direito das populações tradicionais, porém sem que essas ações fossem de fato efetivadas até o final desta década.

No âmbito do Estado do Rio Grande do Sul, a Constituição Estadual de 1989 atribuiu ao poder público estadual a responsabilidade em construir políticas públicas específicas para os povos indígenas. O artigo 264 determina que “o Estado promoverá e incentivará a autopreservação das comunidades indígenas, assegurando-lhes o direito à sua cultura e organização social”. No sentido de promover a participação dos povos indígenas nas formulação de políticas públicas específicas e diferenciadas, é criado, em 1993, o Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI).

Em decreto publicado em fevereiro de 2007, foi instituída a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, que tem como principal objetivo “promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições” (BRASIL, 2007).

Posteriormente, o compromisso do Estado brasileiro com as políticas de ATER voltadas para os povos indígenas também foi evidenciado em 2010, com a aprovação da lei nº 12.188 que institui a Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural para a Agricultura Familiar e Reforma Agrária (PNATER), que considerou entre seus beneficiários assentados da reforma agrária, povos indígenas, remanescentes de quilombos e demais povos e comunidades tradicionais. Nessa lei, a ATER é considerada um serviço de educação não formal, de caráter continuado e que traz em seus princípios o desenvolvimento rural sustentável e a adoção de metodologia participativa, com enfoque multidisciplinar, interdisciplinar e intercultural (BRASIL, 2010).

O resgate da ATER enquanto processo educativo pode ser considerado um dos pontos mais marcantes da lei por seu rompimento em relação à forma unilateral da difusão do conhecimento, centrada basicamente em técnicas e tecnologias “modernas” para o aumento da produção. Definir a ATER como um processo sociopolítico de formação do indivíduo para interagir com outro em sociedade é

importante na busca de uma estratégia dialógica e para o reconhecimento de saberes e visões de mundo diversas (DINIZ, 2012), o que é determinante para o trabalho com povos indígenas, principalmente no que se refere ao diálogo intercultural e transmissão de saberes.

O já mencionado decreto nº 1.141 de 1994, que tratava das ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas, foi revogado pelo decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012, que Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), que veio a reforçar o direito ao serviço de ATER em seu eixo 5, ao trazer entre seus objetivos “promover assistência técnica de qualidade, continuada e adequada às especificidades dos povos indígenas e das diferentes regiões e biomas” (BRASIL, 2012). No entanto, algumas contradições podem ser apontadas nessa política. Ao mesmo tempo que enuncia o protagonismo e autonomia sociocultural dos povos indígenas traz entre seus objetivos “garantir e promover a *proteção*, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas” (BRASIL, 2012). Além de os conceitos “gestão ambiental” e “qualidade de vida” serem marcadamente de base epistemológica não indígena, há ainda a retomada da ideia de tutela do território indígena, pois “proteção” revela a compreensão de que tais territórios estão com sua integridade ameaçada e devem ser mantidos sob a guarda do Estado. As principais iniciativas para implementação da PNGATI foram promovidas a partir do projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena (GATI), encerrado em 2016 e coordenado pela FUNAI e movimento indígena. As chamadas públicas de assistência técnica e extensão rural para povos indígenas do Plano Brasil Sem Miséria também estiveram apoiadas na PNGATI.

Além do direito formal ao acesso às políticas de ATER, as condições políticas, econômicas, sociais e ambientais em que vivem os povos indígenas frequentemente justificariam algum tipo de ação estatal voltada à garantia de direitos básicos e ao combate a situações de risco e vulnerabilidade. Verdum (1995) publicou importante trabalho a respeito da situação da renda e fome nas terras indígenas em meados da

década de 1990. No primeiro Mapa da Fome Indígena se chegou a conclusão de que pelo menos 28,27% da população indígena no Brasil estava com dificuldade para garantir com segurança um bom padrão alimentar e de saúde. Na Região Sul, a situação se configurava de maneira ainda mais grave, com pelo menos 60% da população residente nas TI apresentando sérias dificuldades de sustentação alimentar nas terras cobertas por esse levantamento.

Neste mesmo estudo, constatou-se que metade dos indígenas que estavam incluídos na faixa de fome habitavam territórios já homologados pelo Estado brasileiro, concluindo-se que o “problema indígena” não se resume apenas à questão fundiária, mas também inclui e depende sobremaneira da manutenção e criação de condições para que esses povos e comunidades se desenvolvam por intermédio de estratégias ambientalmente sustentáveis, socialmente participativas e culturalmente aceitáveis (VERDUM, 1995). Infelizmente, nenhum estudo semelhante foi realizado posteriormente para uma possível comparação ou mesmo estudos de caso sobre a condição nutricional de povos indígenas ainda são escassos.

4.2 A TRAJETÓRIA DA ATER INDIGENISTA NO RIO GRANDE DO SUL

As ações promovidas junto aos povos indígenas do RS a partir dos serviços públicos de assistência técnica e extensão rural passaram de experiências pontuais na década de 1980, principalmente com a população Kaingang das regiões de Erechim e Passo Fundo, até a realização de trabalhos continuados por meio de políticas públicas junto às comunidades a partir do final da década de 1990.

Os primeiros projetos realizados enquanto serviço de assistência técnica e extensão rural acompanhados de fomento a atividades produtivas teriam sido promovidos entre os anos de 1996 e 1999 no contexto do que foi denominado pelos extensionistas entrevistados de “Programa Piloto”¹⁵, executado no Rio Grande do Sul pela EMATER/RS-ASCAR. Na terra indígena Guarita, a experiência teria sido restrita a apenas duas comunidades próximas à cidade de Tenente Portela. O projeto visava

¹⁵Apesar de não ter sido encontrada correspondência na bibliografia, é possível que tais experiências se deram através de iniciativas realizadas no RS no contexto do Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil que, segundo Antoni (2010), foi operacionalizado pelo governo federal e unidades federativas com fundos internacionais do conjunto dos sete países mais industrializados da época (G-7), mais os Países Baixos e o Banco Mundial.

trabalhar de forma grupal, o que teria trazido dificuldades pelo tamanho excessivo dos grupos. Havia de 100 a 110 famílias em cada comunidade com as quais se trabalhou com a mesma abordagem, mesmo que possuíssem condições de vida muito heterogêneas. Foram apoiadas atividades como suinocultura, avicultura, apicultura, lavouras mecanizadas, agroindústria e padarias, por exemplo. No entanto, o extensionista de Tenente Portela entrevistado avalia que as ações do programa foram pensadas a partir de uma realidade distinta da que a comunidade vivia, da cultura e costumes.

A partir do final da década de 1990, emergiu no discurso oficial do estado do Rio Grande do Sul a necessidade de políticas públicas de “etnodesenvolvimento” com o objetivo de “rever ter e/ou minimizar os impactos ambientais e sócio-culturais pelos coletivos indígenas diante do desenvolvimento da sociedade ocidental contemporânea” (SOARES, 2012, p. 169). A então Secretaria de Agricultura e Abastecimento (SAA) do Estado do Rio Grande do Sul, assume papel de coordenação, sendo a execução das ações sob a responsabilidade da instituição de ATER oficial, a EMATER/RS-ASCAR, que passa a atuar no campo da mediação da ação indigenista governamental.

Como já mencionado, a Associação Sulina de Crédito e Assistência Rural (ASCAR) foi fundada em 02 de junho de 1955 e, posteriormente, a Associação Riograndense Empreendimentos de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER) em 14 de março de 1977, passando a atuar conjuntamente como a empresa oficial de ATER do Rio Grande do Sul, responsável pela execução de projetos e programas das três esferas de governo: União, Estado e municípios. A EMATER/RS-ASCAR está presente em cerca de 496 municípios, sendo 491 Escritórios Municipais instalados através de convênios com as Prefeituras Municipais. Os Escritórios Municipais estão agrupados em dez Escritórios Regionais que, por sua vez, estão vinculados administrativamente ao Escritório Central, com sede em Porto Alegre – RS. Até meados da década de 1990, a EMATER/RS-ASCAR tinha seu público composto principalmente de agricultores familiares, tornando-se um desafio a atuação com outros públicos (SOARES, 2012).

Além da EMATER/RS-ASCAR, o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) atuou a partir de 2011 com restauração florestal nas terras indígenas da população Guarani

do Rio Grande do Sul e no Vale do Ribeira, além de realizar acompanhamento e manutenção de pomares e plantios. O projeto contemplou a reserva indígena Inhacapetum (*Tekoá Koenju*), de São Miguel das Missões (RS) em 2011 e 2012 e teve entre suas ações a implantação de um sistema agroflorestal. No entanto, tais ações foram promovidas a partir de fundos internacionais não governamentais.

A seguir, são apresentadas e descritas a partir da revisão bibliográfica e complementação do levantamento de campo as principais experiências de ATER indigenista pública que ocorreram no Rio Grande do Sul.

4.2.1 O Programa RS Rural

[o gado leiteiro] foi empurrado goela abaixo, mas não por mim!
(relato do extensionista da EMATER/RS-ASCAR de Maquiné - RS).

Entre 1997 e 2004, o governo do Estado do Rio Grande do Sul promoveu pela Secretaria da Agricultura e Abastecimento o Programa RS Rural, que tinha como foco o combate a pobreza e o manejo e conservação dos recursos naturais. O programa até 1999 teve o nome de Pró-Rural 2000 e foi fruto de contrato de empréstimo do Banco Mundial (BIRD) e contrapartida do tesouro do Estado. As comunidades indígenas foram incluídas no programa a partir do ano de 1999, sendo o primeiro programa que contemplou recursos para comunidades indígenas em geral no Rio Grande do Sul. Para essas comunidades, os projetos foram desenvolvidos com recursos a fundo perdido (sem retorno), investindo no máximo R\$ 6 mil reais por família. A EMATER/RS-ASCAR foi a instituição responsável por executar mais de 90% do programa. Foram montados nos anos 1999 a 2004 um total de 224 projetos e mais de 3.500 famílias indígenas foram beneficiadas. (LIMA *et al.*, 2004; SOARES; TRINDADE, 2004).

No ano 2000, novas estratégias passaram a ser utilizadas no programa, destacando-se os chamados Projetos Integrados. Esses projetos, concebidos para desenvolvimento comunitário, possuíam as ações definidas pelos moradores das comunidades com o apoio da assistência técnica conforme a disponibilidade de recursos. Os projetos previam três conjuntos de ações: 1) Manejo e conservação de dos recursos naturais, com incentivo de práticas de adubação verde, conversão para

agricultura ecológica e recomposição florestal, para exemplificar; 2) Geração de renda, que previa aquisição de máquinas e equipamentos agrícolas, agroindústria, animais de tração, bovinocultura de leite, construção de paiol, entre outras e 3) Infraestrutura social básica e familiar, com reforma e construção de moradias, água encanada e proteção de fontes para consumo humano (LIMA *et al.*, 2004).

Agricultores assentados, pescadores artesanais, indígenas e quilombolas foram considerados públicos especiais do programa, definindo-se orçamento específico e tratamento diferenciado, com especialização da assistência técnica e fluxo próprio de projetos e critérios de elegibilidade. Entre indígenas, houve proporcionalidade na destinação dos recursos entre os povos Guarani e Kaingang pelo número de famílias, sendo cerca de 90% dos valores dos projetos integrados destinados aos Kaingang por comporem aproximadamente nessa proporção a população indígena do RS (LIMA *et al.*, 2004).

A ideia de inclusão de indígenas no programa teria sido pautada por lideranças indígenas no Núcleo Interinstitucional de Saúde Indígena (NISE), da então Fundação Nacional da Saúde (FUNASA). O Núcleo existia desde 1993 com a intenção de cumprir as determinações da Constituição Federal de 1988 e se reunia em Porto Alegre com a participação de lideranças indígenas com a finalidade de implementar uma atenção específica aos povos indígenas, integrada ao Sistema Único de Saúde (SUS). Na compreensão das lideranças da época, alimentação de qualidade e segurança alimentar integravam a ideia de saúde dos povos indígenas e, a partir dessas reflexões, passaram a reivindicar uma política pública voltada para a produção agrícola de subsistência junto à Secretaria de Agricultura do Estado do Rio Grande do Sul. Nessa compreensão ampla de saúde, a habitação também foi envolvida (figura 03):

Daí a gente envolveu até habitação, que não adianta ter uma saúde boa, remédio e comida, mas morar no tempo, barraca, gramado. Não tinha, tu tinha que ter uma casa boa, ter uma casa completa. (J. C., cacique Kaingang da TI Inhacorá no período de vigência do RS Rural).

Figura 03 – Uma das casas obtidas a partir do RS Rural na terra indígena Inhacorá, município de São Valério do Sul – RS. As casas seguem sendo utilizadas para habitação.



Fonte: (RAUBER, 2016).

Antes da elaboração dos projetos, as comunidades elaboravam a Carta de Intenções, na qual eram elencadas as demandas, os beneficiários e as estimativas de valores a serem investidos. A Carta era utilizada com uma estratégia para as comunidades discutirem suas estratégias de desenvolvimento e como norteadora dos projetos a serem elaborados e, caso necessário, priorizados. Como veremos a seguir, essa metodologia (que pode ser considerada participativa) não foi capaz de produzir reflexões aprofundadas e abarcar a complexidade das comunidades e suas demandas. As demandas também parecem ter sofrido interferência dos extensionistas e/ou do governo estadual, levando à inserção de elementos dos quais os indígenas não tinham propriedade. Dentre os motivos da insuficiência dessa metodologia, pode ser apontado o fato de ter sido um diálogo pontual para reflexão e levantamento de demandas e por diferentes códigos e compreensões terem sido colocados em mediação, havendo sobreposição das compreensões não indígenas.

O público beneficiário do programa precisava atender ao critério de definição de pobreza estabelecido pelo Banco Mundial. No entanto, naquele período, o Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI) optou por beneficiar as famílias de todas as comunidades reconhecidas (pelo CEPI ou pela FUNAI). Apesar de não haver uma definição prevista de família, a família extensa, unidade familiar reconhecida pelos povos indígenas, não foi considerada unidade familiar para o

programa. No entanto, recomendou-se considerar a família extensa para a montagem de grupos para práticas coletivas. O ponto de partida do programa, portanto, foi através de políticas referenciadas nos critérios do Banco Mundial (que desde suas origens tem definições de pretensão universal) estabelecidas para o desenvolvimento, ou seja, modernização e inserção na economia capitalista das populações consideradas pobres. Além disso, foi imposta uma compreensão uniforme e etnocêntrica de família para a execução do programa mesmo que não tenha sido apresentada restrição pelo agente financiador.

A partir do Programa, ações diferenciadas foram desenvolvidas, como reintrodução de porcos catetos (espécie nativa do RS) e capivaras nas terras indígenas, de fruticultura com espécies nativas e construção de locais para venda de artesanato. Porém, muitos elementos não pertencentes à cultura tradicional foram introduzidos, como animais para produção de leite (que acabaram abatidos para o consumo da carne), moradias com materiais não tradicionais (resultando na ocorrência de muitos incêndios), número excessivo de tratores (muitos permaneceram parados ou tiveram problemas de manutenção), entre outros. Além disso, numerosos conflitos internos também foram gerados nas comunidades indígenas a partir dessas experiências (LIMA et al., 2004). Muitos dos conflitos se deram pelo fato de que as ações dos programas foram principalmente a partir da mediação com dos extensionistas com as lideranças das comunidades indígenas, refletindo as relações de poder e disputas internas das comunidades. Isso teria levado a problemas no encaminhamento de demandas e distribuição dos benefícios dos programas.

A partir do RS Rural, os extensionistas passaram a executar programa através da elaboração de projetos sem qualificação profissional adequada, tendo em vista que o público até então atendido correspondia essencialmente à agricultura familiar. Identificou-se ainda que, inicialmente, houve construção de projetos de “cima para baixo” e ação sob o mesmo paradigma utilizado com agricultores familiares, além de insuficiência de diálogo e a presença de elementos externos à cultura indígena foram decisivos para o insucesso de vários desses projetos. Coube, assim, dois desafios: construir propostas de trabalho partindo do respeito às diferenças étnicas e capacitar os extensionistas para atuar de forma qualificada e

permanente (SOARES, 2004).

Até 2002, a maior parte do aporte de recursos para comunidades indígenas foi destinada para aquisição de bovinos para tração ou leite, construção e reforma de moradias, melhoria do solo para agricultura, implementos agrícolas, para tração animal ou mecanizada (LIMA et al., 2004). Como apresentado na frase do extensionista de ATER na abertura deste tópico, teria havido forte influência governamental nas decisões quanto à destinação de recursos, tendo o gado leiteiro sido sugerido aos indígenas pela compreensão da necessidade de ter “leite para as crianças”. Em poucos meses, quase todo gado leiteiro havia sido abatido para o consumo da carne.

Na terra indígena Inhacorá, município de São Valério do Sul, foi apontado que um moinho (figura 04) foi construído para o processamento de grãos a partir de recursos do RS Rural. A demanda por sua construção teria se dado pelo fato de que o moinho em que comunidade processava os grãos na Vila de Coroados (localizada junto ao limite oeste terra indígena) encerrou suas atividades e o processamento então necessitou ser realizado em municípios vizinhos. Na atualidade, a farinha de milho e quirera produzidas a partir da lavoura coletiva e processadas no moinho da terra indígena são distribuídas entre as famílias. Na reserva indígena Inhacapetum, em São Miguel das Missões, os Guarani foram contemplados, de modo geral, com máquinas, equipamentos, sementes e criações como nas demais áreas indígenas. No entanto, a comunidade não teria sido contemplada com moradias do programa, sendo apontado como um problema de articulação da demanda pelas lideranças daquele período.

Figura 04 – Moinho obtido a partir do RS Rural na terra indígena Inhacorá, município de São Valério do Sul – RS. A estrutura ainda se encontra em funcionamento e processa os grãos produzidos pela lavoura coletiva.



Fonte: (RAUBER, 2016).

Durante a execução do RS Rural, a melhoria na adoção de metodologias participativas e maior envolvimento dos extensionistas com as comunidades e, assim, maior conhecimento a respeito das ritualidades e culturas indígenas, também foi possível construir experiências consideradas exitosas. A lógica temporal das comunidades indígenas e seus processos de decisão coletiva também passaram a ser mais compreendidos com o amadurecimento das práticas de ATER nos projetos desenvolvidos pela EMATER/RS-ASCAR. Avalia-se que isso foi possível a partir de metodologias de trabalho que contemplasse o diálogo intercultural (SOARES; TRINDADE, 2008).

Tabela 03 – Projetos do RS Rural voltados para indígenas (1999-2004).

(continua)		
Ano	Número de projetos	Valor total (R\$)
1999	29	512.000,00
2000	51	1.375.682,90
2001	48	1.893.061,00
2002	51	2.236.014,69
2003	0	0*
2004	45	6.016.758,59
Total		12.033517,18**

* Não houve projetos registrados.

** O valor total apresentado corresponde ao somatório dos valores informados na tabela, divergindo do valor total apresentado pela autora (R\$ 11.227.051,34).

Fonte: (SOARES, 2012, p. 177).

Soares e Trindade (2008, p. 16) apresentam uma síntese das experiências que a EMATER/RS-ASCAR desenvolveu entre 1997 e 2004 com o Programa RS Rural da Secretaria da Agricultura e Abastecimento do Governo do Estado do Rio Grande do Sul:

O que se constatou, no primeiro momento, foi a reprodução do mesmo “olhar” e paradigma proposto aos agricultores familiares que, constantemente, foi estendido às comunidades indígenas, como se as expectativas de vida fossem similares. Além disso, esse “olhar”, na maioria das vezes, estava imbuído da lógica produtivista (a exemplo do histórico das políticas públicas brasileiras), visando o seu desenvolvimento econômico, tendo como objetivos a produção para subsistência e de um excedente para a comercialização, sempre reproduzindo a lógica dos agricultores não-índios. Por exemplo, na visão inicial dos técnicos, as famílias Guarani deveriam ter uma vaca para garantir “o leite das crianças”. No processo de elaboração do projeto, as famílias aceitavam tal aquisição, mas como muitos deles afirmaram depois: “não sabiam o que tinha por trás da vaca”. (SOARES; TRINDADE, 2008, p. 16).

De modo geral, é possível constatar uma lógica fortemente etnocêntrica na concepção e ao longo da execução do programa, com forte intervenção governamental e materialização de uma lógica colonialista e modernizadora.

Lima (2004) faz uma avaliação do RS Rural em que coloca em questão a qualidade da circulação das informações a respeito do programa nas áreas indígenas, podendo ter relação com questões linguísticas e culturais, por influência do entendimento dos extensionistas, ou mesmo por questões internas relativas às comunidades indígenas:

Nas comunidades Guarani, foram mais presentes as dificuldades de entendimento entre técnicos e indígenas, provavelmente em função das diferenças de língua e hábitos. Nas comunidades Kaingang a dificuldade mais comum foi garantir que as informações chegassem à totalidade das famílias e que estas pudessem participar das definições. Em ambos os casos, não devem ser subestimadas as dificuldades de comunicação. Estas podem ter origem nas diferenças culturais e linguísticas, mas também na intervenção calculada de grupos cujos interesses têm diferenças em relação à coletividade. (LIMA, 2004, p. 111).

Vale considerar que, como foi identificado no levantamento de campo e já havia sido relatado por Soares (2012), durante a execução do Programa RS Rural nem sempre houve entendimento entre o governo estadual e federal na orientação das ações implementadas pelo programa. Apesar de ser um programa do governo estadual, o quadro da FUNAI acompanhava seu andamento, seus efeitos e a atuação dos extensionistas da EMATER-RS/ASCAR nas áreas indígenas, havendo frequentemente discordância das ações promovidas. As divergências também teriam como fonte questões político-partidárias, pois na maior parte do período de vigência do programa, Fernando Henrique Cardoso, do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), estava na Presidência da República e Olívio Dutra, do Partido dos Trabalhadores (PT), no governo do Rio Grande do Sul. Até 2002, o PT constituiu oposição ao governo federal. Segundo um dos entrevistados da FUNAI, um servidor do quadro da FUNAI chegou a ser convidado a se retirar de uma reunião de discussão do Programa em Porto Alegre pela compreensão de que representava os interesses do governo federal. Percebe-se, nesse exemplo, que os povos indígenas também estão sujeitos aos jogos políticos estabelecidos por não indígenas.

4.2.2 Programa Carteira Indígena

O programa Carteira Indígena foi desenvolvido em ação conjunta do Ministério do Meio Ambiente (MMA) e Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome (MDS) e financiado com recursos de Cooperação Internacional, em especial, com o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) com o objetivo incrementar os esforços conjuntos de promoção do “desenvolvimento sustentável e da segurança alimentar e nutricional entre os povos indígenas, em âmbito nacional, mediante a promoção da adoção de práticas produtivas econômica e ambientalmente sustentáveis”, visando respeito às identidades culturais, mantendo e revitalizando seus conhecimentos tradicionais e fortalecendo sua autonomia. Caracterizou-se pelo fomento a pequenos projetos, em caráter demonstrativo, envolvendo comunidades indígenas em todo o país entre os anos de 2004 a 2013.

Durante o período, foram apoiados 312 projetos com indígenas de 84 povos, totalizando 21.332 famílias atendidas e R\$ 13.298.319,25 em recursos investidos,

conforme dados do Ministério do Meio Ambiente. A maior parte das famílias beneficiadas se localizavam na região Nordeste (37%), seguida da região Centro-Oeste (29%), Sul (16%), Sudeste (12%) e região Norte (6%). Cerca de 85% dos projetos foram executados por organizações indígenas. Parte significativa dos projetos foram administrados por mulheres.

No Rio Grande do Sul o programa ocorreu em convênio da Fundação de Integração, Desenvolvimento e Educação do Noroeste do Estado (FIDENE), que mantém a Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ). Entre as atividades, destacaram-se a elaboração dos projetos produtivos, dias de campo com demonstração de técnicas de plantio e colheita e armazenamento de alimentos e sementes, acompanhamento na entrega dos equipamentos, animais e insumos.

Na avaliação dos projetos da Carteira Indígena do Rio Grande do Sul realizada em setembro de 2007, quarto ano de vigência do programa, uma grande diversidade de questões foram levantadas. Representantes de nove terras indígenas participaram da avaliação: TI Iraí (município de Iraí – RS), TI Ligeiro (Charrua – RS), TI Guarita (municípios de Redentora e Tenente Portela – RS), Tekoa Anhetenguá (comunidade Lomba do Pinheiro, município de Porto Alegre – RS), TI Votouro (Benjamin Constant do Sul – RS), TI Rio dos Índios (Vicente Dutra – RS), Aldeia Pinhalzinho (Planalto – RS) e Tekoa Porã (Barra do Riberiro – RS).

