

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

Augusta Aparecida Neves de Mendonça

***"FECHANDO PRA CONTA BATER":*
A INDIGENIZAÇÃO DOS
PROJETOS SOCIAIS
XAKRIABÁ**

Belo Horizonte

2014

M539f
T

Mendonça, Augusta Aparecida Neves de, 1963-
"Fechando pra conta bater": a indigenização dos projetos sociais
Xacriabá / Augusta Aparecida Neves de Mendonça. - Belo Horizonte, 2014.
183 f, enc.

Tese - (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade
de Educação.

Orientadora: Maria da Conceição Ferreira Reis Fonseca.

Bibliografia: f. 171-180.

Anexos: f. 181-183.

1. Educação -- Teses. 2. Índios -- Educação -- Teses. 3. Índios
Xacriabá -- Aspectos sociais -- Teses. 4. Índios Xacriabá -- Assistência social
-- Teses. 5. Índios -- Políticas públicas -- Teses. 6. Índios -- Escrita -- Teses.

I. Título. II. Fonseca, Maria da Conceição Ferreira Reis.

III. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.

CDD- 371.9798

Augusta Aparecida Neves de Mendonça

**"FECHANDO PRA CONTA BATER":
A INDIGENIZAÇÃO DOS PROJETOS SOCIAIS XAKRIABÁ**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Educação.

Programa de Pós-Graduação em Educação:
Conhecimento e Inclusão Social

Linha de Pesquisa: Educação Matemática

Orientadora: Profa. Dra. Maria da
Conceição Ferreira Reis Fonseca

Belo Horizonte

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: CONHECIMENTO E
INCLUSÃO SOCIAL

Dissertação intitulada "***Fechando pra conta bater***": a indigenização dos projetos sociais **Xakriabá**, de autoria de **Augusta Aparecida Neves de Mendonça**, analisada pela Banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Profa. Dra. Maria da Conceição Ferreira Reis Fonseca– Orientadora
Faculdade de Educação - UFMG

Profa. Dra. Gelsa Knijnik
Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

Prof. Dr. Carlos Henrique de Souza Gerken
Universidade Federal de São João del Rei

Profa. Dra. Ana Maria Rabelo Gomes
Faculdade de Educação – UFMG

Profa. Dra. Ana Maria de Oliveira Galvão
Faculdade de Educação – UFMG

Belo Horizonte, 30 de junho de 2014.

À minha mãe e em memória do meu pai.

AGRADECIMENTOS

À Ção, pela acolhida, amizade, confiança e pela forma zelosa e perspicaz com que me orientou na elaboração desta tese. Obrigada pela bela parceria!

À Ana Gomes, pelas reflexões que sempre possibilita e, em especial, pelas boas ideias a este trabalho na banca de qualificação. Obrigada por participar da banca de avaliação final.

À Gelsa Knijnik, pela seriedade, consistência e beleza de seus estudos que, desde sempre, me inspiraram. Obrigada pelas suas contribuições a este trabalho na qualificação e por fazer parte da banca de avaliação final.

Ao Henrique, à Ana Galvão, Vanessa e Jackeline, por terem aceitado estar na banca de avaliação deste trabalho.

Aos professores e professoras da Faculdade de Educação da UFMG, pelas boas aulas, que inspiraram este trabalho. Em especial, agradeço aos professores Luis Roberto, Paulo Maia, Luiz Alberto e às professoras Ana Gomes e Lalu.

À Marides Marinho (em memória), presença forte neste trabalho.

Aos colegas da Linha de Pesquisa Educação Matemática e às professoras Jussara, Manuela, Maria Laura, Cristina e Samira, pelas oportunidades de discussões e estudos ao longo do doutorado.

Às meninas do Grupo de Estudos sobre Numeramento (GEN), em especial à Val, Paula e Viviane, que estiveram mais próximas deste trabalho.

Aos colegas do Curso de Licenciatura Indígena (FIEI), pela grande oportunidade de convivência e aprendizagem. Em especial, agradeço à equipe do curso de Matemática: Vanessa Tomaz, Karina, Juliana, Ruana, Rafael e Célio.

Aos colegas do Grupo TEIA (FaE-UFMG) pela companhia.

Aos alunos e alunas (da Escola Municipal Aurélio Pires, do Curso de Pedagogia da Universidade FUMEC e do FIEI), por me levarem a novas buscas.

Aos colegas da Escola Municipal Aurélio Pires e do curso de Pedagogia da Universidade FUMEC, pela companhia neste percurso.

Aos amigos e amigas de muito tempo, da educação indígena e de outros lugares também, pelas oportunidades de aprendizagem e de convivência: Márcia Spyer, Lilavate Romanelli, Kleber Gesteira, Lucinha Alvarez, Macaé Evaristo, Verônica Pereira e Rogério Correia [Rogerinho].

À Júlia, pela ajuda na organização da documentação do COEP.

À Suzana Escobar, pelo apoio, pela hospedagem em Januária, pelo carinho com que sempre me recebeu.

À Terezinha, pela alegre companhia nas viagens de pesquisa de campo.

Ao José Wilson, pela escuta e pelas ideias compartilhadas.

À Graça, Clemência e Verônica, pela leitura de partes deste trabalho, pelas sugestões e por estarem por perto.

À Juliana Reis e à Soninha, por compartilharmos ideias, dúvidas e alegrias da tese e da vida.

Aos meus irmãos, sobrinhos e sobrinhas, pela companhia, pela amizade, pela torcida.

À Acely, Regina e Carmem, pelas boas energias.

Aos funcionários da Secretaria do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da UFMG, pelo atendimento sempre atencioso.

À Marlene Zica, pela cuidadosa revisão desta tese, sempre acompanhada de boas conversas.

À amiga Elizete Munhoz, pela disponibilidade em fazer a organização, a revisão final e a formatação deste trabalho, com tanto cuidado e carinho.

Ao Matheus e à Alethea pelo trabalho de transcrição das entrevistas.

À equipe do Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas (CAA): Fábio, Ana e Helen, pelas experiências compartilhadas em campo.

Aos Xakriabá, em especial aos moradores e às moradoras das aldeias Vargens, Sumaré 3, Barreiro e Caatinginha, pela atenção, generosidade e por sempre me receberem tão bem: Marli, os meninos e meninas, Nicolau, João Ferrugem, Henrique, Zé Leite e Alípio, da aldeia Vargens; Cilene, Denise, Valdeniza, Dona Avelina, Dona Jovina, Dona Josefina, Dona Loia, Dona Eva, os meninos e meninas, Valdote, Euzébio, Vagner, Sr. Waldemar e João de Jovina, da aldeia Sumaré 3; Zeza, Célia, Cidinha, Sr. Waldinho, Hilário, Edgar e Nei, da aldeia Barreiro; Terezinha, Sr. Estácio, Edvaldo, Ramirinho e Sr. Manoel, da aldeia Caatinginha.

Agradeço, ainda, ao Cacique Domingos, Sr. Emílio, Sr. Levino, Donizete, à Dona Dila e Conceição.

RESUMO

Esta tese está voltada para o movimento de chegada dos projetos sociais ao povo indígena Xakriabá. Referenciada na etnografia, discute os processos de apropriação pelos Xakriabá de práticas de numeramento que se configuram na definição, na escrita, na produção de discursos, no engajamento, no desenvolvimento e na gestão desses projetos sociais. Esses processos de apropriação e seus efeitos são aqui chamados de “indigenização dos projetos”. O termo “indigenização” é tomado dos estudos do antropólogo Marshall Sahlins, que se refere à “indigenização da modernidade” para explicitar a maneira como os povos indígenas vêm elaborando culturalmente tudo aquilo que lhes foi infligido e como vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma nova ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo. Ao assumir como contexto de investigação a elaboração, o desenvolvimento e a gestão dos projetos sociais dos Xakriabá, este trabalho volta-se para o aspecto pragmático que conforma as práticas de numeramento que se veiculam nas interlocuções forjadas nesses processos. Tais práticas envolvem ideias, valores, critérios, conceitos ou procedimentos matemáticos que se mobilizam e se constituem nessas etapas dos projetos. As práticas de numeramento são, assim, analisadas como circunstância e não como o objeto da investigação. Ou seja, o exercício investigativo a que este estudo se propõe não se configura como descrição de práticas, mas como uma análise dos modos pelos quais essas práticas veiculam as diferentes racionalidades que geram os projetos e oportunizam a identificação de confrontos entre a racionalidade “de fora” e a “de dentro”. Tal análise permite reconhecer que os Xakriabá e aqueles com quem interagem nos processos de elaboração, desenvolvimento e gestão dos projetos instauram práticas, ora submetendo-se às regras que lhes são impostas, ora transgredindo-as, driblando-as ou as transformando. Dessa maneira, indigenizam esses processos.

Palavras-chave: Projetos sociais Xakriabá. Indigenização dos projetos. Cultura escrita. Práticas de numeramento.

ABSTRACT

This thesis is focused for the arrival movement from the social projects to the indigenous people Xakriabá. Referenced in ethnography, discusses the appropriation processes for Xakriabá of numeracy practices that are configured in the defining, in the writing, in the production of speeches, in the engagement, in the development and in the administration of these social projects. These processes of appropriation and their effects are called here of “indigenization of the projects”. The term “indigenization” is taken from studies of the anthropologist Marshall Sahlins which refers to the “indigenization of the modernity” to explain how indigenous peoples how have been developing culturally everything that was inflicted on them and have been trying to incorporate the global system to an even more comprehensive new order: his own world system. When assuming as investigation context the elaboration, the development and the administration of the social projects of Xakriabá, this work turns to the pragmatic aspect that conforms with the numeracy practices which convey dialogues forged in these processes. Such practices involve ideas, values, criteria, concepts or mathematical procedures that mobilize and constitute steps in these projects. The numeracy practices are thus analyzed as a circumstance and not as the object of research. In other words, the investigative exercise to which this study proposes is not configured as a description of practices, but as an analysis of the ways in which these practices convey different rationalities that manage projects and nurture the identification of clashes between rationality “from outside” and the “from within”. Such analysis allows to recognize that Xakriabá and those with whom interact in the elaboration processes, development and administration of the projects establishes practices, sometimes submitting to the rules that they are imposed, sometimes transgressing them, dribbling them or transforming them. Thus, indigenize these processes.

Keywords: Social Projects Xakriabá. Indigenization projects. Written culture. Numeracy practices.

SIGLAS

AIX – Associação Indígena Xakriabá

AIXABp – Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Barreiro Preto

ATER – Assistência Técnica e Extensão Rural

CAA – Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas

CEDEPLAR – Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional

CI – Carteira Indígena

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CNPI – Comissão Nacional de Política Indigenista

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CODEMA – Conselho Municipal do Meio Ambiente

COIAB – Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

CONSEA – Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional

CRAS – Centro de Referência da Assistência Social

CRVD – Companhia Vale do Rio Doce

ECO-92 – Conferência Mundial para o Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável

EMBRAPA – Empresa Brasileira de Pesquisa e Agropecuária

FACE/UFMG – Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais

FaE/UFMG – Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais

FAFICH/UFMG – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais

FIEI – Formação Intercultural para Educadores Indígenas

FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

GEDUC – Grupo de Pesquisa em Educação Indígena

GEN – Grupo de Estudos sobre Numeramento

GIPEMS – Grupo Interinstitucional de Pesquisa em Educação Matemática e Sociedade

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IDENE-MG – Instituto de Desenvolvimento do Norte e Nordeste de Minas Gerais

IEF – Instituto Estadual de Florestas

IFNMG – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Norte de Minas Gerais

INAF – Indicador de Analfabetismo Funcional

ISCOS - *Istituto Sindacale per la Cooperazione e lo Sviluppo*

MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário

MDS – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome

MEC – Ministério da Educação

MMA – Ministério do Meio Ambiente

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

NLS – *New Literacy Studies* (Novos Estudos sobre o Letramento)

OGR – Organização dos Grupos de Roça

ONG – Organização Não Governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

OSC – Organização da Sociedade Civil

PAIF – Programa de Atenção Integral à Família

PDDI – Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas

PIEI-MG – Programa de Implantação das Escolas Indígenas de Minas Gerais

PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

PPG7 – Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil

PROEJA – Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos

REUNI – Programa de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais

SEDR – Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural Sustentável

SEE – Secretaria de Estado da Educação

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UNISINOS – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
CAPÍTULO 1 OS CAMINHOS DA PESQUISA.....	21
1.1 APROXIMAÇÃO DO OBJETO: “NA VERDADE, TODOS NÓS ENVOLVEMOS NOS PROJETOS, TANTO QUEM TEM A LEITURA COMO QUEM NÃO TEM”.....	21
1.2 COMPREENDENDO A CULTURA XAKRIABÁ: “A CULTURA É UMA DAS COISAS QUE PREOCUPA MUITO A GENTE”.....	25
1.3 APROPRIAÇÃO DA CULTURA ESCRITA E PRÁTICAS DE NUMERAMENTO: “PORQUE NÃO SABEMOS SE VAI PASSAR NA ESCRITA”	31
1.4 A INSERÇÃO NO CAMPO, PRODUÇÃO DE MATERIAL EMPÍRICO E PERSPECTIVA DE ANÁLISE: “AÍ VOCÊ VÊ COMO É QUE A GENTE FAZ”.....	44
CAPÍTULO 2 OS XAKRIABÁ, O MOVIMENTO INDÍGENA E AS ASSOCIAÇÕES.....	57
2.1 OS XAKRIABÁ: “A TERRA É NOSSA, É DOS ÍNDIOS!”.....	57
2.2 O MOVIMENTO INDÍGENA E AS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA OS POVOS INDÍGENAS: “ESSA QUESTÃO AMBIENTAL DOS PROJETOS ME DESPERTOU PRA QUESTÃO DO TERRITÓRIO”.....	66
2.3 AS ASSOCIAÇÕES INDÍGENAS XAKRIABÁ E OS PROJETOS SOCIAIS: “OU A GENTE ORGANIZAVA OU A GENTE FICAVA DE FORA”	75
CAPÍTULO 3 A INDIGENIZAÇÃO DOS PROJETOS SOCIAIS: DEFINIÇÃO, ESCRITA, DISCURSOS, ENGAJAMENTO E GESTÃO.....	96
3.1 A DEFINIÇÃO DOS PROJETOS: “SERÁ QUE A GENTE VAI PLANTAR ESSAS SEMENTES?”.....	103

3.2 A ESCRITA DOS PROJETOS SOCIAIS: “A GENTE SENTA E VAI ESCREVER”.....	123
3.3 PRODUÇÃO DE DISCURSOS E ENGAJAMENTO NOS PROJETOS: “MAS É BANCO DE SEMENTE OU É CASA DE SEMENTE?”.....	133
3.4 DESENVOLVIMENTO E GESTÃO DOS PROJETOS: “PORQUE É MUITA COISA QUE FALTA E POUCA QUE SOBRA”.....	157
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	167
REFERÊNCIAS.....	172
ANEXOS	181

INTRODUÇÃO

O CASO DO CHEQUE

Quando o motorista lá de Missões trabalhava com o caminhão da associação, ele repassava pra mim todo o dinheiro que arrecadava com o trabalho que fazia. Dessa forma, era a gente que pagava o motorista, pagava o óleo, pagava o posto, a lavagem. Assim, a gente sabia quanto sobrava e depositava na conta.

Quando eu passei o caminhão pro outro motorista, que era uma pessoa de nossa confiança, a gente falou: “Não, então fica com o cheque pra não quebrar muito a cabeça na hora que não tiver dinheiro”. Às vezes, tinha que ir pra Itacarambi pegar alguma coisa, aí já abastecia. Foi então que surgiu o problema. Eu nem sabia, mas, quando a Secretaria do Estado da Cultura ia liberar a segunda parcela do Projeto Ponto de Cultura, apareceu uma pendência na conta da associação, porque tinha cheque sem fundo. Assim, se complica uma conta, complica todas.

No caso, esse tal cheque estava na responsabilidade do motorista do caminhão. Ele foi a Missões e pagou uma conta de duzentos e cinquenta reais. Na hora lá, ele fez o cheque e não colocou o nome de fulano não. Ele não exigiu: “Coloca seu nome no cheque”. Ele nem preencheu o cheque, até pediu mesmo pro Preto, comerciante da cidade, preencher o cheque. Aí toda “feira” quando a gente vai comprar vemos esse hábito deles (dos comerciantes). Só que a gente é que tem que exigir: “Não, eu quero a cópia do cheque, eu quero com o nome ‘lominal’”. Aí que eles vão lá e pegam de novo e colocam. E já teve vez deles passar a cópia do cheque pra mim sem nome, mas eu: “Não, eu quero o cheque com a cópia ‘lominal’”.

Quando foi dia 24, eu fui lá em Missões pra resolver, mas já era véspera de Natal, e o banco ia fechar às 11h. Cheguei lá, a funcionária falou assim: “Infelizmente eu não posso dar baixa nesse cheque porque tá na mão da pessoa e é um processo pro banco, se der baixa nesse cheque”.

Aí vim embora porque não ia resolver nada mesmo, nem adiantava ir a Januária. Passou quinta dia 24, sexta 25, sábado 26, domingo 27, segunda dia 28, fui lá em Missões de novo. Como eu estava sabendo que o cheque foi pago pro Preto, eu fui lá e fiz uma declaração e ele assinou como o cheque foi pra ele. O comerciante passou o cheque pra uma pessoa, só que ele não sabia se estava em nome dele.

De lá fui pro banco poder dar baixa no cartório. Só que, quando cheguei ao Banco do Brasil em Itacarambi, a funcionária puxou a microfimagem e viu que o cheque não tava em nome do Preto, tava em nome de outra pessoa, “Jéssica Poliana de Jesus”. Era outra pessoa que eu nem tinha de saber se existia nesse mundo. Quando a funcionária do banco pegou o cheque, vi que ele estava carimbado pelo Banco Itaú. Essa pessoa tinha a conta no Itaú que só tinha agência em Januária.

Fiquei sem saber o que fazer, pois a conta da associação estava presa, e a Secretaria de Cultura ia depositar o dinheiro do projeto até dia 30 dezembro de 2009 e já era dia 28 de dezembro.

Fui pra Januária, cheguei lá às 11h e conversei com uma funcionária que me disse: “Ah, só amanhã, a gerente só amanhã 11h”. Aí fiquei lá pro outro dia. Quando eu chego no banco, isso já era terça-feira, às 11h, e era 29 esse dia, a funcionária disse: “Não, a gerente falou que não sabe quem é essa pessoa aqui não, não tem essa conta aqui não”.

Aí fui pra Itacarambi. Fiquei quase uma semana, nem em casa eu não vim, né! Cheguei em Itacarambi, fui lá no Jó, da Casa de Peças e ele puxou o número da agência pelo computador. - “Essa agência é lá de Janaúba”.

Fui lá no banco de Itacarambi, tornei a pressionar a menina pra ver se ela dava baixa nesse cheque por causa do problema: “Não, nós não podemos, porque com isso a gente pode até ser processado”. Saí do banco em Itacarambi, encontrei um taxista e procurei saber quanto é que ele cobrava pra ir em Janaúba. Ele cobrou duzentos e cinquenta, mas, com muito trabalho, ele deixou por duzentos reais, só que era pra nós ir no outro dia cedo, que já era dia 30. Aí estiquemos pra Janaúba.

Quando eu chego no banco em Janaúba e explico pra moça a história do cheque, ela me dá o telefone, o endereço da pessoa que tinha recebido o cheque. Liguei pra pessoa e quem atendeu foi um moço que falou assim: “Oh, quem está com esse cheque é um filho meu, ele vai ligar pra você”. Daí a pouco ele ligou: “Não, esse cheque eu já passei pra Marquinho lá em Itacarambi”.

E quem que ia saber quem era esse Marquinho? E esse Marquinho já tinha mandado recado pelo Losinho, marido de Vilma no Barreiro, que eu fosse pegar o cheque que deu problema. E quem contou que ele deu o recado, moça? Bem antes da gente correr atrás, ele já estava com esse cheque lá na mão, seguro.

O motorista que estava comigo falou assim: “Moço, eu conheço o Marquinho”. Eu também conhecia, só que eu não sabia que ele tava com o cheque. O motorista ligou pro colega dele: “Oh moço, vai aí em Marquinho, pega o telefone dele pra mim ligar pra ele”. Eu liguei pra Marquinho, que falou: “Nico, eu tô com esse cheque aqui já tem quase uns quinze dias. Eu mandei o recado”.

Na verdade, ele pegou o cheque de Preto dizendo que, quando o cheque ficou sem fundo lá, ele voltou pro Preto que falou: “Não, esse cheque não fui eu que te passei, não”. Aí ele sabia que era da associação e falou assim: “Não, não tem problema nenhum, não. É da associação, não tem problema não, depois nós acerta”. Só que ele não pôde vir cá, eu não sabia que ele tava com esse cheque, né!

Lá de Januária eu liguei pra Marquinho e falei: “Marquinho, vai aí no Banco e dá baixa no cheque e paga a taxa no Banco, que, na hora que eu passar, eu te pago o cheque e pago a taxa também”. Mais tarde, ele ligou pra mim: “Não, Nico, eu já estou aqui no banco e já vou acertar aqui”.

Eu já tinha até ligado pra Dão que estava em Itacarambi pra ir na casa do Marquinho pegar o cheque e dar baixa lá, porque até eu vir de Janaúba, chegar no banco de Itacarambi, não ia dar tempo. Já iam dar cinco horas da tarde. Liguei, mas a menina do banco também era legal e já estava por dentro. Eu liguei pra Marquinho, que deu baixa e liguei pra menina do banco e falei: “Passa o fax com a baixa do cheque pro BDMG em Belo Horizonte”. Era esse banco que ia depositar o dinheiro do Projeto Ponto de Cultura.

Pra poder falar que a associação já tinha quitado a dívida é só depois de quatro dias quando volta ao normal no banco, mas aí o ofício já foi. Ainda na estrada de Janaúba a Januária, liguei pra menina do banco que falou: “Você pode vir às cinco horas, eu te atendo, nós ainda estamos aqui. Você chega aqui, conversa com o guarda que ele me chama, e nós resolvemos isso”.

O banco em Januária fechava às três horas, mas ela deu esse espaço. Aí foi que eu vim, cheguei cinco horas, quase seis horas, entrei no banco, passou fax, ligou pro BDMG, pronto, tudo resolvido. Dia 30, em cima da mosca!

(Nicolau, em entrevista concedida em 21/02/2012)

Essa narrativa feita por Nicolau, presidente da associação da aldeia Barreiro Preto, é emblemática das práticas que envolvem os processos de desenvolvimento e gestão dos projetos sociais¹ que introduziram, na vida dos Xakriabá, toda uma lógica permeada pela cultura escrita que é regulada por editais, documentos de controle de produção, prestação de contas, pagamentos de serviços que envolvem planilhas, tabelas, cheques, etc.

Nas várias etapas dos projetos sociais, flagramos indícios de racionalidades em confronto; esse confronto, entretanto, não se configura necessariamente como uma disputa, uma vez que os sujeitos envolvidos nos projetos sociais Xakriabá querem ou precisam transitar entre diferentes formas de vida, funcionando a partir de racionalidades outras que engendram práticas diversas a fim de lograr ter o seu projeto aprovado e, depois, para desenvolvê-lo, para envolver a comunidade, para narrá-lo, para gerenciá-lo, para prestar contas.

Assim, neste trabalho de investigação, nos voltamos para o movimento de chegada dos projetos sociais entre os Xakriabá e, referenciadas na etnografia que orientou os procedimentos do trabalho de campo e também na análise que empreendemos do material empírico, propomos discutir os processos de apropriação pelos Xakriabá de práticas que se configuram na definição, na escrita, na produção de discursos, no engajamento, no desenvolvimento e na gestão dos projetos sociais. São esses processos de apropriação e seus efeitos que chamamos de “indigenização” dos projetos e que analisaremos neste trabalho.

Utilizaremos o termo “indigenização”, remetendo-nos aos estudos do antropólogo Marshall Sahlins, que se refere à “indigenização da modernidade” para explicitar a maneira como os povos indígenas “vêm elaborando culturalmente tudo aquilo que lhes foi infligido” e como “vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma nova ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo” (SAHLINS, 1997a, p. 52).

Muitas práticas de numeramento – práticas que envolvem quantificação, ordenação, mensuração, classificação, formas e organização do espaço (Fonseca, 2010) – foram flagradas nas atividades dos projetos. Aqui trazemos algumas

¹ A expressão projetos sociais, incorporada pelos Xakriabá, designa as ações estruturadas e intencionais de entidades, organizações governamentais e não governamentais, visando a intervir em determinada problemática diagnosticada na comunidade.

daquelas que nos serviram para analisar o processo de “indigenização” dos projetos, objeto de investigação deste trabalho. São práticas de letramento numeradas (práticas de numeramento) que se configuram para atender às exigências dos financiadores, mas que também estabelecem procedimentos lógicos de um modo Xakriabá de conceber, organizar, operar, avaliar e relatar seus processos de produção, sua vivência, sua cultura.

Assim, as práticas de numeramento que focalizamos parecem ser, em alguns momentos, marcadas pela cultura escrita e próximas do modelo da matemática escolar, o que tem levado muitos dos envolvidos nos projetos a retornarem à escola. Em outros momentos, os modos de lidar com a quantificação, a ordenação, as métricas, as classificações, a organização do espaço se aproximam de matemáticas geradas nas atividades cotidianas dos Xakriabá, nas quais prevalecem valores e recursos da oralidade, em muitos aspectos diferentes daqueles que se mobilizam na matemática escolar.

Ao assumirmos como contexto de investigação a elaboração e o desenvolvimento dos projetos sociais dos Xakriabá, voltamos, porém, nossa preocupação para o aspecto pragmático que conforma as práticas de numeramento que se veiculam nas interlocuções que envolvem ideias, valores, conceitos ou procedimentos matemáticos e que se estabelecem nessas etapas dos projetos.

O que buscamos compreender é, pois, o movimento dos sujeitos apropriando-se de modos de significação e produção de discurso e transitando pragmaticamente por esses modos.

As práticas de numeramento neste trabalho são, assim, circunstâncias e, não, o objeto de investigação. Vamos olhá-las veiculando as racionalidades que gerem os projetos e oportunizando a identificação de confronto entre a racionalidade “de fora” e a “de dentro”.

A população Xakriabá, que focalizamos nesta investigação, é composta de algo em torno de 8000 pessoas, que vivem em uma área de, aproximadamente, 55 mil hectares, dividida em cerca de 30 aldeias, localizadas nos municípios de Itacarambi e São João das Missões, região norte de Minas Gerais. Essa região situada próxima ao vale do rio São Francisco é coberta por uma vegetação de caatinga e cerrado, com poucos rios perenes. Os problemas relacionados com a

seca constituem um grande desafio para a sobrevivência desse povo. Hoje, os Xakriabá vivem um processo de retomada do território, o que implicará a ampliação da área territorial. Tal processo tem causado fortes conflitos com os fazendeiros da região.

Dentre os vários estudos já realizados com os Xakriabá, o trabalho antropológico desenvolvido por Santos (1997), além de proceder a um levantamento histórico, apresenta uma análise detalhada do processo de formação do povo Xakriabá. A partir de 2001, com a instituição do Grupo de Pesquisa em Educação Indígena (GEDUC) na Faculdade de Educação (UFMG), instaura-se a realização de pesquisas relacionadas ao processo de escolarização dos Xakriabá com enfoque nas concepções sobre infância e nos processos locais de aprendizagem. Cabe mencionar²: Leite (2002), Pereira (2003), Gomes, Gerken e Álvares (2004), Santos (2006), Mendonça (2007), Teixeira (2008), Silva (2011), Escobar (2012), Pereira (2013).