Entre as avaliações consideradas “positivas” pelos beneficiados dos projetos realizados, esteve o incentivo à produção diversificada e de itens básicos da alimentação. Também teriam sido considerados valores culturais e contribuído na “segurança alimentar e nutricional”. É provável que as noções e segurança alimentar estiveram presentes nas avaliações elaboradas por indígenas por terem sido temas trabalhados transversalmente no programa Carteira Indígena. É importante lembrar que o conceito de Segurança Alimentar surgiu após a criação da Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO), no contexto pós II Guerra Mundial, que estabeleceu um indicador de segurança alimentar e nutricional, que mede a disponibilidade calórica ser capita de cada país (MARDEGAN, 2014). Nas décadas posteriores, o conceito de qualidade também foi incorporado. A segurança alimentar e nutricional passou a ser integrada a diversas políticas públicas

brasileiras nas últimas décadas, cabendo avaliar com maior profundidade a forma como os povos indígenas se relacionam com tal conceito.

Outras questões recorrentes na avaliação foi que os recursos financeiros para fomento foram insuficientes e liberados fora de época, além de haver demora para aprovação e liberação de recursos – naquele período, houve projetos que aguardaram até dois anos após a aprovação para poderem ser iniciados. A burocracia também foi considerada exagerada pelos beneficiados, levando a dificuldades para realização da prestação de contas.

De modo geral, foi garantido o fornecimento de sementes e insumos para os projetos, mas na TI Guarita, por exemplo, houve problemas por nem todas famílias serem contempladas com sementes devido ao fornecimento de quantidade insuficiente. A especificidade da alimentação em mutirões de trabalho das comunidades frequentemente também não esteve contemplada nos projetos, dificultando ações previstas em algumas comunidades.

Para a comunidade de Lomba do Pinheiro (Porto Alegre – RS) uma questão central colocada foi a comercialização. A produção de artesanato foi incentivada, mas não foi projetado um local para venda, havendo, assim, dificuldade de comercialização da produção. Também foi considerado importante a necessidade de capacitação para comercialização do artesanato. Foi considerado que houve falta de planejamento para garantia de matéria prima (taquara, para uso das fibras) havendo dificuldade de manutenção da produção. Nesse exemplo, cabe questionar a lógica colocada de produção de mercadorias enquanto solução para a comunidade, tendo em vista que a proposta se demonstrou incompatível com a realidade local. As taquaras, se tornaram escassas a partir de uma nova forma de exploração do ambiente, criando-se um problema que não existia anteriormente.

Em muitas comunidades houve continuidade das atividades produtivas iniciadas com os projetos, como produção de aves e ovos, hortas e pequenas plantações, contribuindo no combate à desnutrição das crianças garantia da segurança alimentar.

Dentre os impactos avaliados como “positivo” nas comunidades, apontou-se o aumento da autoestima, principalmente das mulheres. Também foi apontado que os projetos contribuíram na união da comunidade no processo de elaboração e

execução dos projetos:

Melhorou a auto-estima da comunidade, produzimos muitos produtos sem usar adubo químico ou agrotóxicos venenos, adquirimos carrinho de mão, doamos parte dos alimentos produzidos para o hospital, casa da criação e p/ prefeitura, quero que conheçam nossa horta (L. S., Kaingang em DUTRA, 2007, p. 09).

Em relação ao serviço de ATER, foi apontado falta de acompanhamento contínuo dos extensionistas, indicado como consequência dos recursos insuficientes para pagamento do serviço. Nos apontamentos para qualificação da “assistência técnica” (a ATER foi denominada dessa forma), esteve a demanda por capacitação em temas ligados aos projetos, com “aproveitamento dos mais velhos e experientes nos temas tradicionais” (DUTRA, 2007, p. 14), como a apicultura, piscicultura, no trabalho da terra, na criação de animais, reflorestamento, repovoamento de animais silvestres, artesanato, entre outros), além da revitalização e valorização dos sistemas produtivos tradicionais. Percebe-se uma diferenciação entre os conhecimentos indígena (tradicional) e não indígena, apontando-se pela valorização do conhecimento de base epistemológica indígena e mencionando como autoridades no domínio desses conhecimentos os “mais velhos”.

Um apontamento que se destaca dos demais foi a proposta de criação de um banco de extensionistas indígenas e não indígenas para cada região que tenham afinidade com o serviço de ATER para indígenas. A demanda é oriunda da preocupação de que os extensionistas que venham a trabalhar com indígenas tenham sensibilidade para desenvolvimento das atividades. Nesse mesmo contexto, foi proposta a criação de Agentes Indígenas Agroambientais, destinados a apoiar as ações junto às atividades produtivas.

Em relação ao programa Carteira Indígena, é necessário que se façam estudos específicos para avaliação mais aprofundada do programa e seus impactos, tendo em vista que não foi objeto de avaliação no trabalho de campo desta pesquisa. No entanto, o programa foi lembrado entre indígenas Kaingang entrevistados como programa de fomento a atividades produtivas, considerando-se importante sua inclusão neste trabalho. Também é necessário avaliar o modelo de fomento do programa, tendo em vista que a maior parte das ações foram promovidas por organizações indígenas e seus projetos coordenados por mulheres.

4.2.3 Promoção da ATER indigenista a partir da Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural para a Agricultura Familiar e Reforma Agrária (PNATER)

Com a intenção de implementar a Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural para a Agricultura Familiar e Reforma Agrária (PNATER), o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e o governo do estado do Rio Grande do Sul passaram a promover serviços públicos de ATER para povos indígenas. O MDA financiou a partir de 2004 diversos projetos de ATER voltada para povos indígenas por intermédio do Núcleo de Assistência Técnica e Extensão Rural Indigenista da Secretaria da Agricultura Familiar (MDA). Esses projetos foram propostos e implementados por órgãos governamentais e organizações não governamentais em caráter nacional, sendo muitos deles implementados no RS.

No primeiro convênio realizado pelo MDA com a EMATER/RS-ASCAR (2003-2004), houve repasse de R\$ 1.600.000,00 de reais, sendo 10% deste valor (R\$ 160.000,00) foi destinado às ações de ATER voltada para povos indígenas por decisão administrativa da EMATER/RS-ASCAR. Naquele período, a instituição também estava executando o último ano dos projetos do Programa RS Rural (SOARES, 2012).

Após, consulta e longa discussão no Conselho Estadual dos Povos Indígenas, decidiu-se pela priorização do povo Guarani nas ações de ATER nos anos seguintes. Segundo Soares (2012, p. 183-184), a população Guarani foi considerada pelas instâncias governamentais e indígenas como “a mais vulnerável socialmente, tanto pelo processo histórico de negação e negligência do indigenismo oficial, que os consideravam 'estrangeiros', da sua concepção de territorialidade e seu ethos caminhante, quanto por sua própria tática de manterem-se longe do contato com os não-índios”. Também não havia volume de recursos suficientes para o convênio que viabilizasse o serviço a todas as famílias indígenas do RS.

Assim, a EMATER/RS-ASCAR elaborou proposta do MDA para uma ATER voltada para a população Guarani com ações desenvolvidas entre os anos 2004 e 2007, envolvendo 24 aldeias, em 19 municípios, beneficiando direta ou

indiretamente 359 famílias e 1.847 pessoas. No Quadro 01 é possível conferir a abrangência total das ações no período.

Quadro 01 – Público beneficiário nos convênios entre a EMATER/RS-ASCAR e MDA (2004-2007).

Escritório Regional	Município	Área indígena	Nº de famílias	Nº de pessoas
Bagé	Caçapava do Sul	ABE* Irapuá	10	55
Erechim	Benjamin Constant do Sul	TI Guabiroba	11	28
	Getúlio Vargas	ABE Mato Preto	07	41
	Planalto	Aldeia M'baraka Miri	10	37
		Aldeia Passo Feio	13	66
Ijuí	Salto do Jacuí	TI Salto Grande do Jacuí	31	231
Passo Fundo	Ervál Seco	Aldeia Gengiva	30	170
Porto Alegre	Barra do Ribeiro	RI Tekoa Porã	25	136
		ABE Flor do Campo	07	41
	Camaquã	RI Caa Miri	12	40
		TI Pacheca	12	63
	Caraá	TI Varzinha	12	47
	Guaíba	ABE Petim	03	28
	Maquiné	TI Nhum Porã	03	17
	Osório	RI Sol Nascente	04	39
	Palmares do Sul	TI Yriapú	07	23
	Porto Alegre	RI Tekoa Anhetenguá	21	81
	Riozinho	RI Itapoty	04	18
	Torres	Aldeia Pitangueira	09	49
	Viamão	RI Jataity	30	156
		RI Nhundy	26	114
RI Pindo Miri		30	156	
Santa Maria	Estrela Velha	RI Ka'aguy Poty	05	29
Santa Rosa	São Miguel das Missões	RI Tekoa Koenjù	37	182
07 Escritórios Regionais	19 municípios	24 áreas indígenas	359 famílias	1.847 pessoas

*Acampamento em beira de estrada.

FONTE: (SOARES, 2012, p. 184).

Para que as comunidades Guarani discutissem sobre “desenvolvimento” e o

papel da extensão rural, nos dias 17 a 21 de maio de 2004 foi realizado o I Encontro Estadual sobre ATER nas Comunidades Guarani no Rio Grande do Sul, na Tekoa Anhetenguá, na Lomba do Pinheiro, município de Porto Alegre. Representantes de cerca de 20 comunidades estiveram reunidos para fazer uma discussão interna para elaboração de uma proposta de trabalho. Concomitantemente, cerca de 29 extensionistas, entre engenheiros agrônomos, técnicos agrícolas e extensionistas sociais, também se reuniram para debater sobre o papel da ATER junto à população indígena. Entre as reivindicações que surgiram no encontro, esteve a necessidade de que as instituições atuassem no sentido do fortalecimento do sistema cultural Guarani. Também deveria ser viabilizada a construção de *opy* nas comunidades Guarani, espaço dedicado à espiritualidade e entendida como fundamental na reprodução de sua cultura. Encaminhou-se que caberia aos extensionistas realizar as discussões nas comunidades, respeitando a organização específica de cada uma delas a fim de levantar a demanda da *opy* e outras possíveis ações de ATER.

A demanda pela *opy*, que era pautada anteriormente na área da saúde como estratégia de combate ao alcoolismo, passa para a área da agricultura com a justificativa ao desenvolvimento indígena:

[...] entendida não pelo viés econômico e/ou ambiental, mas na complexidade do significado que foi sendo acionado enquanto desenvolvimento cultural. Ou seja, do ponto de vista holista indígena, a *opy* não se refere exclusivamente ao tema da saúde, da agricultura ou da educação, mas se torna necessário a criação de táticas de mecanismos êmicos para que diante de uma "abertura do outro", tal objetivo seja alcançado. (SOARES, 2012, p. 187).

Também foi apontado pelos indígenas a precariedade ambiental das áreas ocupadas, impossibilitando a reforma ou construção da *opy* nas comunidades – composta essencialmente de barro, taquara-mansa, madeira, capim-santa-fé e coqueiro jerivá (SOARES, 2012).

Um dos desafios dos projetos daquele período teria sido justificar ao MDA a aquisição de gêneros alimentícios concomitantemente aos insumos dos projetos, exigido pelo Guarani pelo fato de que necessitavam interromper as atividades de artesanato ou venda de mão de obra como diaristas para implantação das lavouras. A composição das compras foi definida por cada comunidade e o preparo dos alimentos era feito de forma coletiva durante a realização dos mutirões para

construção da *opy*. (SOARES, 2012). Algumas comunidades também reivindicaram a construção de casas tradicionais, como na TI Jataity. No entanto, devido a limites orçamentários, não teria sido possível atender a demanda.

Em 2011, com a criação da Coordenação Geral de Políticas para Povos e Comunidades Tradicionais no Ministério do Desenvolvimento Agrário, houve incremento significativo nas ações e programas voltados para povos indígenas. Conforme informações disponibilizadas pelo MDA via Sistema Eletrônico do Serviço de Informações ao Cidadão (e-SIC, 2016), em 2011/2012 o ministério atendeu com chamadas de ATER 180 famílias da etnia Kayapó. Em 2013, foi realizada a contratação de instituições para execução dos serviços de ATER para atendimento de 1.800 famílias indígenas residentes nos estados do Amazonas (Território da Cidadania indígena do Rio Negro) e Rio Grande do Sul. Já em 2014 a Coordenação Geral de Políticas para Povos e Comunidades Tradicionais (CGPCT/MDA) priorizou o lançamento de chamada pública de ATER para atendimento de 1.404 famílias indígenas no estado do Acre e no âmbito do PBSM para povos indígenas residentes nos estados do Amazonas em benefício de 1.500 famílias, Mato Grosso para 1.500 famílias, Mato Grosso do Sul para 3.090 famílias, Roraima para 1.800 famílias, Semiárido nordestino para 5.200 famílias e Alto Solimões para 1.500 famílias, totalizando o atendimento de aproximadamente 17.494 famílias.

No âmbito do MDA, os recursos para ATER indigenista, desde que foi instituída a lei 12.188/2010, da Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural para a Agricultura Familiar e Reforma Agrária (PNATER), destinam-se única e exclusivamente ao pagamento da prestação de serviços de ATER pelas organizações contratadas, conforme também dispõe a lei. Na tabela 04, é possível conferir o volume de investimentos desde que o MDA destina recursos específicos de ATER para indígenas. Também é possível observar na tabela que os recursos estão classificados no orçamento federal na categoria “agricultura familiar”.

Tabela 04 – Volume de recursos destinados pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário para assistência técnica e extensão rural voltada para povos indígenas entre os anos de 2010 e 2016, conforme Lei Orçamentária Anual (LOA).

Programa/ação/previsão orçamentária	2012 - AGRICULTURA FAMILIAR 2100 - ASSISTÊNCIA TÉCNICA E EXTENSÃO RURAL PARA AGRICULTURA FAMILIAR 000D 2178 - Assistência técnica e extensão rural em áreas indígenas
Orçamento 2010 (LOA 2010)	3.499.600
Orçamento 2011 (LOA 2011)	3.000.000
Orçamento 2012 (LOA 2012)	3.000.000
Orçamento 2013 (LOA 2013)	4.443.209
Orçamento 2014 (LOA 2014)	4.996.529
Orçamento 2015 (LOA 2015)	4.240.598
Orçamento 2016 (LOA 2016)	4.240.598

Fonte: (Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2016). Dados obtidos através do Sistema Eletrônico do Serviço de Informações ao Cidadão.

Em 2011, o Governo do Estado do Rio Grande do Sul criou pela lei 13.601, de 1º de janeiro de 2011, a Secretaria de Desenvolvimento Rural, Pesca e Cooperativismo (SDR), que passa a ter responsabilidade sobre as políticas e programas da agricultura familiar e serviços de ATER. A partir de repasses específicos anuais da SDR para serviços ATER para povos indígenas, na atualidade a EMATER/RS-ASCAR possui abrangência estadual de atuação com a população indígena, com beneficiados presentes em 58 municípios, 23 áreas indígenas (entre terras e reservas indígenas), cerca de 126 aldeias ou comunidades e uma população de cerca de 21.745 pessoas, conforme dados da SDR de maio de 2015.

A abrangência estadual de atuação em terras indígenas da EMATER/RS-ASCAR já havia sido identificada no levantamento preliminar em março de 2015. Na ocasião, foi identificado que mesmo em um acampamento em beira de estrada no município de Mato Castelhano, na região Noroeste do RS, havia prestação de serviço da EMATER/RS-ASCAR com recursos da SDR. Nesse acampamento, por exemplo, como não havia área para o estabelecimento de plantações, o serviço de ATER contribuiu na elaboração e encaminhamento de um projeto de um espaço comunitário que posteriormente foi utilizado como escola pela comunidade.

4.2.4 Plano Brasil Sem Miséria

O Plano Brasil Sem Miséria (PBSM), criado pelo decreto nº 7.492, de 02 de junho de 2011, teve a finalidade de superar a situação de extrema pobreza em todo o território nacional, por meio da integração e articulação de políticas, programas e ações. Os objetivos do Plano Brasil Sem Miséria foram elevar a renda familiar *per capita* da população em situação de extrema pobreza, ampliar o acesso da população em situação de extrema pobreza aos serviços públicos e propiciar o acesso a oportunidades de ocupação e renda por meio de ações de inclusão produtiva. Conforme o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), o Plano Brasil Sem Miséria não estabeleceu metas específicas para públicos em particular, pois o enfoque do Plano foi a população em extrema pobreza. Nesse sentido, os povos indígenas foram considerados pelo MDS como populações de atendimento prioritário para o PBSM, uma vez que se encontram, em sua maioria em situação de extrema pobreza se considerado o recorte de renda.

As informações que nortearam o PBSM partiram principalmente do Censo do IBGE de 2010, no qual foi diagnosticado que 16,2 milhões de brasileiros se encontram em situação de extrema pobreza. Os dados ainda revelaram que 25% da população do campo se encontrava nessa situação (CAMPELLO; MELLO, 2014), levando a muitas das ações serem focadas na população rural.

O programa teve como eixos de trabalho ações voltadas para geração de renda, inclusão produtiva urbana e rural e melhoria do acesso a serviços públicos básicos. O foco na oferta de serviços públicos se deu pela compreensão de que uma pessoa ao ser extremamente pobre, em termos de renda, apresenta escassez de oportunidades e acesso precário a serviços públicos básicos, ou seja, os pobres de renda também seriam pobres em outros bens e serviços (MDS, 2014). Chamadas Públicas para promoção de serviços de ATER foram executadas pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e fizeram parte das ações de inclusão produtiva rural e do Programa de Fomento às Atividades Produtivas Rurais do PBSM, sendo um vetor de suas ações na erradicação da pobreza rural extrema. Segundo a chamada, a inclusão produtiva dos povos indígenas no Programa de Fomento seria necessária para prover necessidades básicas que lhes garantam o direito à

alimentação.

Também foram realizadas Buscas Ativas por famílias em condições de extrema pobreza e promoção ao acesso a políticas públicas e documentação. A Busca Ativa foi pensada como uma estratégia a ser desenvolvida em parceria com estados e municípios e foram incluídas nas chamadas de ATER, realizadas principalmente por meio de mutirões orientados que incluíram a promoção do acesso à documentação.

O Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal, previsto no decreto nº 6.135, de 26 de junho de 2007, foi utilizado como instrumento básico para identificação do público e planejamento das ações do Plano. Para uma noção de abrangência do Cadastro, em julho de 2014, cerca de 74 milhões de pessoas (ou 36% da população brasileira) estava cadastrada, o que permite que as ações sejam planejadas e organizadas segundo as especificidades identificadas para diferentes públicos (CAMPELLO; MELLO, 2014; MDS, 2014)

Na ocasião da chamada de ATER 01/2013, que contemplou povos indígenas do Rio Grande do Sul, considerou-se extrema pobreza a população com renda familiar per capita mensal de até R\$ 70,00 (setenta reais). Segundo Falcão e Costa (2015) o parâmetro de extrema pobreza estabelecido para o PBSM é uma linha administrativa, com característica de uma linha absoluta¹⁶ com valor referenciado em uma cesta de alimentos. Para essa definição, tomaram-se linhas absolutas já adotadas administrativamente no país, como a linha constante da Lei Orgânica de Assistência Social (LOAS), de um quarto do salário mínimo per capita ao mês, que serve de parâmetro para a concessão do Benefício de Prestação Continuada (BPC), além do patamar predominantemente utilizado para inclusão no Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal, de até meio salário mínimo mensal per capita. As linhas do Programa Bolsa Família, que em junho de 2011 eram de R\$ 140 mensais por pessoa para definir a pobreza e de R\$ 70 por pessoa para a extrema pobreza também foram consideradas. As linhas regionalizadas foram calculadas com base no consumo calórico, que em 2011 eram de aproximadamente R\$ 70,00

¹⁶ Segundo o *Compendium of best practices in poverty measurement* (RIO GROUP, 2006), as linhas de pobreza absoluta representam o custo de comprar uma cesta de itens essenciais que permite atingir os limites absolutos para satisfazer certas necessidades básicas. A definição da cesta normativa deve, em primeiro lugar, definir os limites absolutos para cada uma das necessidades básicas, estabelecendo o tipo e as quantidades dos produtos e serviços que são necessários para atender a cada uma dessas normas; e, em terceiro lugar, os preços desses bens e serviços.

por pessoa ao mês, e a linha do Banco Mundial, adotada pelas Nações Unidas como parâmetro de aferição do cumprimento dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ODM), de US\$ 1,25 per capita por dia pela Paridade do Poder de Compra (PPC), que no momento de concepção do Brasil sem Miséria se traduzia em cerca de R\$ 67,00. Trata-se, portanto, de um conjunto de opções realizadas pelo governo federal para definição do foco do PBSM. Em abril de 2014, o valor foi reajustado para R\$ 77,00 visando manter o poder de compra. Assim, é possível observar que mais uma vez os critérios de uma política que beneficiou indígenas são tomadas a partir de referências e critérios internacionais ou completamente alheios a uma consulta aos povos indígenas.

Para o MDS (2014), a maioria das famílias dos grupos tradicionais e específicos¹⁷ se encontra na faixa de extrema pobreza. Na tabela 05 é possível conferir os dados em relação às famílias indígenas. O Ministério também observa que povos indígenas e quilombolas tiveram precedência em sua inclusão no Cadastro Único por haverem conquistado já há alguns anos o acesso prioritário ao Programa Bolsa Família. Assim, os dois grupos têm um número importante de famílias cadastradas, sendo possível identificar indígenas e quilombolas no Cadastro Único desde o biênio 2005/2006, enquanto os demais grupos começaram a ser identificados em 2011. Em 2013, das famílias indígenas no Cadastro Único, 58,7% moram no meio rural, proporção que se aproxima ao constatado no Censo Demográfico de 2010, no qual de 63,8% dos indígenas eram residentes no meio rural (IBGE, 2012).

Tabela 05 – Faixas de renda das famílias indígenas no Cadastro Único (Brasil) e número total de famílias cadastradas no Rio Grande do Sul em fevereiro de 2013 e dezembro de 2015.

Faixa de renda/ano	(continua)	
	2013	2015
Até R\$ 70,00	84.055 (80,8%)	102.358 (72,0%)
De R\$ 70,01 a R\$ 140,00	11.509 (11,1%)	15.841 (11,1%)
De R\$ 140,01 a 339,00	8.416 (8,1%)	24.070 (16,9%)

¹⁷ O MDS considera grupos tradicionais e específicos povos indígenas, quilombolas, pessoas ciganas, extrativistas, pescadores artesanais, pertencentes à comunidade de terreiro, família ribeirinha, agricultores familiares, famílias assentadas, famílias acampadas, famílias atingidas por empreendimentos de infraestrutura, família de presos do sistema carcerário, catadores de material reciclável e famílias em situação de rua (MDS, 2014).

Total de famílias no Rio Grande do Sul	5.295 (5,1% do total)	5.608 (3,9% do total)
Total (Brasil)	103.980	142.269

Fonte: Dados referentes a fevereiro de 2013: (MDS, 2014), com exceção do recorte para o Rio Grande do Sul; dados referentes a dezembro de 2015 e ao RS: (MDS, 2016, via Sistema Eletrônico do Serviço de Informações ao Cidadão (CGGAI/DEBEN/SENARC/MDS)).

Esses dados são semelhantes aos que o Censo de 2010 do IBGE obteve em 2010, no qual, no Brasil como um todo, 83,0% das pessoas indígenas de 10 anos ou mais de idade recebem até um salário mínimo ou não possuem rendimentos. No mesmo ano, as mulheres indígenas apresentam uma pequena vantagem em relação aos homens no tocante a rendimentos. No entanto, o IBGE faz uma ressalva:

Convém esclarecer que há importantes limitações na obtenção dessa informação no que se refere às terras indígenas. Isso porque nas TI existe o predomínio de atividades agrícolas, principalmente de subsistência, de modo que rendimentos monetários nem sempre se constituem na melhor forma de aferir a remuneração das atividades econômicas. (IBGE, 2012, p. 103).

Quanto ao programa Bolsa Família, das famílias cadastradas no CadÚnico, que totalizavam 103.980 famílias em março de 2013, cerca de 82% das famílias indígenas (ou 85.324 famílias) eram beneficiadas pelo programa (MDS, 2014). Conforme dados disponibilizados pelo MDS/SENARC, em março de 2013, dos municípios onde foi realizado o levantamento para esta pesquisa, em São Valério do Sul, 190 famílias eram beneficiadas pelo programa Bolsa Família (contabilizando 912 pessoas), em Tenente Portela 306 famílias (1.277 pessoas), em Redentora 561 famílias (2.541 pessoas), em São Miguel das Missões 21 famílias (93 pessoas) e em Maquiné, quatro famílias, contabilizando 25 pessoas beneficiadas. Tais dados contribuíram no dimensionamento do público que seria beneficiado pelo programa em cada município, tendo em vista que as diferentes ações do PBSM partiram de listas nominais preliminares extraídas do Cadastro Único para definir e dimensionar quem seria o público beneficiado.

Um indicador de situação de insegurança alimentar e nutricional em populações indígenas utilizado pelo MDA para selecionar o público beneficiário das Chamadas foi a taxa de mortalidade infantil. Nas regiões escolhidas pelas chamadas

públicas voltadas ao público indígena, essas taxas chegavam a ser quatro a cinco vezes mais altas que a do restante da população brasileira. Para o MDA, estes dados demonstram que a queda da mortalidade infantil no conjunto da população nacional ainda não atingiu essas famílias indígenas. Nesse sentido, na Chamada havia orientação para “não se fixar necessariamente no quanto será produzido ou no valor de mercado dessa produção, mas no ‘o que’, ‘como’ e ‘quando’ será produzido, visando à satisfação das necessidades básicas das comunidades, observadas as especificidades de cada etnia” (MDA, 2013, p. 21), focando-se na garantia da segurança alimentar das famílias beneficiadas.

Quanto ao conjunto de atividades propostas pelas Chamadas Públicas de ATER para indígenas do MDA, é possível contabilizar a partir do Quadro 04 que há 40 horas previstas de atividades individuais (entre diagnósticos e acompanhamento dos projetos produtivos) e 72 horas de atividades coletivas (entre diagnóstico comunitário e atividades temáticas). Portanto, as pessoas beneficiadas seriam envolvidas em 112 horas de atividade ao longo dos dois anos de vigência da chamada, se participassem de todas atividades.

Quadro 02 – Cronograma de atividades das chamadas públicas voltadas para o público indígena do Programa de Fomento do Plano Brasil Sem Miséria.

(continua)

Atividade 1	INDIVIDUAL – Mobilização e Seleção das famílias	04 horas
Atividade 2	COLETIVA – Oficina para diagnóstico da situação atual das comunidades indígenas	08 horas
Atividade 3	INDIVIDUAL – Diagnóstico da Unidade de Produção Familiar (UPF)	04 horas
Atividade 4	INDIVIDUAL – Elaboração de projeto de estruturação produtiva familiar	04 horas
Atividade 5	COLETIVA – Orientação para qualificação da Produção e Acesso às Políticas Públicas	16 horas
Atividade 6	INDIVIDUAL – Acompanhamento e Orientação Técnica	04 horas
Atividade 7	COLETIVA – Tema a ser definido	08 horas
Atividade 8	INDIVIDUAL – Acompanhamento e Orientação Técnica	04 horas
Atividade 9	INDIVIDUAL – Atualização do diagnóstico	04 horas
Atividade 10	COLETIVA – Avaliação intermediária	08 horas
Atividade 11	INDIVIDUAL – Acompanhamento e Orientação Técnica	04 horas
Atividade 12	COLETIVA – Tema a ser definido	08 horas
Atividade 13	INDIVIDUAL – Acompanhamento e Orientação Técnica	04 horas
Atividade 14	INDIVIDUAL – Acompanhamento e Orientação Técnica	04 horas

Atividade 15	COLETIVA – Tema a ser definido	08 horas
Atividade 16	INDIVIDUAL – Acompanhamento e Orientação Técnica	04 horas
Atividade 17	ATIVIDADE COLETIVA – Avaliação Final das atividades	16 horas

Fonte: Chamadas Públicas de Assistência Técnica e Extensão Rural do Programa Brasil Sem Miséria para indígenas, entre 2013 e 2015.

A chamada de ATER do PBSM na TI Guarita (que abrangeu os municípios de Tenente Portela e Redentora) produziu um conjunto de números significativos no que se refere à mobilização. Como a TI Guarita é dividida em setores, foram criados Comitês em cada setor para contribuir nas atividades, na mobilização e nas ações da chamada, em total de 16 Comitês, sendo cinco em Tenente Portela e onze em Redentora (RIBEIRO, 2015). O Diagnóstico Comunitário (com duração de oito horas) contou com cerca de 1.500 participantes, número superior aos beneficiados pelo fomento. Ao todo, foram realizadas 21 reuniões de janeiro a março de 2014, sendo cinco em Tenente Portela e 14 no município de Redentora. Como foram 855 famílias cadastradas para a chamada, foram realizadas 855 mobilizações, 855 acompanhamentos de projeto, 855 diagnósticos individuais e 855 projetos individuais foram elaborados, totalizando, assim, 3.420 visitas técnicas (RIBEIRO, 2015).

A partir do mutirão de documentação, foram emitidas 409 carteiras de identidade, 376 cadastros de pessoa física (CPF), 200 Carteiras de Trabalho, em um total de 985 documento emitidos. Além disso, foram emitidas 287 Declarações de Aptidão ao Programa de Fortalecimento da Agricultura Familiar (DAP) em 2014 (RIBEIRO, 2015).

Entre os temas trabalhados na chamada 01/2013 do MDA na TI Guarita estiveram: “Orientação para a qualificação da produção e acesso as Políticas Públicas”, com duração de 16 horas, contando com 1.618 participantes – foram realizadas 32 reuniões de julho a agosto de 2014, sendo 10 em Portela e 22 em Redentora; “Segurança e Soberania Alimentar”, oficina com duração de 8h e 1.224 participantes – foram realizadas 16 oficinas em outubro de 2014, sendo 05 no município de Tenente Portela e 11 em Redentora (RIBEIRO, 2015).

Ao analisar o processo comunicativo estabelecido por chamadas do PBSM, Pereira e Vargas (2014) consideraram haver uma combinação de práticas

difusionistas e participativas. Também consideram que em todos os momentos o PBSM visa a mobilização social através de ações comunicativas que sensibilizem tanto gestores quanto o público beneficiado para que acessem o fomento e consigam, através dos recursos disponibilizados e do serviço de assistência técnica e extensão rural, melhorar a qualidade de vida da família. Assim, o programa estaria dando visibilidade e oportunidade de acesso a diferentes programas sociais para um público que até então não era prioritário.

Pelo Programa de Fomento do MDS, cada família beneficiada recebe o total de R\$ 2.400,00, divididos em duas parcelas, sendo a primeira parcela de R\$ 1.400,00 e a segunda de R\$ 1.000,00. As famílias só receberam a segunda parcela ao cumprirem as etapas de desenvolvimento previstas nos projetos de suas unidades produtivas. Diferente do crédito, os recursos não foram reembolsáveis, e foi possível o utilizar na compra de insumos e equipamentos (como sementes, adubos, ferramentas e matrizes de animais) ou na contratação de pequenos serviços necessários à implantação do projeto. Assim como em outras ações do PBSM, o pagamento foi realizado pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) diretamente aos beneficiários, por meio do cartão do Bolsa Família ou pelo Cartão Cidadão. Para a Chamada 01/2013 do MDA, na TI Guarita, onde foram cadastradas 855 famílias (259 famílias no município de Tenente Portela e 596 famílias de Redentora), o valor total estimado destinado às famílias da TI Guarita para o programa de fomento foi estimado em R\$ 2.042.400,00 (RIBEIRO, 2015).

Uma exigência feita nas chamadas públicas voltadas para a população indígena foi de que cada equipe deveria ser integrada por, no mínimo, um técnico indígena de nível médio, oriundo das etnias beneficiárias, ou por, no mínimo, um indígena destas etnias, com ou sem escolaridade formal, detentor de conhecimentos tradicionais pertinentes às atividades a serem desenvolvidas. Nos casos em que não havia titulação formal, a comunidade pôde atestar o seu conhecimento tradicional por meio de uma Declaração por escrito. Todas as chamadas de inclusão produtiva também exigiram antropólogos nas equipes e intérprete para determinados povos. No caso da chamada 001/2013, não foi exigido intérprete para o lote que contemplou a EMATER/RS-ASCAR, apenas para o lote povos Xavante e Guarani

Kaiowá, do estado do Mato Grosso.

Na chamada 001/2013 também foram considerados “princípios como *autodeterminação* (artigo 4º inciso III da Constituição Federal de 1988, artigo 1º da Convenção 169 da OIT, ratificada pelo decreto 143/2003 e artigo 3º da Declaração das Nações Indígenas sobre os Direitos Indígenas), *autonomia indígena* (artigo 4º da Declaração das Nações Indígenas sobre os Direitos Indígenas) e *etnodesenvolvimento*” (MDA, 2013, p. 20, grifos do texto original). Também foi considerado que “a equipe de ATER executará os serviços contratados na perspectiva de colaboradora das propostas locais, desenvolvendo junto às comunidades uma metodologia de trabalho que contemple o diálogo intercultural e intersocietário” (MDA, 2013, p. 20). No entanto, tais conceitos não são aprofundados ao longo do texto da chamada.

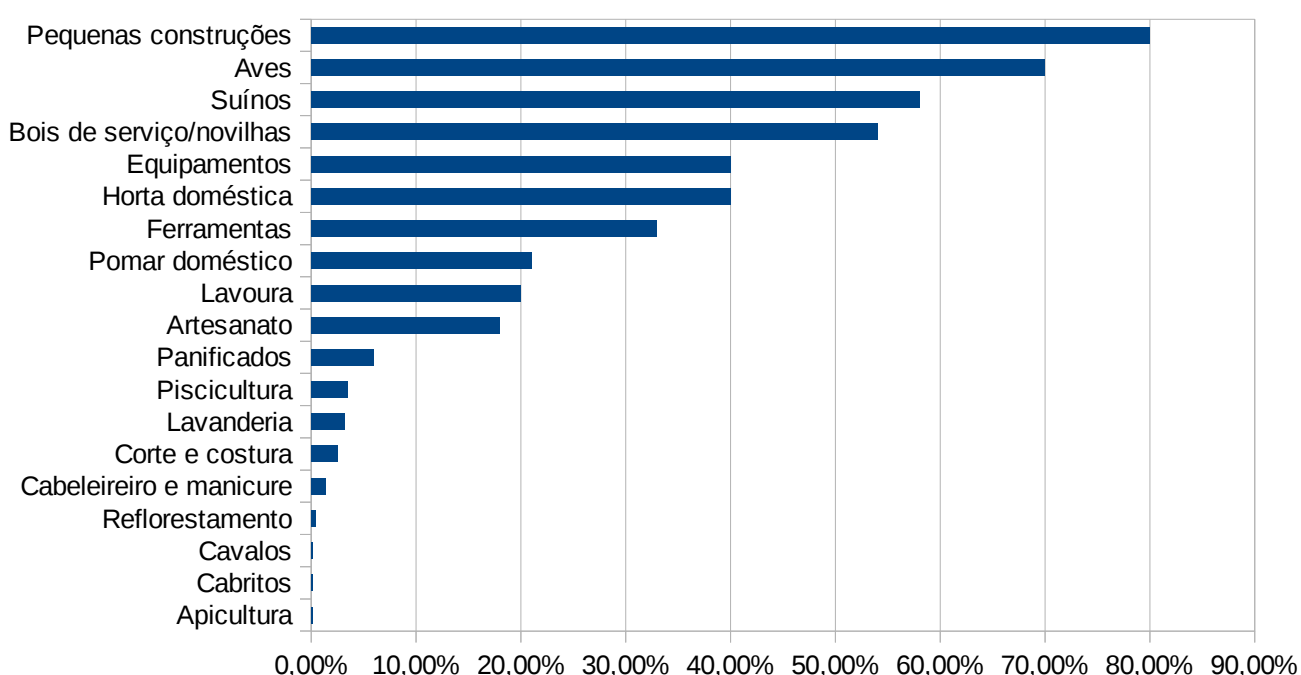
O lote 02 da Chamada Pública previa o atendimento de 1.500 famílias em cinco terras indígenas: Cacique Doble e Passo Grande do Forquilha, ambas no município de Cacique Doble, Ligeiro, no município de Charrua, e terra indígena do Guarita, que abrange os municípios de Redentora, Tenente Portela e Erval Seco. Foi estabelecida a contratação de 24 pessoas para a formação de duas equipes multidisciplinares para o trabalho da chamada, seguindo a proporção de 01 extensionista para cada 75 famílias. O valor total da chamada foi de R\$ 4.443.209,22 para 24 meses de trabalho (RIBEIRO, 2015).

Antes de iniciar as atividades, os extensionistas da chamada de ATER 01/2013 do MDA passaram por formação a respeito de programas sociais de enfrentamento à pobreza. Posteriormente passaram a trabalhar com gestores municipais no Comitê Gestor da Chamada, buscando sensibilizar o poder público local.

No Rio Grande do Sul, houve ampliação do serviço de ATER para todas as áreas indígenas com recursos oriundos da Secretaria de Desenvolvimento Rural do governo estadual em parceria formada com MDA e MDS. O recorte utilizado para seleção do público beneficiário também teve como prioridade as famílias em situação de extrema pobreza. Assim, houve intensificação do serviço de ATER em todas as comunidades indígenas do RS. Na figura 05 e na figura 06 é possível constatar exemplos de destinação dos recursos de fomento do PBSM. A figura 05

apresenta uma sistematização elaborada pela equipe da EMATER-RS/ASCAR que executou a chamada de ATER do PBSM na TI Guarita e a figura 06 corresponde a exemplos de pequenas construções feitas com recursos do Plano Brasil Sem Miséria na terra indígena Inhacorá, município de São Valério do Sul – RS.

Figura 05 - Atividades propostas nos projetos produtivos individuais a partir da chamada 2013/01 do PBSM na terra indígena Guarita – RS.



Fonte: (RIBEIRO, 2015, adaptado).

É possível perceber o predomínio de investimento em pequenas construções e pequenas criações (aves e suínos) e investimento não tão significativo em lavouras. Outra questão destacável é a opção por atividades não agrícolas, como panificados, lavanderia, cabeleireiro e manicure e corte e costura.

Figura 06 – Galinheiro (esquerda) e chiqueiro (direita) construídos com os recursos do Plano Brasil Sem Miséria na terra indígena Inhacorá, município de São Valério do Sul – RS. Pequenas construções destinadas à criação de suínos e aves predominaram na destinação dos recursos do Plano.



Fonte: (RAUBER, 2016).

De 2011 a 2015, o valor total empenhado nas ações apontadas no Orçamento Geral da União (OGU) como integrantes do Plano Brasil sem Miséria (PBSM) foi de R\$ 143.889.306.996,00 (cento e quarenta e três bilhões, oitocentos e oitenta e nove milhões, trezentos e seis mil e novecentos e noventa e seis reais). O PBSM não teve vinculado recurso orçamentário específico para o atendimento de famílias indígenas dentro do PBSM, mas sim recursos globais para cada ação que o compõe. No entanto, indígenas acessaram diversos programas no âmbito das políticas que compõem o PBSM para além do Programa de Fomento. Como pode ser visto no Quadro 02, o PBSM contemplou uma série de programas em diferentes áreas e Ministérios. Para apresentar o quadro de execução dos programas para povos indígenas, foi realizado um cruzamento entre as famílias indígenas inscritas no Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal (CadÚnico) e as listas nominais de beneficiárias e beneficiários de programas que fazem parte do PBSM. As informações contidas nesse quadro foram produzidas com uma extração do CadÚnico de dezembro de 2015.

Quadro 03 – Famílias indígenas inscritas no CadÚnico X Programas PBSM – Brasil, conforme dados de dezembro de 2015.

(continua)

Programas / Sistemas	Nº de Famílias Indígenas
Bolsa Família (janeiro de 2016)	110.470
Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP)*	41.680
Cestas de Alimentos (2015)	11.334
Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego - PRONATEC (Geral)	7.604

Luz Para Todos	6.690
Minha Casa Minha Vida	6.441
Água Para Todos - Cisterna de Consumo	6.069
Garantia Safra (adesão 2013/2014)	5.472
Assistência Técnica e Extensão Rural (Geral)	5.079
Programa de Fomento às Atividades Produtivas Rurais	4.687
Assistência Técnica e Extensão Rural (PBSM)	4.546
Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego - PRONATEC (PBSM)	3.682
Creches PBF (Brasil Carinhoso)**	3.584
Microempreendedor Individual	2.145
Agroamigo	2.036
Sistema de Informações de Projetos de Reforma Agrária (SIPRA)***	1.977
Programa Crescer	954
Água Para Todos - Tecnologias de Produção	775
Programa de Aquisição de Alimentos - PAA (2014)	635
Bolsa Verde	370
Mulheres Mil	243
Água Para Todos - Sistemas Simplificados de Abastecimento de Água	25
Água Para Todos - Barreiros	11

* Famílias indígenas que possuem Declaração de Aptidão ao Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar.

** Famílias indígenas que recebem Bolsa Família e possuem crianças em creches.

*** Famílias indígenas cadastradas no Sistema de Informações de Projetos de Reforma Agrária (SIPRA).

Fonte: (Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2016). Dados obtidos pelo Sistema Eletrônico do Serviço de Informações ao Cidadão.

A partir da mesma metodologia, também foi possível estabelecer recorte das famílias indígenas beneficiadas no estado do Rio Grande do Sul, como pode ser observado no Quadro 03.

Quadro 04 – Famílias indígenas do Rio Grande do Sul inscritas no CadÚnico X Programas PBSM em dezembro de 2015.

(continua)

Programas/Sistemas	Nº de Famílias Indígenas
Bolsa Família	4.196
Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP)*	3.738
Assistência Técnica e Extensão Rural (Geral)	2.371
Assistência Técnica e Extensão Rural (PBSM)	2.369
Programa de Fomento às Atividades Produtivas Rurais	2.338
Cestas de Alimentos (2015)	1.750
Minha Casa Minha Vida	1.376
Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego - PRONATEC (Geral)	179
Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego - PRONATEC (PBSM)	103
Luz Para Todos	83
Creches PBF (Brasil Carinhoso)**	68
Microempreendedor Individual	43
Mulheres Mil	07

Sistema de Informações de Projetos de Reforma Agrária (SIPRA) ^{***}	07
Programa Crescer	05
Programa de Aquisição de Alimentos - PAA (2014)	01

* Famílias indígenas que possuem Declaração de Aptidão ao Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar.

** Famílias indígenas que recebem Bolsa Família e possuem crianças em creches.

*** Famílias indígenas cadastradas no Sistema de Informações de Projetos de Reforma Agrária (SIPRA).

Fonte: (Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2016), via Sistema Eletrônico do Serviço de Informações ao Cidadão.

A partir desses quadros, é possível perceber uma grande gama de acesso a políticas públicas a partir do Plano Brasil Sem Miséria. Mesmo no Rio Grande do Sul, cerca de 16 programas distintos foram acessados a partir das iniciativas do PBSM. É provável que a ação com maior impacto nas terras indígenas do RS tenha sido a construção de moradias através do programa Minha Casa Minha Vida. Na TI Inhacorá, município de São Valério do Sul, conforme informação coletada em uma entrevista, foram construídas 97 casas e dezenas de novas casas já haviam sido encaminhadas para construção no início de 2016. Além de transformar a realidade das famílias beneficiadas, o programa produziu mudanças na paisagem e no território da terra indígena, tendo em vista que as casas foram construídas próximas umas das outras, formando uma vila. O incremento de Declaração de Aptidão ao Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (DAP) também aponta para a possibilidade de implementação de novas políticas públicas específicas associadas ao DAP. Assim, na avaliação de Campello e Mello (2014), o Cadastro Único também foi fortalecido pelo PBSM como a principal porta de entrada da população pobre para um conjunto de mais de 20 políticas que usam os seus registros como referência.

Desde o Programa Fome Zero, lançado em 2003 pelo governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, o foco das políticas de proteção social mudaram significativamente de uma ênfase em segurança alimentar e nutricional para combate à pobreza. Para Paes-Sousa e Vaitsman (2014), no Plano Brasil Sem Miséria a ideia da multidimensionalidade da pobreza está mais clara por incluir de maneira mais substancial estratégias de promoção de acesso ao mercado de trabalho e de educação básica. A perspectiva multidimensional seria relevante pelo fato de que há limitações na renda *per capita* como indicador exclusivo de bem-estar

ou de privação econômica, devendo-se levar em conta também o acesso a serviços básicos (como saúde e educação), que impactam na esperança de vida e nas taxas de mortalidade. O Bolsa Família também ganhou importância no PBSM, tendo sido ampliado e seu foco aprofundado nas famílias extremamente pobres. Além disso, apenas os beneficiários do programa fizeram parte das ações do PBSM. O sistema de cadastro bancário e o cartão do Bolsa Família também foram utilizados por todos os programas do PBSM, aprimorando sua efetividade.

Apesar de haver destinação de recursos anterior por parte da SDR e do MDA para o serviço de ATER em áreas indígenas do RS, a partir do levantamento de campo foi possível perceber que o PBSM representou intensificação do serviço para povos indígenas, questão que será aprofundada no próximo capítulo. No PBSM, a extensão rural também teve seu papel na promoção de inclusão social acentuado, pois o fomento às atividades produtivas e a extensão rural foram aliados à promoção de acesso a outros benefícios e programas sociais, como habitação e acesso à água potável, indo além do papel tradicional de contribuir na promoção de atividades agropecuárias. Além disso, abriu possibilidade para fomento de atividades não agrícolas nos projetos individuais. O PBSM também beneficiou principalmente mulheres indígenas, apontando-se, desde já, a necessidade de recorte de gênero em estudos futuros.

A lógica de um público universal de “extrema pobreza” não abarcou a diversidade desse recorte, que parte essencialmente da renda. Como será discutido no próximo capítulo, nas duas comunidades em que se realizou a pesquisa, indígenas Kaingang e Guarani não tiveram a mesma relação e avaliação do programa de fomento e do serviço de ATER prestado.

CAPÍTULO 5: ATER INDIGENISTA EM QUESTÃO NO ÂMBITO DA INTERCULTURALIDADE

Neste capítulo, procuraremos aprofundar as questões pertinentes quanto ao serviço de assistência técnica e extensão rural (ATER) para povos indígenas. No primeiro momento, os modelos da política e as formas de prestação do serviço são colocadas em questão. As condições de diálogo, práticas e entraves também passam por análise, assim como outras questões pertinentes aos serviços de ATER.

5.1 O DESAFIO DA CONSOLIDAÇÃO DE UMA POLÍTICA DE ESTADO PERMANENTE, ESPECÍFICA E DIFERENCIADA

Porque vem recurso, mas se não é da forma que a gente quer ele nunca vai dar, assim, um resultado pra nós. E se não tiver acompanhamento técnico indígena que possa vir nos acompanhar dia a dia, é muito difícil. (A. P., liderança Kaingang da TI Inhacorá).

Nos municípios de São Miguel das Missões, Maquiné e Tenente Portela, as referências de extensionistas do serviço de ATER se mantiveram as mesmas na última década, o que teria facilitado o diálogo para encaminhamento de demandas ao longo dos anos. No entanto, é consenso entre extensionistas e indígenas entrevistados que, de fato, apenas a partir do Plano Brasil Sem Miséria houve intensificação dos trabalhos da EMATER/RS-ASCAR junto às terras indígenas. De modo geral, nas duas últimas décadas as iniciativas para promoção de ATER para povos indígenas demonstraram depender diretamente da iniciativa de governos (federal, estadual e municipais), não havendo consolidação de uma política de Estado efetiva.

Após o RS Rural, conforme entrevistados indígenas e não indígenas, só houve continuidade dos serviços por iniciativa de extensionistas que possuíam proximidade com as comunidades indígenas. Ainda que houvesse acompanhamento, existia dificuldade de mantê-lo porque as comunidades haviam se desmobilizado e não havia recurso de fomento suficiente para garantir o apoio às atividades. Ao mesmo tempo, os extensionistas haviam perdido contato com as famílias, que já haviam passado por diversas transformações, sendo necessária

uma reaproximação dos extensionistas com sua realidade para retomada das atividades. Portanto, a interrupção do serviço de ATER e do fomento também prejudica o trabalho extensionista e o diálogo intercultural a partir deste serviço, pois as comunidades se desmobilizam e há perda de vínculo entre as partes. Mesmo com essa dificuldade de trabalho, foi relatado pelo extensionista de Tenente Portela que existiam cobranças e críticas sobre os extensionistas por parte dos gestores, devido aos resultados considerados pouco concretos nesse período.

Nessa questão, vale considerar que houve necessidade de priorização do serviço de ATER para o povo Guarani entre os anos 2004 e 2007, tendo em vista que não havia recursos suficientes para abranger todas as comunidades indígenas do RS. Isso pode ter levado ao fato de que indígenas Kaingang entrevistados da TI Inhacorá e o extensionista de Tenente Portela (que acompanha principalmente indígenas Kaingang da TI Guarita) terem considerado a existência uma lacuna temporal no serviço de ATER para povos indígenas.

Para os indígenas, a ausência de perspectiva de continuidade da política leva a dificuldades para planejamento das atividades agrícolas. Consideraram ser importante ter ciência de quando poderão contar com serviço de ATER, conhecer o extensionista e se há fomento por um determinado período ou para determinados tipos de atividades. Também consideraram que, para além da implementação de projetos produtivos, a ATER continuada poderia dar conta de trabalhar outras questões, como acompanhamento da qualidade e conservação do solo, do processo de comercialização e de doenças em plantas e animais – porque "*vem a peste, igual pessoa*", como considerou o *Kujá* da TI Inhacorá.