Ainda com foco na educação indígena, destaca-se o trabalho realizado por Escobar (2004), pela Universidade Federal de Uberlândia. Alguns desses estudos realizados com os Xakriabá serviram de suporte para a análise da atual conjuntura política, econômica e social desse grupo indígena.

Destacam-se também, conforme Pereira (2013), os estudos com os Xakriabá na área da Economia, efetuados pelo grupo de pesquisa do Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional da Faculdade de Ciências Econômicas da UFMG (Cedeplar-FACE-UFMG) que tiveram seu foco na perspectiva econômica desse grupo indígena. Outras pesquisas relativas aos Xakriabá também foram desenvolvidas na FAFICH/UFMG por Fernandes (2008), Santos (2010).

Pela Escola de Engenharia/UFMG, Pena (2004) realizou a pesquisa de Mestrado sobre a relação entre o perfil sanitário, os indicadores demográficos e a saúde ambiental entre os Xakriabá. Pela Universidade de Brasília, Oliveira (2008) fez uma pesquisa de Mestrado intitulada *Política e políticos indígenas: a experiência Xakriabá*.

² Conforme PEREIRA, Verônica. M. **A Cultura na escola ou escolarização da Cultura?** Um olhar sobre as práticas culturais dos índios Xakriabá. 2013. (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação/UFMG, Minas Gerais.

Os estudos de Gomes, Silva e Santos (2008) mostram que os Xakriabá vêm experimentando mudanças, muitas delas decorrentes da entrada de recursos financeiros oriundos de políticas sociais do Estado, que chegam a esse grupo sob a forma de projetos sociais. Esses estudos mostram também que a gestão dos projetos sociais impõe não só um grande e complicado diálogo entre a comunidade e a máquina administrativo-burocrática do Estado, com seus prazos, rubricas, documentos, mas também a necessidade de a população se organizar para elaborar e desenvolver os projetos sociais. Destacam-se na Terra Indígena Xakriabá a elaboração e a gestão de projetos sociais voltados para a solução de problemas ambientais que degradam o território, bem como um renovado incentivo à produção agrícola e às atividades econômicas, visando à garantia da permanência dos Xakriabá em suas terras.

Os Xakriabá e aqueles com quem interagem nos processos de elaboração, desenvolvimento e gestão dos projetos instauram práticas, ora submetendo-se às regras que lhes são impostas, ora transgredindo-as, driblando-as ou as transformando. Dessa maneira, indigenizam esses processos. É para essa apropriação de práticas protagonizadas pelos Xakriabá que pretendemos dirigir nossa atenção investigativa.

CAPÍTULO 1

OS CAMINHOS DA PESQUISA

1.1 APROXIMAÇÃO DO OBJETO: “NA VERDADE TODOS NÓS ENVOLVEMOS NOS PROJETOS, TANTO QUEM TEM A LEITURA COMO QUEM NÃO TEM”

O meu trabalho como professora no Curso de Formação de Educadores Indígenas, em nível Médio, do Programa de Implantação das Escolas Indígenas de Minas Gerais³ (PIEI-MG), desde 2001, aproximou-me dos povos indígenas deste Estado, em especial dos Xakriabá. Ao longo desses anos, atuei também como coordenadora pedagógica junto às escolas indígenas Xakriabá e como Coordenadora do Curso no período de 2007 a 2009. Essa experiência junto ao PIEI-MG permitiu-me uma maior proximidade com o povo indígena Xakriabá, o que me fez conhecer um pouco mais de sua história e de seus modos de vida.

As experiências vividas com esse povo indígena despertaram o meu interesse em compreender melhor o processo de ensino e aprendizagem em suas escolas. Assim, a partir da minha aprovação no processo seletivo para o mestrado na Faculdade de Educação (FaE), da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em 2005, realizei a pesquisa que originou a dissertação *Práticas pedagógicas nas aulas de Matemática: um estudo exploratório nas escolas Xakriabá*.

Esta pesquisa me possibilitou verificar que as escolas, mesmo com as imposições dos órgãos governamentais, têm procurado se adequar à vida da aldeia. Os atores do processo escolar, com suas práticas e discursos, trazem a cultura local para a escola e, com base nesse aporte, reinterpretem os conteúdos, as normas escolares, mudam espaços e tempos. Tal situação me ajudou a perceber que tanto a cultura dominante, como a cultura local, quando entram na escola, transformam e

³ O PIEI-MG foi criado, em 1995, pelo governo do Estado de Minas Gerais, em parceria com a Secretaria do Estado da Educação (SEE), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o Instituto Estadual de Florestas (IEF), a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e os povos indígenas.

são transformadas, indicando que há um movimento de continuidade e descontinuidade das duas culturas no seu interior, reafirmando a heterogeneidade das práticas pedagógicas.

Nesta tese, não tomei a heterogeneidade dessas práticas como uma luta entre os princípios da escola indígena específica e diferenciada e a escola padrão, mas reconheci nela a reafirmação da convivência de várias práticas pedagógicas que, às vezes se contrapõem, às vezes se reforçam nos modos como professores e alunos participam das aulas, em especial das aulas de Matemática: “A matemática que chega à sala de aula parece se adaptar às demandas de escolarização que vão se ampliando nas aldeias e interagindo com a experiência dos professores e o conhecimento local” (MENDONÇA, 2007, p. 165).

As questões que envolvem a matemática ensinada nas escolas estiveram presentes ao longo do meu trabalho com os professores indígenas. Muitas vezes, as professoras e o professor que participaram dessa pesquisa de Mestrado falavam dos conflitos vividos por eles, quando tinham de decidir o que ensinar em suas aulas:

A maioria dos alunos já sabe os conhecimentos matemáticos da cultura Xakriabá, pois eles praticam com os pais, ao plantar a roça, os jeitos de medir a terra e de contar as sementes. Acho que os alunos precisam ter outros conhecimentos da Matemática (ROSENIR. Entrevista em 28/02/2006, apud MENDONÇA, 2007, p. 158).

O meu interesse em focalizar os confrontos entre a matemática advinda das práticas cotidianas e aquela marcada pela cultura escrita, que tem a escola como uma de suas principais agências acentuou-se no decorrer do trabalho de campo da pesquisa do Mestrado. Nesse período, pude constatar, com base nos relatos dos alunos sobre as pesquisas que realizavam em sua aldeia, incentivados por seus professores, que eles identificavam traços da matemática escolar nos modos de os Xakriabá plantarem as roças, construir casas, controlarem as compras e vendas do pequeno comércio local. Por sua vez, a matemática da aldeia também entrava na sala de aula, pela voz dos “mais velhos”, que ecoava nas descrições que os alunos faziam dessas práticas.

Entre 2006 e 2010, atuei como professora /bolsista no Curso Especial de Licenciatura Indígena - Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas (FIEI) na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (FaE-UFMG)⁴. Nesse curso, participei do processo de construção da proposta pedagógica e orientei trabalhos de conclusão de curso.

As questões relativas à Matemática presentes nas práticas cotidianas também foram objeto das investigações desenvolvidas pelos alunos do FIEI (2006-2010) para subsidiar a elaboração de seus Trabalhos de Conclusão de Curso. Como o princípio que regia essas investigações era buscar uma articulação com a vida das aldeias, muitas delas se voltaram para os projetos sociais das comunidades, que são definidos pelas principais demandas de cada povo indígena⁵. Foi durante esse período do curso que me aproximei da temática dos projetos sociais em comunidades indígenas, em especial com os Xakriabá. Esse período coincide com o momento de maior efetivação de políticas públicas para os povos indígenas por meio de linhas de crédito propostas por órgãos públicos, que visavam à intervenção em situações diagnosticadas como problemáticas nas comunidades indígenas.

Um dos projetos de pesquisa que orientei teve como objetivo “valorizar e reavivar os conhecimentos matemáticos dos mais velhos”. A investigação sobre a matemática “dos mais velhos”, feita por uma estudante Xakriabá do FIEI⁶, junto às atividades vinculadas ao projeto *Recuperar nascentes*, desenvolvido em sua aldeia, de certa forma já problematiza a matemática que se apresenta nas práticas vivenciadas nos projetos sociais.

Na verdade, todos nós envolvemos nos projetos, tanto quem tem a leitura como quem não tem. A matemática de antigamente não aparece nos projetos. Às vezes, essa matemática de antigamente até entra, respeitamos o cálculo de cada um porque, quando a gente vai fazer um cálculo, tem uns que coloca assim “dá tanto ou vai ser tanto” e acaba fazendo o cálculo e dá

⁴A partir de 2009, o FIEI passou a ser um curso regular da UFMG, dentro do Programa de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI). Desde 2011, atuo também nesse curso como professora/bolsista.

⁵De acordo com estudos e levantamentos feitos no FIEI, em 2007, na Terra Indígena Xakriabá existem, pelo menos, 20 Projetos de Segurança Alimentar, dois Projetos de Meio Ambiente, quatro de Cultura e Saúde. Os Projetos de Segurança Alimentar são desenvolvidos na área de produção agropecuária e agroindustrial. Existem, igualmente, dois projetos de captação de água de chuva.

⁶Pesquisa realizada pela estudante do FIEI, Jeuzani Pinheiro Santana, no projeto *Revivendo e fortalecendo os conhecimentos indígenas do povo Xakriabá*.

certo (Presidente da Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Santa Cruz, maio de 2009).

A ponderação da presidente da associação nos indica sua percepção de diferentes matemáticas nas atividades dos projetos sociais: “a matemática de antigamente”, que pode ser entendida como a que emerge das práticas culturais locais, e a “matemática dos projetos”, entendida como a que é demandada nos registros oficiais dos projetos e que pode ser buscada na escola. Embora a presidente da associação tenha afirmado que *“todos nós envolvemos nos projetos, tanto quem tem a leitura como quem não tem”*, a necessidade de ter acesso à leitura, à escrita e à matemática tem levado alguns adultos vinculados às atividades dos projetos a buscarem a escola. Isso foi constatado quando, no trabalho de campo da pesquisa do Mestrado, verifiquei a presença de adultos em uma turma de 1º ano do Ensino Fundamental. Um dos estudantes afirmava que foi necessário retornar à escola *“para aprender a fazer as operações, ler e escrever, para poder dar conta das questões do Projeto do Grupo de Roças”*.

Os estudantes reconhecem uma demanda pela aprendizagem de “outra” matemática, uma vez que, frequentemente, os modos tradicionais de lidar com as quantificações precisam ser traduzidos para um modelo de formatação, marcado pela cultura escrita, que é exigido pelos financiadores, quando da elaboração dos projetos, da construção de relatórios, dos pagamentos, da prestação de contas.

A intenção de valorizar e reavivar os conhecimentos matemáticos “dos mais velhos”, em geral relacionados a práticas cotidianas de pessoas adultas Xakriabá que ainda não têm a marca da escola, instaura uma tensão entre o cultivo de valores da tradição Xakriabá e as demandas impostas pela necessidade de atender às exigências formais previstas nos editais de financiamento de projetos sociais.

Assim, um aspecto importante a ser considerado para o delineamento do problema da presente pesquisa refere-se às novas configurações que vão se constituindo na organização social e política do povo indígena Xakriabá, muitas delas decorrentes dos projetos sociais. Essas configurações definem outros modos de relação com as atividades produtivas, a gestão de recursos financeiros, a negociação entre as pessoas da comunidade e os vários parceiros e, também, com

as formas de registro que se apresentam nas várias etapas dos projetos: análise do edital, elaboração do texto do projeto, construção de relatórios, formas de pagamentos, prestação de contas e outros documentos.

São essas novas configurações, que estabelecem o contexto da “indigenização” dos projetos sociais Xakriabá, que esta investigação pretende focalizar, apoiada em estudos sobre cultura, especialmente os de Marshall Sahlins (1997a, 1997b); em investigações sobre relações entre sujeitos diversos com a cultura escrita, produzidas por Rockwell (2005, 2006, 2010), Street (1984, 2010), Marinho (2010), Galvão (2010); em estudos sobre letramento de Soares (2001), Castanheira, Green e Dixon (2007); em estudos sobre numeramento propostos por Fonseca (2009, 2010); Souza e Fonseca (2010, 2010a) e pelos demais estudos produzidos pelo grupo Grupo de Estudos sobre Numeramento (GEN), da Faculdade de Educação da UFMG e em estudos no campo da Etnomatemática, sobretudo aqueles propostos por Gelsa Knijnik (2006, 2012).

1.2 COMPREENDENDO A CULTURA XAKRIABÁ: “A CULTURA É UMA DAS COISAS QUE PREOCUPA MUITO A GENTE”

A cultura é uma das coisas que preocupa muito a gente. A gente sempre tem um debate assim... Tem muitas coisas de fora que são importantes trazer pra dentro, mas tem outras coisas que temos que deixar lá. Muitas vezes, os professores, os alunos falam muito sobre isto. Não é que o estudo está crescendo que vamos esquecer um pouco do passado. Temos sempre que lembrar e dar continuidade naquilo que foi conquistado. Essa conquista é pra dar o nosso direito... Praticamente nós não somos imigrantes... Nós somos pessoas nascidas e criadas aqui. Se jogar a nossa cultura, costume, tradição pra fora, e aí? Vamos viver de quê? Aquilo que nós tinha no passado muitas vezes foi enterrada... (Sr. Waldinho, em entrevista concedida em 14/10/2012)

O tema da investigação proposta neste trabalho, – a “indigenização” dos projetos – acena para a importância de termos um aporte teórico acerca da cultura, que nos possibilite analisar a rede de relações que envolvem os Xakriabá com o

mundo dos não indígenas. Na afirmação do Sr. Waldinho, percebe-se essa rede com o mundo não indígena e, mais do que isso, a preocupação com aquilo que “entra” ou não na cultura Xakriabá. Nessa tensão, que envolve percepção, escolhas, intenções, desejos e resistências em relação ao que “entra” e ao que “fica de fora”, o Sr. Waldinho insere a discussão de cultura. No que diz respeito ao envolvimento dos Xakriabá com os projetos sociais, é importante, portanto, compreender como esses sujeitos concebem o que “entra” e o que “fica de fora”, e se posicionam em relação ao que “entra” e o que “fica de fora”. É importante, igualmente, compreender quais são suas escolhas e de como elas se alicerçam nos processos de definição, de escrita, de produção de discursos, de engajamento, de desenvolvimento e de gestão dos projetos sociais.

A cultura será discutida a partir dos estudos do antropólogo norte-americano Marshall Sahlins. No artigo *O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção* (parte 1), esse autor responde a várias críticas dirigidas à antropologia, reafirmando o conceito de cultura e rompendo com a perspectiva que muitos legam a esse conceito, como objeto fadado à morte pelas consequências do imperialismo colonizador ocidental.

A proposição da exclusão do estudo da cultura das ciências humanas, considerada por Sahlins como “uma espécie de suicídio epistemológico”, está pautada no argumento de que esse conceito está politicamente comprometido pelos vários significados que assumiu ao longo dos tempos (SAHLINS, 1997a, p. 41). O autor argumenta que, dentre esses vários significados, a cultura, no seu sentido antropológico, foi capaz de transcender a noção de refinamento cultural (ideia de cultura associada a “culto”, e não a “cultural”) e a das ideias progressivistas da civilização às quais esse conceito já esteve ligado. Ele pondera que, como o conceito de cultura sobreviveu a tantas tentativas de deslegitimação, ele sobreviverá também às atuais tentativas de extingui-lo (SAHLINS, 1997a, p. 41).

Sahlins (1997a) discute as controvérsias morais e políticas que envolvem o conceito de antropológico de cultura, para explicar a “visão pessimista” dos autores que consideram o conceito de cultura em “vias de extinção”. A suspeição que cerca esse conceito se relaciona a sua compreensão como a demarcação de diferenças de um grupo colonizado ou racialmente discriminado: a referência à cultura desse

grupo seria uma forma de marcar-lhe hegemonicamente a servidão, demarcar a diferença e reafirmar as várias desigualdades que são próprias do sistema capitalista.

Essa visão de cultura é também considerada como um “meio ideológico de vitimização” ou como “tropa ideológico do colonialismo”⁷, porque, como o antropólogo americano salienta, ele entende que as formas e normas culturais são prescritivas e que não concedem espaço algum à ação humana. Nesse caso, a ideia antropológica de cultura conferiria legitimidade às múltiplas diferenças e à estabilização da diferença, como o racismo, segundo o autor, característica essencial do capitalismo ocidental. Nessa perspectiva, o papel da antropologia seria o de demarcar a diferença cultural como um valor, e não o de explicar a diversidade cultural ou indagar sobre a natureza das diferenças e semelhanças existentes entre os vários povos. Esse sentido antropológico da cultura se afasta do objetivo da antropologia, que é buscar entender as “culturas humanas como formas de vida” (SAHLINS, 1997a, p.44).

Os estudos de Sahlins, entretanto, aportam outra perspectiva para a análise de como os projetos sociais, ao serem incorporados pelos Xakriabá, tendem a ser adaptados aos sistemas nativos preexistentes nesse grupo indígena. Segundo esses estudos, (1997a), muitos trabalhos etnográficos, realizados com povos indígenas e outros grupos supostamente em desaparecimento, mostram que esses povos têm se recusado “tanto a desaparecer quanto a se tornar como nós” (p. 52). O autor reafirma:

(...) ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo (SAHLINS, 1997a, p. 52).

Com essa compreensão, a partir de estudos realizados com esses grupos culturais, Sahlins (1997a) ressalta que “a tarefa da antropologia agora é a indigenização da modernidade”. Para o autor, essa “indigenização” corresponde aos

⁷ Idem, p. 42-43.

processos por meio dos quais os povos indígenas incorporam o sistema mundial, ou seja, significaria a ordem indígena englobando a ordem moderna, organizando o seu próprio sistema de mundo.

Essa constatação nos parece essencial para entender as mudanças na vida dos Xakriabá e os processos de apropriação dos modelos externos que se apresentam a esse grupo indígena, em muitas instâncias da vida social, inclusive, e de modo especial, na gestão dos projetos sociais.

Nos últimos séculos, de acordo com Sahlins, o contato com a “civilização” ocidental e a integração com o mercado global levaram à constituição de novas formas de vida além de promover diversidade e enriquecimento da cultura dos povos indígenas. Tudo isso levou esses povos a uma reelaboração do seu universo cultural, a partir dos novos elementos que passaram a repercutir entre eles. Entende-se que essa reelaboração não está desvinculada dos significados tradicionais da cultura, mas, ao contrário, promove uma “intensificação cultural” no sentido de responder, interpretar, organizar e viver as novas formas de vida por meio da própria cultura. Ao considerar as transformações históricas globais, torna-se essencial analisar as novas formas de vida sob uma nova lente dos estudos antropológicos, que foram afetados pelo capitalismo.

Essa leitura da relação dos povos indígenas com os padrões ocidentais é também explicitada em entrevista de Sahlins a Mauro Almeida⁸. Nessa entrevista, ele apresenta duas perspectivas teóricas importantes para os estudos da antropologia americana oriundas do processo da Guerra do Vietnã e dos protestos contrários à guerra.

Uma dessas perspectivas correspondeu a uma crítica feita ao sistema mundial e às estruturas de poder que, naquele momento, operavam em larga escala no mundo, apoiando-se no poder que os Estados Unidos e o Ocidente exerciam. Para Sahlins, nessa perspectiva, com base nos pensamentos de autores, como Michael Foucault e também Antonio Gramsci, o sujeito era considerado como “vítima de um sistema poderoso e avassalador que se infiltrava, no sentido foucaultiano, nos

⁸ALMEIDA, M.W.B. de. Uma entrevista com Marshall Sahlins. In: PEIXOTO, A. F.; PONTES, H. E. SCHWARCZ, M. L. (Org.). **Antropologias, Histórias, Experiências**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 83-97.

interstícios da vida cotidiana e das instituições mais íntimas como a família”.⁹ Tais estudos desenvolveram uma narrativa totalizada do sistema mundial como um sistema gigantesco presente na noção de globalização.

Em outro aspecto, Sahlins ressalta, nessa entrevista, que suas vivências na Guerra do Vietnã o levaram a distanciar-se da perspectiva evolucionista e a se interessar pelos modos como as culturas se articulavam de fato e não em que estágio da evolução elas poderiam estar. Essa perspectiva teórica, que emerge dessas vivências, assume a importância de se compreender e respeitar a vitalidade, a distintividade e a integridade dos povos que foram atingidos pela “máquina de guerra ocidental e pelos regimes de poder coloniais e pós-coloniais”.¹⁰

Nesse caso, importa compreender como esses povos se organizam localmente, em termos de sua própria ordem. Essa perspectiva considera não somente a cultura de resistência, mas também como a cultura desses povos resiste. A resistência da cultura foi o modo pelo qual esses povos se apropriaram do sistema mundial trazendo-o para o seu próprio sistema.

Algumas investigações antropológicas têm dado mostras de como os povos indígenas não se renderam à assimilação do modelo hegemônico. Conforme Sahlins (1997a), esses povos buscam incorporar o sistema mundial ao seu próprio sistema de mundo.

Em seu livro *Economia Selvagem*, César Gordon (2006) apresenta uma belíssima etnografia dos indígenas Xikrin (grupo Kayapó ou Mebêngokre) do Pará, explicitando a relação desse povo indígena com os bens industrializados e mercadorias e enfatizando que “os desejos dos Xikrin por objetos que lhes são estrangeiros não é espúrio, inautêntico e exótico; ao contrário, é a expressão de um propósito e de uma história absolutamente (e, portanto, relativamente) indígenas” (GORDON, 2006, p.38).

Gordon (2006) ressalta a história recente desse grupo indígena, destacando a intervenção missionária e indigenista desde a década de 1960, que já lhes favorecia a aquisição e a distribuição de mercadorias, em uma mediação pautada por uma lógica do igualitarismo e da universalização. Ele releva, também, o enorme afluxo

⁹ Idem, p. 83

¹⁰ Ibidem, p.84

contemporâneo de dinheiro, serviços e mercadorias que o convênio com a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), atuante desde 1982, garante a esse grupo.

O autor busca entender não só o que faz os Xikrin desejarem o dinheiro dos brancos e os objetos por eles produzidos, em especial as mercadorias, como o que esses objetos fazem quando entram no sistema de circulação de valores Xikrin, ou seja, em sua economia política e simbólica em transformação. Além disso, ele busca compreender quais suas implicações para os modos de vida desse povo indígena considerando as implicações resultantes da própria incorporação dessa produção.

Assim, sem assumir o discurso de resistência cultural, Gordon (2006) trata da relação dos indígenas com o mundo dos brancos, trazendo como pano de fundo a “nossa incapacidade de enxergar as relações dos índios com os objetos oriundos da sociedade industrial capitalista como um fenômeno autêntico” (GORDON, 2006, p. 37). O autor busca explicar de que modo a dinâmica de incorporação de objetos e conhecimentos, signos do mundo não indígena, levou esse grupo a transformações que vão além de uma mera reprodução cultural.

No prefácio do livro *Economia Selvagem*¹¹, Carlos Fausto afirma que, de um lado, os Xikrin assumem, na constituição do seu mundo social, uma “dinâmica de captura” que objetiva a entrada, a partir do exterior, das condições de sua renovação. Por outro lado, assumem uma “dinâmica de restrição” que busca controlar a circulação dos signos rituais no interior do seu coletivo. Segundo Fausto, o trabalho de Gordon (2006) procura compreender os novos desafios que os Xikrin buscam enfrentar com as “novas indigenizações” (GORDON, 2006, p. 24-25), ao apresentar o processo do “consumismo Xikrin”, chamado naquele prefácio, de “indigenização da mercadoria”.

Ainda comentando o estudo de Gordon, Fausto explica que “um regime de acesso restrito fazia com que certos objetos capturados do exterior e usados no ritual, embora reprodutíveis tecnicamente, não se tornassem ‘comuns’ – não se ‘comunizassem’” (GORDON, 2006, p. 25). Podemos entender, portanto, que esse estudo objetiva compreender “um sentido propriamente indígena para esse complexo emaranhado de relações que envolvem os Xikrin no mundo das

¹¹ GORDON, César. **Economia Selvagem**: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: ISA/NUTI/UNESP, 2006, pp.23-31.

mercadorias”¹², sem desconsiderar os problemas, os sobressaltos e muitos riscos dessas relações, que, conforme o autor, “os Xikrin percebem”. Nessas relações com o mundo não indígena, o autor buscou analisar como esse povo indígena tem tornado as coisas dos brancos suas coisas, como eles as têm tornado Mebêngôkre.

Tendo por base esses estudos, podemos compreender que os povos considerados como primitivos não são passivos no relacionamento com a cultura global, mas capazes de reatualizar a tradição e recriar a cultura em novas situações. Os povos indígenas tendem a se ajustar às novas condições por meio das estruturas já existentes: em vez de perder a especificidade cultural, eles a modificam, de forma a torná-la mais intensa.

Essa constatação nos parece essencial para entender não apenas as mudanças na vida dos Xakriabá, como os processos de apropriação dos modelos externos que se apresentam a esse povo indígena na gestão dos projetos sociais. Reafirmando a perspectiva de Sahlins, parece-nos que as instituições ocidentais, no caso as associações e os modelos de projetos impostos por instituições externas ao grupo indígena, ao serem incorporadas pelos Xakriabá, tendem a ser adaptadas aos sistemas nativos.

Neste trabalho, partindo de uma perspectiva antropológica, faremos referência à indigenização desses projetos como processos de apropriação pelos Xakriabá das práticas envolvidas nas atividades dos projetos sociais que, ao adentrarem na cultura desse grupo indígena, são por eles transformadas e incorporadas ao seu próprio sistema de mundo.

1.3 APROPRIAÇÃO DA CULTURA ESCRITA E PRÁTICAS DE NUMERAMENTO: “PORQUE NÃO SABEMOS SE VAI PASSAR NA ESCRITA”

No Projeto da aldeia Sumaré 3, eu fiquei responsável pela escrita. [...] Umas quatro pessoas vieram pra falar. Eu escrevo e pergunto se é isso ou não é. E sempre eu falo assim pra eles: “Nós vamos arriscar porque não sabemos

¹² Ibidem, p. 61

se vai passar na escrita". Ainda temos muita dificuldade. (Zeza, em entrevista concedida em 12/10/2012)

A fala de Zeza sugere a existência de uma interação entre os usos da oralidade e da escrita, dando mostras de que as pessoas da comunidade, mesmo as que não escrevem, participam de forma coletiva, cada qual com sua contribuição, das práticas de escrita que os projetos envolvem. As pessoas falam, Zeza escreve e submete a escrita à avaliação dos companheiros, que analisam a fidedignidade dessa escrita às opiniões e sugestões dadas. *"Um as quatro pessoas vieram pra falar. Eu escrevo e pergunto se é isso ou não é".* A aprovação, entretanto, não é garantia de aprovação pelas agências. Zeza assume que o que será avaliado é o projeto apresentado na forma escrita. O texto submetido não apenas veicula o projeto a ser proposto, mas, naquela situação, é o projeto que *"não sabemos se vai passar na escrita"*.

Por isso, ao nos dispormos, neste trabalho, a analisar, em uma perspectiva antropológica, a indigenização dos projetos sociais Xakriabá, ou seja, o processo de apropriação pelos indígenas das práticas envolvidas nos vários momentos desses projetos torna-se importante sinalizar um quadro teórico que nos possibilite indagar sobre o lugar da cultura escrita nos projetos sociais.