As trocas de governos (municipal, estadual e federal) também criam incertezas quanto a existência ou continuidade de trabalhos que estavam sendo realizados. A incerteza também é acompanhada de expectativa de continuidade dos trabalhos, pois a maior aproximação da EMATER/RS-ASCAR com os indígenas a partir do PBSM trouxe anseios quanto à continuidade das atividades, que até momento estão frustradas por não haver perspectiva de retomada de ações análogas às realizadas a partir do PBSM.

Outra questão mencionada por indígenas foi o fato de que, quando ocorre de um extensionista assistir diferentes públicos além dos indígenas, a qualidade da

assistência e o tempo dedicado aos indígenas também seria prejudicado. Já durante a vigência do RS Rural os extensionistas dividiam o tempo de atendimento aos indígenas com o público da agricultura familiar e, por isso, desde aquele período os indígenas teriam reivindicado extensionistas exclusivos para o trabalho nas terras indígenas.

Como já mencionado no capítulo anterior, a proposta para acompanhamento exclusivo e continuado nas terras indígenas foi reafirmada na I Conferência Nacional de Políticas Indigenistas, realizada em dezembro de 2015, na qual foi proposto o reconhecimento da categoria de agente agroflorestal indígena. A proposta também surgiu de maneira semelhante nas entrevistas, tanto com indígenas Guarani Mbyá como com indígenas Kaingang, em que se mencionou a importância de haver alguém na comunidade com a responsabilidade de acompanhar atividades agropecuárias e florestais. Dentre as vantagens alegadas de haver um indígena da comunidade para promover ações de ATER estaria a disponibilidade em tempo integral, não necessitando seguir a lógica de tempo da sociedade ocidental, que consideram ser incompatível e limitante para a realização de um trabalho considerado adequado pelos indígenas (pois os extensionistas atualmente trabalham conforme uma carga horária determinada). Além disso, com o agente agroflorestal também seria possível acompanhar o planejamento e estabelecimento de lavouras e hortas nas áreas indígenas e o trabalho seria facilitado pela questão linguística.

No âmbito da chamada de ATER do PBSM, os indígenas contratados para a equipe multidisciplinar que atuou no município de Tenente Portela teriam sido fundamentais para realização das atividades da chamada, pois tiveram inserção facilitada nas comunidades da TI Guarita e seu conhecimento da realidade das comunidades teria contribuído no planejamento e na prestação do serviço. A experiência levou ao extensionista do escritório local da EMATER/RS-ASCAR a declarar que seu “sonho” é ter equipe uma composta em sua maioria por indígenas. É possível considerar que a mediação por extensionistas indígenas teria sido facilitada pela questão linguística, pela identidade cultural comum com as pessoas beneficiadas (que pode ter despertado legitimidade e confiança na comunidade) e pela facilidade de mediação dos códigos em questão para execução do serviço.

Foi notável durante o levantamento realizado a ausência de formação técnica e superior entre a população indígena. Apenas na TI Guarita foi apontado um engenheiro agrônomo e outra indígena com formação em magistério, que também compuseram a equipe da chamada do PBSM em Tenente Portela. A carência de acesso à educação formal identificada vai ao encontro dos dados do Censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no qual foi identificado que cerca de 77,6% dos indígenas de 15 anos ou mais de idade da região Sul do Brasil moradores de terras indígenas, estavam alfabetizados em 2010, enquanto que, no mesmo parâmetro, o índice é de 91,1% para moradores rurais não indígenas (IBGE, 2012). Esse é um fator relevante a ser considerado, tendo em vista a exigência de se portar diploma para o desempenhar diversos tipos de atividades.

Questionado sobre a necessidade do serviço de ATER ser realizado por indígenas, um problema entendido como central por uma das lideranças foi o fato de que se um indígena passar pela formação universitária, que apresenta seus conhecimentos como “universais”, ele atuará com esse conjunto de conhecimentos na terra indígena:

[...] ele vai usar a ideia do branco, não vai usar a ideia do indígena. [...] Se a gente pudesse buscar esse conhecimento e transformasse ele, com certeza tinha que ser um indígena. Tem que ser um indígena [a cumprir o papel de extensionista]. (V. C., ex-cacique e professor Kaingang da TI Inhacorá).

Nesse sentido, compreende-se que deve haver espaço para reflexão a respeito dos conhecimentos trabalhados na educação formal durante a formação de estudantes indígenas, tendo em vista a identificação da dimensão epistêmica da colonialidade. Outra questão levantada em sentido semelhante é que, após estudantes indígenas passarem por formação universitária, a lógica de tempo e de trabalho não indígena também poderia vir a orientar sua atuação nas terras indígenas: “Porque ele vai cumprir só a carga horária dele e vai querer voltar” – V. C., ex-cacique e professor Kaingang na TI Inhacorá. Assim, na concepção da formação acadêmica de indígenas, também é preciso considerar uma educação formal que contemple o diálogo intercultural para que o processo educativo não se manifeste como um espaço de reprodução da colonialidade do saber e do ser. Nesse contexto, a demanda dos povos indígenas por formação de nível técnico e

superior é contemplada de maneira mais adequada a partir de cursos específicos interculturais.

No caso do extensionista ser não indígena, uma das lideranças Kaingang entrevistadas considerou que se o extensionista não indígena “respeitar a cultura” indígena, seus costumes e “estar bem preparado” pode não haver diferença no serviço prestado. A tarefa do trabalho extensionista seria a mesma para indígenas e não indígenas.

A colonialidade do poder nas políticas públicas traz consequências adversas aos públicos alcançados pela sobreposição de valores culturais, cosmovisão e conhecimentos de base epistemológica distinta daqueles eurocêntricos. Isso leva à necessidade de adaptação dessas populações a esse conjunto de imposições:

Só que muitas vezes é mais fácil de só implantar aquela coisa que já existe lá do governo pronto. As comunidades que se adaptem [...] Não, a maioria das vezes era pronta. Mesmo assim, mesmo falando diferente, fazendo propaganda, no fundo, no fundo, era a mesma coisa. Não tinha coisa diferente. O que de repente entrava era uma coisa, uns quilos de semente diferente, umas das antigas, mas assim, não me lembro de ter uma coisa específica pras comunidades. (V. C., ex-cacique Kaingang e professor da TI Inhacorá).

Assim, dentre as questões que surgiram na pesquisa de campo, foi considerado pelos indígenas a necessidade de uma política de ATER específica, tendo em vista que as políticas implementadas até então foram adaptadas. Como exemplo, foi relatado que no RS Rural foi possível “encaixar” as demandas relativas ao artesanato, posto que havia sido pautado anteriormente por lideranças indígenas que seu potencial deveria ser explorado.

Como as políticas, de modo geral, são formuladas sem reconhecimento de diferenças culturais, não entra em pauta, por exemplo, os interesses e as dificuldades que os povos indígenas enfrentam para seu acesso. Assim, são realizadas pequenas adequação quando as políticas gerais são voltadas para os povos indígenas – o que geralmente é produto da reivindicação do movimento indígena. Sem políticas específicas e diferenciadas, as adaptações das políticas públicas gerais acabam virando um problema com o qual “a gente vai convivendo”, como considerou A. P., liderança Kaingang da TI Inhacorá.

Mesmo que, por exemplo, o Brasil Sem Miséria tenha sido um programa “um

pouco flexível nos critérios”, como considerou A. P., Kaingang da TI Inhacorá, não foi uma política pensada desde a sua origem pelos povos indígenas e para os povos indígenas. Isso refletiu em diversas questões para a execução do programa de fomento. Para a equipe de Tenente Portela, o cronograma da chamada, mesmo diferente dos cronogramas das chamadas para outros públicos, foi “um pouco engessado” – algo que também pode ser atribuído ao modelo de contratos da ATER pública federal. Também houve dificuldade para a realização das atividades coletivas por falta de estrutura em localidades em que havia muitas famílias beneficiadas – na TI Guarita, algumas localidades possuíam mais de 100 famílias beneficiadas. Assim, para mobilizar no formato exigido pelo programa era “muito complicado”, como considerou o extensionista de Tenente Portela, pois não havia estrutura para garantir, por exemplo, o almoço para todos nas atividades coletivas por falta de local adequado e equipamentos.

Os questionários dos instrumentos de diagnóstico utilizados pelo MDS que deveriam ser aplicados para a chamada de ATER para indígenas eram os mesmos da agricultura familiar e não levavam em consideração algumas questões das famílias indígenas. Segundo o extensionista da equipe de Tenente Portela, os questionamentos feitos às famílias indígenas para preenchimento dos formulários do MDS não eram adequados, permanecendo em branco porque as questões não eram compatíveis com a realidade indígena – enquanto outras importantes a respeito das famílias indígenas não estariam contempladas. Tanto a categoria “agricultura familiar” como o critério “extrema pobreza”, este, em certa medida, de pretensão universal, abarca uma população ampla e de pluralidade cultural para a qual o PBSM não estava preparado. Na ocorrência de futuras experiências análogas ao PBSM é preciso, portanto, analisar com profundidade as questões pertinentes para caracterização das populações alcançadas para que os parâmetros de diagnóstico sejam qualificados e ampliados.

No entendimento dos Guarani Mbyá da reserva indígena Inhacapetum, o serviço de ATER poderia melhorar com o aumento de sua participação desde a concepção/formulação da política à execução do serviço de ATER. Assim como os Kaingang da TI Inhacorá, mencionaram a necessidade de haver um responsável da comunidade para contribuir na execução das atividades. Para melhoria da

participação, é essencial garantir espaços que propiciem o diálogo de maneira permanente, superando as consultas pontuais. No entanto, Soares (2012) considera que deve ser analisada com atenção a dificuldade de controle social pelos indígenas em relação à diversidade e complexidade de propostas que surgem, frequentemente a partir de racionalidades que nem sempre são inteligíveis na sua cultura, mesmo para as lideranças e representantes indígenas que circulam entre os espaços de contato interétnico. Vale considerar também que, para o diálogo intercultural, também é essencial predisposição do poder público para o diálogo.

O programa Carteira Indígena, promovido pelo MMA e MDS talvez seja uma das poucas políticas de fomento específica voltadas para indígenas promovida fora do âmbito da agência indigenista. No entanto, a política também foi encerrada em 2013. A busca pela construção de uma “ATER Guarani” pela EMATER/RS-ASCAR a partir de 2004, que se deu a partir de diversos espaços estaduais e comunitários para discussão e sistematização das demandas, relatada por Soares (2010; 2012), também pode ser compreendida como a tentativa de construção de uma política diferenciada tendo em vista as diferentes compatibilizações com a realidade Guarani que foram realizadas ao longo dos anos.

Enquanto não há consolidação de políticas permanentes específicas e diferenciadas, problemas na implementação das políticas poderão ser uma constante com a qual mediadores e indígenas terão de conviver: “Então, nós é que tamo se virando agora. Entra programa, sai governo, daí termina programa, daí nós é que temos que nos adaptar”, V. C., ex-cacique e professor Kaingang da TI Inhacorá.

Ao longo do levantamento, o questionamento do próprio sistema de ATER contratual também surgiu pela dificuldades de pautar o serviço de um órgão não estatal:

Agora se fosse uma entidade pública do governo federal, aí era outras questões, era outra conversa. Quer dizer, eles teriam obrigação de fazer um trabalho, de mostrar um serviço, um resultado. E nós, indígena, por exemplo poderia pressionar eles pra fazer isso. Mas muitas vezes não tem direito de pedir um técnico “não, tu me acompanha aqui pra fazer isso”, sabe. Direito tem, mas daí eles vem se o cara é companheiro, aí vão. Se não companheiro, não vão. É assim que o governo dá. (A. P. liderança Kaingang e professor da TI Inhacorá).

Tal fato pode ser considerado relevante se levarmos em conta que a qualificação do serviço depende da possibilidade de indígenas discutirem e avaliarem o serviço prestado – essa, inclusive, é uma das essências da interculturalidade. Cabe ponderar que esse relato não é a partir de uma comunidade atendida pela chamada de ATER do PBSM (que, neste caso, contaram com equipes exclusivas para o serviço de ATER para indígenas).

Outro fator considerado por indigenistas da FUNAI foi o custo elevado por família para a execução da chamada de ATER do PBSM (cerca de R\$ 3.333,33, se considerado o valor total da chamada de ATER e as 1.500 famílias previstas para serem beneficiadas). No entanto, é preciso lembrar que estes valores são fixados conforme o número de horas técnicas trabalhadas e houve elevada carga horária de atendimento individual por família beneficiada (cerca de 40 horas previstas), além de 72 horas de atividades coletivas.

Um dos servidores do órgão indigenista entrevistado também questionou o modelo contratual, sugerindo que a FUNAI poderia cumprir com esta tarefa com quadro adequado de servidores ou a partir de uma chamada pública sob um modelo diferente e que garanta atendimento continuado. Considerou também que, no contexto de orientação atual dos trabalhos da FUNAI, a autonomia e autodeterminação dos povos indígenas seria respeitada. O fato de realizar um projeto com acompanhamento de pouco mais de um ano e apenas quando há fomento seria insuficiente, pois é realizada uma intervenção sem acompanhamento posterior, sem continuidade. Há de se considerar, contudo, o interesse institucional nesta questão.

Assim, ao longo do levantamento, o questionamento da ATER contratual surgiu principalmente por três questões: a garantia de trabalho contínuo, custos do serviço contratado e dificuldades de pautar o serviço de um órgão não governamental.

De modo geral, é notável a existência de relações de poder desiguais na relação entre gestores das políticas e indígenas. Na origem das questões colocadas, é notável que um grupo social não indígena estabelece critérios, parâmetros e finalidades das ações para os povos indígenas. A própria exigência do movimento indígena de uma política específica e diferenciada provém da identificação de uma

colonialidade do poder manifestada a partir de uma política pública de pretensão universal para um público idealizado como uniforme em suas características e demandas. Assim, as questões relativas aos povos indígenas ainda são frequentemente colocadas de maneira unilateral, surgindo enquanto novas ofertas de políticas públicas com as quais os indígenas necessitam se organizar e adaptar para acessar, em uma marcante assimetria de poder. Identificadas as assimetrias e as principais questões enfrentadas a partir dessas políticas, visualiza-se a oportunidade de superação dos problemas e qualificação dessas políticas públicas a partir da construção da interculturalidade crítica.

A partir dessas reflexões, considera-se que a ATER indigenista seria diferenciada nos critérios de seleção do público (caso seja necessário estabelecer público prioritário), nos instrumentos de diagnóstico, no tipo de fomento associado, nos conhecimentos trabalhados, nas metodologias e abordagens, na necessidade de envolvimento de integrantes da comunidade na execução da política e no tempo para estabelecimento de decisões.

5.2 QUANTO À FORMA DO SERVIÇO DE ATER E DO FOMENTO PARA INDÍGENAS

Como já mencionado, no Programa Piloto os grupos de famílias formados para o trabalho eram superdimensionados e com grandes disparidades, dificultando o trabalho dos extensionistas pela heterogeneidade. No RS Rural, os grupos de família eram menores (de sete a dez famílias) e os materiais e insumos eram distribuídos conforme organização das terras indígenas, que também podia ser reflexo das relações de poder internas. Na TI Inhacorá, as regras de distribuição eram traçadas em reunião com a presença das lideranças, extensionistas e beneficiados. No entanto, um dos indígenas entrevistados, por exemplo, relatou que tardou em ter conhecimento e acesso aos benefícios do programa quando muitas famílias já haviam sido beneficiadas

De modo geral, no RS Rural, a relação dos extensionistas também era estabelecida com e a partir das lideranças, que eram uma espécie de mediadores das demandas, sem diálogo direto com parte significativa das famílias beneficiadas.

Na reserva indígena de Inhacapetum, em São Miguel das Missões, por exemplo, o cacique da reserva naquele período foi apontado na entrevista coletiva como responsável por não ter encaminhado a demanda por moradias da comunidade para o RS Rural. As reuniões para tomada de decisão também eram espaços pontuais de diálogo e discussão das demandas.

O extensionista de Tenente Portela exemplificou o que geralmente ocorria com os recursos a partir da Secretaria de Agricultura do RS para o RS Rural. Na terra indígena do Guarita, por exemplo, certa vez foram destinados cerca de 300 mil reais para a realização de projetos. A distribuição foi feita por setores conforme o número de famílias, resultando, em média, em R\$ 300,00 por família. A destinação dos recursos era discutida baseada no recurso disponível para cada setor em reuniões coletivas nos setores – o recurso, por exemplo, poderia ser de 30 mil reais para um setor. Nessas reuniões, que geralmente eram espaços pontuais de diálogo para determinar os investimentos, os mais “falantes” (o que pode estar ligado à maior fluência na Língua Portuguesa) determinavam a destinação dos recursos. Posteriormente, a distribuição era feita para as famílias em geral. Nessa sistemática de trabalho, nem todos tinham oportunidade de opinar sobre suas demandas e os benefícios muitas vezes não chegavam em todas famílias previstas. Dessa forma, como dependia-se das relações internas, as famílias que menos necessitavam de apoio frequentemente acabavam sendo as primeiras beneficiadas por esses recursos.

Comparando-se com a situação exemplificada anteriormente, com o PBSM o volume de recursos destinado às famílias foi maior (R\$ 2.400 por família), e a família definia individualmente a finalidade do recurso e fazia sua gestão. No entanto, para o mesmo extensionista de Tenente Portela, as parcelas do fomento do PBSM não foram adequadas para a realização dos projetos devido ao seu valor limitado e porque o projeto era único, mas precisou ser dividido em duas etapas, adquirindo-se também os materiais de maneira parcelada. Isso teria desestimulado muitos beneficiados pelas dificuldades geradas. Também considerou que esse método demonstrou um certo grau de desconfiança do governo federal com as famílias beneficiadas, tendo em vista que a segunda parcela só era liberada após aprovação do andamento da primeira etapa do projeto. Outra questão levantada é que houve

atraso no pagamento das parcelas aos beneficiados e muitas atividades dependiam de um determinado período para implantação (como plantações), causando transtornos e frustrando o planejamento estabelecido nos projetos.

Além de focar em famílias em situação de extrema pobreza, o PBSM combinou diagnóstico comunitário com diagnóstico familiar, permitindo que famílias beneficiadas também pudessem refletir individualmente sobre a promoção de atividades produtivas e tomassem a decisão de investimento dos recursos de fomento individualmente. Por essas questões, o PBSM foi, se não a primeira, a experiência mais articulada de extensão rural junto às famílias beneficiadas, que até então não eram envolvidas ou não se envolviam com as políticas realizadas até então nas áreas indígenas. Bernardi (2015) relatou situação semelhante no público da agricultura familiar beneficiado pelo PBSM, apontando também necessidade de continuidade da política frente a demanda identificada:

O Programa de Fomento mostrou-se capaz de alcançar àquelas famílias mais excluídas do meio rural do RS, apoiando-as em seus projetos produtivos que tiveram reconhecido impacto na melhoria de sua segurança alimentar com geração de renda possível em cada realidade. Adicionalmente incidiu positivamente sobre a autonomia das mulheres e, visivelmente constituiu espaços de sociabilidade, e de relações destas famílias que deram passos no sentido de ampliar cidadania. Não aquela necessária, mas aquela possível em face de séculos de exclusão. O Programa de Fomento associado a um conjunto de políticas públicas, por ele conectado, tem potência para conduzir as famílias à redução de significativas dimensões da pobreza com superação de indicadores de privações como ficou evidenciado. Ao se delinearem limites visíveis desta política pública para conduzir as famílias envolvidas à superação das condições geradoras da pobreza extrema, há que se considerarem seus feitos em apenas dois anos de execução e, seu potencial de qualificação ante a demanda de continuidade e aprofundamento. (BERNARDI, 2015, p. 159).

Durante o levantamento, os Guarani Mbyá da reserva Inhacapetum (*Tekoá Koenju*) colocaram em questão o formato de fomento do Plano Brasil Sem Miséria e o formato usado no RS Rural. Se por um lado o PBSM dava mais “autonomia” (essa foi a palavra utilizada) do que na experiência do RS Rural, tiveram dificuldades para executar o proposto nos projetos do PBSM. Os motivos apontados foram o atraso no repasse da primeira parcela, priorização de outros gastos (como alimentação), não cumprimento do cronograma das atividades preestabelecido e principalmente a dificuldade de compra dos materiais previstos no projeto, seja pelo frete caro, não

previsto nos projetos (lembrando que a reserva se localiza a uma distância de 28 km da sede do município), ou mesmo por não encontrar os materiais necessários no município de São Miguel das Missões e necessitar os adquirir no município de Santo Ângelo. Por essas questões, viram como um dilema o formato de fomento mais adequado – entrega dos insumos, equipamentos e materiais por parte do órgão executor ou compra individual. Por todas estas questões, das 38 famílias contempladas, apenas três receberam a segunda parcela do PBSM. O comprometimento da execução de projetos enfrentado pela necessidade de seguir um planejamento com restrições nas adequações já foi indicado por Soares (2010) como uma questão enfrentada pelo povo Guarani no serviço de ATER. Assim, essa questão teria se repetido na execução do PBSM.

Em Tenente Portela essas questões não teria sido tão relevantes, pois os extensionistas da equipe contribuíram com o levantamento de preços dos materiais mais comuns utilizados nos projetos produtivos e teriam indicado os locais possíveis para compra. Além disso, com a equipe exclusiva para o trabalho com as famílias indígenas, o acompanhamento do desenvolvimento dos projetos produtivos foi mais próximo.

No contexto dessas questões, para o atual coordenador da equipe da EMATER/RS-ASCAR de Tenente Portela, as condições ideais para o trabalho na ATER para indígenas seria ter extensionistas com formação adequada para trabalhar com públicos diferentes da agricultura familiar ou da grande produção em monocultivos – já que a ideia de grandes volumes de produção é incompatível com a realidade dos indígenas. Também foi ressaltada a necessidade de haver uma política de fomento permanente, de fácil acesso e compatível com a realidade indígena.

O acesso ao Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF), enquanto política de crédito, também acaba sendo dificultado para indígenas. Para a categoria “agricultura familiar”, por possuírem a posse da terra, consegue-se com maior facilidade o acesso ao crédito. Já para indígenas, o extensionista de Tenente Portela exemplificou que fez projetos de financiamento para produção agrícola da TI Guarita e necessitou acompanhar os indígenas no atendimento da agência bancária por dificuldades que estavam sendo impostas para concessão do crédito. A falta de confiabilidade das agências bancárias do Banco do

Brasil, principal agente financiador da linha de crédito aos indígenas, também foi relatada por Soares (2012).

É importante lembrar que o acesso às políticas para agricultura familiar pelos indígenas exige declaração de aptidão ao PRONAF (DAP). Visando facilitar a emissão da DAP, a partir da portaria nº 94, de 27 de novembro de 2012, do Ministério do Desenvolvimento Agrário, instituiu a DAP-Indígena (DAP-I). No entanto, a DAP-I não permite acesso ao PRONAF, mas a outros programas voltados para agricultura familiar, como Política Nacional de Aquisição de Alimentos (PAA), Programa de Fomento às Atividades Produtivas Sustentáveis do Plano Brasil sem Miséria (PBSM), Programa de Garantia de Preços Mínimos para Produtos da Biodiversidade (PGPMBio) e a compra de alimentos da agricultura familiar no âmbito do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE).

Assim, as condições ideais para o trabalho extensionista, na perspectiva dos extensionistas entrevistados, seria uma política de ATER permanente, que garantisse trabalho continuado, extensionistas preparados para trabalhar com o público indígena e mecanismos de fomento às atividades produtivas compatíveis com a realidade indígena.

Tendo em vista as questões levantadas, mais uma vez fica explícita a importância da promoção de políticas que, desde sua origem, sejam específicas e diferenciadas para os povos indígenas. A inserção dos povos indígenas no contexto do público da agricultura familiar cria entraves para acesso a políticas públicas pela especificidades culturais e de realidades em que se encontram.