Assumindo a perspectiva antropológica, que entende a cultura como dinâmica, complexa, múltipla e como um produto humano, estreitamente entrelaçado com diversas realidades sociais, consideramos, aqui, conforme Sahlins (1997a), que o processo de apropriação se explicita no movimento da "ordem indígena englobando a ordem moderna", organizando o sistema de mundo Xakriabá.

Rockwell (2005), apoiada em Agnes Heller (1997) e Paul Willis (1977), ressalta que o conceito de apropriação explicita a ação dos sujeitos em relação aos recursos culturais disponíveis.

Para essa autora, tal conceito

tem a vantagem de transmitir, simultaneamente, o sentido da natureza ativa e transformadora do sujeito e, ao mesmo tempo, o caráter coercitivo, mas também instrumental, da herança cultural. O termo situa claramente a

ação nas pessoas que tomam posse dos recursos culturais disponíveis e os utilizam (ROCKWELL, 2005, p. 29)¹³

Ao abordar a cultura escrita em suas pesquisas com povos indígenas do México, Elsie Rockwell (2005, 2006, 2010) enfatiza que os usos do oral e do escrito se interagem em um conjunto de práticas específicas que lhes dão sentido. Assim, a autora rompe com a oposição tradicional entre a oralidade e a escrita, que tende a negar a presença da escrita nas culturas de tradição oral e, às vezes, minimizar o peso do oral nas sociedades marcadas pelo maior uso da língua escrita. Rockwell confere um papel decisivo à oralidade na apropriação da cultura escrita.

Em seu artigo *Apropiaciones indígenas de la escritura en tres dominios: Religión, Gobierno y Escuela*, Rockwell (2006) aborda a relação dos povos nahuas de Tlaxcala e dos tzeltales de Chiapas com o mundo da escrita. Segundo ela, essa relação está associada, em parte, ao domínio que algumas instituições (eclesiásticas, administrativas e educativas) exerceram sobre esses povos durante séculos, evidenciando que a relação que cada grupo cultural tem com o mundo da escrita é constituída por processos históricos complexos e heterogêneos.

Em sua análise, a autora, mesmo considerando a relação assimétrica e conflitiva que sempre existiu entre a língua espanhola e as línguas indígenas, destaca que houve um processo de apropriação da língua espanhola escrita por esses povos indígenas do México. Devido às condições de dominação, algumas línguas que, em outros tempos eram escritas, terminaram sendo línguas sem escrita, excluídas assim dos âmbitos políticos. Isso levou esses povos, por pressão ou opção, a se apropriarem da língua espanhola escrita como veículo de relação com as instituições.

A autora, ao se referir a esse processo de apropriação, ressalta o papel ativo que os povos indígenas do México tiveram ao assumirem fazer uso da ferramenta cultural da escrita. Ela mobiliza, nesse caso, a noção de apropriação que permite apreciar o valor diferencial que um objeto cultural comum, no caso a escrita, pode ter

¹³(...) *tiene la ventaja de transmitir simultaneamente un sentido de la naturaleza activa y transformadora del sujeto y, a la vez, del carácter coactivo, pero también instrumental, de la herencia cultural. El término situa claramente la acción en las personas que toman posesión de los recursos culturales disponibles y que los utilizan.* (Rockwell, 2005, p.29)

para diferentes grupos humanos dentro de uma sociedade e que confere um sentido ativo e transformador ao sujeito em vez de apenas referir-se ao caráter impositivo e instrumental do legado cultural.

Outro estudo de Rockwell (2010), que discute o processo de apropriação da cultura escrita, foi realizado em dois vilarejos do México Central, focalizando dois camponeses com baixa escolaridade, José do vilarejo Cuauhtenco e Cleofas do vilarejo Xaltipan, que foram levados a ocupar cargos políticos em seus vilarejos no período de 1950 até 1970. O objetivo desse estudo foi analisar o processo de apropriação dos dois camponeses de certos usos da escrita, não somente a técnica para produzir documentos necessários ao processo de urbanização, mas também as estratégias utilizadas para lidar com as autoridades governamentais, utilizando a escrita. Eles tiveram de participar de transações complexas para conseguir realizar, nas assembleias locais, os acordos necessários a fim de executar diversos projetos. Segundo a autora, a habilidade de escrever, prerrogativa de apenas algumas pessoas dos vilarejos, foi frequentemente empregada na esfera pública, inclusive na defesa dos bens comuns e na luta pela autonomia política.

É essa compreensão de apropriação – como ação das pessoas, que, de posse de recursos culturais disponíveis na sociedade, os utilizam – que assumiremos neste trabalho. Em especial queremos destacar o processo de apropriação operando na relação dos Xakriabá com a cultura escrita nas situações que acompanhamos, relacionadas à proposição e ao desenvolvimento de projetos sociais. Interessa-nos, pois, voltar aos estudos sobre cultura escrita numa perspectiva antropológica.

Os primeiros estudos antropológicos sobre cultura escrita foram realizados na década de 1960, por Jack Goody¹⁴ e Ian Watt¹⁵. Tais estudos provocaram polêmica por assumirem uma divisão entre culturas ágrafas e culturas grafocêntricas, por evidenciar a existência de uma forte dicotomia entre a oralidade e a escrita. O confronto às ideias de Goody e Watt seria elaborado nesse mesmo período (meados

¹⁴ Antropólogo, africanista e etno-historiador britânico, publicou em 1968 no livro *Literacy in Traditional Society*, o artigo “As consequências do letramento”, em coautoria com Ian Watt. Em sua obra subsequente- *The domestication of the Savage Mind* (1977)- o autor reafirma a grande divisão relacionada entre a oralidade e a escrita.

¹⁵ Crítico literário e especialista em história da literatura. Foi professor emérito de inglês da Universidade de Stanford e sua obra *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding* (1957) é um importante trabalho na história desse gênero.

de 1960 até 1970), por meio de pesquisas realizadas nos Estados Unidos, Irã e África¹⁶, que tiveram seus resultados publicados no início da década de 1980, apresentando uma contundente crítica às teses relativas à dicotomia entre oralidade e escrita.

Dentre os estudos que compararam as ideias de Goody e Watt, destacam-se os *New Literacy Studies* (Novos Estudos sobre o Letramento - NLS) com pesquisas realizadas a partir de 1980, principalmente em países de Língua Inglesa, que têm Brian Street e James P. Gee como seus grandes representantes. Tais estudos consideram o conceito de cultura escrita decisivo para analisar as relações que os sujeitos estabelecem com a leitura e com a escrita, uma vez que tais relações têm características particulares de acordo com cada cultura.

Para Galvão (2010), “cultura escrita é o lugar – simbólico e material – que o escrito ocupa em/ para determinado grupo social, comunidade ou sociedade”. A autora nos adverte que “não existe um único lugar para o escrito em determinada sociedade ou determinado grupo social” (GALVÃO, 2010, p. 218-219). Por isso, baseando numa perspectiva etnográfica e antropológica, os NLS se ocuparam em compreender o impacto social da inserção e da aquisição da linguagem escrita em uma determinada comunidade, procurando apreender a natureza das práticas sociais e os sentidos construídos pelos sujeitos no processo de apropriação dessa linguagem. É importante frisar que esse processo varia nas diferentes culturas, nos diferentes espaços dentro de uma cultura, nas distintas instituições e contextos.

Galvão (2010) adverte, ainda, que esse conceito de cultura escrita o distingue do conceito de letramento, que, em muitas situações, é considerado como seu sinônimo. Essa identificação, segundo a autora, deve-se possivelmente ao fato de “letramento” e “cultura escrita” serem “– ao lado da palavra alfabetismo – traduções do termo *literacy*” (GALVÃO, 2010, p. 219). Porém, o termo letramento refere-se essencialmente aos usos sociais da leitura e da escrita: seria, portanto, “uma das dimensões da cultura escrita”. Ela explica que os estudos do uso da leitura e da escrita em uma sociedade (letramento) favorecem uma melhor compreensão dos

¹⁶ Alguns desses estudos: *Ways with Words*, Shirley B. Heath (1983); *Literacy in Theory and Practice*, Brian Street (1984); *Literacy e Orality*, Ruth Finnegan (1988) e *Psychology of Literacy*, Scribner e Cole (1981).

lugares que o escrito ocupa nessa sociedade. Tais estudos, entretanto, não bastam para que tal fenômeno seja compreendido em todas as dimensões que o envolvem.

Na mesma direção, Marinho (2010) esclarece que o termo letramento nos remete a todos os possíveis aspectos de envolvimento social e individual com as práticas de leitura e de escrita, cujos textos são produzidos numa língua escrita em que o sistema é o alfabético. Já o termo “*cultura escrita*” seria um conceito mais amplo: envolveria as práticas do escrito que não são exclusivamente dependentes da língua escrita baseada no sistema alfabético” (MARINHO, 2010, p.75). É nesse sentido que Galvão (2010) avalia as vantagens de se falar em culturas do escrito.

Assim, pensando a cultura escrita como culturas do escrito, ou seja, o(s) lugar (es) que o escrito ocupa em determinada sociedade ou grupo social (GALVÃO, 2010), e reconhecendo que esses lugares não são os mesmos para os diferentes sujeitos e grupos que vivem naquela sociedade, não podemos nos furtar a discutir as relações de poder que as envolvem. Nesse sentido, a análise que fazemos da apropriação de práticas de letramento não pode considerar a leitura e a escrita como bens em si mesmos: “os valores que recebem em determinado espaço e tempo somente podem ser dimensionados quando compreendemos as relações de poder que estão na base dos contextos em que são praticadas” (STREET, 1984, *apud*, GALVÃO, 2010, p.220).

Os estudos que assumem tal perspectiva, Brian Street os insere entre os que adotam o que ele chama de “modelo ideológico de letramento”. Tais estudos buscam entender de que forma os sujeitos se apropriam da escrita, compreendendo as práticas de letramento como práticas sociais e não simplesmente como uma técnica e uma habilidade neutra. Para o autor, as práticas de letramento serão sempre ideológicas, uma vez que seus objetivos e modos de manifestação estão relacionados ao jogo de forças que compõem seu contexto. Dessa forma, o tipo de letramento que se procurará desenvolver para atender a um objetivo não pode ser transferido para outro contexto. O letramento não é, portanto, um processo único e universal.

Como destacam Castanheira, Green e Dixon (2007), o letramento é um fenômeno social que é definido e redefinido em cada grupo. Para essas autoras, o significado de letramento em qualquer grupo se torna visível nas ações de seus

participantes, em suas orientações, nas responsabilidades que assumem ou atribuem aos outros, na aceitação ou rejeição de respostas ou no engajamento que têm com textos diversos. É por isso que, concebendo o letramento como um processo dinâmico, em que o significado da ação letrada é continuamente construído e reconstruído por participantes quando se tornam membros de um grupo social, talvez fosse melhor falar de *letramentos* e não de *letramento*, de modo a poder captar a multiplicidade de demandas ou maneiras de se participar em processos de letramento em diferentes grupos sociais.

Neste trabalho, estamos compreendendo, assim como o faz Marildes Marinho (2010), que as demandas de formulação de projetos de autogestão que, entre outras consequências, proporcionam a criação de várias associações comunitárias na Terra Indígena Xakriabá, configuram-se, ao lado da criação e consolidação das escolas de Ensino Fundamental e Ensino Médio e da chegada da televisão e do computador, como motivo e circunstância dos processos de mudanças pelos quais passam os Xakriabá nos seus modos de se relacionarem com a cultura escrita e de se apropriarem de práticas de letramento.

Especialmente em relação à gestão dos projetos, a autora destaca não só a geração da demanda de comunicação interna por meio da escrita, assim como a forte influência da Universidade Federal de Minas Gerais nas relações dos Xakriabá com a escrita. Isso se explica devido à participação de estudantes e professores dessa instituição tanto no processo de implantação das escolas, quanto nas atividades de pesquisa e apoio a projetos educacionais, econômicos e culturais para esse grupo indígena.

Em seu estudo, Marinho menciona a comunicação dos indígenas com alunos e professores da universidade por telefone, *e-mails*, bilhetes, recados, etc., e enfatiza, nesse processo de comunicação, a elaboração de textos escritos, que se tornam objeto de apoio e de processos de produção, interpretação em parceria, em coenunciação marcado pela constante busca de aproximação de objetivos, expectativas e conhecimentos, muitas vezes diferentes e divergentes. (MARINHO, 2010, p. 82).

Também Escobar (2012), ao apresentar o panorama geral sobre a escrita na Terra Indígena Xakriabá, analisa, nas aldeias Caatinguinha e Barreiro Preto, o processo de apropriação e uso da escrita pelos indígenas, como ferramenta tecnológica. Para ela, a presença da cultura escrita entre os Xakriabá configura-se como uma mistura da influência externa combinada com um uso com significações próprias. Dessa forma, não é possível afirmar “que o letramento dos Xakriabá seja exclusivamente local e nem que a interlocução com a sociedade nacional seja predominante entre eles”. (ESCOBAR, 2012, p.165).

Outro estudo realizado na Terra Indígena Xakriabá, na aldeia Itapicuru (OLIVEIRA, 2011), mostra que o uso da escrita como forma de registro das atividades cotidianas se revelou como um traço comum em espaços da aldeia, como no Grupo da Piscicultura, no comércio e nas relações estabelecidas com os meios de comunicação. O estudo observou, ainda, a ocorrência de diferentes práticas de leitura e escrita no contexto religioso, que mostraram formas próprias de interação entre alfabetizados e não alfabetizados. A autora analisa que os significados construídos em torno do uso da linguagem escrita implicam processos de ressignificação da identidade indígena, uma vez que as relações entre os Xakriabá e a sociedade circundante são estreitadas de diferentes maneiras, implicando, igualmente, transformações nas formas tradicionais de produzir e reproduzir as relações sociais.

Acontece, entretanto, que, frequentemente, nas várias atividades dos projetos sociais Xakriabá, quando da elaboração dos projetos, da construção de relatórios, dos pagamentos e da prestação de contas, os modos tradicionais de lidar com as quantificações precisam ser traduzidos para os modelos de formatação marcados pela cultura escrita, que são os que são compreendidos e, por isso, exigidos pelos financiadores. Esses modos diversos de matematicar¹⁷, que envolvem critérios e procedimentos de resolver problemas matemáticos, de organizar e analisar matematicamente uma situação, de criar conceitos ou encaminhamentos matemáticos, bem como os discursos que nessas situações e/ou sobre essas

¹⁷ Usaremos o termo matematicar em referência a “modos de resolver problemas matemáticos, de organizar e analisar matematicamente uma situação, de criar conceitos ou procedimentos matemáticos” (FONSECA, 2005a, p. 234).

situações se forjam, é que serão nomeados neste trabalho como práticas de numeramento (FONSECA, 2005a, p.234).

O conceito de numeramento é, pois assumido, aqui, na perspectiva desenvolvida pelos estudos realizados pelo Grupo de Estudos sobre Numeramento (GEN) da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais¹⁸. Os estudos¹⁹ realizados por esse grupo focalizam práticas sociais que reconhecemos referenciadas em um modo escrito de matematizar, não só no caso de muitas das práticas matemáticas mobilizadas no contexto escolar, como também no caso de muitas daquelas que são forjadas em outros espaços sociais que mantêm com a/s cultura/s escrita/s algum tipo de relação.

Segundo Fonseca (2010), o termo numeramento e outros a ele correlacionados surgem na Educação Matemática, em condições até certo ponto semelhantes àquelas que ocasionaram a emergência do termo letramento nos estudos das práticas relacionadas à leitura e à escrita.

O conceito de letramento surgiu da necessidade de distinguir, de um lado, as preocupações e práticas de aquisição do código de registro escrito da língua e, por outro, as condições, os processos e as repercussões da apropriação por pessoas ou grupos do que se reconhece como uma cultura escrita. Isso levou os estudos das práticas relacionadas à leitura e escrita a empregar o termo alfabetização, no primeiro caso, e letramento, no segundo (SOARES, 2001).

Do mesmo modo, conforme Fonseca (2010), o termo numeramento passou a ser utilizado para contemplar e dar destaque ao caráter sociocultural das experiências de produção, uso, ensino e aprendizagem da Matemática, em contraste com abordagens voltadas para aspectos exclusivamente sintáticos ou estritamente cognitivos daquelas experiências (FONSECA, 2010, p. 322).

Ressalta-se que a utilização do termo numeramento em detrimento do termo matemática, neste trabalho, como em outros desenvolvidos pelo GEN, é uma estratégia de linguagem que busca evitar que a dimensão disciplinar da palavra “matemática” restrinja nosso olhar apenas às práticas em que possamos estabelecer uma relação de submissão às referências da matemática escolar (FONSECA, 2010),

¹⁸Grupo cadastrado no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq.

¹⁹LIMA, 2007; FARIA, 2007; CABRAL, 2007; SOUZA, 2008; ADELINO, 2009; FERREIRA, 2009; SCHNEIDER, 2010; VASCONCELOS, 2010; SIMÕES, 2010; BRITO, 2012; LIMA, 2012; SILVA 2013.

“o que limitaria as possibilidades de análise da complexidade das práticas envolvidas” nas experiências dos Xakriabá com os projetos sociais (SOUZA, FONSECA, 2013, p. 923). Assumimos, neste trabalho, uma perspectiva de investigação que quer analisar práticas matemáticas em sua dimensão sociocultural e, como tal, sujeita às pressões de uma sociedade grafocêntrica, na qual, mesmo as práticas que não fazem uso explícito da escrita, estabelecem com ela algum tipo de relação.

As práticas de numeramento serão analisadas no âmbito das preocupações com o letramento, ou seja, operamos com o conceito de numeramento como uma dimensão do letramento. Com efeito, entendemos as práticas de numeramento que aqui vamos focalizar como práticas discursivas de algum modo relacionadas à cultura escrita. Nas práticas relacionadas à proposição e desenvolvimento dos projetos sempre reconhecemos alguma referência à cultura escrita, mesmo quando se trata de práticas orais.

A compreensão de atividades dos projetos sociais como práticas de numeramento se apresentou, pois, como produtiva para a análise desses modos de proceder matematicamente, porque permite que tais modos deixem de ser vistos apenas como o exercício de um conjunto de habilidades e passem a ser analisados como práticas sociais, marcadas pelas contingências contextuais e por relações de poder.

Na relação dos Xakriabá com os projetos sociais, as demandas da sociedade marcada pela cultura escrita vão se tornando cada vez mais complexas à medida que se diversificam e complexificam os modos de produção e de relação das sociedades letradas. Assim, conforme Fonseca (2010), para apropriar-se de práticas de leitura e escrita que são exigidas pela sociedade, “o sujeito precisa mobilizar uma diversidade cada vez maior de conhecimentos” (FONSECA, 2010, p. 327), entre os quais os conhecimentos matemáticos.

A compreensão do numeramento como fenômeno cultural nos leva a destacar a sua dimensão relacional, que está focalizada “nas relações entre pessoas e entre grupos e nas relações dessas e desses com conhecimentos que associamos à matemática” (SOUZA, 2008, p.52). Essas relações são carregadas de valores que são atribuídos à matemática em um dado contexto social, apresentando dilemas,

interpretações, valorações, escolhas, composições, imposições, enfrentamentos, adequações, resistências (FONSECA, 2010).

Entretanto, considerar as práticas de numeramento como práticas sociais não neutras e que envolvem relações de quantificação, mensuração, ordenação, localização e classificação, geradas por processos sociais mais amplos, e responsáveis por reforçar ou questionar valores, tradições e formas de distribuição de poder presentes nos contextos sociais, supõe deslocamentos em nossos modos de ver pessoas e/ou grupos sociais nas suas relações com as práticas matemáticas (FONSECA, 2010).

Esses deslocamentos têm aproximado os estudos que focalizam as práticas de numeramento e as abordagens numa perspectiva etnomatemática, como a que é assumida nos estudos de Knijnik (2004a, 2004b, 2006) e Knijnik *et al* (2012), por exemplo, à medida que a mobilização do conceito de numeramento se estabelece como “um instrumento de denúncia dos processos de exclusão ou de inclusão precária” (FONSECA, 2010, p. 331), aos quais são submetidos certos grupos culturais, cujos modos de significar as relações quantitativas se distinguem dos modos hegemônicos de matematicar.

Com efeito, a perspectiva da Etnomatemática apresentada por Knijnik (2006), ao alinhar-se ao pós-modernismo,

rejeita uma pensamento totalizante, as metanarrativas iluministas, os referenciais universais, as transcendências e as essências e que, implodindo a Razão moderna, deixa-a nos cacos das racionalidades regionais, das razões particulares” (VEIGA-NETO, 1998, p.145, *apud*, KNIJNIK, 2006, p. 120).

Para Knijnik é desses “cacos das racionalidades regionais, das razões particulares” que se ocupa a Etnomatemática; são esses o seu principal objeto de estudo. Knijnik *et al* (2012) advertem, porém, que os sentidos que o campo da Etnomatemática vai assumindo na contemporaneidade obriga a pensá-lo “em suas conexões com as novas configurações econômicas, sociais, culturais e políticas do mundo de hoje”. (KNIJNIK *et al*, 2012, p. 14).

Nesse sentido, as autoras destacam que a materialização da Etnomatemática tem se dado não pela quantidade de pesquisas, mas principalmente pelo aprofundamento de questões teóricas relativas a esse campo do conhecimento. A perspectiva etnomatemática concebida pelo Grupo Interinstitucional de Pesquisa em Educação Matemática e Sociedade (GIPEMS-Unisinos), coordenado por Gelsa Knijnik, assume, como orientação teórica, o pensamento de Michel Foucault e as ideias desenvolvidas na obra de maturidade de Ludwig Wittgenstein.

É com essa orientação que, em um dos estudos desse grupo de pesquisa, Wanderer & Knijnik (2008) analisaram os discursos sobre a escola e a matemática escolar, produzidos por um grupo de sete colonos, descendentes de alemães e evangélicos – luteranos que frequentaram uma escola rural no estado do Rio Grande do Sul, no período de 1937-1945. Com base no pensamento foucaultiano, as autoras consideram a matemática acadêmica e a matemática escolar como discursos e, assim, uma abordagem etnomatemática permitiria analisar os vínculos desses discursos com a produção das relações de poder-saber e com a constituição de regimes de verdade. A negação da existência de uma linguagem universal, pontuada por Wittgenstein em suas *Investigações Filosóficas*, subsidia o questionamento da existência de uma linguagem matemática universal oferecendo, com isso, novos elementos para fundamentar análises numa perspectiva etnomatemática.

As autoras concluem que a matemática escolar presente naquela escola rural foi se constituindo como um conjunto de jogos de linguagem marcado pela cultura escrita em contraposição às matemáticas geradas nas atividades cotidianas do grupo estudado, que se conformam como jogos de linguagem regidos por outra gramática, na qual prevalece a oralidade e outras práticas matemáticas diferentes daquelas que se apresentam na matemática escolar.

No artigo *Educação matemática e interculturalidade: um estudo sobre a oralidade de formas de vida rurais no sul do Brasil*, Knijnik, Wanderer & Giongo (2010) discutem os temas educação matemática e interculturalidade a partir de um estudo que reúne pesquisas desenvolvidas em três grupos rurais do sul do Brasil: camponeses do Movimento Sem Terra integrantes da turma do Curso Normal Médio; alunos do Ensino Médio do Curso Técnico em Agropecuária e um grupo de sete

colonos, descendentes de alemães e evangélicos- luteranos, que frequentou uma escola rural, conforme já citado anteriormente.

Nesses três grupos – identificados como três formas de vida –, as autoras destacam a oralidade como uma característica marcante. Assim, apoiadas nos estudos de Foucault e Wittgenstein, concluem que os jogos de linguagem que constituem a matemática oral dessas três formas de vida investigadas apresentam “fortes” semelhanças de família entre si. Entretanto, as semelhanças entre os jogos de linguagens praticados pela matemática escolar e os que conformam a matemática daqueles grupos culturais rurais são “fracas”. As autoras afirmam, ademais, que os sujeitos dos contextos rurais estudados têm sido assujeitados pela maquinaria escolar, em particular pela matemática que ali é ensinada – têm sido submetidos a tensionamentos produzidos pelo confronto entre a cultura oral na qual são nativos e a cultura alienígena da instituição na qual têm sido escolarizados (KNIJNIK *et al*, 2010, p. 66).

Essa mesma preocupação com os processos de submissão e resistência ao assujeitamento imposto pelas práticas de elaboração e gestão dos projetos sociais na comunidade indígena Xakriabá motivou a realização desta investigação. O que se pretende, porém, focalizar aqui é a apropriação que os sujeitos fazem dessas práticas – que também configuram práticas de numeramento, porque envolvem instâncias de quantificação, classificação, medição, ordenação e os valores e relações de poder a elas relacionadas. Ao reconhecermos nas estratégias que são elaboradas e desenvolvidas nessa apropriação a constituição desses processos de submissão e resistência que definem o posicionamento dos sujeitos nas práticas de numeramento e sua própria posição de sujeito nos projetos sociais e em sua gestão, queremos compreendê-los como processos de indigenização dos projetos sociais, à medida que, apropriando-se de práticas, incorporam-nas ao seu próprio sistema de mundo.

1.4 A INSERÇÃO NO CAMPO, PRODUÇÃO DE MATERIAL EMPÍRICO E PERSPECTIVA DE ANÁLISE: “AÍ VOCÊ VÊ COMO É QUE A GENTE FAZ”

Ao refletirmos sobre o objeto de investigação deste trabalho, nós nos definimos pela etnografia como orientação metodológica, uma vez ela pode ampliar a compreensão do que estudamos em suas várias dimensões e complexidades. Essa abordagem apresenta a ideia de que nada é trivial, que qualquer dado pode se constituir em pista para compreendermos melhor o que caracteriza o processo e focalizarmos a atenção naquilo que está ocorrendo e, não, no produto ou nos resultados finais.

Alguns estudos lembram a importância de se fazer a distinção entre uma etnografia abrangente e estudos etnográficos que utilizam alguns dos métodos da etnografia. Health (1983) considera que, para a etnografia ter uma identidade consistente no campo da educação, é necessário que o etnógrafo identifique os objetivos de um estudo etnográfico, que para ela são: descrever a maneira de viver de um grupo, não a partir de categorias preestabelecidas, mas de critérios utilizados pelos participantes da investigação; descrever a gramática cultural do grupo estudado, identificando padrões culturais; e possibilitar a comparação com pesquisas relativas a outros grupos culturais.

Ao discutirem a etnografia no campo da educação, Green, Dixon, Zahalick (2005) propõem três abordagens. A primeira delas envolve o desenvolvimento de pesquisas que ocorrem em um campo ou disciplina específica centrado em antropologia e sociologia, caracterizadas pelo enquadramento, pela conceitualização, realização, interpretação, escrita e pelo relato a partir de um profundo estudo de longa duração de determinado grupo social cultural. A segunda abordagem se caracteriza por uma perspectiva de análise sob a orientação de teorias culturais, com o objetivo de realizar o estudo de aspectos particulares da vida diária ou das práticas culturais de um grupo, adotando, assim, uma abordagem mais focalizada. Na terceira abordagem da etnografia, os autores se referem a pesquisas que utilizam ferramentas metodológicas etnográficas no trabalho de campo, sem necessariamente serem orientadas por teorias culturais.