5.3 DIÁLOGO INTERCULTURAL NA ATER INDIGENISTA: PRÁTICAS E ENTRAVES PARA INTERCULTURALIDADE

A questão mais recorrente apontada na TI Inhacorá a respeito da relação entre técnicos e comunidade foi quanto à troca frequente de extensionistas da EMATER/RS-ASCAR que prestam o serviço. Desde o programa RS Rural, teriam ocorrido trocas sucessivas de extensionistas da EMATER/RS-ASCAR, o que prejudicaria o aproveitamento do serviço de ATER, principalmente por haver um tempo de adaptação dos técnicos para o trabalho nas comunidades indígenas:

E outra é que, por exemplo, quando um técnico da EMATER, técnico agrícola da EMATER, se encaixava aqui com a comunidade, ele era transferido – agora não sei por qual motivo, se por questão administrativa, ou do estado, ou do município, não sei. O cara já tava bem encaixado fazendo os projetos, acompanhando e ele era transferido pra outro município, daí vinha outro novo! Daí chegava pedindo informação de como é que a comunidade trabalha, como é costume, como tem que trabalhar... aí já passava um mês! [...] Porque hoje pra tu entrar dentro de uma comunidade indígena, a cultura é diferente, pra começar. O costume, o hábito. O jeito, maneira. Porque hoje pra tu entrar dentro uma comunidade tu tem que ouvir primeiro, tu tem que conhecer a comunidade primeiro, pra depois tu implantar o que tu pretende fazer dentro de uma comunidade indígena. Eu sempre fiz isso quando fui cacique com as autoridades, seja município ou estado, “vocês tem que tirar uns dias só pra conhecer a comunidade primeiro, pra depois vocês ir”. E não faça as coisas entre quatro paredes, no gabinete, e trazer na comunidade que nunca vai dar certo. Primeiro tem que sentar com a comunidade. (J. C., liderança Kaingang da TI Inhacorá, cacique no início do período de vigência do programa RS Rural).

Esse processo de aproximação com o contexto das terras indígenas foi relatado pelo extensionista da EMATER/RS-ASCAR de Maquiné, que trabalhou nas últimas décadas com indígenas Guarani Mbyá. Nos primeiros anos de trabalho, relatou passar por um processo de aproximação com a comunidade no qual também passou por aprendizados. Se o cacique não estava presente na comunidade, por exemplo, percebeu que os demais costumavam não responder concretamente aos questionamentos que colocava. Quando chegava nas áreas para realizar o atendimento também “sumiam tudo”, até que, depois de algum tempo, alguém o recepcionava. Segundo Soares (2012), para os Guarani Mbyá, a tarefa de recepcionar não indígenas visitantes geralmente é cumprida pelo *xondáro*, que também indica o local para a realização da reunião e designa alguém para servir o chimarrão. O extensionista teria aprendido, assim, a não ter pressa na realização do atendimento. Portanto, há um tempo próprio para o conhecimento da ritualidade, dos hábitos, dos costumes e do contexto da comunidade.

A importância do respeito à “ritualidade” Guarani exigida pela presença de “pessoas de fora” e ao ritmo de discussão das comunidades já havia sido relatada por Soares (2012, p. 189). Essa questão seria fundamental, tendo em vista que a maioria dos extensionistas se orienta pela lógica temporal do relógio, na qual demandas, dificuldades de deslocamento, distância e prazos limitados para o cumprimento das tarefas se sobrepõe ao tempo necessário pelos Guarani.

Na TI Inhacorá, com passar dos meses de acompanhamento dos projetos produtivos do programa de fomento do PBSM, foi relatado pelos indígenas a construção de um entrosamento entre a comunidade e extensionista da EMATER/RS-ASCAR. O extensionista que trabalhou inicialmente na execução e acompanhamento do PBSM foi valorizado por ter “paciência” e ser “comunicativo”, mas segundo um dos ex-caciques da terra, não seria com todos assim:

Agora, é pouco que tu encontra pessoas assim, com paciência. Tem uns que incomoda, ‘eu não vou lá mais!’, isso acontece. Acontecia muito, técnico que não queria vir aqui. De 10 tem sempre um ou dois que te dá ouvidos, te ouça. (J. C., ex-cacique Kaingang da TI Inhacorá).

O extensionista de Maquiné também relatou que sentiu inicialmente “muita dificuldade”, pois seria diferente trabalhar com brancos e com indígenas, e inicialmente abordava os indígenas da mesma forma que os agricultores que atendia. Nessas experiências iniciais, seu maior erro teria sido oferecer ou propor ações ou fornecimento de máquinas e insumos. Nas reuniões com a comunidade local, frequentemente aceitavam as propostas do extensionista, ele elaborava o projeto e na semana seguinte não o queriam mais. Segundo o extensionista, se alguma demanda é solicitada, ela pode ser encaminhada e não haveriam problemas quanto a sua utilização. Mas se algo é oferecido, é provável que não seja aproveitado pela comunidade. Assim, teria aprendido com o passar do tempo que seria necessário dar atenção às demandas espontâneas da comunidade. Como exemplo, relatou uma ocasião em que foi realizada a entrega de uma carga de ramas de mandioca provenientes da FUNAI na terra indígena em que trabalha, em Maquiné - RS. A carga teria sido descarregada e permanecido no local da forma como havia sido deixada. Para ele, tal situação era esperada, tendo em vista que tal demanda não havia sido solicitada pela comunidade.

No RS Rural, como já relatado, também ocorreu de indígenas não darem a destinação esperada por extensionistas e gestores da política para criações, materiais, máquinas e insumos recebidos. O gado leiteiro fornecido no RS Rural, por exemplo, foi consumido. Na TI Inhacorá, o amendoim fornecido a partir do programa também foi utilizado como alimento ao invés de plantado. O cacique daquele período relatou que então o extensionista da EMATER/RS-ASCAR visitava a comunidade e

“puxava a orelha”, ou seja, queixava-se quanto destinação incorreta do que havia sido fornecido. Tendo em vista que muito daquilo havia sido conquistado pela reivindicação das lideranças indígenas junto ao governo estadual, o cacique, por vezes, também compreendia que a comunidade deveria dar a destinação prevista: “O que adianta nós lideranças lutar junto do governo, conseguir essas coisas e vocês não tão aproveitando?! Ah, não! Eu aproveitava também e cobrava às vezes”, J. C., cacique Kaingang da TI Inhacorá no período do RS Rural.

No período recente, o extensionista de Maquiné - RS relatou existir dificuldade de trabalhar com ingressantes na EMATER/RS-ASCAR contratados nos últimos dois anos. Estariam se queixando que “é difícil trabalhar com Guarani”, o que se daria, na interpretação do extensionista, pelo fato de que oferecem insumos e materiais, frustrando-se com a desistência e aproveitamento dado pelos Guarani posteriormente.

Segundo Soares (2012), principalmente no que se refere aos Guarani, há dificuldades no processo de diálogo intercultural para relacionar as propostas externas com seus códigos e com a estrutura compartimentada das instituições:

Diante de cada proposta levada de fora às comunidades, mesmo com o discurso do protagonismo indígena, se observa o exercício individual e/ou coletivo Guarani para uma tradução cultural, ou seja, para que pelo menos parte daquilo que é entendido como prioritário ou até mesmo indispensável para os coletivos indígenas se adapte às lógicas compartimentalizadas das instituições. Há uma consciência clara, nem sempre homogênea dentro da mesma aldeia (o que pode vir a ser consensual), daquilo que é fundamental ou necessário num dado momento para o “bem viver” dos coletivos indígenas que, na maioria das vezes, não se encaixa nas rubricas e/ou nos objetivos daquilo que está sendo proposto. (SOARES, 2012, p. 190).

Nesse mesmo sentido, também é considerado que nem sempre os instrumentos participativos encontram correspondência as práticas da população e nem sempre as políticas democráticas são capazes de lidar com as demandas. Para evitar tais tipos de problema, atualmente quando algum recurso de fomento é disponibilizado pelo governo do Estado do RS para investimento na terra indígena, o extensionista de Maquiné – RS relatou que vai até a comunidade, explica a situação e a quantidade de recurso disponível, e sai para caminhar pela terra indígena para os deixar refletir e discutir suas demandas, sem apresentar sugestões. Ao retornar, relatou que frequentemente os indígenas já possuem suas demandas todas

anotadas para o extensionista dar encaminhamento. Ele, então, faz o projeto e retorna à terra indígena para reavaliação da proposta e é elaborada uma ata da comunidade. Por problemas nesse processo de recolhimento das demandas, já necessitou refazer muitas vezes o mesmo projeto, reconhecendo que induzia os indígenas a fazer aquisições.

Em Tenente Portela, o conselho dado pelo extensionista que trabalha na terra há duas décadas aos novos integrantes contratados para a chamada do PBSM foi semelhante: “Senta no cepinho com ele [beneficiário], toma um mate, espera ele falar. É porque nós somos muito ansiosos. Na hora do projeto eles ficavam um tempão... ‘Quer pensar? Volto amanhã’. Não tem que encerrar” – extensionista de Tenente Portela. Portanto, há concordância na importância do respeito do tempo para a tomada de decisões e à relevância do que as pessoas beneficiadas tem a dizer.

Essa forma de trabalho relatada pelo extensionista vai ao encontro de um dos relatos de uma liderança Kaingang, em se exige tempo e espaço para discussão entre os Kaingang:

Outra coisa que aprendi como liderança, claro, no início a gente tinha medo de se posicionar, mas o que a gente fazia: nas reunião que aconteciam de saúde, educação, terra (que aquela vez tava em questão), se nós não se retirasse, todos Kaingang, e conversasse, não saía nada. Os branco que ficavam, nós podiam ficar uma semana escutando os brancos dizer “mas é isso, tem que ser isso...” e foi nesses que eu aprendi a me posicionar. Nós sentava assim e achava um lugar e conversava. Os branco que esperassem. E hoje acontece muito. A gente tá hoje numa discussão e “agora para, nós queremos ver entre nós” porque isso é da cultura Kaingang. Não tem como tá rebatendo, fazendo um debate. Isso é coisa de branco já. Os índios tem que sentar, de repente pensar de noite. E os brancos não entendem [...] Não adianta eu dar uma coisa se não é da realidade deles. Daí como é que vão valorizar? Como é que vão dar importância? Não tem! (V. C., ex-cacique na TI Inhacorá e atual professor da escola da comunidade).

Portanto, a questão mais relevante e que foi consensual entre extensionistas e indígenas entrevistados é a necessidade de haver diálogo qualificado e que respeite a autonomia e autodeterminação dos indígenas para discussão e encaminhamento de demandas. Caso contrário, pode haver frustração de ambas as partes envolvidas. Assim, deve haver tempo e espaço para construção das demandas e o poder de decisão e escolhas deve ser garantido aos beneficiados.

Nessa relação assimétrica de poder no processo de diálogo para implementação de uma ação de ATER, uma vez que haveria dificuldade de produção de consensos e códigos comuns, “pode ocorrer um jogo de perguntas e respostas, onde o agente que propõe um dado projeto pode colocar em pauta algo pré-estabelecido, que dificilmente será negado e questionado pelos indígenas, mesmo sem ter claras as consequências dessa ação para si mesmo ou para o coletivo” (SOARES, 2012, p. 190). Outra observação no caso específico Guarani seria que suas negativas não seriam explícitas, raramente dizendo “não” diretamente ao interlocutor, reforçando a importância do respeito ao tempo e à garantia de discussão qualificada.

O elemento mais importante trazido por um dos indígenas entrevistados foi o diálogo para compreensão da realidade indígena sob diferentes aspectos, assim como a necessidade de construção de propostas conjuntas. Para exemplificar a questão, utilizou como analogia a construção de uma cadeira: há diferentes formas de cadeiras, assim como diferentes formas de construir uma cadeira; se um branco solicitar ao indígena que seja construída uma cadeira, ele a construirá ao seu modo e na forma que considerar mais adequada.

Primeiro o diálogo. Primeiro isso. Qualquer projeto que for, primeiro entender a realidade do indígena, seja ela educação, agricultura. Se eles der oportunidade pros índios, a liderança chegar aqui e dizer, falar pra nós que essa cadeira vai ser construída, nós vamos construir da nossa maneira. Não no sentido que ela veio trançada assim lá do governo. E muitas vezes eles fazem isso. Eles mostram, oferecem essa cadeira e quer que a gente faça parecido com eles. Então, se o governo, se órgãos derem essa oportunidade de discutir a mesma coisa, só que de uma maneira diferente. Eu vou resolver de uma maneira diferente. Então, eu acho que o mais necessário é o diálogo, o entendimento. Não entendimento deles que eles têm sobre essa cadeira, mas o entendimento de nós, lideranças, professores, agentes de saúde, os mais antigos. Ter essa conversa entre nós, não apresentar pra nós uma coisa pronta e querer que a gente produza as mesmas cadeiras que eles produziram lá. Nesse sentido, assim, eu acho que o convívio vai tá bem harmonioso. Conhecer, o branco reconhecer que nós trabalhamos diferente. Nós temos maneira diferente. Não é começar às 8 horas, me obrigar sair às 8h e parar às 11:30, meio dia. Não, se eu quiser trabalhar quiser trabalhar à noite, eu trabalho. Mas desde que eu tenha o consentimento de índio. É uma conversa entre branco e índio. (V. C., ex-cacique e professor da escola da TI Inhacorá).

O extensionista de Tenente Portela relatou que oito famílias haviam decidido não fazer projeto do PBSM. Então, resolveu conversar pessoalmente com estas

famílias e descobriu que o problema era desinformação, como medo de perder o Bolsa Família, de cobrança de dinheiro e dúvidas em relação ao que seria possível investir. Superadas essas dúvidas, todas as famílias aderiram ao programa. Toda a equipe de extensionistas também passou por formações com foco antropológico e quanto ao contexto da terra indígena do Guarita. Isso teria contribuído no trabalho, mas parte significativa da equipe teve sua primeira experiência como extensionista rural a partir da chamada e o trabalho de extensionista como um todo teria sido objeto de discussão.

O poder dado aos extensionistas no PBSM na avaliação dos projetos individuais dos indígenas foi objeto de questionamento. A necessidade de avaliação e aprovação por parte dos técnicos da primeira etapa do projeto individual (para então aprovar o recebimento da segunda parcela) foi questionado pelos Guarani Mbyá de São Miguel das Missões, pois teriam ocorrido problemas na circulação das informações a respeito do fomento do PBSM. Durante a entrevista, os indígenas consultaram, por exemplo, se ainda havia possibilidade de recebimento da segunda parcela – ainda que o programa havia sido encerrado já há alguns meses. Um dos beneficiados pelo PBSM da comunidade ainda relatou, em tom de reclamação, que o extensionista não considerou adequado o galinheiro construído para o projeto e indicou a necessidade de o desmontar e construí-lo novamente. Percebe-se, nesse caso, a ocorrência de uma avaliação etnocêntrica, cabendo questionar se tal construção não supria as necessidades do beneficiado ou mesmo se o investimento previsto no projeto também não estava acima do necessário. Essa questão relacionada à avaliação dos projetos poderia ser superada a partir de um processo avaliativo compartilhado com integrantes da comunidade, com critérios estabelecidos em comum. Assim, considera-se que, de modo geral, não houve diálogo qualificado e circulação adequada das informações na comunidade, pré-requisitos para a interculturalidade.

Em Tenente Portela, com a realização dos projetos, segundo o extensionista entrevistado, percebeu-se que uma série de questões ficaram de fora dos projetos idealizados. Quando recebiam o recurso, muitas famílias teriam pensando propostas diferentes e foram realizadas adequações nos projetos em diálogo com extensionistas. Também foram concedidos prazos para ajustes e se realizava uma

nova visita. Acima de tudo, a equipe da chamada teria trabalhado para não romper a relação com as famílias beneficiadas com o objetivo de, até o final do programa, ter o maior número de famílias executando seu projeto, mesmo com as dificuldades.

Também em relação à execução da chamada pública, teria sido “interessante” para o trabalho que a maior parte das pessoas responsáveis pelos projetos fossem mulheres. Segundo o extensionista entrevistado, as mulheres eram mais participativas (“muito mais que os homens”) nas atividades realizadas a partir da chamada, como as atividades coletivas. Uma questão que surgiu ao longo das atividades é que os homens se referenciavam ao projeto produtivo como “o projeto da mulher”, sendo necessário a equipe da chamada ressaltar que o projeto era da família.

No levantamento de campo deste trabalho, buscou-se priorizar que mulheres beneficiadas pelo programa de fomento do PBSM fossem entrevistadas na TI Inhacorá. No entanto, o agente de saúde indígena que contribuiu na programação e viabilização das entrevistas nos dirigiu aos beneficiados (homens) que considerava referência na TI. Na reserva indígena do Inhacapetum também não foi possível recolher impressões individuais de mulheres beneficiadas. Assim, não foi viável estabelecer reflexões aprofundadas a respeito da questão de gênero nas políticas públicas de ATER para indígenas. No público da agricultura familiar beneficiado pelo PBSM, Bernardi (2015) observou que a responsabilidade das mulheres no projetos produtivos teria ampliado sua rede de relações e deram maior visibilidade para mulher na esfera pública e privada. Indica-se, portanto, a necessidade realizar estudos que contemplem o recorte de gênero no serviço de ATER para povos indígenas.

Como apenas uma parcela das famílias foi beneficiada pela chamada de ATER e pelo programa de fomento do PBSM na TI Guarita, um dos técnicos relatou que havia temor na equipe executora de que as lideranças buscassem interferir no trabalho, pois geralmente é reivindicado que todas as famílias sejam beneficiadas por ações governamentais. No entanto, ao longo da chamada não teria ocorrido nenhum fato nesse sentido. A equipe teria buscado diálogo e apoio das lideranças desde início da execução das atividades, sendo que as ações da chamada teriam sido sempre comunicadas às lideranças.

A questão cultural mais destacada e observada ao longo da pesquisa foi a relação dos indígenas com o ambiente, a terra ou o território. Como observou um dos indígenas entrevistados na TI Inhacorá, “É bem fácil de verificar onde é que tem uma terra indígena, até onde vai as delimitações” (V. C., ex-cacique e professor de Inhacorá). Como pode ser observado na figura 07, a TI Inhacorá se destaca como uma área florestal dentro do contexto de sua região. Como já observado no capítulo 2, mesmo as práticas ambientais predatórias nas terras indígenas estiveram associadas ao órgão indigenista e intervenção de não indígenas nas terras.

Figura 07 – Terra indígena Inhacorá no contexto regional. As delimitações da terra são facilmente identificadas por sua cobertura florestal.



Fonte: (Google Maps, 2016, adaptado).

Cabe observar que tal situação ambiental é encontrada principalmente nas terras indígenas do RS demarcadas até meados do século XX. Na reserva indígena

Inhacapetum (*Tekoá Koenju*) a cobertura florestal não é significativa como em Inhacorá, principalmente pelo fato de a área ter sido explorada nas décadas anteriores principalmente por não indígenas e desapropriada por decreto estadual no ano 2000.

Essa diferença em relação às questões ambientais também demonstrou gerar situações conflitantes. Devido à proximidade das lavouras das fazendas vizinhas em relação às casas da terra indígena (apenas alguns metros, como pode ser visto na figura 08), foi relatada a ocorrência frequente de cheiro forte, coriza e dores de cabeça por dois entrevistados que moram ao lado da lavoura devido à pulverização frequente de agrotóxicos. Tais situações já teriam gerado debates para a criação de zonas de proteção ambiental no entorno das terras indígenas.

Figura 08 – Limite leste da terra indígena Inhacorá. À esquerda, casas de moradores de Inhacorá, à direita lavoura de soja da fazenda vizinha. A pulverização frequente de agrotóxicos tem levado à ocorrência de coriza e dores de cabeça para os moradores do local.



Fonte: (RAUBER, 2016)

Segundo Cipriano (2014), o ciclo de vida da natureza sempre fez parte da compreensão da vida cultural Kaingang, seja na prática de caça, pesca e

principalmente nos roçados. Ao contrário do não indígena, que simplesmente “eterniza” a exploração de solo em um único lugar, os Kaingang tradicionalmente transitavam com suas atividades em vários lugares, visando a reconstituição da natureza e garantindo sua alimentação, plantio, caça e pesca.

Nesse contexto de relação com o ambiente, a importância do serviço de ATER foi trazida principalmente pela necessidade de haver orientações técnicas que contribuam na autonomia dos povos indígenas em relação aos agroquímicos industriais:

Então, o acompanhamento hoje da EMATER é importante nesse sentido. Tá, dá pra botar veneno ou não dá? Não precisa? Ou tem outro inseticida que não é tóxico? Hoje a gente planta o feijão e uma vez veio um cascudinho, ele como tudo. Mas daí será que existe um agrotóxicos que não é tóxico? Tem algum de preparo orgânico? Daí o milho também já teve a lagarta do cartucho. Então, acho que é bom. [...] Então isso faz bem ter hoje acompanhamento técnico. Depois, não só no acompanhamento de praga, mas no preparo do solo. Aí que é o detalhe! E a época também. Não adianta. Antigamente os antigos tinham a época de plantar. Agora é bem diferente, agora mudou as coisas. (J. C., ex-cacique Kaingang da TI Inhacorá).

Tensões políticas relacionadas à questão de terras também podem ser motivo de entrave nas relações locais entre indígenas e não indígenas. Isso pode ocorrer mesmo em áreas terras e reservas homologadas, principalmente nas áreas que passaram por redução de seu tamanho original que possuíam no início do século XX. Esse é o caso da TI Inhacorá que, por iniciativa do governo do estado do RS no período de governo de Leonel Brizola¹⁸ teve redução de 82% de sua área original. Essa questão foi relatada por Cipriano (2014), que apontou que uma visão de desconfiança entre agricultores e indígenas se mantém através do tempo:

[...] enquanto que os kaingang carreguem em memória a ideia de que os colonos vivem dentro de suas terras os colonos, por sua vez, se auto afirmam como moradores daquelas terras pela história de seus antepassados, mesmo sabendo que a qualquer momento os primeiros podem fazer suas reivindicações. Enfim, mesmo que a tranquilidade, respeito, harmonia esteja fluindo em duas partes continua existindo uma visão de desconfiança. (CIPRIANO, 2014, p. 32).

Outra questão relevante a ser considerada para o serviço de ATER para

¹⁸ Sobre os assentamentos promovidos em áreas indígenas pelo governo de Leonel Brizola, indicamos Silva (2014).

povos indígenas é que, por exemplo, na TI Inhacorá foi possível perceber que a política agrícola da terra indígena pode variar de cacique para cacique. O cacique e lideranças anteriores, por exemplo, estabeleciam a distribuição de porcentagem das produções das lavouras para as famílias. Atualmente, a lavoura coletiva fornece porções de farinha para as famílias da terra a partir do moinho, arca com os custos de combustível, manutenção das máquinas, sementes e demais insumos da terra, além do custeio de viagem de lideranças e a Festa do Dia do Índio, no dia 19 de abril.

A comunidade da TI Inhacorá, assim como muitas outras comunidades indígenas do RS, mobiliza-se para o Dia do Índio. É provável que a data seja reconhecida pelos indígenas por ser produto da mobilização indígena internacional na América. O Dia do Índio surgiu a partir do 1º Congresso Indigenista Interamericano, em 1940, reunido em Patzcuaro, no México. O dia 19 de abril foi aprovado a partir da recomendação proposta por delegados indígenas do Panamá, Chile, Estados Unidos e México, sendo a data em que os delegados indígenas se reuniram pela primeira vez em assembleia no Congresso Indigenista. Todos os países da América foram convidados a participar dessa celebração. No Brasil, a data foi reconhecida e instituída pelo decreto-lei nº 5.540, de 02 de junho de 1943, assinado pelo Presidente Getúlio Vargas e pelos Ministros Apolônio Sales e Oswaldo Aranha (Museu do Índio, 2016).

Também tem ocorrido transformações no sentido da mão de obra indígena se tornar assalariada. Muitos indígenas da TI Guarita, por exemplo, têm trabalhado em frigoríficos da região do município de Tenente Portela. Para o extensionista da EMATER/RS-ASCAR de Tenente Portela, essas alternativas de subsistência “acalmam as demandas do poder público” porque essas formas de subsistência não são entendidas como ideais pelos indígenas, mas seriam suficientes para a sobrevivência e “o pessoal vai se virando”.

Uma questão relevante que demonstrou ser um entrave ao diálogo intercultural foi a identificação de processos discriminatórios em relação aos indígenas. Relatos de enfrentamento de racismo e preconceito também foram recolhidos ao longo do levantamento deste trabalho. Na região de Tenente Portela – RS, quando foram iniciados os trabalhos do PBSM, no âmbito das prefeituras

havia reações negativas quanto ao trabalho com indígenas, considerado “complicado” e infrutífero. O extensionista local considera também que há receio dos gestores em relação à opinião pública a respeito das ações de apoio aos povos indígenas. Só através da pressão política as prefeituras teriam trabalhado com indígenas. Muitas vezes o extensionista teria procurado secretarias das prefeituras da região de Tenente Portela na expectativa de encontrar apoio e compreensão da realidade indígena para auxiliar na discussão e encaminhamento de questões relacionadas à terra indígena, mas encontrou atitudes discriminatórias e desconhecimento da realidade, considerando que, se pudessem ignorar, ignoravam a população de toda terra indígena. Haveria também a compreensão errônea de que o trabalho com indígenas é de atribuição exclusiva do governo federal e da FUNAI.

Para a execução da chamada do Plano Brasil Sem Miséria na TI Guarita, o comitê gestor do programa previa a participação do poder público municipal. No entanto, mais uma vez a prefeitura teve pouco a contribuir por não possuir informações ou mesmo conhecimentos gerais sobre indígenas de seus municípios. A negligência por parte do poder público municipal não foi exclusividade da Chamada Pública de ATER para indígenas, mas uma situação geral do público beneficiado pelo PBSM. Segundo Bernardi (2015), a população que vive em condições de extrema pobreza é invisibilizada e enfrenta como um todo negligência e preconceito pelos ocupantes de cargos no poder público, principalmente no nível municipal. Foi neste sentido que Bernardi (2015), ao analisar o legado do PBSM, indicou a necessidade de contratualização de ações que estimulem os poderes públicos municipais a assumirem um engajamento mais propositivo na busca de estratégias de superação dos bloqueios locais identificados para a execução do programa.

O extensionista de Tenente Portela também relatou ouvir frequentemente manifestações fundadas no preconceito a respeito dos indígenas na região em que trabalha. Haveria, inclusive, estranhamento pela população não indígena local com quem trabalha com indígenas, sendo que chegou a ser abordado por um morador não indígena do município que questionou se conseguiriam colocar os indígenas “nos eixos” a partir do trabalho da chamada de ATER do PBSM. O extensionista também relatou que teriam ocorrido até mesmo situações em que pessoas (não indígenas), no ato de firmar contrato de trabalho na EMATER/RS-ASCAR, desistiram

ao serem comunicadas que trabalhariam com indígenas. Por fim, o extensionista de Tenente Portela considerou: “As nossas instituições em geral são preconceituosas. A extensão rural, a universidade, a sociedade discriminam”.

Posteriormente, nas apresentações públicas dos relatórios das atividades realizadas a partir da chamada de ATER do PBSM a equipe da chamada também teria sido surpreendida com o tamanho desconhecimento do poder público local a respeito da realidade das terras indígenas, muitas vezes desconhecendo até mesmo o perímetro das áreas. A divulgação das ações pela imprensa local e regional também pode ter contribuído na desconstrução de preconceitos com indígenas da região. Mas também foi relatado a ocorrência de manifestações depreciativas e racistas nas redes sociais quando algum evento relacionado aos indígenas no município de Tenente Portela é divulgado.

Se por um lado o campo político é visto pelo indígenas como espaço de construção do que se compreende aqui como interculturalidade crítica, também foram relatadas situações de negligência. Segundo Cipriano (2014), a participação dos Kaingang da TI Inhacorá na política municipal é intensa, uma vez que é comum haver candidatos a vereador da terra em disputas eleitorais, sendo que Inhacorá já contou com três vereadores na Câmara Municipal de São Valério do Sul. Essa condição se tornou viável devido à proporção suficiente de eleitores Kaingang no município (estimada de 600 eleitores), que são capazes de eleger até três vereadores. Embora haja essa representação política, não haveria assistência política de relevância para os indígenas, uma vez que depende principalmente de composição com Poder Executivo (prefeitura). Assim, o apoio de governantes locais está atrelado ao apoio dos indígenas nos pleitos eleitorais, sendo que quando o prefeito eleito não foi aquele com pleno apoio da comunidade Kaingang, foi relatada negligência e até mesmo perseguição política. Nesse sentido, houve relato na TI Inhacorá de que a prefeitura até mesmo não repassava recursos recebidos do governo federal ou estadual com a finalidade de atender a terra indígena, sendo mais uma vez essa questão identificada em referência a “eles”:

Ajudava quando a gente apoiava **eles**. [...] Isso é uma coisa que estraga, viu?! Ela ajuda muita coisa, a política. Mas também tem muita coisa que às vezes atrapalha, essa questão de perseguição. É ruim! É ruim! (J. C., cacique na TI Inhacorá no período do RS Rural).

Outra liderança indígena da TI Inhacorá também trouxe a questão do preconceito como um dos problemas centrais:

Assim, esse trabalho que nós tamo fazendo é um grão de areia. E hoje eu digo isso porque a gente sente na pele a dificuldade pra tu chegar naquilo que tu quer chegar. E outra que o problema maior é o preconceito. É o preconceito. Esse é o problema maior. Sempre atrapalha toda essa política pra acontecer. Hoje não existem programas, hoje os deputados não dão bola. Quer dizer, há um preconceito contra o indígena. E reverter essa situação também não é assim de uma hora pra outra. Séculos vai ter que passar ainda. (A. P., liderança Kaingang da TI Inhacorá).

Nesse contexto, o preconceito com indígenas pode ser considerado como um entrave para o diálogo intercultural e para consolidação e avanço nos direitos dos povos indígenas. No entanto, essa situação é compreendida como de possível (e necessária) reversão a longo prazo.

De modo geral, principalmente em níveis locais, pelas entrevistas foi possível perceber a persistência da ideia de raça e seu uso para inferiorização dos indígenas. É provável que, se dependesse das relações locais, dificilmente teríamos políticas indigenistas efetivas, sendo que apenas a partir de expressão populacional significativa dos indígenas no município esse problema foi colocado parcialmente em questão. Assim, os avanços nas políticas em níveis governamentais regionais, nacionais e internacionais também podem não refletir nos níveis de governança local, representando limitações no avanços sociais concretos para os povos indígenas. Para além disso, foi apontada a carência de representatividade nas esferas políticas de todos os níveis de governo, conformando os espaços políticos institucionais também como espaços de dominação e manutenção da hegemonia.

5.4 DESCOLONIALIDADE POLÍTICA E EPISTÊMICA

Mexer com governo é como cozinhar feijão: só na pressão!
(frase atribuída a Augusto Ópẽ da Silva, conhecido como Augusto Kaingang¹⁹).

Como já mencionado, ao longo dos últimos cinco séculos houve intensa

¹⁹ Para aprofundamento da história de vida de Augusto Ópẽ da Silva, liderança Kaingang do movimento indígena do Rio Grande do Sul, indicamos o trabalho de Rosa (2014).

resistência dos povos indígenas à tomada de seus territórios e à adoção de cosmovisão e conhecimentos eurocêntricos. Nesta pesquisa não poderia ter sido diferente. No campo político e epistêmico foram identificadas as dimensões da colonialidade (do poder, do ser, do saber) expressas ao longo do levantamento deste trabalho. No campo político, a mobilização e construção de lutas foi frequentemente colocada como fundamental para a conquistas de avanços na implementação de direitos indígenas:

Eles diz que indígena é que nem branco, não tem acesso específico, diferenciado. Daí é isso que a gente trabalhou. Ela se obrigou a fazer isso porque ela viu que tava um povo excluído. Então, são batalhas que tu enfrenta pra acontecer as coisas. Isso, pra nós, não é assim um... parece que é um favor que eles fazem, eles não fazem por fazer por vontade pros indígena. “Não, nós temos que fazer diferente. Vamos modificar o programa, os critérios...”. Isso se consegue pela força... (A. P. liderança Kaingang e professor da TI Inhacorá).

As conquistas para a população indígena foram atribuídas ao processo histórico de organização e mobilização dos indígenas do RS:

Como eu disse, são coisas isoladas que a gente consegue. O instituto [da TI Inhacorá] foi uma luta de todas as comunidades indígenas, mas ele não veio do governo com essa ideia. **Tu tem que pressionar, tu tem trabalhar. Comprar briga como governo, comprar uma briga pra fazer acontecer.** Não acontece, por exemplo, uma política que por conta, uma política “não, eu tenho essa ideia, eu tenho essa proposta. Vamos discutir! Vamos ver se conseguimos colocar em prática”. Não parte dos gestores essa ideia. “Eu tenho essa ideia eu tenho esse recurso, de que forma nós vamos trabalhar ela?”. Isso aí não acontece. (A. P., liderança Kaingang e professor da TI Inhacorá).

Também houve menção à resistência à colonialidade pelas gerações anteriores, considerada fundamental para a persistência da cultura Kaingang na atualidade. Nesse sentido, haveria a tarefa de reversão deste processo pressão cultural:

Sim, mesmo com toda essa pressão a gente se diz, assim, dessas lideranças, os antigos que teve pulso pra segurar isso. Tiveram esse pulso pra segurar isso. Hoje pra reverter a questão também não vai ser tão simples assim. (A. P., liderança Kaingang e professor da TI Inhacorá).

A resistência das gerações anteriores foi valorizada por outro ex-cacique (e

atual professor) da TI Inhacorá entrevistados, também refletindo no seu papel como cacique:

Um monte de coisas assim a gente foi cobrado como liderança, tentando que se nós dissesse, de repente, 'sim' aquela vez pra eles talvez nós teria que nem os brancos hoje. Daí a gente tava bem ao contrário do que a gente tá brigando hoje, por uma educação, uma política diferente. (V. C. ex-cacique Kaingang e professor da TI Inhacorá).

A resistência história da cultura originária teria sido possível devido à postura das gerações anteriores de não dialogar com não indígenas. Atualmente, as lideranças e as comunidades estariam assumindo postura de diálogo. Uma das lideranças entrevistadas considerou que aos “antigos” não costumavam estabelecer relações com os não indígenas como ocorre hoje:

E hoje a comunidade já, de uns 20 anos atrás era difícil lidar com comunidade indígena. Os antigos, com esses antigo era difícil, agora a nova geração já é outra coisa. [...] Não, é que não queriam conversar com o branco, como dizia, né. Pra eles, eles queriam distância. Hoje a nova geração já não. Já tão estudando, já tem alunos que tão fazendo magistério, fazendo ensino médio, faculdade... Então, a nova geração já tem outra mentalidade. **Tá mais melhor trabalhar hoje com comunidade indígena. Tá mais fácil.** (J. C., cacique da TI Inhacorá no período do RS Rural).

A cultura indígena também tem sido trabalhada de maneira afirmativa para sua valorização, negando-se, portanto, sua posição de subalternidade imposta pela sociedade nacional eurocentrada:

Sim! Porque hoje a cultura, muita gente não valoriza, por exemplo, o artesanato indígena. Mas pra nós ele é um conhecimento, uma riqueza, que a gente não pode deixar ela, sabe. É uma riqueza, um conhecimento que a gente tenta, assim, espalhar, mostrar ela. Nosso conhecimento, nosso trabalho... E que a sociedade brasileira não valoriza, sabe. Ela não dá importância. Então é isso que a gente tá trabalhando. (A. P., liderança e professor Kaingang da TI Inhacorá).

A educação formal intercultural e o diálogo intercultural também surgiu como uma oportunidade para sistematização, afirmação e divulgação da cultura e dos conhecimentos indígenas, sendo contribuindo no reconhecimento do conhecimento de base epistemológica do povo Kaingang:

Hoje meu sonho é assim, que o Instituto [da TI Inhacorá] trabalhando nossa cultura, nossa língua, nossa escrita, divulgando nossa escrita, sabe. Divulgando nossas ervas medicinais, divulgando o artesanato. Tudo isso a gente espera dele. As receitas indígenas... Ali que nós vamos tá espalhando conhecimento que a sociedade não indígena vai pensar “não, aquele povo tem uma história, tem um conhecimento”, ele vai ver de uma outra forma. *Um conhecimento diferente, mas que não é inferior ao das outras pessoas.* Então, é isso que eu espero dele [do Instituto]. (A. P., liderança e professor Kaingang da TI Inhacorá).

Outra situação que se destacou ao longo do trabalho foi o contato com um integrante indígena da equipe de Tenente Portela da chamada de ATER do Plano Brasil Sem Miséria. Na ocasião, buscou-se marcar um encontro para a entrevista com membros da equipe do município e, por ter compreendido inicialmente que o levantamento seria realizado na TI Guarita, recebeu-se a resposta: “Porque se é para fazer pesquisa, nós temos nosso próprio grupo de pesquisa aqui na terra”, em uma notável afirmação da capacidade dos indígenas da TI Guarita produzirem suas próprias reflexões e sistematizações. Identifica-se uma noção de descolonial e identificação da dimensão da colonialidade do saber. Nesse mesmo sentido, durante o levantamento, em situações distintas houve questionamento quanto ao interesse do não indígena em relação à temática indígena, como receio quanto a apropriação de conhecimentos, questionamento da finalidade do saber acadêmico e recusa em ser tratado como objeto de pesquisa. Em algumas situações, o tom da conversa apenas se tornou amistoso após o tema de pesquisa ser apresentado e propriamente entrar em discussão.

Identificadas as diferentes bases dos conhecimentos que se colocam em diálogo no serviço público de saúde, houve relato de aproximação da atenção básica de saúde com as crenças tradicionais. Na TI Inhacorá, os profissionais de saúde e o agente de saúde indígena tem buscado uma atuação conjunta entre os tratamentos e medicamentos recebidos a partir do Posto de Saúde da terra e aqueles recomendados pelo *Kujá*, liderança cultural e espiritual da terra, em uma atuação combinada, não excludente. Essa também foi a compreensão de um dos professores da terra:

Não querer competir com a tradicional de hoje, mas eu acho que se nós puder juntar os dois, unir os dois a gente vai tá bem melhor em qualquer setor. Como diz na agricultura, a gente sabe que as universidades têm a filosofia. (V. C., ex-cacique Kaingang e professor da TI Inhacorá).

O *Kujá* da TI Inhacorá, entrevistado durante a pesquisa, também relatou que é procurado para contribuir na produção de medicamentos, nos processos de cura e procedimentos tradicionais, como nos procedimentos pós-parto. No dia 06 de agosto de cada ano, a comunidade também se mobiliza em uma celebração especial organizada pelo *Kujá* relacionada aos pedidos de cura e remédios e também se realiza uma cerimônia na qual as sementes que serão plantadas no próximo período são preparadas.

A imposição sistêmica da necessidade de produção de mercadorias para geração de renda também é colocada como uma questão relevante na atualidade. As modificações na alimentação que teriam ocorrido nas últimas décadas também teriam influenciado:

Pra tu criar um porco tu tem que ter dinheiro. Pra ti criar uma galinha tu tem que ter dinheiro pra comprar os pintos e as alimentação delas. Daí pra tu ter dinheiro tu tem que fazer artesanato pra vender. [...] Lá quando tu sai tu já consome tudo essas porcaria da indústria. Salgadinho... Então isso tá virando rotina. [...] A alimentação do indígena mudou muito. Sim, sim, das pessoas em geral. Hoje a gente tem ainda os alimentos típicos que a gente mantém, mas pra tu consumir esses alimentos tem época da natureza. Daí quando é época que tu consome. Mas a gente mantém ela. (A. P., liderança Kaingang e professor da TI Inhacorá).

A ATER pode ser ferramenta nesse processo de afirmação do conhecimento indígena e da descolonialidade. Falcade e Luckmann (2010) relataram a experiência na TI Guarita realizada a partir de um projeto de ATER financiado pelo MDA no qual foi trabalhado a revitalização e socialização de conhecimentos e saberes tradicionais, além de questões alimentares, nutricionais e enfermidades. A partir de diversas atividades, grupos de mulheres, pessoas idosas e parteiras socializaram conhecimentos a respeito da mata, enfermidades, cultivos de espécies medicinais e nutricionais. A experiência também possibilitou que professores Kaingang elaborassem um livro sobre conhecimentos tradicionais para ser utilizado na educação básica da terra. A partir dessa experiência, os autores consideraram que é um desafio para a ATER o estabelecimento de práticas que subsidiem os saberes tradicionais – algo não propriamente identificado nas experiências analisadas neste estudo.

De modo geral, a extensão rural foi colocada em questão sob diferentes aspectos. Entre indígenas entrevistados, as visões permearam entre a ATER enquanto um direito dos povos indígenas e como uma forma de intervenção da sociedade nacional com o objetivo de desenvolvimento sob perspectiva eurocêntrica. As intervenções realizadas a partir de iniciativas governamentais se baseiam, de modo geral, na identificação de problemas por parte da sociedade nacional ou governos não indígenas (referenciados sempre por “eles”) a serem resolvidos pelos povos indígenas:

Hoje existem programas para melhorar as condições de vida das comunidades indígenas. Mas de que forma que eles querem melhorar? Como é que eles tão planejando para desenvolver essa atividade, para melhorar, por exemplo, minha vida? E que são assuntos que eles elaboram e jogam assim pra nós. Ela não é discutido antes de levantar, quer dizer, a proposta, antes de criar ela, eles não discute, não chega nas áreas indígenas pra discutir de que forma que eu quero que seja feita essa proposta e como ela tem que ser desenvolvida, quem pode desenvolver. Essas questões não são discutidas. [...] Isso não acontece. [...] Quer dizer, tem várias ideias. E daí ou é pra tá plantando soja e soja, e veneno e veneno pra desenvolver as áreas indígenas? Tu não sabe. Essa dúvida que a gente levanta: “de que forma?”, quando **eles** desenvolver as comunidades indígenas? (A. P., liderança Kaingang e professor da TI Inhacorá).

Durante as entrevistas, também foram frequentes as referências quanto as regras “deles” – ou seja, essas regras não foram estabelecida por “nós”. Nesse sentido, os indígenas não se reconheciam na formulação e concepção das políticas, demonstrando uma intensa assimetria de poder e persistência da colonialidade do poder. As regras estabelecidas por “eles”, também frequentemente mudam e precisam ser informadas, trazendo incertezas para os beneficiados:

Só que cada vez mais muda as regras. A gente pensa que fica o mesmo, esse projeto que vem, não vai ficar no mesmo jeito, pode ser. Pode ser que muda também [as regras do PBSM]. (Kujá Kaingang da TI Inhacorá).

Entre as “novas” regras questionadas, esteve o fato da necessidade de gastar todo o valor da primeira parcela do fomento do PBSM. Também houve menção quanto aos entraves com a “burocracia da sociedade brasileira”. Também houve questionamento da imposição da lógica ocidental do tempo, como a ideia de carga horária, de não trabalhar aos sábados e o horário de verão. Essas lógicas acabam

por reger as políticas e ações para povos indígenas, tendo em vista que são concebidas e executadas essencialmente por não indígenas, que dominam os espaços de decisão. É marcante, portanto, a existência de assimetria poder, tendo em vista que as diretrizes gerais de programas como o RS Rural e o PBSM não foram estabelecidas pelos povos indígenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os povos indígenas passaram por um longo processo de escravidão, resistência e extermínio associado à política civilizatória e pela fé cristã com catequese religiosa. Posteriormente ao período de colonização, houve o estabelecimento dos Estados-Nação e das políticas de integracionismo promovidas com viés uniformizante. Durante o período em que os órgãos indigenistas interviram na dinâmica territorial nas terras indígenas, houve configuração de uma assistência técnica associada ao regime tutelar, que promovia intervenções permanentes sobre o modo de vida, controle no uso do território, do trabalho e da produção agropecuária e florestal nas terras indígenas. Assim, pode-se considerar que houve amplo e geral exercício da colonialidade do poder-saber nesse processo.

A partir de meados do século XX, as transformações políticas e a reorganização do movimento indígena na América Latina impulsionaram o reconhecimento da pluralidade cultural nos Estados Nacionais, com marcos legais que passaram a garantir a participação dos indígenas na política geral e nas ações que lhe dizem respeito. A partir de então, houve o estabelecimento de espaços de diálogo para implementação de direitos garantidos que, no caso do Brasil, se deram pela Constituição Federal de 1988. Tais processos foram inovadores no contexto histórico brasileiro, tendo em vista que, até a década de 1990, não haviam consultas aos indígenas ou fóruns em que as políticas indigenistas fossem formuladas com a participação indígena. Nesse contexto, a interculturalidade surge como oportunidade e desafio de transformação de políticas e promoção de direitos para os povos indígenas.

O estabelecimento de políticas públicas generalistas para públicos distintos pode gerar relações e resultados inesperados. Mesmo a identidade “indígena” não é uniforme, havendo necessidade de diálogo com os diferentes povos indígenas do Brasil, tendo em vista as especificidades linguísticas, ontológicas, epistemológicas, enfim, de cosmovisão. Nos casos específicos observados, indígenas Guarani Mbyá da reserva indígena Inhacapetum (*Tekoá Koenju*) e Kaingang tiveram relações diferentes com o programa de fomento do Plano Brasil Sem Miséria.

Do RS Rural ao Plano Brasil Sem Miséria, os recortes para atuação junto às

populações indígenas foram previamente estabelecidos no âmbito governamental em consonância com definições internacionais. No primeiro, foi considerada a faixa de pobreza estabelecida pelo Banco Mundial. No segundo, houve focalização nas famílias em situação de extrema pobreza a partir do estabelecimento de um recorte de renda absoluto. Assim, no âmbito das políticas indigenistas, é preciso avançar no diálogo intercultural para que seja possível que os povos indígenas definam os critérios e as concepções sobre as quais as políticas públicas se fundamentam.

As políticas de assistência técnica e extensão rural não se manifestam essencialmente como expressão exclusiva de colonialidade (do poder, do saber, do ser) sobre os povos indígenas, assim como também não se manifestam como expressão de um diálogo intercultural pleno. Foi identificada concordância entre indígenas e extensionistas de ATER entrevistados a respeito de posturas a serem adotadas no diálogo intercultural a partir do serviço de ATER. Foi considerada a necessidade de um determinado tempo para que haja diálogo qualificado, que dependeria principalmente da compreensão da dinâmica de trabalho com indígenas pelos extensionistas não indígenas. Dentre os relatos de extensionistas consultados, o tempo para o diálogo e tomada de decisões passou a ser respeitado depois do acúmulo de experiências. No âmbito da mediação dos extensionistas, foram identificadas práticas compatíveis com a interculturalidade, em que houve respeito à autonomia e autodeterminação. No entanto, nos primeiros anos do programa RS Rural, houve forte influência não indígena (especialmente do governo estadual) na destinação dos recursos disponibilizados para o fomento das atividades produtivas das famílias indígenas. Portanto, houve mudanças significativas no trabalho realizado na assistência técnica tutelar do órgão indigenista para os serviços de ATER, sendo que estes também se transformaram desde as primeiras experiências, aproximando-se da proposta da interculturalidade.

Não foi identificado diálogo qualificado e circulação adequada de informações na RI Inhacapetum (*Tekoá Koenju*) para o PBSM, pois foram apontados problemas na avaliação do extensionista em relação ao projeto produtivo dos indígenas. Tal questão poderia ser superada a partir de um processo avaliativo compartilhado com integrantes da comunidade, com critérios estabelecidos em comum. Nesse contexto, foi valorizada a proposta de indígenas comporem o trabalho de extensão rural,

indicando a facilidade de inserção e conhecimento das comunidades, além do domínio da língua e dos códigos comuns dos beneficiados.

Desde as primeiras experiências, diferentes modelos de fomento foram associados aos serviços de ATER. O programa RS Rural, de modo geral, foi focado principalmente no fomento agrícola, posteriormente se adaptando a demandas específicas, como artesanato e *opy*. A busca pela construção de uma “ATER Guarani” a partir da PNATER deu os primeiros passos para que o serviço de ATER para indígenas superasse a concepção de mera assessoria técnica para atividades agrícolas. No entanto, é importante lembrar que tal processo se deu inicialmente pelo fato de não haver recursos suficientes para contemplar o público indígena geral, tendo sido priorizado o público Guarani. O programa Carteira Indígena, mencionado nas entrevistas como referência em fomento a atividades produtivas, necessita de mais estudos para análise de seus impactos e de seu modelo de fomento, principalmente no que se refere ao recorte de gênero, tendo em vista que a maior parte das pessoas que administraram projetos eram mulheres. Foi valorizada a autonomia para destinação dos recursos no modelo do PBSM, efetivando-se, em muitos casos, como a primeira experiência de ATER associada a fomento para muitas famílias beneficiadas.

Também foram identificadas diferentes formas de diálogo para execução dos serviços de ATER, como pela mediação através das lideranças indígenas (como aconteceu com o RS Rural), que refletiu a organização e as relações internas das áreas indígenas; ou diretamente com famílias, sem as demandas passarem por consulta das lideranças, caso do fomento do PBSM. Assim, o PBSM oportunizou que as famílias beneficiadas refletissem e estabelecessem suas próprias prioridades e anseios nos projetos produtivos. Em relação ao fomento do PBSM, também é indicada a necessidade de estudos com recorte de gênero para verificar os impactos da política da vida dessas famílias.

Tanto no programa Carteira Indígena (MMA/MDS), quanto no Plano Brasil Sem Miséria (MDS/MDA), foram trabalhadas as noções de segurança e soberania alimentar (mas principalmente segurança alimentar, com enfoque nutricional). As noções de segurança alimentar surgiram em avaliações dos beneficiados do programa Carteira Indígena, indicando apropriação do conceito. Assim, torna-se

necessário aprofundamento da relação dos povos indígenas com esses conceitos.

Também foi identificado ambiente de discriminação negativa, conformando-se como um entrave ao diálogo intercultural, especialmente em nível local e regional. Se por um lado não há políticas ou até mesmo negligência fundada no racismo e preconceito no âmbito dos governos locais (municípios), com os governos estadual e federal o diálogo se dá de maneira esparsa.