A etnografia que nos dispusemos a empreender neste estudo focaliza a apropriação pelos Xakriabá das práticas envolvidas na definição, na escrita, na produção de discursos, no engajamento, no desenvolvimento e na gestão dos projetos sociais. Ela começa a ser tecida nas diversas oportunidades de minha inserção entre os Xakriabá como professora do Curso de Formação de Professores Indígenas em 2001 e em todas as outras oportunidades de vivências com esse povo indígena que se foram forjando ao longo dos últimos 13 anos. Entretanto, a etnografia assume intencionalidade e sistemática no desenvolvimento desta investigação, orientada por uma reflexão sobre cultura, práticas culturais e apropriação de práticas culturais, tecida no confronto das perspectivas de autores como Sahlins, Gordon e Rockwell com o que testemunhei na inserção nas aldeias Xakriabá.

Como tenho tido contato com os Xakriabá desde 2001, foram várias as vezes que estive na Terra Indígena Xakriabá durante esses 13 anos. Nesse período, vi-me inserida em situações diversas nas aldeias: dar aulas, assistir a aulas nas escolas, realizar pesquisa de campo (no Mestrado), participar de reuniões na escola, na comunidade, tomar parte em festas religiosas e de casamentos, viver o cotidiano Xakriabá, pois muitas vezes ficava hospedada nas casas de famílias nas aldeias. Esse grande contato me aproximou muito desse grupo indígena, o que facilitou a minha chegada em campo para a realização desta pesquisa. No entanto, mesmo com essa proximidade com os Xakriabá, vivenciei dois grandes desafios no início da pesquisa: o meu conhecimento incipiente acerca da temática “projetos sociais” e o fato de ser mulher e realizar a pesquisa em um universo tão masculino como é o universo da gestão dos projetos sociais Xakriabá e todas as atividades que dela decorrem.

Antes de minha primeira ida a campo para a realização de uma pesquisa exploratória, procurei Domingos, o cacique Xakriabá, no dia 27 de maio de 2011, na UFMG, na solenidade de formatura da turma do FIEI daquele ano. Conversei com ele sobre o meu interesse em realizar, na Terra Indígena Xakriabá, minha pesquisa de doutorado que teria como foco os projetos sociais desenvolvidos na comunidade. Domingos me disse que, como já sabia do meu envolvimento com os Xakriabá, por meio de minha atuação na formação dos professores, não via problema na realização de minha pesquisa. Eu disse a ele que precisaria de sua assinatura em

um documento me autorizando a realizar a pesquisa para que eu pudesse formalizar o pedido junto à FUNAI. Por isso, combinei com ele que, na semana seguinte, iria à terra indígena para me apresentar às lideranças e levar a ele a carta de anuência.

Nesse mesmo dia, na UFMG, também me apresentei ao presidente da Associação Indígena da Aldeia Barreiro Preto, Nicolau (Nico), que é marido de uma aluna que estava se formando. Expus-lhe dados gerais sobre o meu trabalho e disse-lhe que, quando da minha ida à terra indígena, seriam apresentados a ele dados mais específicos a respeito deste trabalho.

A minha primeira ida à Terra Indígena Xakriabá para fins dessa pesquisa, aconteceu no dia 30 de maio de 2011 e teve como objetivo estabelecer um primeiro contato com o cacique Xakriabá, com lideranças e com o presidente da Associação Indígena da Aldeia Barreiro Preto, que tem sido responsável por vários projetos sociais desenvolvidos naquela terra indígena. A minha proposta foi apresentar a pesquisa e fazer um primeiro levantamento dos projetos em desenvolvimento ou que estivessem para serem iniciados.

Lá chegando, procurei o Sr. Waldinho, liderança da aldeia Barreiro Preto, que já tinha sido presidente da associação e que tem grande envolvimento com as questões relacionadas aos Xakriabá. Ele estava viajando e não consegui encontrá-lo. Fui, então, à casa do Hilário, morador da mesma aldeia, ex-presidente da Associação do Barreiro e grande conhecedor da Terra Indígena Xakriabá. Hilário não só me deu muitas informações sobre os projetos já realizados, em curso e os que ainda se iniciariam na associação, bem como se referiu a lideranças e demais pessoas da comunidade envolvidas com os projetos sociais.

À tarde, no mesmo dia, fui à aldeia Vargens para conversar com Nicolau que é presidente da associação. Junto com ele, estava João Ferrugem, morador da aldeia, que participa da organização do Banco de Sementes²⁰ da aldeia. Nicolau me apresentou mais informações sobre os projetos da associação. Os seguintes projetos seriam iniciados: o Projeto Engenho de Rapadura, na aldeia Caatinginha; o Projeto da Farinheira, Banco de Sementes, Criatório de Galinhas e Minipadaria, na aldeia Sumaré 3. Este último prevê a participação de mulheres da aldeia na gestão

²⁰ As expressões Casa de Sementes e Banco de Sementes, conforme mencionadas pelos Xakriabá, são citadas ao longo deste capítulo referindo-se ao mesmo projeto.

da minipadaria. Eles já tinham sido aprovados pela Carteira Indígena, e a associação estava aguardando a liberação da primeira parcela para iniciar as obras. Nicolau me apresentou um vídeo no qual os antigos presidentes da associação falam das ações e dos projetos desenvolvidos desde a sua criação em 1998 e de como a associação se organiza. Nesse primeiro encontro, já percebi a enorme preocupação de Nicolau em registrar as várias ações desenvolvidas nos diversos projetos sociais.

Percebi também, pela conversa com Nicolau e João Ferrugem, que eles haviam se organizado para me receber, uma vez que eu havia avisado a data que iria, quando encontrei com Nicolau em Belo Horizonte. O João, em especial, estava muito ansioso para me contar sua experiência com o Banco de Sementes. Disse-me que queria me explicar tudo e escrever no papel para eu ver como ele fazia os cálculos. Como estava de carona na aldeia, nossa conversa não foi longa. Combinei que voltaria em julho para retomar nosso diálogo.

No dia seguinte, voltei para Januária para fazer contato com Suzana Escobar, professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Norte de Minas Gerais (IFNMG). Nesse dia, ela daria aula no Proeja Indígena²¹ para a turma de estudantes Xakriabá. Suzana concluiu, em 2012, seu doutorado na FaE /UFMG e discutiu o letramento nas práticas dos projetos sociais, nas quais as lideranças estão envolvidas. Conversar com os estudantes do Proeja Indígena visava compreender um pouco mais da dinâmica dos projetos sociais nas aldeias e também buscar, entre eles, possíveis sujeitos para a pesquisa.

Chegando ao IFNMG, a professora já estava me aguardando. Na sala de aula, apresentei-me e expus a proposta de pesquisa com foco nos projetos sociais Xakriabá. Alguns alunos se manifestaram achando interessante a proposta e fizeram referência a dificuldades que têm enfrentado no curso do Proeja Indígena em relação à Matemática. O curso funciona da seguinte forma: os alunos têm uma semana de aula por mês no IFNMG e nas aldeias têm o acompanhamento de um tutor, Waldir, que era professor da escola da aldeia Caatinguinha.

²¹ Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos - Educação Profissional e Tecnológica integrada à Educação Escolar Indígena (Proeja Indígena).

Permanecendo na sala de aula, acompanhei a discussão da professora Suzana sobre projetos sociais com a turma. No Proeja, ela é responsável por esse eixo temático. Ela relatou que, em 2010, várias associações Xakriabá apresentaram projetos, inclusive muitos deles foram escritos durante o curso e orientados por ela. Houve casos em que os projetos caminharam e deram certo e estão aguardando implementação; outros, porém, voltaram, ou seja, não foram aprovados e, por isso, não lhes foram disponibilizados os recursos financeiros. Suzana avaliava que, dadas as muitas exigências, houve muita dificuldade, por parte dos estudantes do Proeja Indígena, de compreender os termos do edital. Ela informou que provavelmente seriam abertos novos editais em junho de 2011. Nesse caso, propôs ao grupo que, durante a semana de aula do Proeja, no mês de julho, fosse realizada na Terra Indígena Xakriabá uma oficina envolvendo as lideranças e demais pessoas da comunidade para a elaboração de novos projetos, considerando que se constituem a partir das questões da comunidade. Ficou acertado com os estudantes e a professora que eu acompanharia as oficinas, o que acabou não ocorrendo devido à greve de professores do IFNMG, que alterou o calendário de atividades do curso do Proeja, e também pelos novos contornos que a pesquisa de campo foi assumindo.

Esse primeiro encontro, tanto na terra indígena como no IFNMG, foi fundamental para o início de minha trajetória na pesquisa de campo. Por causa desses primeiros contatos com as lideranças locais, resolvemos privilegiar, neste estudo, os projetos sociais da Associação Indígena Xakriabá da aldeia Barreiro Preto por considerar, com base em dados relativos aos projetos sociais que são desenvolvidos entre os Xakriabá, uma associação que tem um número expressivo de projetos em andamento em várias aldeias da Terra Indígena Xakriabá. Segundo Escobar (2012), desde a sua criação em 1998 até 2011, a Associação Indígena Xakriabá da aldeia Barreiro Preto foi responsável por 13 projetos em 11 aldeias, no valor de R\$ 1.041.070,00, o que correspondeu a 62,8% do total dos recursos financeiros liberados aos Xakriabá, por meio dos projetos sociais, neste período.

Mesmo levando em conta que, em uma pesquisa com abordagem etnográfica, “o pesquisador escolhe primeiro o seu ‘terreno’ e só depois busca sua representatividade” (FONSECA, 1999, p. 60), algumas referências em relação à escolha de projetos sociais são resultantes desse primeiro contato feito com os Xakriabá que estão à frente da condução de projetos sociais em suas comunidades.

Assim, na volta desse primeiro contato na Terra Indígena Xakriabá, definimos os projetos sociais cujas atividades seriam acompanhadas:

- o Projeto *Grí Kupaschú* (Casa de Farinha) Sustentável da aldeia Sumaré 3, aprovado em 2010, financiado pela Carteira Indígena, com recursos do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e do Ministério do Meio Ambiente. Esse projeto, desenvolvido na aldeia Sumaré 3, de 2011 a 2013, teve como objetivo principal a construção de uma casa de farinha para beneficiamento da mandioca e seu armazenamento, mas envolveu, também, atividades como a criação de uma minipadaria, um criatório de galinhas e o banco de sementes;
- o Projeto Engenho de Rapadura, desenvolvido na aldeia Caatinguinha, no período de 2011 a 2013, também foi financiado pela Carteira Indígena, com recursos do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e do Ministério do Meio Ambiente. O principal propósito desse projeto foi reavivar a prática de confecção de rapadura, que já foi muito presente naquela aldeia Caatinguinha;
- o Projeto Casa de Sementes (também chamada de Banco de Sementes) da aldeia Vargens, responsável por selecionar as sementes crioulas da região e realizar empréstimos dessas sementes para as pessoas fazerem novos plantios. Tais atividades são controladas por moradores da aldeia. Como esse último (projeto) já estava encerrado, definimos que as ações dele decorrentes – como o funcionamento da Casa de Sementes – seriam acompanhadas.

Selecionados os projetos aos quais eu daria particular atenção, procurei os sujeitos que neles atuam e pessoas da comunidade que, de certa forma, acompanham suas atividades: homens e mulheres, pessoas jovens e já adultas. Esses sujeitos foram acompanhados em diversas situações: nas reuniões e nos eventos das associações; nas várias atividades relacionadas aos projetos (plantio e colheita de roças, organização do Banco de Sementes), na prestação de contas junto à comunidade, nas oficinas, na organização de documentos ou nos processos de formação a eles relacionados.

Assim, o trabalho de campo se desenvolveu entre maio de 2011 a janeiro de 2013, em dez períodos, que tiveram a duração de, aproximadamente, dez dias cada um. Nesses períodos, eu dividia o tempo, prioritariamente, entre as aldeias Vargens e Sumaré 3, nas quais os projetos pesquisados aconteciam.

O material empírico foi produzido a partir de várias situações que vivenciei durante o trabalho de campo. Mesmo já tendo a autorização do cacique e da FUNAI para a entrada na terra indígena para a realização da pesquisa, em todas as quatro aldeias por onde mais circulei (Sumaré 3, Vargens, Caatinguinha e Barreiro Preto), antes de começar o trabalho de campo conversei com as lideranças locais, apresentei a proposta de pesquisa e conversei sobre os projetos na comunidade. Por vezes, eu marcava um próximo encontro e assim fui tomando conhecimento das ações que aconteceriam nas aldeias em relação aos projetos: oficinas, assembleias, plantios de roças, colheita, início da obra, etc.

Dessa forma, foi possível identificar os atores com quem deveria interagir, examinar os espaços, objetos, pensar em futuros eventos e em interconexões das atividades dos projetos sociais que trariam elementos para as análises subsequentes. Nessa perspectiva, destaco a oportunidade que tive de conversar e de acompanhar o Sr. Waldinho, o Sr. Emílio, Hilário, o Sr. Estácio, Nicolau, Zeza, João Ferrugem, a equipe gestora do projeto da aldeia Sumaré 3, e de entrevistar seus moradores, os moradores da aldeia Vargens, da aldeia Barreiro Preto, da aldeia Caatinguinha, da aldeia Brejo Mata Fome. Pela contribuição que seus depoimentos trouxeram à análise que desenvolvemos, apresento aqui algumas informações sobre aquelas pessoas que se darão melhor a conhecer ao longo do desenvolvimento desta tese.

Sr. Waldinho: Liderança da aldeia Barreiro Preto. Teve grande envolvimento no processo de luta pela terra na década de 1980, sendo um dos pioneiros na criação da primeira Associação Indígena Xakriabá, na aldeia Brejo Mata Fome e, posteriormente, na criação da Associação da aldeia Barreiro Preto. Ele tornou-se presidente das duas associações. É um grande conhecedor da história e dos movimentos de luta que envolvem os Xakriabá.

Sr. Emílio: Liderança Xakriabá, morador da aldeia Pedra Redonda. É professor de Cultura na escola dessa aldeia e em aldeias vizinhas. Teve grande envolvimento no processo de luta pela terra na década de 1980, tornando-se um dos pioneiros na criação da primeira Associação Indígena Xakriabá, na aldeia Brejo Mata Fome. É um grande conhecedor da história desse povo, como o Sr. Waldinho.

Hilário: Mora na aldeia Barreiro Preto e é uma pessoa muito atuante em todos os movimentos da aldeia. No período de 1979 a 1995, ele residiu em São Paulo, por motivo de trabalho, entre idas e vindas à terra indígena. Foi presidente do Conselho Municipal do Meio Ambiente (CODEMA) de São João das Missões e também vereador no município. Atuou como presidente da Associação da aldeia Barreiro e hoje é membro da diretoria dessa associação e do Centro de Agricultura Alternativa (CAA). É membro do Conselho Fiscal da Cáritas de Januária e, junto à Cooperativa Grande Sertão, ligada ao CAA, acompanha o Projeto da Despoldadeira de Frutas, desenvolvido na Terra Indígena. Foi aluno da primeira turma do Proeja Indígena do IFNMG de Januária.

Sr. Estácio: Liderança da aldeia Caatinginha, e assim como o Sr. Waldinho, teve grande envolvimento no processo de luta pela terra na década de 1980. Atualmente, encontra-se um pouco limitado por problemas de saúde, mas vem aos poucos retomando as questões que envolvem os projetos sociais em sua aldeia.

Nicolau: Presidente da Associação da aldeia Barreiro Preto. É professor de Cultura na escola da aldeia Vargens, onde mora, e aldeias vizinhas. Foi aluno da primeira turma do Proeja Indígena do IFNMG de Januária. Ele se destaca como uma das pessoas envolvidas com a associação que tem mais trânsito no trato com as questões que dizem respeito aos projetos sociais. Tem um grande comprometimento com o seu papel de presidente da associação, sendo muito atento a todas as questões que envolvem a Terra Indígena Xakriabá.

Zeza: Já foi diretora da Escola aldeia Barreiro Preto e hoje é professora na aldeia. É secretária da Associação da Aldeia Barreiro e tem atuação destacada desde as primeiras experiências com projetos. Além de ser responsável pelas atividades relacionadas à escrita que envolve os projetos e os registros da associação, ela também assume o papel de articuladora em vários projetos da comunidade.

João Ferrugem: Morador da aldeia Vargens, um dos responsáveis pelo Banco de Sementes da aldeia, é grande conhecedor das sementes crioulas, tem um discurso bastante articulado contra os transgênicos. Foi aluno da primeira turma do Proeja Indígena. Participa ativamente das atividades do projeto vinculado às sementes crioulas na aldeia Sumaré 3.

Euzébio: É agente de saúde na aldeia Sumaré 3, onde reside e faz parte da Comissão Gestora do Projeto Casa de Sementes. Tem grande envolvimento com as questões que dizem respeito a projetos e trabalha com afinco, junto a Nicolau e João Ferrugem, na articulação das ações da Casa de Sementes da aldeia Sumaré 3.

Moradores da aldeia Sumaré 3: Dona Eloísa (Dona Loia), Dona Avelina, Dona Josefina, João de Jovina (liderança local), Cilene (professora da escola da aldeia).

Moradores da aldeia Vargens: Alípio, professor da escola da aldeia; Marli, professora da escola da aldeia e Henrique, que atua na organização do Banco de Sementes.

Morador da aldeia Barreiro Preto: Edgar, licenciado pelo FIEI-FaE-UFMG, e atua nos projetos da associação, em especial no projeto Ponto de Cultura.

Moradores da aldeia Caatinguinha: Edvaldo, professor na escola da aldeia e estudante do FIEI-FaE-UFMG; e Terezinha, agente de saúde da comunidade, ambos com grande atuação nas atividades dos projetos sociais da aldeia.

Morador da aldeia Brejo Mata Fome: Donizete, licenciado pelo FIEI-FaE-UFMG, presidente da Associação da aldeia Brejo Mata Fome em 2012.

Durante o trabalho de campo, foi possível acompanhar duas assembleias da associação na aldeia Sumaré 3 para prestação de contas parcial do projeto e duas assembleias da associação na aldeia Barreiro para assuntos gerais da associação, incluindo todos os projetos em curso. Para essas assembleias foram convocados todos os sócios. Participei, ainda, de duas oficinas com o Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas (CAA), sobre a organização do Banco de Sementes da aldeia Sumaré 3.

Em boa parte do trabalho de campo, junto com membros da Comissão Gestora do Projeto da aldeia Sumaré 3 e com João Ferrugem, acompanhei o monitoramento do desenvolvimento do ensaio de sementes e do campo de sementes, plantados na aldeia Sumaré 3. Esse ensaio tinha o objetivo de, no primeiro caso, experimentar o desempenho de novas espécies de sementes de milho na região e, no segundo, abastecer de milho a Casa de Sementes da Aldeia. Além de ter acompanhado o monitoramento feito pelo grupo responsável,

acompanhei, também, em uma das idas a campo, a colheita da área destinada ao ensaio e a um dos campos de sementes, feita pela comunidade.

À medida que fui compreendendo melhor a dinâmica dos projetos sociais nas aldeias, a definição dos sujeitos com quem deveria conversar foi se tornando mais clara. Assim, realizei muitas entrevistas gravadas em áudio, registrei conversas no caderno de campo, fotografei e filmei atividades relacionadas aos projetos, como oficinas, assembleias, plantio e colheita de roças e construções.

Em relação ao Banco de Sementes da aldeia Vargens, como já era um projeto finalizado, fui várias vezes ao espaço onde ele funciona para acompanhar a sua organização, a sua dinâmica, ver documentação de empréstimo, enfim, entender a lógica de funcionamento, auxiliada por conversas e entrevistas gravadas com moradores da aldeia e registros feitos em notas no diário de campo.

O contato mais próximo com Nicolau, presidente da Associação da aldeia Barreiro Preto proporcionou-me o acesso a documentos dos projetos sociais – textos dos projetos baseado em editais, registros de controle e prestação de contas, livros de atas – que também foram importantes para a produção do material empírico.

Como já destaquei, mesmo tendo participado de ações relacionadas aos projetos sociais Xakriabá, temática que teve grande centralidade no Curso de Formação de Educadores Indígenas, no período de 2006 a 2011, o meu conhecimento acerca dessa temática se mostrou incipiente no início do trabalho de campo. Por isso, buscando compreender questões que envolvem os projetos sociais dos Xakriabá, realizei estudos que me permitissem entender a relação que os povos indígenas do Brasil vêm estabelecendo com as políticas sociais que chegam até eles por meio de linhas de crédito sob a forma de projetos. Essa foi a forma que encontrei de iniciar minha aproximação com os discursos sobre os projetos que poderiam inspirar o “princípio da conversa” com os participantes.

Outro aspecto importante também já mencionado que incidiu de forma direta em meu comportamento em campo foi o fato de ser mulher e realizar a pesquisa em um universo masculino, uma vez que a gestão dos projetos sociais, em sua maioria, está sob o controle dos homens Xakriabá. Por isso, mesmo sendo um povo indígena com o qual tenho certo tempo de convivência, a imersão no universo dos projetos sociais me leva a concordar com Roy Wagner (2010), para quem um dos

primeiros problemas para o pesquisador em campo é de ordem prática, como, por exemplo, as formas de defesa e outros modos de esquivarem-se, não necessariamente hostis, que as pessoas criam ao se sentirem desconfortáveis com um estranho em seu meio, uma vez que o pesquisador é visto como um forasteiro, estranho, objeto de curiosidade. No meu caso, por várias vezes me senti como esse objeto de curiosidade por moradores das aldeias por onde eu mais circulava, que se perguntavam o que fazia “aquela mulher” nos espaços demarcados pelos homens, onde as atividades dos projetos aconteciam, como as reuniões, as roças, etc.

Nas minhas idas a campo, na maioria das vezes fiquei hospedada na casa da Cilene, professora da aldeia Sumaré 3, pois, nessa aldeia, era desenvolvido o projeto cujas atividades foram prioritariamente acompanhadas no trabalho de campo. Como já a conhecia, ficou mais fácil essa articulação para a hospedagem. O fato de ficar por tanto tempo na aldeia me proporcionou um grande contato com várias pessoas dali. Estive muito próxima das crianças da casa e também das crianças das casas vizinhas, que sempre aguardavam ansiosas pela minha chegada à aldeia. Dessas idas e “ficadas” na aldeia Sumaré 3, recordo-me também das boas conversas com as mulheres da aldeia: Dona Loia, Dona Jovina, Dona Eva, Dona Josefina e Dona Avelina. Elas são muito amigas e são organizadoras das “rezas” do mês de maio, quando fazem a decoração com lindas flores de papel. Assim, junto delas, participei de rezas, festas e foram muitas conversas, histórias contadas, experiências relatadas, sempre carregadas de muito afeto. Em uma dessas conversas, Dona Josefina me conta sobre a decoração da festa religiosa que acontece no mês de maio, a Festa de Santa Cruz.

Pesquisadora: E a senhora já começou a cortar os papéis para fazer os enfeites para festa do mês de maio?

Josefina: Fazer os enfeites, fazer as roupas...

Pesquisadora: Faz tudo de papel, as roupas também? De papel crepom?

Josefina: É, sim... Faz saia...

Pesquisadora: É a senhora que corta? A senhora, a Dona Eva...

Josefina: A Eva, a Vânia... Eu vou cortando e elas vão ajeitando, faz a saia, mas é bem bonito... Faz uma saia de duas cor, põe aquele bicão assim, e roda tudo... E

agora põe todinho de estrelinha...

Pesquisadora: E vai todo mundo enfeitado pra festa!

Josefina: É os dono, só os dono... Mas a gente tira muito tempo cortando papel...

Pesquisadora: Leva muito tempo pra preparar?

Josefina: É, a gente vai seis horas da manhã pro Cruzeiro, quando é de tardinha já acabou...

Pesquisadora: Aí volta pra preparar pra festa?

Josefina: É, e os cozinheiros que ficam pra lá... Eles já vão arrumados...

Pesquisadora: As comidas são feitas em casa e leva lá para o cruzeiro?

Josefina: É, a festa é nas casa, né...

Pesquisadora: E esse ano vai ser na Dona Eva, né?

Josefina: Na casa de Eva, e a gente só leva o almoço pro povo lá... dá dez, onze hora eles almoça... Aí depois vai acabar de arrumar, e, quando é de tardinha, já acabou... Aí, quando é quatro horas, eu vou mais Eva fazer o altar...

Pesquisadora: Aí enfeita o altar?

Josefina: É, agora a gente faz o altar, coloca os enfeites de madeira e roda tudo os círculo tudo.. .Aí, quando é quatro horas, cinco horas a gente vai lá fazer o altar... Tava bom de você vir esse ano...

Pesquisadora: Eu venho, é dia trinta e um, né?

Josefina: É...

Pesquisadora: Eu tô marcando pra vir...

Josefina: Você vem pra você ver como é...

Pesquisadora: Ah, é bom vir um dia antes, né?

Josefina: Precisa vir adiantado, moça...

Pesquisadora: Dia trinta né?

Josefina: Do dia vinte e nove e trinta você pode vir... Você tem que ficar um pouco mais, descansa, né? Aí você vê como é que a gente faz.

(Dona Josefina, em conversa no dia 19/01/2012)

Embora não eu não tenha comparecido a essa festividade, de certa forma segui o conselho da amiga Josefina, compreendendo que a etnografia supunha “você tem que ficar um pouco mais” porque só “aí você vê como é que a gente faz”.

Nas outras aldeias, onde acompanhei os projetos sociais, também estabeleci laços de amizade à medida que a confiança foi se configurando.

A definição dos sujeitos também foi se delineando enquanto a pesquisa se desenvolvia. No processo de produção do material empírico, assumimos uma perspectiva cíclica (Green, Nixon, Zaharlick, 2005) nos dispendo a refletir e analisar ao longo do processo da pesquisa, uma vez que as questões inicialmente propostas foram, em alguns casos, revisadas e redefinidas, incluindo a possibilidade de se tomar novas decisões sobre o trabalho de campo e a análise, que é feita à medida que novas questões e temas emergem.

Em relação ao processo de análise do material empírico, concordamos com Geertz (1989), para quem a teoria tem o papel de fornecer um vocabulário que consiga traduzir o que o etnógrafo viu, permitindo-lhe abrir-se mais para os detalhes, podendo chegar a importantes conclusões, com base em pequenos fatos que estão densamente entrelaçados e expressar o papel da cultura na construção da vida do grupo pesquisado. Para esse autor, no processo de análise do material empírico, é importante exercitarmos continuamente uma dialética entre “o menor detalhe em locais menores e a mais global das estruturas globais, saltando continuamente de uma visão da totalidade através das várias partes que a compõem, para uma visão das partes através da totalidade” (GEERTZ, p. 106).

É importante destacar que tratar o detalhe como um elemento significativo, no âmbito das estruturas mais gerais em que ele está inserido para analisar a apropriação pelos Xakriabá das práticas envolvidas na definição, na escrita, na produção de discursos, no engajamento, no desenvolvimento e na gestão dos projetos sociais, constituiu-se num grande desafio no processo de sistematização e análise do material empírico da pesquisa aqui proposta. Isso nos obrigou não só a imergir no contexto, como também a procurar amparo nos estudos que nos permitissem acolher e analisar o material empírico produzido.

CAPÍTULO 2

OS XAKRIABÁ, O MOVIMENTO INDÍGENA E AS ASSOCIAÇÕES

2.1 OS XAKRIABÁ: “A TERRA É NOSSA, É DOS ÍNDIOS!”

O começo da história

É muito comum ouvirmos os Xakriabá se referirem à década de 1980, período de grande efervescência na luta pela terra, como o “período da revolução”. João Ferrugem, morador da aldeia Vargens, conta que, nesse período, ele vivia em São Paulo, como muitos Xakriabá, em trabalho temporário, em busca de melhores condições de vida. Durante a conversa que tivemos na aldeia Vargens, ele me conta de seu incômodo em ouvir muitos Xakriabá ainda se referirem à terra indígena como área indígena ou reserva indígena, como se não conhecessem o que foi a luta pela conquista dessa terra. E assim ele explica:

Na época da revolução, eu não tava mais aqui não, eu já tava morando em São Paulo já. O nome da terra indígena, não é mais área, né? É... é... tem uns que diz: “Eu moro na área da FUNAI”. Tem uns que diz assim: “Eu moro na...” é... como é que chama? Na reserva. Por quê? Reserva é quando o governo tinha reservado. E área é de fazendeiro que foi autuado. Aí serve pros cara morar. Não tem os invasor? Então, é por isso que mudou. Agora é... “Aonde é que você mora?” “Eu moro na Terra Indígena Xakriabá”. Por quê? A terra é nossa, é dos índios! Terra Indígena Xakriabá! Não é nem área e nem reserva. É dos índios mesmo! É a terra indígena! O certo é esse. Então... Aí vai acabando mais a força dos fazendeiros. (João Ferrugem, em entrevista concedida em 24/01/2012)

E são muitas as histórias que envolvem os Xakriabá na luta pela conquista da terra, mas é na segunda metade do século XVI e início do século XVII, que elas passam a ser conhecidas no noroeste mineiro. Foi durante esse período que ocorreu a ocupação mais sistemática da região por meio de “várias expedições que foram

organizadas para garantir a segurança dos sertões, livrando o rio São Francisco²² dos “perigos” (leia-se índios)” (SANTOS, 1997, p.18), possibilitando a expansão econômica mediante a extração das minas recentemente descobertas na região. Nossa Senhora da Conceição de Morrinhos, o primeiro arraial criado na região, foi fundado pelo mestre de campo paulista Matias Cardoso de Almeida, que chefiou a primeira expedição para a região. Muitos indígenas foram escravizados e incorporados à expedição como mão de obra para a construção de novos arraiais que fossem surgindo (SANTOS, 1997).

Mas, segundo a autora, foi em 1728 que Januário Cardoso de Almeida, filho e sucessor de Matias Cardoso, devidamente autorizado pela Coroa portuguesa, doou terras aos indígenas. Ele ordenou que todos os indígenas que andassem pelas fazendas alheias fossem recolhidos à terra doada, a “Missão do Senhor São João”, mas a autora não faz referência à existência de registros oficiais de dados sobre essa população aldeada. Essa doação de terras que estabeleceu o direito de posse aos indígenas de São João foi contada em várias versões. Em uma dessas versões, narrada pelos Xakriabá, as figuras da princesa Isabel e de D. Pedro II são destacadas como responsáveis pela doação das terras a eles.

A princesa Isabel, diz que ela era filha de um índio. A princesa Isabel. Um índio teve... engravidou uma mulher branca. E essa mulher conseguiu ganhar essa menina, e essa menina foi princesa. Aí, a parte do sangue ela adoou para o índio. A parte que tinha na terra ela adoou para o índio. Aí é como nós temos essa doação é por conta disso. Essa história a gente já vem participando nela em desde mais novo, né. (EMÍLIO, 1995, apud SANTOS, 1997, p. 37).

Quando D. Pedro II chegou aqui, só existia os índios, nós. Aí os índios vendo aquele homem diferente – que nunca tinha visto o branco – resolveu matar ele. Chegou pra D. Pedro e falou: Nós vamos te matar. Aí, tinha uma ave muito grande, que colocava medo nos índios, pegava as crianças. Quando ela vinha, os índios escondiam as crianças debaixo de um balaio. Aí D. Pedro, reparando isso, virou pros índios e falou: Vamos fazer um trato. Se eu acabar com esse pássaro, então vocês não me matam. Ele tinha um tabuco. Os índios não conheciam. Quando o pássaro voltou, D. Pedro deu um tiro, Pam! foi igual um barulho de trovão. Os índios ficaram agradecidos e resolveram dar para ele a índia mais bonita que tinha. Era a Princesa Isabel. Aí, D. Pedro ficou dono desta terra. Ele virou para os índios e falou: Então, vocês ficam aí, tomando conta desta terra, que eu vou fazer uma viagem. Os índios não sabiam trabalhar. Viviam só caçando e pescando. Então, D. Pedro foi para a África e falou com os africanos: Eu tenho uma

²² O rio São Francisco se constituía como uma via estratégica de circulação e comércio interligando as minas e as regiões mais povoadas ao norte (Bahia e Pernambuco).

terra, mas não tenho ninguém pra trabalhar. Vocês querem trabalhar lá? E trouxe eles pra cá. Aí foi que começou a misturar, porque as índias só queria casar com eles. Porque os índios não gostavam de trabalhar, e os pretos trabalhavam muito, então já podiam comprar umas coisinhas, um vestidinho pra dar pra mulher. Assim que começou essa mistura. Então hoje, aqui, todo mundo trabalha. Eles falam que não trabalha, mas trabalha sim. E não é igual japonês, que só quer saber desse negócio de industrinha, não. Trabalha mesmo. (LAURINDO, 1992, apud SANTOS, 1997, p. 38).

A doação das terras feitas por D. Pedro II e pela princesa Isabel constitui representações que estão no imaginário dos Xakriabá e contribuiu para dar sustentação para esse povo iniciar a batalha pela conquista da região e dar prosseguimento a ela.

Com a edição da Lei da Terra, de 1850, que versava sobre o reordenamento fundiário, por meio da consolidação das propriedades rurais via procedimentos cartoriais, em que a titulação passava a se sobrepôr à posse efetiva da terra, foram vários os embates que surgiram entre indígenas e fazendeiros em relação à propriedade da terra. Com essa lei, segundo Santos (1997), a integridade do território se tornou ameaçada por fazendeiros da região, que tentavam titular a terra indígena como sendo deles. O povo indígena respondeu a essa ofensiva registrando, em 1856, no livro paroquial da Vila Januária, sede da comarca, o termo da doação, feita em 1728; no mesmo ano, fizeram também o registro em Ouro Preto, Capital da província.

Na segunda metade do século XVIII e início do século XIX, a economia do noroeste de Minas Gerais ficou muito reduzida com a decadência das minas e do comércio nos grandes centros mineradores - o que em muito contribuiu para isolar a região, constituída por um quadro humano pobre, formado, em sua totalidade, por pretos e mestiços, que não tinham habitações regulares e que cultivavam alguns poucos produtos para o consumo.

Já no final do século XIX, a região conhecida como “Mata da Jaíba”, localizada na margem oriental do rio São Francisco, próxima a Morrinhos, distrito de Januária, passou a despertar grande interesse econômico, por suas terras férteis, que eram livres – terras devolutas, condominiais ou de posse comum – sendo ocupadas por plantações para a produção de matéria-prima para as indústrias que surgiram na região.

Como eram próximas à região da Jaíba, as terras doadas aos indígenas da Missão também se tornaram objeto de interesse econômico. O registro dessas terras, feito em 1856 pelos indígenas, não impediu as tentativas de ocupação por pessoas de fora da região e por autoridades locais. Esse fato levou-os a buscarem apoio legal que lhes garantisse as terras doadas, conhecidas como “*as terras ou o terreno dos caboclos, patrimônio indiviso de um conjunto de herdeiros: os sucessores dos índios de São João das Missões*” (SANTOS, 1997, p. 35, grifos da autora), marcando o processo de lutas que vai adentrar pelo século XX.

Um marco de migração à região, que nos ajuda a compreender a constituição interétnica que caracteriza os Xakriabá, ocorreu em 1860, quando um grupo de baianos chegou à região, devido a um período longo de seca que ocasionou uma grande fome na Bahia. Muitos relatos, segundo Santos (1997), mostram que a chegada dos baianos à região se deu sem conflitos quanto à posse da terra, havendo permissividade dos chefes locais quanto ao estabelecimento de pessoas de fora na área. Esse contato ampliou a criação de laços de amizade entre os moradores e proporcionou muitos casamentos entre baianos não indígenas e indígenas. Os laços criados, porém, deixaram marcas da perda do direito à terra pelos antigos moradores, em virtude das muitas negociações entre esses e os novos moradores.

Na história dos Xakriabá ocorreram, entretanto, muitos episódios de lutas que envolveram a defesa do território. Um deles aconteceu em 1927 e ficou conhecido como “O episódio do incêndio do curral de varas”. Nessa data, os indígenas incendiaram um curral construído com varas e estacas de aroeira em seu território, próximo ao local onde realizavam rituais religiosos. Em represália, os fazendeiros da região efetuaram um verdadeiro massacre, contando com o auxílio de forças da Polícia Militar, que resultou na morte de grande número de nativos e na dispersão do grupo por algum tempo. Esse episódio motivou uma viagem dos indígenas ao Rio de Janeiro em busca do apoio das autoridades centrais para garantir-lhes a terra e as práticas de rituais religiosos. A partir daí, foram várias as invasões ocorridas nas terras indígenas que, segundo Mata-Machado (*apud* SANTOS, 1997), compõem um processo que se iniciou em 1919 com o avanço dos cercamentos sobre grandes porções de terras desvalorizadas e terrenos de posse comum, como era o caso das terras doadas aos indígenas.

Em meados da década de 1960, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI)²³ surge como interlocutora do povo indígena perante a Ruralminas, órgão do governo estadual de Minas Gerais, que tinha como objetivo promover a regularização de terras na região. Segundo Santos (1997), a FUNAI coordenava vários projetos agrícolas locais, atraindo o interesse de grandes empresas e fazendeiros das cidades vizinhas, que passaram a adquirir lotes nas terras doadas aos indígenas, acentuando-se, assim, a invasão das terras dos Xakriabá.

Outro fato importante na história dos Xakriabá, que envolve a luta pela terra, diz respeito também à legitimidade da identidade indígena. De acordo com Santos (1997), entre 1967 e 1969, a FUNAI recebeu a visita de indivíduos vindos do Brejo do Mata Fome²⁴ que, declarando-se descendentes dos indígenas *gamelas*²⁵, clamavam para si e para os seus a proteção do Órgão, dado que a Ruralminas os estaria expulsando das terras doadas por D. Pedro II. Nesse período, a FUNAI solicitou à Ruralminas a doação de uma área à União, necessária para a sobrevivência dos gamelas. Em 1970, novos entendimentos com a Ruralminas apontaram como alternativa a distribuição de lotes individuais para aqueles que se revelassem os “verdadeiros remanescentes” (SANTOS, 1997, p. 89). A partir desse momento, começa a discussão sobre a legitimidade da identidade indígena, fato que levou à intervenção de um antropólogo na área, a serviço da FUNAI, que ficou “encarregado de *fazer a triagem dos [verdadeiros] caboclos (...)* e estabelecer a verdade [ou não] da *própria existência de remanescentes na área*” (SANTOS, 1997, p. 90, grifos da autora).

Os relatos dos Xakriabá que estiveram à frente do movimento de luta pela terra dão mostras dos conflitos vividos à época:

Na época de fazer as fichas de posseiro ou de remanescente, houve muita confusão. Muitos não entendiam e não sabiam qual ficha escolher. Antes da chegada do engenheiro da Ruralminas, aqui era terra de caboclo. Depois de toda a medição feita, era para os fazendeiros receberem a liminar e saírem, mas algumas pessoas ficaram aqui como posseiros. Muitas famílias foram

²³ Fundação Nacional do Índio, criada em 1967 em substituição ao Serviço de Proteção ao Índio.

²⁴ Região da Terra Indígena Xakriabá, considerada o principal núcleo habitacional e onde se localiza o posto da FUNAI.

²⁵ O termo gamelas é a denominação dada pelos portugueses aos indígenas de grupos que usavam uma espécie de pequena gamela enfeitando o lábio inferior.

*buscadas fora para voltar para sua terra. Muitos índios juntaram com os pistoleiros porque tinham feito a ficha de posseiro.*²⁶

Até o final da década de 1970, muitos conflitos e indefinições em relação à área a ser delimitada para os remanescentes indígenas e às intervenções da FUNAI e da Ruralminas, órgãos responsáveis pela mediação da questão, abriram possibilidades de intervenções de diversos grupos de fazendeiros e grileiros, que avançavam no processo de ocupação das terras na região. Em 1973, foi criado o Posto Indígena Xakriabá, marco da jurisdição da FUNAI sobre a terra, sendo efetivada a contratação de Rodrigo Xakriabá²⁷ como funcionário da instituição. Mas isso ainda não foi suficiente para impedir o processo de grilagem de terras, que dividia cada vez mais esse povo indígena em remanescentes e não remanescentes.

Segundo Santos (1997), a década de 1980 foi marcada pelo reconhecimento do povo indígena Xakriabá e pela homologação, em julho de 1987, da terra demarcada em julho de 1979. Esses fatos não decorreram de um planejamento administrativo por parte da FUNAI, mas, sim, dos grandes conflitos ocorridos entre os fazendeiros e os indígenas, deflagrados em 1984 com a retomada das terras. Tais conflitos levaram esse período a se tornar conhecido como “os anos da luta”, ou “a época da revolução”, momento de muitas perseguições e mortes de indígenas, com a perspectiva da volta à ideia da terra coletiva, agora, mais do que nunca, como força política. O grande marco desse período foi o assassinato de três indígenas em fevereiro de 1987, dentre os quais o líder Rosalino Gomes de Oliveira. Esses conflitos se estenderam até 1988, quando foi concluída a retirada dos fazendeiros invasores e concretizada a demarcação da Terra Indígena Xakriabá.

A história continua

²⁶ Entrevista com o Senhor Rosalvo Fiúza, aldeia Itapicuru, 28/7/2006, apud MENDONÇA, 2007, p. 31.

²⁷ Manoel Gomes de Oliveira, conhecido como Rodrigão, foi uma das principais lideranças na luta pela demarcação da terra indígena, tornando-se cacique Xakriabá. Faleceu em 2003.

Tinha algumas pessoas pra intimidar, latifundiários... interessados que nosso povo desocupasse aqui e fosse pra outras regiões, mas nós não tinha outra região pra ir... Isso quando a Ruralminas chegou dizendo que ia lotear isso aqui, ia dividir e vender a terra pra quem pudesse comprar. Foi quando compadre Rodrigo, o Rodrigão, tomou a decisão e lutou até... Deus ajudou que chegou a demarcação. Quem falou que a gente era roceiro, esses tiveram que sair. Eu não sei como está a situação dessas pessoas... Se eles tivesse obedecido à ordem do governo, talvez eles tivesse aqui ou em outra terra... Porque o INCRA tira a pessoa da área indígena, indeniza a pessoa, mas não joga fora. Acontece que as pessoas têm que cumprir algumas regras da lei. Se a pessoa começa a caminhar por conta própria, aí ele só vai viver daquela indenização. Eu acho assim... O posseiro que sai daqui ele não vai ter praticamente nada, porque ele sai com dinheiro que dá pra comprar outra terra pra trabalhar, e ele sai com direito do governo e assistência até ele arrumar um assentamento pra ele, então, eu acho que é uma questão de paciência. Como nós temos paciência de lutar 10, 15, 20 anos por uma demarcação, quem é posseiro tem que seguir a lei também, porque a vez dele vai chegar. É questão de paciência. Ele sabe que o governo hoje não interessa em desapropriar ninguém, mas depende, né... Igual, por exemplo, nós moramos aqui e se chega alguém de fora dizendo... “-Vocês é que têm que sair e eu é que tenho que ficar porque tenho dinheiro...”, aí é diferente.

Nós estamos aí numa luta por mais demarcação por quê? Quando foi demarcado esse pedaço de terra que temos, nós estava em torno de 2800 pessoas, no máximo 3000. Hoje nós somos em torno de 10.000 pessoas, vivendo nesse quadro de terra... Ali é neto, filho... Todo mundo ali. Então, se nós temos mais direito, nós podemos dizer que não tamo tomando terra de ninguém. É o limite que toda vida foi nosso. Nós aqui temos a divisa. Então, não foi o governo que tirou um pedacinho de terra ali e deu pra nós... É uma terra de muito tempo... Praticamente ela é demarcada... Pena que não é respeitada. A gente sabe que a maior parte das terras boa mesmo estão ocupadas por fazendeiros. Eles falam assim... “- Os índios querem tomar as nossas terras...”. Praticamente foram eles que tomaram da gente, e a gente está lutando por quê? Aonde é que vamos colocar esse povo amanhã? Então, é isso que a gente tem que estar se organizando e cuidando do costume, da tradição... Tem pessoas que não valorizam isto, mas nós temos que valorizar. Nós temos outras funções, mas não podemos esquecer aquela do passado... Que entregou os instrumentos por medo de morrer, e como andou morrendo foi muito... A gente sabe que os índios foram os mais destruídos. Hoje, a gente tem que dar graças a Deus... Alguns governos têm valorizado, e a Constituição de 88 deu uma força. É claro que o índio hoje já tá estudando, já tá conhecendo mais seus direitos, e a parceria com não índios também é importante, porque ninguém vive sozinho. (Sr. Waldinho, em entrevista concedida em 14/01/2012)

As histórias que envolvem os Xakriabá ainda trazem experiências de luta e resistência que os tornaram fortemente vinculados à terra onde vivem. Não só a área inicialmente demarcada e homologada, como também outras áreas contíguas à Terra Indígena Xakriabá vêm sendo por eles ocupadas em um processo efetivo de “retomada do território”.

Em 1996, eles reivindicaram a ampliação de suas terras, exigindo da Fundação Nacional do Índio a regularização da posse da região que compreende a atual Terra Indígena de Rancharia, demarcada em 2001 e homologada em maio de 2003.

Existem mais algumas áreas definidas desde 2004 por meio de “retomadas da terra” que serão incorporadas ao território Xakriabá: aldeia Morro Vermelho, e no Vale do Rio Peruaçu, as áreas Dizimeiro, Poção, Vargem Grande e Caraíbas. Um laudo antropológico, encomendado pela FUNAI, considerou como “indígenas” as áreas reivindicadas que somam um total de 44 mil hectares e se estendem até as margens do Rio São Francisco. A regularização da revisão dos limites da Terra Indígena Xakriabá aguardava para 2012 a oficialização desses limites por parte do Estado Nacional, o que ainda não ocorreu. Todo esse processo de retomada do território, entre idas e vindas de decisões judiciais pela posse da terra, tem causado grandes conflitos entre eles e os fazendeiros da região.

O censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010²⁸ contabilizou 7.936 pessoas na população Xakriabá, o que corresponde a 67,7% da população do município de São João das Missões, região norte de Minas Gerais, onde vivem em uma área de 53.074,92 hectares e se estabelecem em cerca de 30 aldeias. Conforme os dados originários do relatório da pesquisa *Conhecendo a Economia Xakriabá*²⁹, realizada pela Associação Indígena Xakriabá e a Universidade Federal de Minas Gerais, mais da metade da população Xakriabá é composta de crianças e jovens entre 0 e 20 anos.

A organização política dos Xakriabá prevê que cada aldeia ou grupo de aldeias tenha uma “liderança”³⁰ que se responsabiliza pelas questões relativas ao seu grupo e o representa no Conselho de Lideranças. Essas lideranças, junto com o cacique e o vice-cacique, são responsáveis pelas definições políticas mais gerais da comunidade. Atualmente, os Xakriabá exercem forte influência política no município de São João das Missões. Eles representam 70% do eleitorado do município e, nas

²⁸ Disponível em: www.ibge.gov.br. Acesso em 25/01/2013.

²⁹ ASSOCIAÇÃO INDÍGENA XAKRIABÁ E UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS - FaE e FACE. **Conhecendo a Economia Xakriabá**: relatório final de atividades. Belo Horizonte: 2005.

³⁰ Termo local que se refere ao representante de cada aldeia ou grupo de aldeias da Terra Indígena Xakriabá.

três últimas eleições municipais, os prefeitos eleitos em São João das Missões foram Xakriabá.

Um dos fatores propulsores de mudanças nas condições de vida da população Xakriabá foi a criação das escolas indígenas, ocorrida em 1997, que ampliou a escolarização para praticamente a totalidade das crianças, mas ainda mantendo as pessoas entre 30 e 50 anos com baixa escolaridade. Porém, a falta de condições de subsistência ainda tem levado grande número de homens e mulheres a deixar as aldeias em busca de trabalho nas fazendas, usinas canavieiras e casas de família, da região e de outros estados, especialmente São Paulo e Mato Grosso.

Segundo Silva (2009), outros fatores têm contribuído para as mudanças na organização social dos Xakriabá nos últimos anos. Menciona-se, entre eles, a presença do Estado via contratação de funcionários, para atuação na terra indígena – professores, auxiliares de escola, agentes de saúde, agentes sanitários –, na prefeitura e via implementação de políticas sociais de transferência direta de renda. Para o autor, essas mudanças têm possibilitado a muitas famílias indígenas uma inédita regularidade de renda e gerado uma alteração no consumo e nos seus hábitos. Além disso, outras mudanças na organização social Xakriabá estão em relação direta com a emergência da Associação Indígena Xakriabá e de novas lideranças, já na década de 1990.

De acordo com Gomes, Silva e Santos (2008), a partir de 2003, com as alterações no quadro político dos Xakriabá em decorrência do falecimento do antigo cacique, é notável o incremento da consciência política e da mobilização dos Xakriabá, que se tornam cada vez mais atuantes na gestão das políticas públicas de seu próprio território. Essa mudança acarreta o surgimento de novas associações indígenas em todo território, o que permite a entrada de novos projetos, orientados de acordo com as demandas das diferentes áreas e aldeias da terra indígena.

As primeiras experiências das associações indígenas Xakriabá com os projetos sociais revelaram as dificuldades que teriam de enfrentar, tanto relativas aos processos burocráticos de gestão de recursos públicos, quanto relacionadas às capacidades técnicas para a execução de projetos. A alternativa encontrada pelo

grupo para superar essas dificuldades foi buscar parcerias³¹ que os auxiliassem no enfrentamento dessas dificuldades, constituindo-se uma rede muito variada e com diferentes níveis de atuação na área indígena. As políticas sociais para o território indígena Xakriabá se apresentam nas parcerias entre o Estado, a população e as organizações não governamentais, principalmente. Parte dos recursos destinados a essas políticas chega sob a forma de projetos sociais, que instituem linhas de crédito, de acordo com as quais os indígenas seriam responsáveis pela escolha e aplicação dos recursos, segundo suas prioridades.

2.2 O MOVIMENTO INDÍGENA E AS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA OS POVOS INDÍGENAS: “*ESSA QUESTÃO AMBIENTAL DOS PROJETOS ME DESPERTOU PRA QUESTÃO DO TERRITÓRIO*”

O movimento indígena brasileiro se estabelece, de fato, a partir da década de 1970, como resultante de uma articulação entre lideranças, povos indígenas e organizações indígenas que tinham como pauta comum a luta pela terra, pela saúde, educação e por outros direitos. Foi como fruto da articulação do movimento indígena brasileiro com o apoio de seus aliados e de um árduo debate com a sociedade brasileira e o Congresso Nacional Constituinte que, em 1988, conseguiu-se incluir na Constituição Federal a garantia de alguns direitos indígenas como terra, saúde e educação.

Muitas lutas, entretanto, continuam a ser travadas para que efetivamente esses direitos sejam garantidos, em especial aquelas que se relacionam ao processo de demarcação e regularização das terras indígenas. Destaca-se, também, como uma luta importante na agenda do movimento indígena a garantia de uma

³¹ Parcerias com o governo federal: Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), Ministério do Meio Ambiente (MMA), Ministério da Educação (MEC), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Instituto Federal Norte de Minas Gerais - *Campus* Januária (IFNMG). Parcerias com o governo de Minas Gerais, como Instituto de Desenvolvimento do Norte e Nordeste de Minas Gerais (IDENE). Parcerias com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o Centro de Agricultura do Norte de Minas (CAA), entre outras.

política educacional voltada para os povos indígenas, com base em seus princípios políticos e metodológicos, construindo uma educação escolar indígena diferenciada, que permita a cada povo definir processos próprios de ensinar e de aprender e também de produção e reprodução dos conhecimentos tradicionais e científicos de acordo com seus interesses. A saúde, em movimentos mais recentes, faz parte dessa agenda de lutas.

Para muitas lideranças indígenas, movimento indígena é “o conjunto de estratégias e ações que as entidades e organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos” (LUCIANO, 2006a, p. 58). Essa é a concepção de Gersem José dos Santos Luciano, para quem o movimento indígena não é o mesmo que organização indígena, pois, independentemente de pertencer ou não a uma organização ou aldeia indígena, um indígena pode estar incluído nesse movimento. Para isso, basta que ele comungue e participe politicamente de ações, aspirações e projetos definidos como agenda comum das pessoas, comunidades e organizações que se associam e dão sustentação ao movimento indígena.

Segundo Luciano (2006a), a falta de consenso em relação à existência de um movimento indígena nacional organizado tem sido aventada como justificativa para que os dirigentes políticos e gestores de políticas públicas justifiquem a sua omissão e incapacidade de elaborar e implementar políticas coerentes com os princípios dos povos indígenas, alegando que esses povos, por não se entenderem, dificultam o desenvolvimento de muitas ações propostas. Como exemplo dessa situação, há o projeto de lei do Estatuto das Sociedades Indígenas, que há mais de 10 anos permanece sem aprovação no Congresso Nacional. Ainda segundo o autor, o fato de a representação indígena não ser aceita por muitos setores políticos e econômicos do País em muito contribui para dividir os povos e as comunidades, possibilitando continuar o processo de dominação sobre eles e muitas das reivindicações desses povos ficam sem ser atendidas.

As políticas públicas para os povos indígenas

As políticas públicas compreendem o conjunto de ações articuladas, de responsabilidade do Estado, que têm por objetivo o atendimento a necessidades, interesses ou direitos coletivos. Essas políticas são respaldadas por leis e normas jurídicas e envolvem, em muitos casos, órgãos que compõem o Poder Executivo nos seus três níveis ou instâncias: federal, estadual e municipal.

Ao discutirem as políticas públicas para os povos indígenas, Paula e Vianna (2011) consideram que, apesar de o Poder Executivo ter um papel indutor e protagonista em relação à condução dessas políticas, elas têm se organizado cada vez mais por meio de uma rede de relações institucionais. Isso significa que essas políticas têm sido formuladas e executadas por meio de parcerias e articulações entre os governos federal, estadual e municipal, Organizações Não Governamentais (ONGs), associações indígenas e agências governamentais de cooperação internacional, que atuam como suporte técnico e financeiro.

No complexo processo de tramitação político-administrativa que formata e realiza uma política pública para os povos indígenas, também se devem levar em conta as demais esferas que compõem a estrutura organizacional do Estado brasileiro – o Legislativo, o Judiciário e o Ministério Público. Ademais, certos agentes sociais, assim como as associações indígenas e as ONGs de apoio, atuam na mediação com partidos políticos, organismos religiosos, associações científicas e instituições universitárias.

Desde a sua criação em 1967 e até o início da década de 1990, a FUNAI esteve ligada ao já extinto Ministério do Interior e assumia todas as ações do governo brasileiro voltadas para os povos indígenas. Depois de 1990, mudanças ocorreram na FUNAI, que passou a ser vinculada ao Ministério da Justiça, deixando de ser o único Órgão responsável pela formulação e execução das políticas públicas voltadas para os povos indígenas. Tais mudanças levam a uma dispersão dessas políticas para os povos indígenas nos vários ministérios, fundações e secretarias associadas ao Poder Executivo Federal.