Houve identificação pelos indígenas do processo considerado aqui como “colonialidade”, da mesma forma que também foi identificada a resistência à adoção de conhecimentos, valores e práticas da sociedade eurocentrada, ou seja, descolonialidade epistêmica. Da mesma forma, também foram relatados e identificados processos de mobilização e resistência política, conformando a dimensão política da descolonialidade. Nesse sentido, a compreensão da ATER permeou entre seu entendimento como direito e como intervenção da sociedade nacional sobre os povos indígenas. A política de ATER para povos indígenas ainda necessita ser consolidada enquanto política de Estado permanente, específica e diferenciada. Aponta-se como diferenciações para a ATER indigenista sua concepção, seus critérios de seleção do público (caso seja necessário estabelecer público prioritário), seus instrumentos de diagnóstico, sua política de fomento, os conhecimentos trabalhados, as metodologias e abordagens, a necessidade de envolvimento de integrantes da comunidade na execução da política e o tempo para estabelecimento de decisões.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, C. S.; RAUBER, L. A. Entre desmatamento e desenvolvimento: as políticas indigenistas e o processo de “integração” dos Kaingang no contexto capitalista (nacional-desenvolvimentismo) brasileiro. **Anais do VI Seminário Internacional sobre Desenvolvimento Regional**. UNISC. Santa Cruz do Sul, set. 2013.

ANTONI, G. de O Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG-7) e a globalização da Amazônia. **Ambiente & Sociedade**, v. XIII, n. 2 Campinas, p. 299-313 jul.-dez. 2010.

ARAUJO, A. L. O. Contribuições a uma Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) Indigenista. In: ARAUJO, A. L.; VERDUM, R. (Orgs.) **Experiências de Assistência Técnica e Extensão Rural junto aos Povos Indígenas: O Desafio da Interculturalidade**. Brasília: NEAD/SAF, 2010.

BACKES, J. L. A escola indígena intercultural: espaço/tempo de afirmação da identidade étnica e de desconstrução da matriz colonial. **Interações**, Campo Grande, v. 15, n. 1, p. 13-19, jan./jun. 2014.

BALÉE, W. People of the Fallow: A Historical Ecology of Foraging in Lowland South America. In: REDFORD, K. H.; PADOCH, C. **Conservation of Neotropical Forests**. New York: Columbia University Press. p. 35-57. 1999.

BALLESTRIN, L. América Latina e giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 11. Brasília, p. 89-117. maio-ago. 2013.

BERNARDI, L. E. **Entre o sonho e a realidade: legado do programa fomento - PBSM, no RS**. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, Universidade Federal de Santa Maria, 2015.

BITTENCOURT, L. B. O movimento pan-indígena na América Latina: os casos do Brasil e do México. In: **Indigenismo e participação política na América Latina**. ROCHA, L. M.; BITTENCOURT, L. B. Goiânia: Ed. da UFG, 2007.

BIGIO, E. S. A ação indigenista brasileira sob influência militar e da Nova República (1967-1990). **Revista de Estudos e Pesquisa**, FUNAI, Brasília, v. 4, n. 2, p. 13-93, dez. 2007.

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

BRASIL. **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: 07 jan. 2014.

BRASIL. **Decreto Nº 5.051, de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.

Brasília, DF. 19 abr. 2004. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm

BRASIL. **Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF, 7 de fevereiro de 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm. Acesso em: 23 out. 2013.

BRASIL. **Lei 12.188 de 11 de janeiro de 2010**. Institui a Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural para a Agricultura Familiar e Reforma Agrária - PNATER... DF. 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12188.htm

BRASIL. **Documento Base da 1ª Conferência Nacional de política indigenista**. Brasília, jun. 2015.

BRASIL. **I Conferência Nacional de Política Indigenista** - Propostas priorizadas pela Plenária Final. Fundação Nacional do Índio. Brasília, 2016. Disponível em: www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2016/doc/propostasurgentesnovo.pdf

BRINGMAN, S. F. **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)**. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, mar. 2015.

CAMPELLO, T.; MELLO, J. O processo de formulação e os desafios do Plano Brasil sem Miséria: por um país rico e com oportunidades para todos. In: CAMPELLO, T.; FALCÃO, T.; COSTA, P. V. (Orgs.). **O Brasil sem miséria**. Brasília: MDS, 2014.

CASTRO-GÓMEZ, S. **La Poscolonidad explicada a los niños**. Bogotá: Universidad Javeriana, 2005.

CIPRIANO, P. **Terras habitadas por Kaingang, Terras habitadas por colonos: a história da divisão da Terra Indígena Inhacorá**. Trabalho de conclusão de curso, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, UFSC. São Valério do Sul, fev. 2014.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 256 p. 1999.

DÍAZ-POLANCO, H. **Autonomía regional: la autoderminación de los pueblos indios**. Siglo XXI editores: D.F., Mexico. 5ª ed. 2006.

DINIZ, P. C. O. Leis, Decretos, Chamadas Públicas, Conferências... A construção da Política Pública de ATER. **Relatos do XV Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste Pré-Altas Brasil**. Teresina. 26 p. 2012.

DUTRA, M. V. F. Relatório da Consulta Regional aos povos indígenas da região sul. Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Políticas para o desenvolvimento sustentável, Carteira Indígena. Florianópolis, dez. 2007.

ESCOBAR, A. El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. In: MATO, D. (coord.), **Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización**. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, p. 17-31. 2005.

FALCADE, N. T.; LUCKMANN, S. Espaço de Revitalização da Cultura na Promoção da Saúde: uma Experiência em Ater na TI Guarita. In: ARAUJO, A. L.; VERDUM, R. (Orgs.) **Experiências de Assistência Técnica e Extensão Rural junto aos Povos Indígenas: O Desafio da Interculturalidade**. Brasília: NEAD/SAF, p. 220-239. 2010.

FALCÃO, T. COSTA, P. V. da. A linha de extrema pobreza e o público-alvo do Plano Brasil sem Miséria. In: CAMPELLO, T.; FALCÃO, T.; COSTA, P. V. (Orgs.). **O Brasil sem miséria**. Brasília: MDS, p. 67-94. 2014.

GOÉS, C. M. De Antonio Gramsci aos Subaltern Studies: notas sobre a noção de subalternidade. **III Seminário Discente da Pós-Graduação em Ciência Política da USP**, abr. 2013.

HOLANDA, S. B. **História geral da civilização brasileira: a época colonial**. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 16. ed. 2008.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. **Censo Demográfico 2010. Características gerais dos indígenas**. Resultados do universo. Rio de Janeiro. 245 p. 2012.

KUJAWA, H.; TEDESCO, J. C. Demarcações de terras indígenas no Norte do Rio Grande do Sul e os atuais conflitos territoriais: uma trajetória histórica de tensões sociais. **Tempos Históricos**, v. 18, p. 67-88 (versão eletrônica). 2014. Disponível em: <https://www.imed.edu.br/Uploads/11605-41781-1-PB.pdf>

LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Buenos Aires, Argentina. p. 21-53, set. 2005.

LAROQUE, L. F. S. Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808-1889). **Col. Antropologia**, n. 56, Pesquisas/Instituto Anchieta, 2000.

LAROQUE, L. F. da S. Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os kaingang e suas lideranças no sul do Brasil (1889-1939). **Col. Antropologia**, n. 64, Pesquisas/Instituto Anchieta, 2007.

LIMA, A. C. de S. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações

sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. de. **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro/São Paulo; EdUFRJ/Marco Zero, 1987.

LIMA, A. C. de S. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, Vozes, 1995.

LIMA, A. R. et al. Planejamento Participativo e desenvolvimento sustentável em comunidades tradicionais: comunidades indígenas, de pescadores artesanais e remanescentes quilombolas. In: BROSE, M. (org.). **Participação na extensão rural: experiências inovadoras de desenvolvimento local**. Porto Alegre: Tomo editorial, 256 p. 2004.

LITTLE, P. E. Indigenous People and Sustainable Development Subprojects in Brazilian Amazonia: The Challenges of Interculturality. **Law & Policy**, Vol. 27, n. 3, jul. 2005.

MARDEGAN, G. A. Segurança Alimentar, sua origem e as medidas de prevenção do Brasil e Argentina. **Anais do VII Congresso Brasileiro de Geógrafos**. Vitória, ago. 2014.

MARTÍNEZ, E. C. A New Century for Indigenous Writing. **Dialogo**, Volume 19 Number 1, Center for Latino Research at DePaul University, Chicago. 2016.

MIGNOLO, W. D. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. **The South Atlantic Quarterly**. v. 101, nº 1. Duke University Press, Durham. 2002.

MIGNOLO, W. D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org.). Colección Sur Sur, CLACSO, Buenos Aires, Argentina. p. 71-103, set. 2005.

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n o 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, W. D. Desobediencia epistêmica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidade. Colección Razón Política. Ediciones del signo. Buenos Aires, 2010.

Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA. Chamada Pública 001/2013 para seleção de entidades executoras de assistência técnica e extensão rural para acompanhamento de famílias indígenas em situação de extrema pobreza. Plano Brasil Sem Miséria. Brasília, jan. 2013.

Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS. Perfil das pessoas e famílias no Cadastro Único do Governo Federal 2013. Brasília, 2014.

MUSEU DO ÍNDIO, Por que o dia 19 de abril é o Dia do Índio? Acesso em jul. 2016. Disponível em: <http://www.museudoindio.gov.br/educativo/pesquisa-escolar/253-o-dia-19-de-abril-e-o-dia-do-indio>

NAVARRETE, L. F. **Los pueblos indígenas de México**. México : CDI, 141 p. 2008.

NEVES, D. P. Mediações sociais e mediadores políticos. In: NEVES, D.P. (Org.) Desenvolvimento social e mediadores políticos. Porto Alegre/Brasília: Editora da UFRGS/PGDR, v. 1, p.21-44, 2008.

NÖTZOLD, A. L. V.; BRINGMANN, S. F. O Serviço de Proteção aos Índios e os projetos de desenvolvimento dos Postos Indígenas: o Programa Pecuário e a Campanha do Trigo entre os Kaingang da IR7. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**. Vol. 5, nº 10, dez, 2013.

OLIVEIRA, J. P. Entre la ética del diálogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo. Los pueblos indígenas em las Directrices del Banco Mundial. p. 181-1999. In: OLIVEIRA, J. P. (Org.) **Hacia una Antropología del Indigenismo**. Contra Capa. Rio de Janeiro. 2006.

OLIVEIRA, J. P. de; FREIRE, C. A. R. A Presença Indígena na Formação do Brasil. **Coleção Educação para Todos**, Série Vias dos Saberes nº 2, LACED/Museu Nacional, Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 268 p. 2006.

PAES-SOUSA, R.; VAITSMAN, J. The Zero Hunger and Brazil without Extreme Poverty programs: a step forward in Brazilian social protection policy. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 19(11), p. 4351-4360, 2014.

PEIXOTO, M. **Extensão Rural no Brasil**: uma abordagem histórica da legislação. Consultoria legislativa do Senado Federal. Brasília, out. 2008.

PEREIRA, A.; VARGAS, D. L. Programa Brasil Sem Miséria e as estratégias de comunicação e mobilização social: um olhar para a inclusão social e produtiva. **Cadernos de Comunicação**. v.18, n.2, jul-dez. 2014.

PEREIRA, L. M. A atuação do órgão indigenista oficial brasileiro e a produção do cenário multiétnico da Reserva Indígena de Dourados, MS. **Anais do 38º Encontro Anual da ANPOCS**: GT 21 Metamorfoses do rural contemporâneo. Caxambu, out. 2014.

QUEVEDO , J. **As missões: crise e redefinição**. São Paulo: Editora Ática, 1993.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Landier (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Buenos Aires, Argentina. p. 227-278, set. 2005.

RIBEIRO, Z. **ATER indígena** – Atividades desenvolvidas na TI Guarita pela EMATER/RS-ASCAR (para chamada de ATER 001/2013/MDA). Diapositivo, color. 01 set. 2015. Disponível em: http://www.mda.gov.br/sitemda/sites/sitemda/files/user_img_21/EMATER_RS_ATER_INDIGENA_PALESTRA_COM_ZICO_RIBEIRO.pdf Acesso em 16 abr. 2016.

RIO GROUP. Compendium of best practices in poverty measurement. Rio de Janeiro, set. 2006.

ROCHA, L. M. Apresentação. In: **Indigenismo e participação política na América Latina**. ROCHA, L. M.; BITTENCOURT, L. B. Goiânia: Ed. da UFG, 2007.

RODRIGUES C. M. Conceito de seletividade de políticas públicas e sua aplicação no contexto da política de Extensão Rural no Brasil. **Cadernos de Ciência & Tecnologia**, Brasília, v. 14, n. 1, p. 113-154, 1997.

RODRIGUES, C. R. **As populações nativas sob a luz da modernidade: a Proteção Fraterna no Rio Grande do Sul (1908-1928)**. Tese de doutorado. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, 227 f. 2007.

RODRIGUES, C. R. O positivismo, o Estado Nacional e as populações fetichistas no Brasil. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, jul. 2011.

ROSA, R. R. G. da, Augusto Ópẽ da Silva: uma história de vida que merece ser contada. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 8, n. 2, p. 322-348, jul./dez. 2014.

ROSA, R. R. G. da. Os Kujà são diferentes? Doenças invisíveis, aliança e guerra no xamanismo Kaingang. **Mediações**, Dossiê – Estudos sobre as sociedades Jê (Kaingang e Xokleng) no Sul do Brasil. Londrina, V. 19, n. 2, p.84-110, jul./dez. 2014.

SALINAS, S. C.; NÚÑEZ, J. M. J. Las interculturalidad- es, identidad-es y el diálogo de saberes. **Anais do IX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología Rural – ALASRU**, Ciudad de México, out. 2014.

Servicios en Comunicación Intercultural – SERVINDI. **Interculturalidad: Desafío y proceso em contrucción**. Manual de capacitación. Lima, SINCO Editores, 122 p. 2005.

SILVA, G. Z. da, O governo Brizola e a questão indígena no Norte do Rio Grande do Sul (1958-1962). Oficina do Historiador, **I Encontro de Pesquisas Históricas (EPHIS)**, PUCRS, EDIPUCRS, Porto Alegre, p. 2093-2108, maio de 2014.

SOARES, M. A., TRINDADE, L. A. Um novo olhar sobre a Ater indígena no Rio Grande do Sul. **Realidade Rural**, n. 50. Porto Alegre, EMATER/RS-ASCAR, 2008.

SOARES, M. A. É possível construir uma Ater Indígena Diferenciada? O caso dos

Guarani no Estado do Rio Grande do Sul. In: **Experiências de Assistência Técnica e Extensão Rural junto aos Povos Indígenas**: O desafio da Interculturalidade. ARAUJO, A. L. de O.; VERDUM, R. (org.). Brasília: NEAD/SAF, p. 281-300, 2010.

SOARES, M. A. **Caminhos para viver o Mbya Reko**: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir de pesquisa etnográfica junto a coletivos Guarani no Rio Grande do Sul. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – UFRGS. Porto Alegre, 320 p. mar. 2012.

SPIVAK, G. C. Can the Subaltern Speak? In: NELSON, C. GROSSBERG, L. (org.), **Marxism and Interpretation of Culture**, Macmillan Education: Basingstoke, p. 271-313, 1988.

STAUFFER, D. H. **Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios**. Tradução por J. Philipson. Título original (datilografado): The origin and Establishment of Brazil's Indian Service - 1889-1910. Dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of the University of Texas in Partial Fulfillen of the Requeriments for the Degree of Doctor of Philosophy. Austin, Texas. aug. 1955.

TUBINO, F. Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva In: Fuller, Norma (ed.): **Interculturalidad y Política**. Desafíos y posibilidades, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales el Perú, Lima, p.51-76. 2002.

TUBINO, F. **La interculturalidad crítica como proyecto ético-político**, Encuentro continental de educadores agustinos. Lima, jan 24-28, 2005.

VEIGA, J. O processo de privatização da posse da terra indígena. Versão digital. **Portal Kaingang**. 2011. Disponível em: http://www.portalkaingang.org/privatizacao_juracilda.pdf Acesso em: 20 de maio de 2016.

VERDUM, R. (Org.) **Mapa da fome entre os povos indígenas**: uma contribuição à formulação de políticas de segurança alimentar no Brasil. Brasília: INESC/PETI/ANAI, 1995.

VERDUM, R. **Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia do indigenismo**. Tese de Doutorado. Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In. CANDAU, Vera Maria (Org.). **Educação intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, p. 12-43. 2009.

WALSH, Catherine. Estudios (inter)culturales en clave de-colonial. **Revista Tábula Rasa**, n. 12, p. 209-227, jan./jun. 2010.

APÊNDICE

ROTEIRO DAS ENTREVISTAS

ROTEIRO ENTREVISTAS TERRA INDÍGENA INHACORÁ SÃO VALÉRIO DO SUL - RS

Sobre a pessoa entrevistada

Nome completo:

Idade: Sexo:

Quanto tempo mora na terra?

Escolaridade/formação.

Sobre o núcleo familiar.

Sobre a Terra Indígena

- Quantas pessoas moram? Só kaingang?
- Quantos anos tem a terra? **Foi criada pelo SPI?**
- Qual a área total? Foi diminuída?

EDUCAÇÃO - Tem escola? Desde quando? Até que nível forma? Tem professores Kaingang? [E o instituto? Qual o objetivo? Que cursos tem?]

- Tem acesso à internet?
- Quantas pessoas tem ensino médio completo? Quantas estão na faculdade?
- O kaingang ainda é falado?
- Atividades econômicas. Tem plantações, hortas e criações?
- Tem posto de saúde?

→ **Observar organização espacial da terra. Condições e tipos de moradia, saneamento, alimentação, presença de cultivos (lavoura/horta), criações, condição da floresta. Tem mais Kamé ou Kadnyeru?**

Órgãos indigenistas

01a - Houve intervenção do SPI em relação à terra? Que tipo de intervenção? Algo relacionado à questão agrícola? [criação de lavouras]

01b- Tem alguém que ainda lembre de como era a atuação do SPI?

02 - FUNAI já forneceu assistência agrícola? Forneceu máquinas, sementes, contratou técnicos...? Havia técnicos da FUNAI só para isso? Ainda fornece esse tipo de ajuda? Qual a função da FUNAI hoje?

Sobre ATER

03 - A EMATER começou a atuar mais mais com os indígenas no final dos anos 1990. Em Inhacorá ela já atuava antes? O que era feito?

04 - Os primeiros projetos foram com o **RS RURAL**? O que foi feito na terra? Forneceram gado/vaca, sementes, trator, construções, banheiros...?

05 - Depois do RS rural seguiu havendo acompanhamento?

06a – Além da EMATER, alguém mais já trabalhou ou atuou com ATER em Inhacorá? (CTI, por exemplo). 06b - A prefeitura também ajuda de alguma forma?

07 – Depois do RS Rural teve outros programas ou projetos para questão agrícola, florestal, alimentação, produção? Quem implementou?

- 08 - Você teria exemplos de experiências ou projetos que não deram certo?
- 09 - Por que eles não teriam dado certo? Ou Por que deram certo?
- 10 - Teve projetos do **Brasil Sem Miséria** na área? O que foi feito? Com quem podemos conversar?
- 12 – Considera as ações de ATER importantes?
- 13 – Extensionistas (técnicos) são sempre brancos [fóg]? O que pensam disso?
- 14 - Houve mudança na relação dos técnicos e das organizações com os indígenas nas últimas (duas) décadas?
- 15 - Como os técnicos fazem o atendimento? Fazem reunião, formações, oficinas, conversam um por um...?
- 16 - Tenho conhecimento que já houve alguns problemas no atendimento. Os técnicos já fizeram coisas que não agradaram? Já houve desentendimentos?
- 17 - Dá para perceber diferenças da cultura indígena para a não indígena nesse atendimento? Quais as diferenças? Valores, modo de ver o mundo, a terra...
- 18 - E as ações sempre respeitaram essa diferença? Levaram em consideração a cultura indígena?
- 20 - O conhecimento do indígena é valorizado ou ignorado nesse processo? Respeita a identidade dos indígenas?
- 21 - Como o atendimento poderia ser melhor/melhorado?
- 22 - Tem algum indígena da terra com formação **técnico agrícola/agropecuária/agroindústria**?
- 24 - Muitos projetos e políticas falam em melhorar as condições de vida dos indígenas. O que seria melhorar as condições de vida dos indígenas?
- 25 - A palavra “desenvolvimento” também é muito usada... O que seria desenvolver?
- 26 - Quais os principais desafios e cuidados na relação intercultural com os não indígenas?

ENTREVISTA REGIONAL FUNAI PASSO FUNDO - RS

Sobre as pessoas entrevistadas

Nome completo:

Sexo:

Quanto tempo trabalha na FUNAI? E qual a função?

Escolaridade/formação.

Sobre o SPI

01 - Que tipo de intervenções o SPI realizou no RS?

02 - Houve estímulo para a produção agropecuária?

→ Em Inhacorá houve alguma intervenção lá? É uma terra indígena antiga. E na TI Guarita?

FUNAI e assistência técnica / agrícola / florestal

03 - De que maneiras a FUNAI atendia os indígenas relacionada às questões agrícolas ou florestais?

04 - Qual era o objetivo/intencionalidade das iniciativas? Eram projetos?

05a - A FUNAI possui ou possuía em seu quadro técnicos dedicados a assistência técnica e extensão rural? Que tipo de formação possuíam?

05b - Contratavam técnicos ou organizações sociais? Que tipo de formação possuíam? Distribuía sementes, mudas, máquinas agrícolas, formações, oficinas, realizavam construções nas TI?

POLÍTICAS DE ASSISTÊNCIA TÉCNICA EM TERRAS INDÍGENAS

06 - A EMATER realizava trabalhos pontuais até meados de 1990. As ações eram articuladas em parceria com a FUNAI? (Ou coordenadas pela FUNAI?) Na época, já havia outras organizações envolvidas que faziam trabalho semelhante?

07 - Que outras organizações sociais, órgãos ou atores já atuaram/atuam nesta questão de assistência técnica agrícola/ florestal/ extensão rural no RS? (trabalho de organização produtiva...). **CTI** e **IRDeR** - Instituto Regional de Desenvolvimento Rural (atuou no RS Rural).

08 - O programa **RS Rural** foi a primeira ação mais consistente na promoção de políticas de ATER para povos indígenas. Houve acompanhamento da FUNAI nesse programa?

09 - Foi a primeira experiência de envolvimento mais consistente de outra organização com os indígenas que não fosse a FUNAI?

10 - Há relatos de questões que podem ser consideradas acertos, problemas ou equívocos na concepção e execução do programa?

11 - O que teria levado a esses equívocos?

12 - Houve chamadas do MDA específicas para povos indígenas e há recursos da SDR/RS para atendimento. A FUNAI acompanha essas políticas? De que forma? Há atendimento inclusive em áreas não regularizadas.

13 - Se tem relatado a existência de um período de fome/segurança alimentar até o final da década de 1990. Essa condição foi superada totalmente? De que forma?

14 - A FUNAI também distribui cestas básicas. Há outras formas de apoio em relação à segurança alimentar?

15 - O Programa **Brasil Sem Miséria** intensificou o trabalho da EMATER com os indígenas recentemente. Houve acompanhamento desse trabalho pela FUNAI?

16 - Qual a percepção a respeito da influência Brasil Sem Miséria nas relações de poder internas das terras indígenas?

17 - Tenho relatos de técnicos que buscaram intervir nas relações de poder internas das terras indígenas e gerou dificuldade na continuidade dos trabalhos. Vocês tem conhecimento ou relatos disso?

18 - Essas ações e relações estabelecidas com os indígenas a partir dessas políticas revelam a existência de **diferenças culturais entre indígenas e não indígenas**? Quais questões são mais marcantes?

19 - Qual a avaliação sobre o combate à miséria pela via das políticas de ATER e transferência de renda?

20 - Há relatos de avaliação por parte dos indígenas sobre as políticas de ATER? Reclamações...?

21 - Houve mudança na relação dos técnicos e das organizações com os indígenas nas últimas (duas) décadas?

22 - Houve mudanças perceptíveis nas terras indígenas a partir da com as intervenções de ATER nas últimas décadas?

23 - Há relatos de intervenções com resultados não esperados? Vocês mesmos já participaram de situações assim?

24 - Quais os principais desafios e cuidados colocados no estabelecimento da relação intercultural com os indígenas?

25 - Houve dificuldade no rompimento das relações paternalistas e assistencialistas? Isso dificulta o estabelecimento dessas relações?

26 - Comentar: dificuldade de integração entre diferentes instituições que atuam nas áreas.

ROTEIRO ENTREVISTA EXTENSIONISTA EMATER MAQUINÉ – RS

Sobre a pessoa entrevistada

Nome completo:

Sexo:

Quanto tempo trabalha na EMATER? E qual a função?

Escolaridade/formação:

01 - Em que áreas atua? Atende agricultores familiares também?

02 - Desde quando trabalha com indígenas? Apenas guarani mbyá? Esperava atuar com indígenas ao ingressar na EMATER? Já tinha contato anterior com indígenas?

03 - Houve desafios/dificuldades iniciais? Quais?

04 - Participou/acompanhou os projetos do **RS Rural**? Perguntar detalhes dos projetos.

05 - Depois do RS Rural teve outros programas ou projetos para questão agrícola, florestal, alimentação, produção?

06 - Inicialmente houve formação na EMATER para o trabalho com indígenas?

07 - Elaborou projetos para aquisição de maquinário, sementes, mudas, *opy* (casa de reza), centro comunitário?

08 - Como é feito o atendimento? Faz reunião, formações, oficinas, atendimento individual...?

09 - Qual a diferença entre atender indígenas e agricultores familiares?

10 - Dá para perceber diferenças da cultura indígena para a não indígena nesse atendimento? Quais as diferenças? Valores, modo de ver o mundo, a terra...

11 - Quais os principais desafios e cuidados na relação intercultural com indígenas?

12 - Você teria exemplos de experiências ou projetos que não deram certo? Por que eles não teriam

dado certo? Ou por que deram certo? Tem relação com a continuidade?

13 - Participou de projetos do **Brasil Sem Miséria**? O que foi feito? Seria possível conversar com indígenas sobre?

14 - Houve mudança na relação dos técnicos e das organizações com os indígenas nas últimas (duas) décadas?

15 - Como o atendimento poderia ser melhor/melhorado?

16 - Tem algum indígena das áreas que atende em que há **técnico agrícola/agropecuária/agroindústria**?

17 - Tem conhecimento de outros atores que atuam com os indígenas na região?

18 - Já trabalhou em articulação com a **FUNAI**?

19 - As prefeituras contribuem de alguma forma com o atendimento?

ROTEIRO ENTREVISTA EXTENSIONISTA EMATER TENENTE PORTELA - RS

Sobre as pessoas entrevistadas

Nome completo:

Sexo:

Quanto tempo trabalha na EMATER? E qual a função?

Escolaridade/formação:

01 - Em que comunidades atuam? Atendem agricultores familiares também?

02 - Desde quando trabalham com indígenas? Esperava atuar com indígenas ao ingressar na EMATER? Já tinha contato anterior com indígenas?

03 - Houve formação na EMATER para o trabalho com indígenas?

04 - Desde quando há relato de trabalho continuado da EMATER na TI do Guarita?

05 - Houve desafios/dificuldades iniciais? Quais?

06 - Participaram/acompanharam os projetos do **RS Rural**?

07 - Depois do RS Rural houve atendimento continuado? Outros programas ou projetos para questão agrícola, florestal, artesanato, alimentação...?

08 - Houve mudança na relação dos técnicos e das organizações com os indígenas nas últimas (duas) décadas?

09 - Há diferenças entre atender indígenas e agricultores familiares?

10 – É possível perceber diferenças da cultura indígena para a não indígena nesse atendimento? Quais as diferenças? Prioridades, interesses, valores, modo de ver o mundo, a terra...

11 – A existência de indígenas na equipe do **Brasil Sem Miséria** contribuiu na relação com as comunidades? Em que sentidos?

- 12 - O cronograma da chamada do PBSM possuía mais atividades do que as chamadas para o público da agricultura familiar. Houve dificuldade para o contemplar?
- 13 - Quais foram os temas das formações/oficinas/atividades coletivas?
- 14 - Quantos indígenas foram atendidos em Tenente Portela e Redentora pelo PBSM?
- 15 - Houve dificuldades para implementar o projeto individual? Em São Miguel das Missões, por exemplo, foi relatada dificuldade de encontrar os materiais propostos no projeto e o frete não havia sido incluído nos custos.
- 16 - Qual proporção de beneficiados recebeu a 2ª parcela? Quais os motivos/situações para não ter recebido?
- 17 - Sobre o modelo do fomento do PBSM – repasse de R\$ 2.400 em duas parcelas, ao invés de entrega de materiais, por exemplo. Qual a avaliação? O valor foi suficiente? Utilizado conforme o proposto? Houve atraso nas parcelas? O período de pagamento foi adequado?
- 18 - Quantas novas famílias foram cadastradas no CadÚnico? Quantas passaram a receber Bolsa Família?
- 19 - As relações de **gênero** são diferentes nos Kaingang e muitas mulheres foram beneficiadas do PBSM. Houve alguma dificuldade nesse sentido no estabelecimento das ações da Chamada?
- 20 - Os colegas de outras áreas sem equipes relataram algumas questões relacionadas ao PBSM? Conseguiram discutir com técnicos de outras áreas?
- 21 - Enquanto executores de política indigenistas, qual seriam as condições ideais de trabalho? ATER acompanhada de política permanente de fomento? Atuação com colegas indígenas? Maior liberdade de atuação?
- 22 - Quais os principais desafios e cuidados na relação intercultural com indígenas?
- 23 - Há indígenas na TI Guarita com formação **técnica** agropecuária/agroindústria?
- 24 - Tem conhecimento de outros atores que atuam com os indígenas na região?
- 25 - Ao longo das últimas décadas a prefeitura contribuiu de alguma forma com o atendimento? Varia muito de gestão para gestão?

ROTEIRO ENTREVISTA TERRA INDÍGENA KOENJU

Sobre a Terra Indígena

- Quantas pessoas moram?
- EDUCAÇÃO - Tem escola? Desde quando? Até que nível forma? Tem professores Guarani?
- Tem acesso à internet?
- Quantas pessoas tem ensino médio completo? Quantas estão na faculdade?
- Atividades econômicas. Tem plantações, hortas e criações?
- Tem posto de saúde?
- Observar organização espacial da terra. Condições e tipos de moradia, saneamento, alimentação, presença de cultivos (lavoura/horta), criações, condição da floresta.

Órgãos indigenistas

01 - FUNAI já forneceu assistência agrícola? Forneceu máquinas, sementes, contratou técnicos... Havia técnicos da FUNAI só para isso? Ainda fornece esse tipo de ajuda? Qual a função da FUNAI hoje?

Sobre ATER

02 - A EMATER começou a atuar mais forte com os indígenas no final dos anos 1990. Com o pessoal da Koenjú ela já atuava antes? O que era feito nos primeiros contatos com a EMATER?

03 - Os primeiros projetos foram com o **RS Rural (Pro Rural)**? O que foi feito na terra? Forneceram gado/vaca, sementes, trator, construções, banheiros...?

04 - Depois do RS rural seguiu havendo acompanhamento?

05 – Além da EMATER, alguém mais já trabalhou ou atuou com ATER em Inhacorá? (CTI, por exemplo).

06 - A prefeitura também ajuda de alguma forma?

07 – Depois do RS Rural teve outros programas ou projetos para questão agrícola, florestal, alimentação, produção? Quem implementou?

08 - Você teria exemplos de experiências ou projetos que não deram certo?

09 - Por que eles não teriam dado certo? Ou por que deram certo?

10 - Teve projetos do **Brasil Sem Miséria** na área? O que foi feito? Com quem podemos conversar?

12 - O trabalho da EMATER (ou as ações de ATER) é importante?

13 – Houve muita troca de técnicos da EMATER nos últimos anos?

14 - Técnicos são sempre brancos? O que acham disso?

15 - Houve mudança na relação dos técnicos e das organizações com os indígenas nas últimas (duas) décadas?

16 - Como os técnicos fazem o atendimento? Fazem reunião, formações, oficinas, conversam um por um...?

17 - Tenho conhecimento que já houve alguns problemas no atendimento. Os técnicos já fizeram coisas que não agradaram? Já houve desentendimentos?

18 - Dá para perceber diferenças da cultura indígena para a não indígena nesse atendimento? Quais as diferenças? Valores, modo de ver o mundo, a terra...

19 - E as ações sempre respeitaram essa diferença? Levaram em consideração a cultura indígena?

20 - O conhecimento do indígena é valorizado ou ignorado nesse processo? Respeitam a identidade indígena?

21 - Muito do conhecimento indígena já foi perdido? O que pode ser feito para recuperar?

22 - Respeitam a identidade dos indígenas?

23 - Como o atendimento poderia ser melhor/melhorado?

24 - Tem algum indígena da terra com **técnico agrícola**/agropecuária/agroindústria?

25 - Muitos projetos e políticas falam em melhorar as condições de vida dos indígenas. O que seria melhorar as condições de vida dos indígenas?

26 - A palavra desenvolvimento também é muito usada... O que seria desenvolver?

27 - Quais os principais desafios e cuidados na relação intercultural com os não indígenas?

ANEXO A

Evolução do Orçamento Previsto e Despesa Executada da FUNAI de 2000 a 2016
valores em R\$

Ano	Orçamento Previsto Total	Orçamento Executado Total	Despesas executadas com pessoal	Despesas executadas com custeio	Orçamento Previsto para assistência agrícola/florestal	Orçamento Executado para assistência agrícola/florestal	Orçamento Executado para assistência agrícola/florestal na FUNAI Passo Fundo	Orçamento Executado para assistência agrícola/florestal na FUNAI Litoral Sul
2000	176.838.348,00	154.246.384,85	97.738.423,01	52.895.861,23	7.891.114,00	6.767.112,19	292.135,30	-
2001	204.402.561,00	190.287.668,75	88.529.996,45	92.724.216,27	9.230.938,00	9.136.939,91	318.335,21	-
2002	206.248.988,00	191.592.519,99	94.248.583,22	88.499.681,74	8.460.672,00	8.249.317,70	187.196,23	-
2003	212.239.775,00	202.244.639,69	98.296.917,00	97.981.474,97	11.010.000,00	10.527.092,61	259.373,42	-
2004	235.048.052,00	214.531.791,44	106.046.943,82	99.470.842,79	12.710.000,00	11.564.768,97	301.324,48	-
2005	252.765.349,00	223.393.073,44	102.691.191,33	106.977.987,55	14.509.080,00	13.369.271,61	549.347,80	-
2006	252.823.864,00	238.059.129,56	115.491.820,92	95.201.640,67	12.329.927,00	10.282.352,63	245.218,64	-
2007	297.617.960,00	269.970.067,41	141.338.563,16	113.912.557,45	13.324.400,00	11.079.415,13	765.165,14	-
2008	381.856.288,00	321.810.893,84	190.405.182,70	16.760.532,65	18.525.600,00	13.419.117,86	356.945,77	-
2009	413.861.932,00	376.960.900,87	245.835.329,45	120.649.859,98	14.000.000,00	9.003.770,27	252.710,63	-
2010	481.733.639,00	432.866.132,51	272.097.856,24	139.046.298,97	14.650.000,00	12.993.449,28	393.116,78	47.855,72
2011	533.042.019,00	476.482.174,57	338.559.110,00	171.578.993,00	13.826.000,00	9.999.211,76	430.819,87	108.823,95
2012	560.242.335,00	495.797.207,92	332.280.061,18	138.230.041,73	10.876.000,00	8.670.451,17	403.999,10	164.469,48
2013	634.575.057,00	564.273.256,77	349.096.596,75	190.493.509,06	12.154.799,00	10.768.806,80	362.279,97	235.794,18
2014	600.030.567,00	534.893.322,82	359.189.017,00	165.802.184,87	11.561.293,00	9.297.017,18	161.067,08	102.116,98
2015	653.323.371,00	529.829.905,68	366.679.737,39	151.560.998,84	11.549.747,00	8.148.555,71	179.455,20	161.793,81
2016	502.650.745,00				8.067.487,00			

Fonte: FUNAI/Ministério da Justiça via Sistema Eletrônico de Informações ao Cidadão (e-SIC), março de 2016.

Observação: A expressão "assistência agrícola/florestal" utilizada na tabela trata-se do que nos referimos neste trabalho com recursos de fomento a atividades agropecuárias e florestais. A expressão foi utilizada devido ao questionamento à FUNAI a respeito de possíveis serviços de assistência técnica agrícola ou florestal realizados a partir de iniciativas da Fundação.

ANEXO B**Quadro de servidores da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) – 1995, 2005, 2015.**

Tabelas obtidas através de solicitação eletrônica ao Serviço de Informações ao Cidadão (e-SIC) em março e abril de 2016. Não foi possível obter dados anteriores a 1995 devido ao fato de que a informatização do sistema apenas após esse período.

Cargo	Qtd
ADMINISTRADOR	32
ADVOGADO	43
AG TELECOMUNIC E ELETRICIDADE	1
AGENTE ADMINISTRATIVO	3
AGENTE DE PORTARIA	3
AGENTE DE VIGILANCIA	39
ALMOXARIFE	3
ANALISTA DE SISTEMAS	2
ANTROPOLOGO	31
ARMAZENISTA	8
ARQUITETO	1
ARTIFICE	55
ASSISTENTE ADMINISTRATIVO	495
ASSISTENTE SOCIAL	24
ASSISTENTE TECNICO DE ENSINO	44
ASSISTENTE TECNICO OPERACIONAL	6
ATENDENTE DE ENFERMAGEM	310
AUXILIAR ADMINISTRATIVO	155
AUXILIAR DE ENSINO	62
AUXILIAR DE ESTATISTICA	1
AUXILIAR DE ODONTOLOGIA	1
AUXILIAR DE SERTANISTA	47
AUXILIAR DE SERVICOS GERAIS	519
AUXILIAR RURAL	7
BIBLIOTECARIO	5
BIOLOGO	1
CONTADOR	13
DENTISTA	33
DESENHISTA	6
DIGITADOR	3
ECONOMISTA	16
ENFERMEIRO	37
ENGENHEIRO	30
ENGENHEIRO AGRONOMO	29
ESPECIALISTA DE CAMPO	1
ESTATISTICO	1
FARMACEUTICO BIOQUIMICO	7
FOTOGRAFO	2
GEOGRAFO	4
GEOLOGO	1
INTERPRETE	6
LABORATORISTA	27
MECANICO DE AERONAVE	2
MEDICO	47
MEDICO VETERINARIO	3
MONITOR BILINGUE	185

Conferir com o
original.

Maristela Lima Martins
Agente em Indigenismo
Matricula: 1814088

MONITOR DE SAUDE	91
MOTORISTA	208
MUSEOLOGO	3
OPERADOR DE COMPUTADOR	8
OPERARIO DE CAMPO	1
PESQUISADOR	20
PILOTO DE AERONAVE	14
PILOTO DE LANCHA	65
PROCURADOR FEDERAL	1
PROFESSOR DE 1 GRAU	167
PROGRAMADOR DE COMPUTADOR	5
PROGRAMADOR EDUCACIONAL	39
PSICOLOGO	5
RADIOTELEGRAFISTA	37
REDATOR	2
RELACOES PUBLICAS	1
SERTANISTA	11
SOCIOLOGO	12
TAIFEIRO	3
TECNICO AGRICULTURA E PECUARIA	129
TECNICO AGRIMENSURA	14
TECNICO COMUNICACAO SOCIAL	15
TECNICO CONTABILIDADE	98
TECNICO DE INDIGENISMO	143
TECNICO DE LABORATORIO	1
TECNICO ENFERMAGEM	138
TECNICO TELECOMUNICACAO	1
TELEFONISTA	8
TRATORISTA	70
VAQUEIRO	12
VENDEDOR DE ARTESANATO	6
TOTAL de servidores da Funai no Brasil em DEZ/1995	3679

Confere com o
original.
Maristela Lima Martins
Agente em Indigenismo

Cargo	Qtd
ARTIFICE	1
ASSISTENTE ADMINISTRATIVO	8
ASSISTENTE SOCIAL	1
ASSISTENTE TECNICO DE ENSINO	2
ATENDENTE DE ENFERMAGEM	14
AUXILIAR ADMINISTRATIVO	2
AUXILIAR DE ENSINO	1
AUXILIAR DE SERVICOS GERAIS	7
ENGENHEIRO AGRONOMO	1
MEDICO	1
MONITOR BILINGUE	12
MONITOR DE SAUDE	5
MOTORISTA	2
PESQUISADOR	1
PROCURADOR FEDERAL	1
PROFESSOR DE 1 GRAU	7
TECNICO AGRICULTURA E PECUARIA	9
TECNICO CONTABILIDADE	1
TECNICO DE INDIGENISMO	5
TECNICO ENFERMAGEM	1
TRATORISTA	9
TOTAL de servidores da Funai no Rio Grande do Sul em DEZ/1995	91

Confere com o original.

MS
 Maristela Lima Martins
 Agente em Indigenismo
 Matrícula 1914668

Cargo	Qtd
ADMINISTRADOR	31
AG TELECOMUNIC E ELETRICIDADE	1
AGENTE ADMINISTRATIVO	7
AGENTE DE ATIVIDADES AGROPECUARIAS	1
AGENTE DE PORTARIA	2
ALMOXARIFE	1
ANALISTA DE SISTEMAS	2
ANTROPOLOGO	36
ARMAZENISTA	6
ARQUITETO	1
ARTIFICE	36
ARTIFICE DE ARTES GRAFICAS	1
ARTIFICE DE MECANICA	2
ASSISTENTE ADMINISTRATIVO	364
ASSISTENTE SOCIAL	8
ASSISTENTE TECNICO DE ENSINO	37
ASSISTENTE TECNICO OPERACIONAL	3
ATENDENTE DE ENFERMAGEM	7
AUDITOR	2
AUXILIAR ADMINISTRATIVO	121
AUXILIAR DE ENSINO	52
AUXILIAR DE ODONTOLOGIA	1
AUXILIAR DE SERTANISTA	25
AUXILIAR DE SERVICOS GERAIS	295
AUXILIAR DE TRANSPORTE MARIT E FLUVIAL	1
AUXILIAR OPERAC SERVICOS DIVERSOS	7
AUXILIAR OPERACIONAL DE AGROPECUARIA	1
AUXILIAR OPERACIONAL SERVICOS DIVERSOS	5
AUXILIAR RURAL	3
BIBLIOTECARIO	4
CINEGRAFISTA	1
CONTADOR	11
DATILOGRAFO	3
DESENHISTA	5
DIGITADOR	2
ECONOMISTA	19
ENGENHEIRO	27
ENGENHEIRO AGRONOMO	31
ENGENHEIRO FLORESTAL	2
ESCRITURARIO	1
ESTATISTICO	1
GEOGRAFO	5
GUARDA DE ENDEMIAS	1
INTERPRETE	4
LABORATORISTA	2
MECANICO DE AERONAVE	1

MEDICO VETERINARIO	1
MONITOR BILINGUE	159
MONITOR DE SAUDE	7
MOTORISTA	135
MOTORISTA OFICIAL	7
MUSEOLOGO	3
ODONTOLOGO	1
OPERADOR DE COMPUTADOR	5
PESQUISADOR	12
PILOTO DE AERONAVE	6
PILOTO DE LANCHA	36
PROFESSOR DE 1 E 2 GRAUS	2
PROFESSOR DE 1 GRAU	123
PROGRAMADOR DE COMPUTADOR	1
PROGRAMADOR EDUCACIONAL	21
PSICOLOGO	4
RADIOTELEGRAFISTA	17
REDATOR	2
SERTANISTA	6
SOCIOLOGO	13
TAIFEIRO	3
TECNICO AGRICULTURA E PECUARIA	107
TECNICO AGRIMENSURA	10
TECNICO COMUNICACAO SOCIAL	10
TECNICO CONTABILIDADE	74
TECNICO DE INDIGENISMO	87
TECNICO EM ASSUNTOS EDUCACIONAIS	1
TECNICO ENFERMAGEM	7
TECNICO NIVEL SUPERIOR	1
TECNICO TELECOMUNICACAO	1
TELEFONISTA	4
TRATORISTA	53
VAQUEIRO	9
VENDEDOR DE ARTESANATO	5
VIGILANTE	20
TOTAL de servidores da Funai no Brasil em DEZ/2005	2132

Cargo	Qtd
ASSISTENTE ADMINISTRATIVO	5
ASSISTENTE TECNICO DE ENSINO	2
ATENDENTE DE ENFERMAGEM	1
AUXILIAR ADMINISTRATIVO	1
AUXILIAR DE ENSINO	1
AUXILIAR DE SERVICOS GERAIS	3
ENGENHEIRO AGRONOMO	1
MONITOR BILINGUE	9
MONITOR DE SAUDE	1
MOTORISTA	1
PESQUISADOR	1
PROFESSOR DE 1 GRAU	5
TECNICO AGRICULTURA E PECUARIA	8
TECNICO DE INDIGENISMO	4
TRATORISTA	1
TOTAL de servidores da Funai no Rio Grande do Sul em DEZ/2005	44

Cargo	Qtd
ADMINISTRADOR	36
AGENTE ADMINISTRATIVO	29
AGENTE DE ATIV AGROPECUARIAS	2
AGENTE DE PORTARIA	11
AGENTE DE VIGILANCIA	1
AGENTE EM INDIGENISMO	167
AGENTE SERVICOS ENGENHARIA	1
AGENTE TELEC ELETRICIDADE	1
ALMOXARIFE	1
ANALISTA DE SEG NAC E MOBILIZACAO	1
ANALISTA DE SISTEMA	2
ANTROPOLOGO	26
ARMAZENISTA	4
ARQUIVISTA	1
ARTIFICE	25
ARTIFICE DE MECANICA	3
ASSIST TECNICO DE ENSINO	32
ASSIST TECNICO OPERACIONAL	2
ASSISTENTE ADMINISTRATIVO	280
ASSISTENTE DE PRODUCAO	2
ASSISTENTE SOCIAL	5
ATENDENTE DE ENFERMAGEM	6
AUDITOR	1
AUX DE SERVICOS GERAIS	199
AUX OPERAC DE SERV DIVERSOS	4
AUX OPERAC SERV DIVERSOS	1
AUXILIAR ADMINISTRATIVO	94
AUXILIAR DE ENSINO	40
AUXILIAR DE ODONTOLOGIA	1
AUXILIAR DE SERTANISTA	15
AUXILIAR EM INDIGENISMO	88
AUXILIAR RURAL	4
BIBLIOTECARIO	2
CONTADOR	9
DATILOGRAFO	2
DESENHISTA	3
DIGITADOR	3
ECONOMISTA	17
EDITOR	1
EDITOR DE VIDEO-TAPE	2
ENGENHEIRO	24
ENGENHEIRO AGRONOMO	28
ENGENHEIRO FLORESTAL	2
ESPECIALISTA EM EDUCACAO	1
GEOGRAFO	3
GUARDA DE ENDEMIAS	1
INDIGENISTA ESPECIALIZADO	246

INTERPRETE	1
LABORATORISTA	1
MEDICO VETERINARIO	1
MONITOR BILINGUE	130
MONITOR DE SAUDE	5
MOTORISTA	98
MOTORISTA OFICIAL	6
MUSEOLOGO	3
ODONTOLOGO 30HORAS	1
OPERADOR DE COMPUTADOR	6
PERFURADOR DIGITADOR	1
PESQUISADOR	7
PILOTO DE AERONAVE	2
PILOTO DE LANCHA	17
PRODUTOR EXECUTIVO	1
PROFESSOR DE 1 GRAU	93
PROGRAMADOR EDUCACIONAL	14
PSICOLOGO	3
RADIOTELEGRAFISTA	9
REDATOR	2
REPORTER	1
SERTANISTA	4
SOCIOLOGO	9
TAIFEIRO	1
TEC EM AGRICULTURA E PECUARIA	95
TEC EM MANUTENCAO E VIDEO	1
TECNICO DE CONTABILIDADE	55
TECNICO DE ENFERMAGEM	6
TECNICO DE INDIGENISMO	59
TECNICO DE TELECOMUNICACOES	1
TECNICO EM AGRIMENSURA	6
TECNICO EM ASSUNTOS EDUCACIONAIS	3
TECNICO EM COMUNICACAO SOCIAL	7
TELEFONISTA	6
TRATORISTA	36
VAQUEIRO	4
VENDEDOR DE ARTESANATO	4
VIGILANTE	12
ZOOTECNISTA	2
TOTAL de servidores da Funai no Brasil em DEZ/2015	2142

Cargo	Qtd
ADMINISTRADOR	1
AGENTE EM INDIGENISMO	1
ASSIST TECNICO DE ENSINO	2
ASSISTENTE ADMINISTRATIVO	5
ATENDENTE DE ENFERMAGEM	1
AUX DE SERVICOS GERAIS	3
AUXILIAR ADMINISTRATIVO	1
ENGENHEIRO AGRONOMO	1
INDIGENISTA ESPECIALIZADO	1
MONITOR BILINGUE	4
MOTORISTA	1
PROFESSOR DE 1 GRAU	5
TEC EM AGRICULTURA E PECUARIA	7
TECNICO DE INDIGENISMO	3
TRATORISTA	2
TOTAL de servidores da Funai no Rio Grande do Sul em DEZ/2015	38