Para Paula e Vianna (2011), com essas mudanças, a FUNAI continua a ter um papel estratégico em boa parte das políticas públicas para os povos indígenas, mas com atribuições diferentes daquelas que possuía antes da década de 1990 e, muitas vezes, sobrepostas à ação de outras instituições de governo. Os autores

destacam que, com a perspectiva de descentralização da organização para as políticas voltadas para os povos indígenas, é necessária a coordenação entre as ações setoriais dos diferentes órgãos de governo. Nesse novo cenário, iniciativas como estruturar o tratamento global das questões indígenas, remetendo-as ao Órgão superior já existente, no caso a FUNAI, ou de criar um Conselho, uma Secretaria ou mesmo um Ministério específico, começam a se esboçar.

Em 2006, após muitos debates, com base em um Decreto presidencial, criou-se a Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI)³², com o objetivo de estabelecer o Conselho Nacional de Política Indigenista com a mesma perspectiva de atuação que a CNPI, mas com um caráter definitivo, instituído por lei. A CNPI assume a articulação das políticas indigenistas entre os vários ministérios, buscando um diálogo interinstitucional e interétnico, com o objetivo de se traçarem as linhas gerais da política indigenista com ampla participação da sociedade civil, em particular, os povos indígenas. A CNPI já elaborou o projeto de lei referente à criação do conselho, que tramita no Congresso Nacional desde 2010.

O fortalecimento e a reestruturação da FUNAI são reivindicações antigas dos povos indígenas e também do próprio Órgão, que, com o passar do tempo, teve sua capacidade de atuação reduzida. Assim, em 28/12/2009, foi publicado o Decreto nº 7.056, conhecido como o “Novo Estatuto da FUNAI”³³, que contém um plano de reorganização da estrutura do Órgão, com base etnoterritorial, organizada por meio de Coordenações Regionais e Coordenações Técnicas Locais.

Ao analisarem o Decreto de reestruturação da FUNAI, Paula e Vianna (2011) ressaltam que o mesmo assinala com intensidade o paradigma moderno, que considera os povos indígenas como “protagonistas de seus próprios destinos e envolvidos legitimamente nos processos de dinâmica cultural”, contrariando o decreto anterior, que se pautava no paradigma da aculturação, corroborado pela era tutelar, coerente com o Estatuto do Índio, de 1973. O decreto atual apresenta uma

³²A CNPI tem caráter paritário e é composta por 20 representantes indígenas, 2 representantes de organizações indigenistas não governamentais e 13 membros de Órgãos governamentais, além de 3 convidados permanentes – o Ministério Público Federal, a Advocacia Geral da União e a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Disponível em <http://www.funai.gov.br/ultimas/CNPI/informativo/Informativo-CNPI.pdf>. Acesso em 15/01/2013.

³³ Decreto nº 7.056, de 28 de dezembro de 2009. Aprova o Estatuto e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e dá outras providências.

visão multiculturalista, anti-integracionista e antitutelares, apontando para uma FUNAI com um papel menos executivo e mais estratégico.

Conforme Paula e Vianna (2011), o decreto de 2009 parece afinado com as mudanças que vêm ocorrendo no tratamento da questão indígena pelo Estado brasileiro, que tem como um dos seus mais fortes indícios a gradativa incorporação da participação dos indígenas na formulação, execução, avaliação e no monitoramento das políticas públicas que lhes dizem respeito. Lembre-se a criação de duas novas diretorias na FUNAI, a de *Promoção ao Desenvolvimento Sustentável* e a de *Proteção Territorial*, o que evidencia a reconfiguração das atribuições do Órgão indigenista federal.

Dentre as várias políticas públicas para os povos indígenas, destacamos, neste trabalho, as que se pautam em ações relacionadas à proteção ambiental em terras indígenas, uma vez que as preocupações a que respondem, as propostas que defendem e as parcerias que atraem repercutem na formulação, no desenvolvimento, no engajamento e na avaliação dos projetos sociais Xakriabá.

Essa questão ambiental dos projetos me despertou pra questão do território. Eu já tô assim preocupando muito e conversando muito com o pessoal sobre a questão do que se cria aqui, no planejamento do animal de grande porte, por exemplo, o gado, né? É pra gente vê assim do jeito que circula hoje a carne bovina, aqui hoje é que sustenta as cidades vizinhas praticamente. (Hilário, em entrevista concedida em 22/02/2012)

Políticas voltadas para a proteção ambiental das terras indígenas

O Ministério do Meio Ambiente (MMA) e os órgãos a ele vinculados assumiram, ao longo das duas últimas décadas, as ações relacionadas à proteção ambiental em terras indígenas, tais como: a fiscalização contra atividades predatórias; o estudo dos impactos sobre as terras indígenas nos processos de licenciamento ambiental de grandes obras; a promoção à conservação e ao uso sustentável dos recursos naturais nelas existentes; a consideração dos direitos territoriais indígenas nos processos de criação e a gestão de áreas especiais, denominadas Unidades de Conservação.

O MMA, em especial, apoiou muitas ações visando ao princípio da autossustentação indígena, entendida como a possibilidade e a necessidade de se combinarem a iniciativa econômica e o cuidado com a gestão ambiental. O exercício de apoio a essas ações serviu de suporte para que o MMA assumisse uma iniciativa-piloto de apoio a pequenos projetos indígenas. Essa iniciativa, configurada nos Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI), é resultante de um longo processo de discussão conjunta entre o Governo brasileiro, o Movimento Indígena Organizado da Amazônia, seus parceiros e instituições financiadoras internacionais, e estimulada pela avaliação de pequena participação indígena em linhas de financiamento de projetos já existentes.

A origem do PDPI se vincula a uma ação de cooperação internacional, que compôs o Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7), programa de proteção às florestas tropicais brasileiras que os sete países mais ricos do mundo (Alemanha, Reino Unido, Estados Unidos, Canadá, França, Itália e Japão) ajudaram a desenvolver como resposta à pressão exercida pelos movimentos sociais e ambientalistas na Conferência Mundial ECO-92, realizada no Rio de Janeiro. Esse programa, já praticamente encerrado, abriu possibilidades para que, em 2004, a “Carteira Indígena”, alojada na Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural Sustentável (SEDR), outro mecanismo de aprovação e apoio ao desenvolvimento de projetos indígenas, se estruturasse de modo mais consistente e permanente no interior do MMA.

A Carteira Indígena, cujo nome oficial é “Carteira de Projetos Fome Zero e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas”, decorre de ação conjunta do MMA e do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS)³⁴. Conforme o texto das Diretrizes e Normas³⁵, a Carteira Indígena “é uma ação do governo federal, cuja finalidade é apoiar e fomentar o desenvolvimento

³⁴ O MDS tem pelo menos duas linhas de atuação já consolidadas junto aos povos indígenas: a parceria com o MMA na execução dos projetos da “Carteira Indígena” e a extensão do Programa Bolsa Família aos povos indígenas, cujos benefícios começaram efetivamente a chegar às famílias indígenas em 2006. Uma terceira linha de atuação ainda sendo consolidada, refere-se ao “Programa de Atenção Integral a Família (PAIF)”. O PAIF apoia famílias socialmente vulneráveis e envolve articulações entre Órgãos das três instâncias do Poder Executivo (federal, estadual e municipal), oferecendo serviços em unidades denominadas Centros de Referência da Assistência Social (CRAS).

³⁵ Disponível em: <http://www.mds.gov.br/segurancaalimentar/mural/arquivos/diretrizes-da-carteira-indigena.pdf>. Acesso em 25/01/2013.

sustentável, a gestão ambiental das terras indígenas e a segurança alimentar e nutricional dos povos indígenas, em todo o território nacional”.

A Carteira Indígena recebe projetos com focos nas seguintes linhas temáticas: Apoio a atividades econômicas sustentáveis; Apoio à realização e fortalecimento de práticas, rituais e saberes tradicionais associados à autossustentação econômica dos povos indígenas; Apoio à gestão ambiental e territorial das terras indígenas; Fortalecimento institucional das organizações e associações comunitárias indígenas; Apoio à consolidação e integração de atividades econômicas sustentáveis e gestão ambiental.

Os projetos podem ser apresentados por organizações indígenas (associações de etnias, de aldeias, de mulheres, associações esportivas, de professores, de outras categorias, como as de pescadores indígenas, artesãos, etc.). Quando isso não for possível, os projetos das comunidades poderão ser apresentados por organizações não indígenas: organizações não governamentais, indigenistas e socioambientalistas, universidades e centros de pesquisa, com as quais a comunidade mantém uma relação de confiança³⁶.

Dentro da Carteira Indígena (CI), são várias as parcerias e articulações institucionais. A FUNAI assume o apoio ao acompanhamento local dos projetos em execução, a identificação de demandas, o suporte técnico e o apoio logístico e técnico às essas atividades. A FUNASA é responsável pela identificação de demandas, pelas informações sobre saneamento indígena e oferece apoio logístico e técnico às atividades da CI nas aldeias. A Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) dá o suporte técnico na área de transferência de tecnologia, em especial no tocante à conservação da agrobiodiversidade. Outras parcerias são também estabelecidas com o Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEA), o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), as Instituições de Ensino e Pesquisa, as Prefeituras, as Organizações não governamentais Socioambientais e Indigenistas; a Cooperação Técnica Internacional (PNUD), por meio do Projeto de Cooperação Internacional Apoio ao Extrativismo e aos Povos e Comunidades Internacionais; Cooperação Técnica Alemã.

³⁶ Disponível em: <http://www.mma.gov.br/apoio-a-projetos/carteira-indigena>. Acesso em 26/01/2013

Segundo avalia o próprio Ministério do Meio Ambiente (MMA)³⁷, os principais pontos positivos do desenvolvimento das ações previstas pela Carteira Indígenas são o protagonismo e participação indígena, a valorização da autoestima e cidadania dos povos indígenas, a autoria e respeito à perspectiva dos povos indígenas, a democratização do acesso a recursos públicos, o fortalecimento da capacitação dos povos indígenas, a habilidade em estabelecer parcerias institucionais e a efetividade das ações.

Na descrição da Carteira Indígena que consta no *site* do MMA, um relato de representante indígena do Comitê Gestor de 2010³⁸ destaca que “os projetos ajudaram muito na questão da segurança alimentar nas aldeias, mas aos poucos estão fazendo a gente discutir também a questão ambiental. O trabalho com a Carteira Indígena tem feito a gente recuperar nosso pensamento tradicional sobre o meio ambiente”.

Ainda conforme o MMA, as principais dificuldades de gestão e execução geral da Carteira Indígena, apresentadas pelo MMA são: insuficiência da equipe técnica e administrativa frente ao volume de demandas e não-formalização das articulações e parcerias; instabilidade da equipe técnica e administrativa (contratos temporários, instabilidade do quadro efetivo); dificuldades com os instrumentos de contrato e repasse dos recursos; morosidade na execução dos recursos; dificuldade para prover /manter Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) especializada, capacitação continuada e acompanhamento local permanente; necessidade de aprimorar instrumentos de monitoramento, avaliação e registro de informações sobre os projetos.

A título de exemplo, apresentamos os resultados de dois projetos desenvolvidos na Terra Indígena Xakriabá com recursos da Carteira Indígena, no período de 2006 a 2010, divulgados pelo MMA e que focaliza um dos projetos, o da Aldeia Vargens, para o qual dirigiremos o nosso foco quando da análise que procederemos nesta tese.

³⁷ Disponível em: <http://www.mma.gov.br/apoio-a-projetos/carteira-indigena>. Acesso em 26/01/2013

³⁸ Idem.

Terra Indígena Xakriabá MG³⁹

Projetos: duas Casas de Farinha para produção de mandioca e milho

Etnia: Xakriabá

Aldeias: Vargens e Tenda

Famílias Beneficiadas: 210 famílias Valor do Projeto: R\$ 86.852,50

Período de Execução: 2006 a 2010

Resultados:

- Resgate de cultivos tradicionais: ensaios com diferentes variedades locais de mandioca, ensaios com cerca de 20 espécies crioulas de milho, resgate de sementes crioulas de feijão;
- Criação de Banco de Sementes;
- Cultivos consorciados (mandioca, milho, feijão, maxixe, melancia), assegurando diversificação de alimento e maior proteção de solos;
- Redução da compra de farinha industrializada, estímulo à troca e comércio interno entre aldeias, venda para a Conab;
- Fortalecimento de organização comunitária (produção familiar e cooperativa na produção de farinha).

Embora vinculada ao MMA, as ações da Carteira Indígena se estendem a diversos campos de atendimento às populações indígenas. Em fevereiro de 2010, ela lançou, pela primeira vez, uma Chamada Pública de Projetos junto às Mulheres Indígenas, reconhecendo a necessidade de políticas públicas sensíveis às questões de gênero, um dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio, proclamados pela ONU, e considerando o potencial já demonstrado pelas mulheres indígenas na condução de projetos que envolvem a melhoria da qualidade de vida dos seus povos, de suas comunidades e em especial das crianças e jovens indígenas; a necessidade de fortalecer as organizações de mulheres indígenas para o desenvolvimento de suas iniciativas de combate à discriminação e à violência, de defesa da preservação ambiental de suas terras e dos direitos indígenas.

³⁹ Disponível em: <http://www.mma.gov.br/apoio-a-projetos/carteira-indigena>. Acesso em 22/01/2013

Essa chamada pública considerou também os resultados do I Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas, realizado pela FUNASA, que apontou um quadro preocupante quanto à saúde das mulheres, com o crescimento de doenças como hipertensão e diabetes, altos índices de anemia, sobrepeso e obesidade, que denotam a prevalência de alimentação inadequada e assinalam para a necessidade de desenvolver políticas públicas de promoção de segurança alimentar e nutricional voltadas especificamente para as mulheres indígenas.

Os principais objetivos dessa chamada de projetos foram: fortalecer o protagonismo das mulheres indígenas na promoção da segurança alimentar e nutricional dos povos indígenas e na gestão ambiental de suas terras; promover a revitalização das atividades e técnicas tradicionais desenvolvidas pelas mulheres relacionadas à produção de alimentos, cultivo de espécies de uso tradicional, produção de bens e utensílios e práticas de saúde; promover as atividades culturais relacionadas ao manejo tradicional e uso sustentável da biodiversidade local; apoiar o fortalecimento institucional e político das organizações e associações das mulheres indígenas, bem como a articulação e institucionalização de grupos de mulheres indígenas.

A coordenação da Carteira Indígena apreciou, em 2010, 65 projetos habilitados na Chamada Pública de Projetos junto às Mulheres Indígenas. Desse total, foram aprovados 37 projetos, dos quais 26 foram apoiados, no valor total de R\$ 1.225.440,73, considerando a disponibilidade orçamentária maior que a anunciada originalmente na chamada pública. Dentre esses salienta-se o projeto *Grí Kupaschú* Casa de Farinha Sustentável da aldeia Sumaré, da Associação Indígena Xakriabá aldeia Barreiro Preto, que também será focalizado nesta tese.

2.3 AS ASSOCIAÇÕES INDÍGENAS XAKRIABÁ E OS PROJETOS SOCIAIS: “OU A GENTE ORGANIZAVA OU A GENTE FICAVA DE FORA”

POEMA DA AIXABp⁴⁰

Poema de Sandra Corrêa⁴¹
01/10/2011

Se eu falasse com detalhes, a história por inteiro
como se criou a Associação da Aldeia Barreiro Preto.
Em 1998 algo estava para mudar
de tantas lutas e conquistas vive o povo Xakriabá.

Nossa extensão territorial, o aumento de muita gente,
pegando gancho da antiga Associação pensamos criar a AIXABp,
a qual hoje se faz presente.
Mesmo sem haver projetos, juntávamos para conversar
dirigida pelo primeiro presidente que na época era o senhor Valdemar.

Planejávamos incansavelmente, o que um dia poderia chegar.
As ideias eram colocadas em apenas discussão
com a esperança de um momento os parceiros olhar para nossa Associação.

Foi passando algum tempo, na segunda direção, veio presidente João
que também direcionou o primeiro projeto que pela Associação aqui chegou.

Feliz aquele que crê.
Foi a construção da creche, hoje todos podem ver.
Vivendo uma parceria engatou de lá pra cá
voltando para dirigir novamente o senhor Valdemar
e que muito ajudou, já como presidente e também vereador.

Várias coisas aconteceram, inclusive a articulação,
com o prefeito e diretor que, na época,
deu avanço na educação.

Formataram alguns projetos, como projeto N'tchatari
com roças comunitárias irrigadas, mas que só isso não bastava
e por falta de parceiros, no momento não deu em nada.

Mas claro que não por isso, o povo iria desanimar
Assim que se começa, só se pensa em terminar.

Foi aí que também surgiu uma nova discussão
o projeto da nascentes, veio para a população.
Era o Xakriabá de mãos dadas nessa recuperação

Onde iria contemplar as Vargens, a Prata, Olhos D'água,
Olhos D'águas dos Pimentas e Olhos D'águão
Caminhando sempre assim numa mesma direção.

Na Aldeia Caatinguinha se andava com muita fé
contemplando o Sapé e também o Sumaré.

Brejo Mata Fome, Rancharia, Riacho dos Buritis e Riachinho
recuperar as nascentes era o que todos queriam ali

⁴⁰ Poema da Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Barreiro Preto. Fonte: Arquivos da AIXABp

⁴¹ Professora e membro da Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Barreiro Preto.

Ainda tinha a Aldeia de Pedrinhas para no projeto incluir.

Com o projeto discutido, já vinha trabalho dobrado era para execução e com o novo presidente que era o senhor Hilário por 2003 e 2004.

Já com alguns parceiros que até hoje estão honrados com o projeto do PROSAN, já se via um bom sinal era programa sustentável e também nutricional.

Projeto da roça comunitária de mandioca projeto de piscicultura, PPP Ecos, Casa da Medicina Tradicional tudo pela construção de uma cozinha experimental. Ainda sim tivemos uma ampliação e para completar, a compra do caminhão.

Com as portas já abertas, assim nos capacitamos e junto à comunidade uns aos outros ajudando. As conquistas foram surgindo dos projetos nos tornamos autores daquilo que se estava pedindo, fomos nós os condutores.

Assim pensamos, agora não pode parar daí surgiu o Carteira Indígena e outros projetos sustentáveis começaram aqui a chegar.

Foi caindo e se levantando, não foi de um jeito ligeiro assim foi se aprumando e chegando nossos parceiros Como FNMA, MDA, IDENE, PPP Ecos, CODEVASF, IEF, EMATER IBAMA, CAA, assim continua nossa fé UFMG, também CARITAS, UFSJ e ICMBIO, IFET, ASA e ainda PDA. ISCOS, CASA VERDE, Secretaria de Estado da Cultura, Permacultura e claro também a nossa Prefeitura.

Com esses ingredientes tudo começa a dar certo mas não aconteceria nada, se o povo não estivesse tão perto.

Nicolau era vice do presidente Hilário desempenhava um bom papel, ninguém diz o contrário dando continuidade, Nicolau a presidência assumiu Calma aí, minha gente? Não foi a presidência do Brasil.

Dando como sequência a essa Associação vieram outros projetos e os que já estavam em execução Como a Casa de Cultura na Aldeia Sumaré, a Casa de Farinha, os Pontos de Cultura em Pindaíbas, Pedra Redonda e Veredinha e ainda não terminou com tudo isso teve a compra do trator.

Como merecimento dessa gente, veio o projeto LOAS apoiando as estruturas existentes e a compra de materiais e ferramentas para a iniciativa dessa gente.

Não cansamos de dizer que andamos com a força da fé Ainda teve a construção de Engenho de Rapadura e implantação da Rádio Comunitária na Aldeia Sumaré.

Como não bastaria, foi criado ainda a Casa de Farinha com os bolos e biscoitos, uma pequena padaria.

A Associação AIXABp vem fazendo diferente tem grande afinidade com projetos sustentáveis aqui já existentes, se preocupando com os projetos juntos ao meio ambiente.

Através desses projetos, não só o benefício material que chegou uniram os parentes, a conversa engatou. Virou momento de trabalho e também de alegria fortalecendo a cultura, que pensou perder um dia.

Com o trabalho incansável, agradecemos aos secretariados nossos associados e toda a diretoria.

A organização social também vimos melhorar no convite ao diálogo, os parceiros vão chegar Vamos dando uma ajuda a outras Associações pois só fortalece nossa luta, se existir a união.

Aos nossos associados agradecemos sem cansar este é um povo de luta, quando algo quer buscar.

Me desculpa se cansaram nesse tempo que eu leio este é o breve histórico da Associação do Barreiro.

Estamos fortalecidos, juntos vamos caminhar agradeço minha gente e por aqui vou encerrar permanece sempre unido O POVO XAKRIABÁ.

As terras indígenas situadas em território nacional, já demarcadas e homologadas pelo Governo federal, ainda têm um acesso bastante reduzido a recursos financeiros provenientes do poder público, principalmente pelo descaso orçamentário com que é tratada a agência responsável pela assistência econômica aos povos indígenas, a FUNAI. Isso obriga as comunidades indígenas e suas formas de organização modernas (as associações indígenas) a buscarem recursos junto a outros programas e a outras instituições da União, estados e municípios, por meio de convênios e contratos, em boa parte proveniente da cooperação internacional (PAULA, 2011).

Bruce Albert, em seu artigo *Entre a Constituição e o mercado de projetos*, discute o processo de criação e registro de associações indígenas na Amazônia, na forma de Organizações da Sociedade Civil (OSCs), a começar do fim dos anos

1980⁴². Para o autor, a efervescência das associações indígenas tem, portanto, como condições fundamentais, de um lado, o quadro jurídico progressista da nova Constituição, que possibilitou a essas associações se constituírem como pessoas jurídicas e, por outro, o “mercado de projetos” aberto pela cooperação bi e multilateral e pelas ONGs internacionais, seguidas pelos crescentes investimentos públicos nacionais no setor das OSCs, principalmente por meio de projetos e ações dos Ministérios do Meio Ambiente, da Saúde e da Educação.

A origem das associações indígenas, conforme Paula (2011), remonta ao processo de redemocratização do Estado Nacional, ainda durante a década de 1970, quando os povos indígenas passaram a contar com outros parceiros não indígenas. Tais parceiros tinham como objetivo contribuir para o processo de organização do movimento indígena formando jovens lideranças “bilíngues” para a compreensão adequada dos complicados códigos da “política do branco”, gerando o que foi chamado posteriormente de “protagonismo indígena”.

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), teve um papel fundamental nesse processo de formação e organização política da base indígena nacional, ainda durante os anos iniciais da década de 1970. Paula (2011) ressalta que se juntaram ao CIMI “tendências progressistas do protestantismo histórico, pesquisadores acadêmicos, indigenistas da própria FUNAI e mais uma diversidade de militantes ligados a diferentes áreas de atuação profissional” (PAULA, 2011, p. 189). Tal movimento gera o chamado “protagonismo indígena”, ocorrido no momento no qual as principais lideranças indígenas dos diversos cantos do Brasil – assessoradas pelos seus novos parceiros da sociedade civil – iniciam o processo de fundação de organizações indígenas que, nesse primeiro momento, terão como característica principal a tentativa de articular, numa mesma estrutura, todas as lideranças indígenas mais representativas do cenário multiétnico brasileiro.

Apesar de serem identificadas em momentos históricos anteriores, foi com o advento da Constituição Federal de 1988 que as associações indígenas passaram a ser o espaço institucional privilegiado como veículo fundamental para a

⁴² Até 1988, existiam apenas dez destas associações, localizadas nas regiões (Alto e Médio Solimões, Manaus, Alto Rio Negro e Roraima). No final de 2000, já eram mais de 180 associações nos seis estados da Região Norte: AM, RO, RR, AC, PA, AP (provavelmente mais de 300 na Amazônia Legal); ou seja, foram quase multiplicadas por 20 em pouco mais de uma década.

concretização da intermediação entre os modos de produção de vida tradicionais e modernos. Movimentos posteriores mostraram que essa tentativa de implantação de organizações indígenas de caráter nacional foi abandonada, surgindo em seu lugar organizações de caráter regional – como a Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) – e uma multiplicidade de Associações de caráter local.

A primeira associação a surgir entre os Xakriabá foi a Associação Indígena Xakriabá (AIX), na aldeia Brejo Mata Fome, em 1995. Hoje a AIX tem, aproximadamente, 300 sócios, cada um contribuindo com R\$ 1,00 por mês. O surgimento dessa associação se pauta no princípio estabelecido pela Constituição Federal de 1988, segundo a qual as representações indígenas são legalmente reconhecidas como sujeitos de direitos, incentivando a constituição de associações da sociedade civil com estatutos aprovados, para lidar com “projetos”, contratos, bancos, governos e ONGs. O artigo 232 da Constituição prevê que:

os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo, em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. (BRASIL, CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988, art. 232)

Conforme Carneiro da Cunha (2009), pela Constituição de 1988, os povos indígenas passaram a adotar novas formas associativas fazendo surgir associações indígenas diversas com um formato que lhes permitisse alegar representatividade, tendo, inclusive, presidentes e diretores eleitos. Um problema que teve que ser enfrentado foi o ajuste da “legalidade à legitimidade” (CUNHA, 2009, p.336), uma vez que, em muitos casos, as associações representavam apenas um determinado segmento das comunidades, como o de professores indígenas, por exemplo, cuja influência sobre a política indígena tem sido crescente.

Nessa nova conjuntura, favorecida pela Constituição de 1988, os indígenas puderam, pela primeira vez, constituir suas entidades representativas dotadas de personalidade jurídica e presididas por eles mesmos, “levando a FUNAI a perder

parte de suas prerrogativas, uma vez que sua função tutelar estava relacionada à imputação, até então, da incapacidade civil aos índios” (SILVA, 2009, p. 9).

No caso dos Xakriabá, foi notável o reposicionamento das ações da FUNAI, que se tornaram mais retraídas, levando algumas lideranças locais a buscarem novas formas de organização política à procura de respostas à nova forma de estruturação das ações de atendimento às demandas das comunidades indígenas, como a criação da primeira associação. Os relatos do Sr. Waldinho, que foi o primeiro presidente da associação e do Sr. Emílio, que foi o primeiro vice-presidente, revelam o movimento de criação da associação, das colaborações e das resistências a essa criação.

A primeira associação quem criou foi eu, Adelino, Júlia e Conceição. O primeiro presidente era Waldinho. O segundo era eu. Júlia era primeira secretária e Conceição era a segunda secretária, mas eu não me lembro dessas coisas, não... A associação foi criada porque na época foi um ano de seca e não tinha semente aqui na região, e nós perdemos tudo que nós tinha. Aí, nós procuramos os deputados em Brasília, pra caçar um jeito de pedir pra FUNAI, de pedir aos deputados lá em Brasília sementes para fazer plantio. Aí chegamos lá e não achamos, e não tinha uma firma para reconhecer, pra modo de receber, de arrecadar sementes. Eles podiam doar se tivesse uma firma reconhecida. Então, uma firma que deveria ter seria uma associação. Aí, nós pedimos Dr. Humberto, da FUNAI, pra fazer o estatuto.

*Demorou um dia bom, mas ele chegou com o Estatuto. Acontece que Rodrigo chegou e falou que ele não podia registrar a associação, porque era funcionário da FUNAI. Agora tem que ser com vocês. Aí o povo todo veio todinho lacrar e não deixar que a gente criasse a associação. Os cinco falaram que não podia ter Associação Indígena. Que era uma forma de iludir o índio. Aí veio todos barrar a gente pra criar a associação. Mas eu falei... “Nós vamos criar. Nós vamos ser os responsáveis...”. Aí chamei Waldinho. Ele está aí administrando... Ele foi o primeiro presidente. Aí eu falei... “Waldinho... Me ajuda. Nós vamos criar, e eu assino o estatuto...”. Então, a primeira assinatura do estatuto fui eu. Eu assinei a primeira Associação. Eu assinei o estatuto e aí... Nós criamos essa Associação e veio semente, e já fizemos estatuto de fornecer [cesta básica]. Nós registramos tudo nessa primeira associação. Aí que começou a cesta básica e as sementes. Tinha o Projeto da Energia, do Hospital... O que aconteceu... o Posto de Saúde... Tudo dentro desse Projeto. Aquele Posto de Saúde não é um Hospital... É um Posto de Saúde. A discussão da escola de 5ª à 8ª também foi dentro da associação. **(Sr. Emílio, em entrevista concedida em 12/10/2012)***

A associação lá do Brejo foi criada por questão de necessidade, porque naquela época o Rodrigão era o cacique. Ele tinha muito contato com as pessoas lá fora e teve contato com um senhor de nome Vanderlei, e que era um deputado. O deputado falou... “- A gente quer dar uma força pra vocês, pode ser com cesta básica, em projetos para ajudar a dar sustentabilidade pra essa população, mas tem que ter uma associação.”

Por bem o projeto de energia elétrica... Naquele tempo, não existia energia. A gente tinha um mini-hospital no Brejo e estava parado por conta de energia que não tinha. Fomos conversando com o pessoal da FUNAI e juntaram todas as ideias, e aí que foi criada a primeira associação lá do Brejo. Até antes eu tinha conversado mais Rodrigão, ele achou que dentro da reserva não tinha uma pessoa que pudesse assumir a associação lá... No caso, pra ser o presidente da Associação.

Tudo era coisa desconhecida pra gente, então, era difícil saber quem poderia encarar. Eu até falei brincando com ele [Rodrigo, cacique], e acabou virando sério... “Não tem pessoas pra assumir uma associação porque o senhor não procura. Se o senhor procurar, tem sim”. Acontece que a associação tinha que ser criada no Brejo e eu morava no Barreiro. Nesse tempo, a gente não sabia se outra pessoa de outra aldeia podia assumir. Foi quando reunimos as pessoas e criamos uma diretoria de 25 membros... Me colocaram como presidente da associação, Emílio como vice-presidente, Júlia como secretária, e praticamente formamos uma diretoria com 25 pessoas. Com essa diretoria, nós tivemos um trabalho muito importante lá no Brejo. A primeira foi aquela energia que nós temos no Brejo. Nós executamos o projeto junto com o povo através de um mutirão. Então, aquela energia foi o primeiro projeto da gente. Depois veio um Projeto de Farinheira, de Trator. Depois de melhoramento de habitação... Foram 30 casas, 22 construções e oito reformas. (Sr. Waldinho, em entrevista concedida em 14/10/2012)

O processo de criação da primeira associação Xakriabá e os primeiros projetos executados por ela foram vistos, inicialmente, com muita desconfiança pelos moradores. Tais projetos se referiam à construção, reforma e eletrificação de casas. No início, a execução dos projetos se defrontou com obstáculos operacionais, relacionados à falta de apoio na execução dos mesmos. Conforme relato do Sr. Waldinho,

A gente enfrentou algumas resistências dos parentes indígenas por não saber o que era uma associação, e eu também... Eu estava ali pra aprender e tomar conhecimento, porque a gente aqui dentro da reserva praticamente não conhecia o perfil de uma associação. Tinha o pessoal do CIMI que eu tive procurando. Eles praticamente tiveram pouco interesse em ajudar, mas tiveram outras entidades, outras pessoas que ajudou a gente bastante, e daí nós fomos pegando mais ou menos a direção.

Tinha pessoas daqui que criticaram e que chegaram até a falar... “Não, o Waldim agora arrumou essa associação aí. Pelo o que a gente vê, pelo o que tamo percebendo ele vai ter que sair daqui porque deve estar trazendo algumas pessoas de fora pra tomar as nossas terras de novo...”. Então, até explicar pra eles o que vem a ser uma associação foi muito difícil. Esse conhecimento foi chegando aos poucos, até que venceu dois anos. (Sr. Waldinho, em entrevista concedida em 14/10/2012)

Essa busca de respostas aos obstáculos que surgiram, tendo em vista a instalação das associações, desencadeou uma ampla rede de parcerias, em busca de apoio aos vários projetos. O cacique Xakriabá conta:

Quando fundamos a Associação não tínhamos nenhum parceiro. Conforme nós fomos fazendo, a gente foi estabelecendo contato para as outras associações. Agora estamos com tanto recurso que estamos tendo até dificuldade para gerir [...]. A gente tem que capacitar pessoas para mexer com os recursos, porque nós não temos experiência técnica para prestar contas [...]. As associações têm que trabalhar os recursos da maneira que o gestor exige.⁴³

A “política de projetos” é discutida por Carneiro da Cunha (2009) como um elemento central da política indígena contemporânea. Ela destaca que, nos movimentos sociais amazônicos, a expressão “fazer um projeto” adquiriu um significado muito próximo ao de solicitar uma doação, um presente, um financiamento. Na linguagem local, é enfatizada a natureza econômica da atividade, mas deve-se entender por “projeto” qualquer combinação de empreendimentos culturais, políticos e econômicos que dependam de agentes externos tanto quanto da população indígena. Para a autora, “‘projetos’ bem-sucedidos geram uma modalidade associativa que, por definição, deve transcender a política local dos conflitos de aldeias e de facções que constituem a vida cotidiana” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 340). Ainda para a autora, o que ocorre em muitos casos é que as associações florescem ou declinam com o início e o fim de projetos.

No caso da Associação Indígena Xakriabá do Brejo Mata Fome, percebe-se esse movimento de florescimento e declínio, conforme o andamento dos projetos. Em 2012, nessa associação, não havia nenhum projeto em curso. Um trator está disponível para atender, prioritariamente, aos associados que pagam um valor mais baixo pelo serviço. O outro projeto, já finalizado, foi o da instalação da despoldadeira de frutas, que Donizete, então presidente da associação, queria colocar em funcionamento: “*Agora que assumi a presidência, estou tentando colocar para funcionar*”. Outros projetos também constavam nos planos do presidente:

⁴³ Domingos Xakriabá, Relatório de campo, apresentação da Pesquisa *Conhecendo a Economia Xakriabá*, dezembro de 2005.

*Tem também um projeto de ter um escritório da associação para ficar na sede, porque não tem até o momento. Seria a construção de um quarto, de um espaço. Esse é o pensamento e o meu pensamento também é de construir um espaço pra deixar os maquinários, por exemplo, trator, roçadeira... É que nós já temos bateadeira, a carreta do trator, motor desintegrador... Um dos associados colocou essa proposta de que podia ter um carro-pipa também para associação pra poder dar suporte para os associados, e até mesmo na hora que faltasse água. A gente passa uma dificuldade muito grande de água lá, pela FUNASA, e a gente pensou nessa parte também, só que igual eu falei... A gente tem que sentar para poder escrever e enviar para as instituições. Já reunimos com a diretoria e pontuamos o que já foi discutido. Agora nós vamos reunir para escrever. Vou tomar isto como a primeira coisa a ser resolvida. A maior dificuldade que eu vejo mais é tipo assim... Eu, presidente, sempre falo para os associados: “Eu tenho direito de pedir quem está nos poderes maiores, nas instituições, aliás, encaminhar os projetos pra que eles possam pensar, avaliar se aprovam ou não aprovam”. Por exemplo, o dinheiro não está na minha mão. O recurso não está na minha mão, então, tudo que for levantando na reunião eu vou correr atrás pra poder conseguir. Se já tivesse na minha mão, seria fácil demais, porque eu mesmo já falaria: “Tá precisando disso? Então vamos construir”. Mas já que não está na minha mão. Eu falei pra eles pra terem calma, e o que tiver de vir, virá. **(Donizete, em entrevista concedida em 30/03/2012)***

Como se pode perceber no relato do Sr. Emílio, liderança local, há, porém, diversas críticas à atual posição da Associação da aldeia Brejo Mata Fome no âmbito da comunidade, especialmente em relação à sua inoperância:

*Eu pago a associação direto. Mesmo sem receber nada, eu tô pagando. Quando chega o mês de fevereiro, eu pago o ano inteiro. Tem reunião da associação no segundo domingo do mês. Toda reunião a gente bate na mesma tecla e nada resolve... E olha que eu já fui em todas elas... Você vai na reunião todos os dias, mas é a mesma coisa, não muda nada... Se vocês acompanhar aqui duas reuniões, vocês vão ver que na outra, na terceira, é a mesma coisa... **(Sr. Emílio, em entrevista concedida em 12/12/2012)***

Donizete justifica a dificuldade de tomada de decisão alegando a necessidade de se ouvirem e considerarem igualmente as propostas de todos.

Eu primeiro vou ouvir os associados... Ver o que eles têm de proposta pra colocar, pra gente ver o que podemos acatar pra poder estar pensando, construindo e correndo atrás dos projetos. Eu, como presidente, não posso impor dizendo: “Vamos fazer isso, vamos fazer aquilo...”. Eu posso até dar uma proposta também, mas quando eu coloco a minha proposta, eu ouço todos os associados. Primeiro vale a avaliação deles... Se eles querem aquele projeto ou não. Se é bom ou não, e assim a gente vai discutindo em

termos de grupo. O que a maioria decidir é isso que a gente faz. (Donizete, em entrevista concedida em 30/03/2012)

As associações indígenas, criadas em decorrência da exigência do Estado para garantir a entrada de recursos financeiros oriundos de projetos sociais, de certa forma, têm possibilitado a esse povo indígena se posicionar no mundo moderno. Por isso, nesta investigação que se insere nos esforços de compreender como os Xakriabá têm se organizado em função das novas relações que vão estabelecendo com a cultura não indígena, focalizamos as associações considerando o papel que desempenham na relação que os Xakriabá estabelecem com os projetos sociais.

É preciso ponderar que, com as associações, entretanto, instauram-se novos processos a partir dos quais a organização tradicional Xakriabá começa a tomar novos rumos, deixando de ser centralizada para se tornar mais participativa, o que leva também ao surgimento de lideranças mais jovens, muitas delas professores indígenas. A presidência da Associação Indígena Xakriabá da aldeia Brejo Mata Fome, até então ocupada por lideranças Xakriabá, era exercida em 2012 por Donizete, um professor indígena.

Quando a associação começou, eu era criança ainda, era muito jovem, mas eu começava a ir por perto, eu ficava observando os mais velhos discutindo na reunião, as lideranças, o Cacique... Daí, eu fui vendo ali e depois passou um tempo eu comecei a enquadrar, comecei a frequentar a Associação também. Eu sempre tive interesse... Eu ia na reunião e eu não podia ficar no meio deles porque tinha as pessoas mais de idade, as lideranças e tudo, mas eu ficava ali, olhando e observando... (Donizete, em entrevista concedida em 30/03/2012)

É de se notar que, na relação entre os povos indígenas e o Estado, prevalece um modelo cultural hegemônico, imposto pelo Estado no processo de gestão dos projetos sociais.

A maior dificuldade que eu via é a burocracia. Nós não tamo preparados pra identificar algumas coisas que tem na lei e que, muitas vezes, é difícil pra gente entender. Inclusive, a primeira vez que fui presidente de associação, naquele tempo a gente não tinha praticamente nada aqui. A gente não tinha estrada, veículo, telefone, internet, ou seja, não tinha nada. Tudo que a gente quisesse resolver tinha que montar a cavalo ou ir a pé pra resolver. Hoje eu até brinco com os outros presidentes da associação... Hoje melhorou bastante porque se a gente fica na estrada meia hora, já passa

condução e a gente já pega uma carona... Qualquer coisa a gente telefona pra pessoa, vai na internet... Isso já ajuda também. Acontece que a burocracia da lei continua... Continuam tratando o indígena como se fossem pessoas esclarecidas, pessoas que sabem desenvolver bastante, e tem hora que os presidentes de associação, diretoria sentem dificuldade com isso, com o Projeto... muitas vezes pra mandar o projeto, muitas vezes pra executar o projeto. Tem dado certo? Tem, mas é um trabalho. (Sr. Waldinho, em entrevista concedida em 14/10/2012)

Mas, além das exigências burocráticas a que precisam responder na proposição e desenvolvimento dos projetos, os Xakriabá se ressentem ainda da dificuldade de agregação ao seu próprio movimento. Pelo fato de as aldeias serem muito distantes da aldeia Brejo Mata Fome, onde fica a sede da primeira associação, os Xakriabá acharam por bem criar associações em outras aldeias. No relato do Sr. Emílio, percebe-se, porém que, apesar de as associações promoverem reuniões na própria aldeia ou próximo a ela, permanecem as dificuldades de participação. Assim, Sr. Emílio comenta a participação nas reuniões da Associação que acontecem no segundo domingo do mês.

O trem é todo assim desorganizado... É por isso que eu acho ruim... Eles reclamam comigo é por isso... O Riachinho não tem associação. Embaúba não tem associação... Reúne esse povo todinho e todo mundo associa nessa associação aqui e vamos levar uma só... Vamos levantar um dinheiro aqui... Não vai ser muito não, mas cada um vai ter um, dois reais aqui todo mês. É isso mesmo... É falta de união. Quando nós era os primeiros da associação, aquela barraquinha do Brejo não cabia o povo... Era gente de todo lado, e, quando foi trocando a diretoria, o povo foi afastando todo... A ideia de criar outras associações era pra espalhar. De vez de juntar está diminuindo mais. (Sr. Emílio, em entrevista concedida em 12/12/2012)

O movimento que se nota após a criação da associação da aldeia Brejo Mata Fome, em 1995, é de expansão no processo de criação das associações Xakriabá. Conforme Sr. Emílio,

Em 1998 criou a associação do Barreiro. Aí nós fomos espalhando galho para todo o lado... Como puxou na verdade toda associação. Todas que foram criadas são filhas dessa aqui (do Brejo Mata Fome) (Sr. Emílio, em entrevista concedida em 12/12/2012)

Atualmente são onze associações Xakriabá: Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Brejo Mata Fome, Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Barreiro Preto, Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Sumaré e Peruaçu, Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Rancharia, Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Riacho dos Buritis, Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Santa Cruz e São Domingos, Associação Indígena Xakriabá da Barra do Sumaré, Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Prata, Organização dos Grupos de Roça, Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Morro Vermelho, Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Riacho do Brejo.

Nesse processo de criação de novas associações, surge um movimento para integrar as experiências, que ainda se manifesta como intenção.

Eu tenho conversado com outros presidentes de associações. Às vezes, tem reunião em outras aldeias e que tem prestação de contas e a mostra do projeto que foi executado, que conseguiram... Aí eles fazem o convite pra gente e vamos até lá. Participamos da reunião junto com eles. O pensamento meu e de Nicolau presidente da associação do Barreiro é da gente fazer uma reunião geral com os presidentes de associações. Até o momento, já teve várias reuniões com presidentes de associações, mas pra discutir, pra passar e mostrar os projetos que estão sendo executados nunca teve. Então, a gente tem esse pensamento de fazer uma reunião grande com todos os presidentes, e onde cada um vai mostrar o que está sendo desenvolvido. (Donizete, em entrevista concedida em 30/03/2012)

A Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Barreiro Preto (AIXABp)

A Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Barreiro Preto (AIXABp), no âmbito da qual se desenvolveram os projetos que focalizaremos nesta pesquisa, foi criada em 1998 com o objetivo de *“fazer projetos e buscar coisas que a comunidade precisa em todos os assuntos que forem cabíveis, voltados às necessidades do povo Xakriabá”*⁴⁴

De acordo com o estatuto da associação, as suas principais finalidades são:

- Trabalhar com esforço comum para conseguir uma vida comunitária, familiar,

⁴⁴ Sr. Waldinho, em entrevista concedida em 14/10/2012.

social, individual, em condições dignas da pessoa humana;

- Agrupar os moradores em núcleos de produção, por meio de projetos de desenvolvimento econômico e social, com base na produção coletiva e individual para cada família;
- Estabelecer ajuda econômica coletiva e individual, visando ao progresso social e econômico dos moradores;
- Analisar cada caso, seja coletivo ou individual, dentro do conselho diretor, com aprovação posterior pela assembleia geral;
- Promover a Educação e a instrução dos membros da comunidade, que pertencem a Associação, mediante construção de escolas, centro esportivo, artístico e cultural, etc.
- Defender ativamente os interesses das nações indígenas e, em especial, o grupo que representa;
- Promover o espírito de união e colaboração entre os associados.

De acordo com o Sr. Waldinho, primeiro presidente dessa associação, ela foi criada fundamentando-se na experiência da Associação da aldeia Brejo Mata Fome e quem teve a ideia de criá-la foi o cacique à época, o Sr. Rodrigão.

Nicolau, atual presidente da AIXABp, relata que a associação começou a funcionar em 1998, com uma diretoria de 25 pessoas, sendo 12 da aldeia Sumaré I e aldeias vizinhas e 13 pessoas da aldeia Barreiro.

Assim que criou a associação do Sumaré, os outros saíram e aí eu fiquei, continuei na associação, mesmo morando aqui nas Vargens. A associação vinha sem recurso, mas a gente querendo buscar, né? Inclusive, a gente... eh, eu era dos mais que buscava forma de gerar recurso, fazer um bingo. Vão fazer um bingo lá no Barreiro! Pra nós arrecadar aí. Você saía numa festa, às vezes um falava assim: “Moço, eu não vou comprar o bingo que eu não tenho sorte, não!”. E eu falava: “ Não, moço, se você ganhar, você está ganhando um prêmio, se você perder, você está ajudando a associação, é só dois reais.” Aí comprava, né? Aí nós conseguimos recursos, fizemos o bingo, na época lá deu quatrocentos reais. Aí a gente pagou o prêmio que era duzentos reais, e eu sei que o que eu arrecadei deu duzentos e trinta reais e eu repassei para o presidente. Aí a partir daí a gente continuou fazendo festas e, em 2004, a associação começou a abrir conta. Não tinha nem conta bancária porque não tinha dinheiro. O dinheiro só dava mesmo

para pagar, para ir a Missões resolver alguma coisa, ir a Januária.
(Nicolau, em entrevista em 21/01/2012)

A associação ainda hoje é composta por 25 membros: são sete do Conselho Executivo, seis do Conselho Fiscal e 12 da Cooperativa e tem aproximadamente 500 sócios. *“A parte executiva é muito pesada, mas quem está de fora acha que é simples. O trabalho da diretoria é voluntário desde a presidência”* [Nicolau, em janeiro de 2012].

Para o Sr. Waldinho, foi a extensão do território indígena que impôs a necessidade de se criar outra associação, embora já existisse uma na aldeia Brejo Mata Fome.

Como a terra indígena é muito grande, foi criado um plano de ter a associação aqui, porque havia necessidade de semente para os índios plantar e várias outras coisas que tinha necessidade e que precisava de uma associação para poder encaminhar essas coisas. **(Sr. Waldinho, em entrevista concedida em 14 de outubro de 2012)**

Em seu depoimento, ele destaca a necessidade da associação para se encaminhar o atendimento das necessidades da comunidade:

Bens, como trator agrícola, a creche que foi construída através da associação, melhoramento de habitação, olha tem muita coisa mesmo, só mesmo com o papel escrito é que dá pra falar o que foi realmente escrito. A associação, a gente pode até falar, ela é uma miniprefeitura e é muito bem organizada, tem um presidente que trabalha muito junto com a sua diretoria. **(Sr. Waldinho, em entrevista concedida em 14/10/2012)**

A exigência de uma instância oficial é também destacada na fala da Zeza como fator determinante para o surgimento da associação:

Já tinha a primeira associação lá no Brejo, aí nós decidimos criar a segunda associação aqui no Barreiro, e nesta época eu entrei como secretária. A gente não conseguia projetos. Era sempre falado pra gente: “Ah, pra vocês conseguirem tem que ter uma associação, mesmo que vocês se reúnam, se organizem, vocês têm que ter uma ata, um documento comprovando alguma coisa.” Era sempre colocado assim. Então, como já tinha essa do Brejo, nós pegamos como base pra poder dar conta de atender a reserva toda. Nessa época, seu Waldinho era presidente da associação...

Eu me lembro que um dos primeiros pedidos foram umas enxadas... Sempre, quando nos reunimos, tentamos lembrar como foi nosso começo... Um tempo atrás teve um seminário no Barreiro, e começamos a lembrar do começo dela... Como é que foi o começo... Sempre que vinha alguma pessoa representante de Governo, alguma entidade... A gente falava: “Estamos precisando disso aqui”. “Ah, vocês têm que criar uma associação”. Eu senti que ou a gente organizava da forma que o Governo queria, ou ficava de fora. Não ia ser contemplados em nada. Eu sentia isso... Ou a gente organizava ou a gente ficava de fora, porque a forma que a gente organizava e ainda são organizadas, muitas coisas não são aceitas pela entidade. Tem que ter tudo padronizado, tudo nesse esquema. (Zeza, em entrevista concedida em 12/10/2012)

A constituição de uma associação prevê uma organização coordenada por um presidente eleito. No caso da Associação Indígena Xakriabá da aldeia Barreiro Preto, os presidentes foram: Sr. Waldemar Xavier dos Santos [Sr. Waldinho] - 1998/2000; Sr. João Caetano de Sousa – 2000/2002; Sr. Waldinho, em um segundo mandato 2002/2004; Hilário Corrêa Franco – 2004/2006 e 2006/2008; e Nicolau Gonçalves Alquimin 2008/2010; 2010/2012 e reeleito para o período 2012/2014⁴⁵.

O mandato do Nicolau como presidente da associação terminou em julho de 2012, mas ele foi reeleito por mais dois anos, como presidente. Em uma conversa sobre a sua continuidade na presidência, Nicolau expõe suas preocupações com a manutenção da associação, relacionadas à participação e ao engajamento dos associados. Em sua fala, percebe-se ainda sua compreensão da complexidade da gestão da associação:

E eu falei assim: “Eu quero que outra pessoa entre, porque fica parecendo que só a gente sabe fazer as coisas”. Eu sei que pode dar uma quebra alta porque eu falo pra qualquer um que não é... Hoje ninguém acompanha, é poucos que tá acompanhando a correria da gente, então como é que você vai entrar num barco que já tá correndo? (Nicolau, em entrevista concedida em 21/01/2012)

Essa complexidade da gestão também está relacionada à diversidade dos projetos e das parcerias. Com efeito, na avaliação de Nicolau, se, no começo da associação a sua atuação era interiorizada em relação à terra indígena, sem parcerias externas, tendo em vista uma mudança na configuração das

⁴⁵ Fonte: Livro de Atas da Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Barreiro Preto.

oportunidades e na relação da sociedade com os grupos indígenas, a demanda e a oferta de possibilidades de parceria ficam sensivelmente aumentadas.

Era tudo sem muita parceria, era mais interno, assim organizava o que e a gente estava precisando, discutia o básico. Em 2005, já vinha o projeto das nascentes. E dessa vez pra cá já foi imaginando as parcerias. Mudou, assim, a partir dessa data que teve a mudança para o Presidente Lula, a gente viu que mudou muita coisa, foi abrindo as portas. (Nicolau, em entrevista concedida em 21//01/2012)

Entre as questões internas que primeiro demandaram a ação da associação está a ampliação do processo de escolarização. A partir de 2001, promoveu-se a implantação da segunda etapa do Ensino Fundamental nas escolas indígenas, gestada, segundo Nicolau, nas discussões da associação.

Era mais interno, assim. Organizar o que a gente tava precisando, discutir o básico, né? Porque, na verdade, as escolas aqui partiram de ser organizada a partir de uma associação, que discutiu um plano de trabalho. Porque assim, na época mesmo, a associação convocou prefeito, pois não tinha escola de 5ª à 8ª série. Aí, o prefeito contratou, aí, inclusive ele veio no Barreiro, aí tinha pouca gente na reunião, aí ele falou: “Ô Waldinho, vamos fazer uma reunião? Vou marcar para o próximo sábado, que aí nós vamos, mata até uma vaca, faz churrasco, aí nós faz uma reunião bem maior, né?” Aí fez, aí dessa reunião que saiu o planejamento e começou a escola de 5ª a 8ª série. (Nicolau, em entrevista concedida em 21/01/2012)

Uma das parcerias que se estabeleceram para garantir a atuação dos Xakriabá nos projetos sociais foi a que associou o Grupo de Roças da aldeia Itapicuru⁴⁶, ligado à AIXABp, ao Instituto Federal Norte de Minas Gerais – *Campus* Januária (IFNMG), por meio da assessoria para a implantação de um projeto de avicultura, com recursos do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, em 2006.

Nesse processo, aconteceram discussões que visavam garantir aos adultos

⁴⁶ Os Grupos de Roça, criados na década de 1990, eram compostos por famílias que se reuniam em função da produção agrícola e que ali estabeleciam uma relação de interesse e de solidariedade, baseando-se num conceito próprio de desenvolvimento. Partindo do interesse em participar da autogestão de recursos em projetos com financiamentos governamentais e não governamentais, transformaram-se em entidade jurídica com o nome de Organização dos Grupos de Roça (OGR) em 2006 (ESCOBAR, 2011).

Xakriabá o acesso à escolarização, pois muitos dos que estavam à frente de projetos sociais tinham baixa escolaridade – o que, avaliavam, vinha dificultando o desenvolvimento das ações previstas nos projetos. Assim, foi implantado, em 2007, o Proeja Indígena⁴⁷, cuja formação foi direcionada para promover a escolarização no nível do Ensino Fundamental a jovens e adultos das comunidades do Povo Indígena Xakriabá, integrado com a educação profissionalizante de Nível Básico, na área de Agropecuária.

Outros importantes parceiros e apoios para o desenvolvimento dos projetos são: FUNAI, Funasa, UFMG, CIMI, Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas (CAA), Instituto Estadual de Florestas (IEF), Prefeitura de São João das Missões, Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Minas Gerais (Emater-MG), Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), Secretaria de Estado da Educação, Secretaria de Estado da Cultura, *Istituto Sindacale per la Cooperazione e lo Sviluppo* (ISCOS), da Itália e a Cooperativa dos Agricultores Familiares e Agroextrativista Grande Sertão (MG), de Montes Claros, também têm assessorado os moradores das aldeias Vargens e Sumaré 3 na organização do Banco de Sementes Crioula.

O texto do projeto *Grí Kupaschú* (Casa de Farinha) Sustentável da aldeia Sumaré 3, um dos projetos que serão analisados neste trabalho, refere-se às parcerias da associação com outras instituições:

Recebemos apoio da prefeitura que sempre acompanha as reuniões das Associações do nosso Território para falar de projetos. Temos a ajuda da UFMG de Belo Horizonte que promove discussões mais amplas sobre sustentabilidade, preservação dos recursos naturais e necessidade de organização e articulação entre as várias Associações do território. Temos o apoio da UFMG de Montes Claros e o CEFET de Januária, que orienta a parte de técnicas de cultivo, beneficiamento e criação de animais. Temos ainda contato com o pessoal do Centro de Agricultura Alternativa que está

⁴⁷ Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos - Educação Profissional e Tecnológica integrada à Educação Escolar Indígena (Proeja Indígena). Muitas dessas experiências têm sido assumidas pelos Institutos Federais de Educação, Ciência e Tecnologia e pelas Escolas Agrotécnicas Federais. Em 2010, constituiu-se no IFNMG outra turma de adultos Xakriabá, que busca no Proeja Indígena a formação no Ensino Fundamental integrado com a educação profissionalizante de Nível Básico, na área de Agropecuária.

sempre apoiando projetos de agricultura e produção familiar e proteção do meio ambiente.⁴⁸

Além do estabelecimento de um modo de gestão das associações e da celebração de parcerias, outro elemento decisivo na conquista de possibilidades é a escrita desses projetos, tema que foi assim contemplado por Sr. Waldinho, numa das entrevistas:

Naquela época, lá no Brejo era Júlia. Júlia foi professora aqui no Brejo... Os pais dela moram ali na Porteirinha e ela é casada com Adelino. Ela é daqui do Sumaré. Era a Júlia, professora, que escrevia os Projetos e quem ajudava a gente a tocar os projetos era um rapaz chamado José Silvino, lá de Itacarambi. Ele ajudava quando a gente tinha muita dificuldade. Eu só não sei por que ele tinha interesse em ajudar a gente, mas ele ajudava. Depois que passou era o secretário da prefeitura que ajudava. Depois que foi a associação do Barreiro, a criação da associação, nós tivemos encaminhando pelo secretário da prefeitura, e eles rasuraram dois livros de 100 folhas, e nós tentamos resolver aqui... Nós rasuramos um, mas o dois foi aprovado. Então, foram dois lá e um aqui. Eu até falei: "Como é que nós vamos achar dinheiro pra comprar esses cadernos de capa grossa?" E não é muito barato pra quem não tem dinheiro. Então, foi isto. Depois daí eu acho que uma pessoa que encarou mais isso foi Zeza, ajudando de uma forma e outra... Hilário também muito esperto, e entende as coisas que a gente fala. Depois teve aquele de Sumaré, o Hélio. Ele morou em São Paulo. É um cara muito esperto, mas você tem que saber aproveitar... Ele foi secretário da associação. O que eu pedia a ele era pra acalmar um pouco... Nós não estamos aqui pra acompanhar o avanço. O avanço que ele tinha... A dificuldade que ele tinha em chegar aonde chegou era o mesmo que ele tinha de voltar pra acompanhar uma unidade nossa, e não de avançar assim... Ele é muito inteligente. E agora vieram... Vieram os professores... Pois é... Através de Ana Gomes veio da UFMG aquela turma... Deu uma força muito grande, e eu acho que você está aí e com certeza que vai ajudar também. Agora, eu vejo que os meninos estão escrevendo os projetos aqui de dentro mesmo... estão... Hoje já mudou muito, e graças a Deus mudou pra melhor. Eu acredito que estamos no caminho mais ou menos. (Sr. Waldinho, em entrevista concedida em 14/10/2012)

Em umas reuniões da associação da qual participei na aldeia Barreiro Preto, em 14 de janeiro de 2012, Nicolau, presidente da associação, apresenta um vídeo das atividades dos projetos desenvolvidas pela associação. Observo que o registro

⁴⁸ Fonte: Carteira de Projetos Fome Zero e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas: roteiro para apresentação de médios e grandes projetos, 2010, p. 3.

em vídeos tem sido uma prática de Nicolau, que sempre tem em mãos uma câmera fotográfica que também tem um recurso para realizar filmagens.

Ele justifica assim o uso desse registro, antes de exibir o vídeo, conforma anotações no Caderno de Campo:

Vou passar o vídeo para mostrar o trabalho e voltar as forças. Cada vez que conseguiu um projeto foi mais trabalho. O vídeo foi feito pelo Joel da aldeia Sumaré 1, professor. Cada dia que a gente busca uma coisa faz a diferença. O Ponto de Cultura é para dar apoio àquilo que a gente já tem. O vídeo é importante para mostrar o que está sendo feito. A ideia de fazer vídeos dos projetos surgiu numa oficina na Casa de Cultura... Onde aprendemos a técnica. O professor ensinou os alunos a filmar o dia a dia de alguém da família e a partir daí continuamos com essa prática. (Caderno de campo, em 14/01/2012).

Hilário que é membro muito atuante da associação, após assistir a esse vídeo, comenta: “Se a comunidade abraça o projeto ele fica muito mais forte.” Ele também teceu considerações sobre as possibilidades e os limites dessa forma de registro:

A gente vê que muitas ações não foram tão fácil de ser implementadas. O vídeo mostra o que é feito, mas não fala das dificuldades. Às vezes uma porcentagem pequena de resistência atrapalha, dificulta. (Caderno de campo, em 14/01/2012)

A complexidade da gestão e a necessidade de exercê-la com certo método e mesmo disciplina é o que aponta o comentário de Hilário:

Por serem projetos sociais, os resultados são lentos, mas têm raízes, vai dar projeção muito grande na cultura, principalmente na área ambiental. Muitos colegas vereadores não querem trabalhar muito esse assunto. É uma área crítica, polêmica e às vezes tem muita resistência. Os projetos sociais têm a ver com aquela ideia do Lula. Lula tinha como propósito ensinar a pescar e não dar o peixe. E ele brinca: “dar a isca que para nós é a cesta básica”. Infelizmente, antes dessa época as portas do governo tava ainda meio que fechada para os projetos, né? Mas a gente já se reunia, eu ia periodicamente, assim, é mensalmente é... todo segundo sábado do mês pra que pudesse planejar, e tanto é que a associação tivesse sempre em dia pra quando tivesse projeto, assim que receber e, assim, cada vez mais a gente, mesmo como sócio ou membro da diretoria do conselho fiscal deliberativo, que eu sempre fiz parte, a gente tinha argumento pra poder as reuniões acontecer mesmo sem projetos (Caderno de campo, em 14/01/2012)

Em meio às suas preocupações com o papel dos projetos para a comunidade, Hilário reflete: *“Por mais que parece que não é a cultura, é a cultura. Os projetos são a cultura”*.

CAPÍTULO 3

A INDIGENIZAÇÃO DOS PROJETOS SOCIAIS: DEFINIÇÃO, ESCRITA, DISCURSOS, ENGAJAMENTO E GESTÃO

As atividades do projeto é cultura. Quando eu penso na alimentação, nas nascentes, nas Casas de Cultura, nos Pontos de Cultura, na farinheira, eu penso na cultura. (Nicolau, em entrevista concedida em 15/05/2012)

O objetivo desses projetos é, na verdade, fortalecer a identidade e a cultura, é a valorização da cultura... O que todo mundo fala, na verdade, é o fortalecimento das práticas culturais que existem. Não é ficar preso nas coisas lá de fora, mas como integrar uma coisa na outra pra fortalecer a cultura. Por exemplo, na construção da Casa de Cultura foi usado materiais de dentro, mas com algumas tecnologias lá de fora... Uma coisa dando suporte à outra. E você tem que ter também uma preocupação na subsistência local. Não é só você fortalecer uma cultura para mostrar o que é ser cultural. Isso faz parte da vida da comunidade. Porque tem aí a prática de fazer sabão, a semente crioula, a farinha. Isso faz parte da vida. Não é uma coisa parada igual museu. É uma coisa viva. É a cultura, é a sustentabilidade, é o movimento. A cultura não fica parada no tempo. Ela busca elementos lá de fora. Vêm os recursos dos projetos para movimentar essa vida. (Edgar, em entrevista concedida em 02/05/2012)

Ancoradas em uma perspectiva antropológica, propomos, neste trabalho, analisar a apropriação pelos Xakriabá das práticas envolvidas na definição, na escrita, na produção de discursos, no engajamento, no desenvolvimento e na gestão dos projetos. É a esse processo de apropriação e seus efeitos que chamamos de “indigenização” dos projetos.

O termo indigenização é, aqui, tomado do trabalho do antropólogo Marshall Sahlins, que se remete à “indigenização da modernidade” para explicitar a maneira como os povos indígenas organizam o mundo localmente, em termos de sua própria ordem.

Ao considerar essencial que os novos sistemas de mundo sejam examinados sob uma nova lente dos estudos antropológicos – estes também afetados pelo capitalismo –, Sahlins nos propõe a investigação da “indigenização da modernidade”, a fim de evidenciar a “intensificação cultural” no processo de contato dos povos indígenas com a economia global do mundo não indígena.

Para Sahlins (1997a), “indigenização da modernidade” é um conceito que nos permite analisar a tensão entre a homogeneização e diversificação no mundo globalizado, significando um jogo de integração global e de diferenciação local. De acordo com o autor, a globalização não homogeneiza as culturas locais; ao contrário, as culturas locais tendem a se apropriar da cultura global como instrumento de reafirmação da própria identidade.

Ao examinar o posicionamento dos grupos indígenas frente à globalização, Sahlins ressalta a importância de entender de que formas as mudanças ocorrem nesses grupos e cita Watson⁴⁹, para quem,

(...) no processo de mudança social, uma sociedade tenderá sempre a se ajustar às novas condições através das instituições sociais já existentes. Essas instituições sobreviverão, mas com novos valores, dentro de um novo sistema social (SAHLINS, 1997a, p.54).

Segundo Sahlins, no processo da indigenização é preciso compreender como as mudanças ocorrem. Para ele, as mudanças não acontecem de forma arbitrária, e elas se devem, em parte, ao fato de que são os povos indígenas que estão mudando e que eles “não se pensam necessariamente como periféricos. Estão onde está a vida, e são as outras coisas que são periféricas. Eles operam com elas em termos do seu próprio sistema” (SAHLINS, 2004, p. 94).⁵⁰

Dessa forma, muitos povos estabelecem processos de reafirmação de sua cultura pela apropriação de externalidades que trazem para dentro de seu próprio sistema, onde elas passam a ter valores muito poderosos. Assim, eles podem apoderar-se de bens, técnicas ou do que quer que venha de fora, transgredindo as próprias fronteiras. Portanto, esses povos, de posse de ideias ocidentais, colocam-nas dentro de suas próprias ideias, conferindo a elas valores relacionados a seu próprio conjunto de valores e as utilizam.

Sahlins associa o processo de apropriação dos povos indígenas à elaboração

⁴⁹ WATSON, William. 1958. *Tribal Cohesion in a Money Economy: A Study of the Mambwe People of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute.

⁵⁰ ALMEIDA, Mauro W.B. de. Uma entrevista com Marshall Sahlins. In: PEIXOTO, Arêas Fernanda; PONTES, Heloisa e SCHWARCZ, Moritz Lilian (Org.). **Antropologias, Histórias, Experiências**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

do sistema de mundo desses povos, ao dizer que

quando alguma coisa entra em uma determinada sociedade tem que se relacionar com muitas outras já existentes e ganhar inteligibilidade em relação a coisas que já existem: relações sociais, as noções de objetos, as noções de valor, são ordens de valor que ainda são operantes”.⁵¹

Assim, o que é construído nesse processo não é mais a antiga cultura indígena. Faz-se uma nova formulação, organizada a partir do modo pelo qual aquela cultura lida com o mundo e que, portanto, muda conforme esse modo. Tal processo é mais que uma hibridização, pois esse conceito corresponde à “noção de que uma coisa veio daqui, outra veio de lá, mas não há nenhum senso de ordem: não há princípio de ordenação, só mistura de coisas”. Já no processo de apropriação, há ordenação e, desde que as pessoas sejam capazes de reter a integridade do território e da comunidade, cabe a elas essa ordenação que também envolve, como no caso dos povos indígenas, a luta por condições básicas como autonomia, território e comunidade. Para Sahlins (1997a), o que ocorre nas relações dos povos indígenas com o mundo não indígena é um jogo entre o tradicional e o mundo moderno.

Gordon (2006), em seu estudo sobre o “consumismo Xikrin”, descreve e explica os modos como esse povo indígena se transformou internamente no campo das relações econômicas, de que modo a dinâmica de incorporação de objetos, conhecimentos, de signos do exterior levou esse povo indígena a transformações que vão além de uma mera reprodução cultural. Para esse autor, o que ocorre nessas relações dos Xikrin é uma tentativa de apropriação “das potencialidades que se apresentam nos aparatos técnicos e materiais dos não índios para garantir ou incrementar o que consideram uma ‘boa vida’⁵²” (GORDON, 2006, p. 58).

⁵¹ Ibidem, p. 95

⁵² Salisbury (1984) estudando trabalhos sobre povos da Nova Guiné verificou o processo aparentemente paradoxal de enriquecimento da cultura tradicional que, algumas vezes, acompanha a integração das sociedades indígenas à economia global. Tal processo, chamado de “intensificação cultural” é considerado como um projeto seletivo e orientado de desenvolvimento integral, que reflete noções tradicionais da “boa vida”, associado a uma promoção explícita da “cultura” indígena — ainda que materialmente fundada em uma articulação com o mercado e por isso, em última análise, ameaçada por uma condição de dependência (SALISBURY, 1984 *apud* SAHLINS, 1997a, p.53).

Conforme Fausto (GORDON, 2006), o processo de incorporação das mercadorias pelos Xikrin, se deu, inicialmente, de modo tradicional, baseado em mecanismos desse povo indígena para a captura e incorporação de objetos, conhecimentos e signos do exterior, chamada de “dinâmica de captura” (2006, p.24). Com o passar do tempo, o processo de incorporação levou a transformações em cadeia, criando novos desafios que esse povo indígena parece enfrentar por meio de novas “indigenizações”, como a “indigenização” da mercadoria. Assim, estabelecendo uma “dinâmica de restrição”, controlava-se a circulação do que vinha do exterior. Essa restrição “fazia com que certos objetos capturados do exterior e usados no ritual não se tornassem ‘comuns’”.

Este trabalho de investigação se volta para o movimento de chegada dos projetos sociais entre os Xakriabá e procura analisar a indigenização desses projetos. Assim, sem desconsiderar as contradições existentes na relação dos Xakriabá com o mundo não indígena, buscamos compreender como esse povo indígena tem se ajustado a esses projetos, focalizando como esses projetos adentram nas suas relações internas e refletimos sobre como esse povo indígena tem tornado as coisas dos não indígenas suas coisas, como eles as têm tornado Xakriabá.

Os relatos de Edgar e Nicolau no início desta seção identificam, nos projetos sociais, uma forte relação com a cultura, dando-nos pistas de como os projetos sociais entram na vida dos Xakriabá. Esses projetos têm possibilitado a esse povo indígena trazer de volta algumas práticas culturais que foram abandonadas ao longo dos tempos. Entre tais práticas, podemos mencionar a produção da rapadura e a valorização das sementes nativas (principalmente de milho), as chamadas sementes crioulas, que há muito tempo foram sendo substituídas por sementes vindas de fora, que passaram a ser frequentemente distribuídas para plantio pela própria FUNAI. Além disso, o advento dos projetos também possibilitou o fortalecimento e a ampliação de outras práticas valorizadas pelos Xakriabá, como a produção do artesanato e da farinha, que, sendo objetos dos projetos, ganham incremento e maior visibilidade nas comunidades.

É nesse sentido que Edgar toma os argumentos de Nicolau para criticar a perspectiva que considera as ações da associação e sua própria organização como algo “lá de fora”.

Igual o Tio Nico fala “Muita gente critica a associação dizendo que é coisa do branco, lá de fora”. Daí ele defende: “Como não é da cultura se ela está aqui tentando fortalecer a cultura?”. Ele até fala que ela é uma miniprefeitura. Na verdade, às vezes ela dá mais suporte que a própria prefeitura. (Edgar, em entrevista concedida em 02/05/2012)

O estudo de Escobar (2012) sobre as associações Xakriabá as considera como vivências, ou experiências sociais, não meramente instrumentais, mas políticas. Para a autora, elas geram outras dinâmicas que não somente as promovidas nas ações com objetivos definidos formalmente nos estatutos. Existe um processo de formação de novos sujeitos, de novas práticas de mobilização interna e externa, novos desafios aos mecanismos de poder dentro dos moldes tradicionalmente estabelecidos.

Em situações vivenciadas durante o trabalho de campo, em conversas com pessoas das várias aldeias, ouve-se ecoar o discurso “projeto é cultura”. Esse enunciado, entretanto, circula estabelecendo uma forte articulação dos projetos com os modos de vida Xakriabá, que exige e propicia uma adaptação do modelo formal dos projetos à cultura local. É pensando nessa articulação que os sujeitos parecem considerar os projetos sociais Xakriabá de modo tão imbricado com a cultura.

Cabe destacar que, na fala de Edgar e de tantos outros, o conceito de cultura ultrapassa a perspectiva da manutenção ou recuperação do passado, mas tem um forte apelo àquilo que é vivido hoje. *“É uma coisa viva. É a cultura, é a sustentabilidade, é o movimento. A cultura não fica parada no tempo. Ela busca elementos lá de fora. Vêm os recursos dos projetos para movimentar essa vida.”*

Essa compreensão de cultura como produção humana, que não é determinada, fechada nos seus significados, amplia a percepção das configurações que vão se constituindo na organização social e política do povo indígena Xakriabá. Essas configurações, decorrentes do processo de escolarização, da entrada dos projetos sociais, definem outros modos de relação com as atividades produtivas, com a gestão de recursos financeiros, com a negociação entre as pessoas da comunidade e os vários parceiros e, também, com as formas de registro que se

apresentam nas várias etapas dos projetos: análise do edital, elaboração do texto do projeto, organização e controle da produção, construção de relatórios, formas de pagamentos, prestação de contas e outros documentos.

Com efeito, a relação com os projetos é permeada pela cultura escrita e, dessa forma, no processo de gestão dos projetos, é introduzida na vida dos Xakriabá toda uma lógica de regulação, por meio da proposição por editais, de procedimentos de controle da produção e recursos, por documentos de prestação de contas, etc. As práticas letradas que se configuram nessas situações se forjam como práticas dos Xakriabá envolvidos com os projetos, ou seja, surgem dessa nova vivência que compõe o que reconhecemos como cultura.

No entanto, queremos destacar que as práticas de letramento dos Xakriabá implicadas nos projetos sociais são também fortemente marcadas por processos de quantificação, de mensuração, de classificação, de ordenação e pelas representações que tais processos demandam e estabelecem, de modo que podemos considerá-las práticas de numeramento, aqui tomadas como práticas de letramento.

Na discussão que fazem sobre os processos de elaboração e desenvolvimento dos projetos sociais, os sujeitos envolvidos apontam para os confrontos e as articulações que constituem práticas de numeramento valorizadas ou consideradas adequadas na aprovação dos projetos e de seu desenvolvimento pelos órgãos financiadores.

Em uma reunião da associação, todos dão suas opiniões de como deve fazer e, por último, quem tem a leitura é que vai dar o resultado final. E todos conferem se o resultado está certo e, quando não fica certo, todos falam até chegar a um consenso. São construídos acordos sobre o resultado que será escrito e, muitas vezes, usamos a calculadora para conferir.⁵³

Em tais confrontos e articulações, esses sujeitos assumem diferentes posições que são assumidas por pessoas que exercem liderança em suas aldeias,

⁵³ Relato extraído da pesquisa realizada pela estudante do Curso de Formação de Educadores Indígenas (FIEI-FaE-UFMG), Jeuzani Pinheiro Santana, no projeto *Revivendo e fortalecendo os conhecimentos indígenas do povo Xakriabá*.

membros das associações; os mais velhos, os mais jovens; os mais experientes e os iniciantes na discussão dos projetos sociais; mulheres e homens; pessoas escolarizadas ou não; pessoas com maior ou menor intimidade com práticas de leitura e escrita e de matemática hegemônicas.

O presidente da Associação Indígena Xakriabá da aldeia Santa Cruz, ao analisar o projeto Recuperar Nascentes, desenvolvido em sua aldeia, pondera que “às vezes, essa matemática de antigamente até entra, (...) mas, a matemática dos projetos não aparece dessa forma”. Isso leva-nos a suspeitar que, nas diversas etapas dos projetos sociais, convivam modos diferentes de matematicar: aqueles modos marcados pela cultura escrita, próximos do modelo da matemática escolar; e outros modos de lidar com a quantificação, a ordenação, as métricas, as classificações, a organização do espaço nos quais prevalecem valores e recursos em muitos aspectos diferentes daqueles que se mobilizam na matemática escolar.

Ao falar da gestão dos recursos financeiros de um projeto, Nicolau ressalta que é importante ter *jogo de cintura*, enfatizando os processos de submissão e resistência ao assujeitamento impostos pelo processo de elaboração e gestão dos projetos sociais na comunidade indígena Xakriabá.

Só que o que nós compremo em vez de dar cinco deu onze. Por quê? Porque nós compremo cerâmica que não tava no projeto, compremo oito lata de tinta que não tava no projeto. Procê fazer uma construção dessa, cê coloca lá 600 metros de ferro, igual foi feito aqui, vai mais de 1.000. Então cê tem mais 400 metros pra comprar, já num tem dinheiro. Cê precisa de mais barra de ferro porque lá só tem é... Quando precisa mais 400, mas esses ferro de fazer o triângulo não tem, num tá no projeto, então cê tem que comprar a mais. Aí é onde a gente, esse projeto se não tiver jogo de cintura, a gente acaba nem fazendo. Porque é muita coisa que falta e poucas que sobra. (Nicolau, em entrevista concedida em 21/02/2012)

Nas estratégias elaboradas e desenvolvidas pelos sujeitos nas práticas de numeramento, estão envolvidas instâncias de quantificação, classificação, medição, ordenação e os valores e as relações de poder a elas relacionadas e reconhecem-se processos de submissão e resistência. Tais processos definem o posicionamento

dos sujeitos nessas práticas e sua própria posição de sujeito nos projetos sociais e em sua gestão.

A atenção que legamos a tais práticas de letramento “numeradas” – as práticas de numeramento – deve-se, pois, não apenas à avaliação da relevância de tais práticas nos processos de desenvolvimento e gestão dos projetos, mas também à aposta na fertilidade da análise dessas práticas para a discussão de processos de indigenização dos projetos sociais.

Com efeito, em diversas situações flagradas durante o trabalho de campo cujas narrativas produziremos em nossa análise, percebemos a emergência de uma configuração própria de práticas de numeramento que, no atendimento às exigências da gestão dos projetos, estabelecem procedimentos lógicos de um modo Xakriabá de conceber, organizar, operar, avaliar e relatar seus processos de produção, de sua vivência, de sua cultura.

3.1 A DEFINIÇÃO DOS PROJETOS: “SERÁ QUE A GENTE VAI PLANTAR ESSAS SEMENTES?”

As pessoas estão naquela expectativa esperando o projeto e, quando consegue, dá aquela animação por ter aquilo como fortalecimento da parte cultural, de alguma coisa que já faziam e que pararam de fazer, talvez porque tinham alguma dificuldade. Eu sinto que os projetos têm ajudado no fortalecimento da cultura. Eu acho que, com os projetos, tem mais esperança de que vai melhorar, pois, além desse fortalecimento, também pode se gerar uma renda pra comunidade. É pensado nisto também, tanto na questão do engenho quanto na questão do fortalecimento da prática da rapadura... Não só no que se fazia antes lá, mas também em ser fornecido também nas escolas, de ter isso como merenda nas escolas. A mesma coisa nas outras comunidades... A questão do artesanato, dos Pontos de Cultura, das Casas de Farinha que também já têm e algumas estão funcionando e já entraram na rotina das atividades. Esse ano teve muitas famílias que já fizeram a farinha lá... (Zeza, em entrevista concedida em 12/10/2012)

Pelo depoimento de Zeza, começamos a compreender como os projetos sociais passaram a compor a cultura Xakriabá possibilitando melhores condições de

vida ou “a esperança de que vai melhorar”. Assim, os projetos entram na vida desse grupo indígena, integrando a tradição, ao trazer de volta práticas culturais que foram abandonadas, às demandas do presente na criação de alternativas de geração de renda e às expectativas de futuro ao delinear possibilidades para a comunidade. Para isso, entretanto, os projetos, ao adentrarem no mundo Xakriabá, devem, conforme adverte Sahlins (2004), relacionar-se com muitas outras coisas já existentes lá e ganhar inteligibilidade em relação a essas coisas.

A nossa intenção em focalizar, nesta seção, como são definidos os projetos sociais entre os Xakriabá é compartilhar com o leitor o que estamos entendendo como indigenização dos projetos, já se esboçando, nesta primeira etapa, a definição de que projetos serão apresentados em atendimento aos editais de financiamento.

Entendemos que a definição dos projetos é resultante da conjugação de diferentes critérios, como a relação com o financiador, as demandas da comunidade e os discursos que vão sendo veiculados entre as várias pessoas das comunidades, com base na convivência com esse modelo que garante recursos aos Xakriabá, permitindo a eles o acesso a bens próprios do mundo não indígena para, assim, organizarem novos modos de vida. Tais critérios não se configuram exclusivamente como solidários ou exclusivamente como conflitantes, mas obedecem a diferentes lógicas na sua articulação e as veiculam. É nessa articulação de critérios, discursos, demandas e relações que reconhecemos o processo de indigenização dos projetos.

Em muitas situações, percebemos que, princípios de uma racionalidade identificada com a modernidade, forjados ou parametrizados nas práticas ditas “numeradas” frequentes nas relações de produção e controle envolvidos nas propostas dos projetos, compõem e definem esse conjunto de critérios. Ao mesmo tempo, os critérios considerados na eleição e no desenho do projeto a ser desenvolvido constituem-se, também, igualmente, na perspectiva da cultura Xakriabá, que não se orienta pelas lógicas de mercado forjadas naquela racionalidade. De certa forma, é esse o desafio imposto aos sujeitos focalizados neste trabalho, membros de um povo indígena que se valem de certos modos de produção ligados à sua cultura e veem-se diante da necessidade de definir seus propósitos e métodos de modo a atender às exigências de editais de financiamento e mecanismos de gestão e controle ditados pelo financiador.

O estudo de Escobar (2012) sobre a experiência dos Xakriabá com os projetos sociais revela que as lideranças, ao utilizarem a expressão “projeto”, referem-se “a tudo aquilo que precisava ser feito nas aldeias” (ESCOBAR, 2012, p.84). Ainda segundo a autora, os Xakriabá consideram que todas as reivindicações feitas em qualquer órgão ou entidade precisam ser traduzidas em um projeto.

Essa perspectiva pragmática dos projetos, que visa à garantia das necessidades da comunidade ou ao acesso a bens próprios do mundo não indígena vão facilitar ou “melhorar” a vida dos indígenas, também é apontada no estudo de Luciano (2006), ao analisar as experiências das lideranças indígenas do alto Rio Negro, em especial das lideranças Baniwa, com projetos de etnodesenvolvimento.

Projeto é traduzido como trabalho e desenvolvimento como melhoria de vida. Projeto de desenvolvimento é, portanto, uma possibilidade da melhoria das condições de vida por meio do trabalho dos indivíduos e das coletividades. Assim sendo, em princípio, todo aporte e ajuda dos brancos é bem-vindo. (LUCIANO, 2006, p.124).

Para o autor, os projetos que envolvem a luta por direitos como a terra, saúde, educação e autossustentação compõem uma estratégia que os indígenas adotam para se apropriarem dos instrumentos de poder dos brancos, buscando garantir seus interesses presentes e futuros. Dessa forma, esses projetos possibilitam a recuperação de autoestima e visibilidade étnica diante do mundo globalizado e representam, além disso, um processo de apropriação ativa e reativa dos instrumentos de poder do mundo globalizado em favor de seus direitos, desejos e projetos étnicos.

Luciano (2006) menciona que, além de se apropriarem de um modelo de organização formal das comunidades indígenas – as associações, que normalmente são responsáveis pela gestão dos projetos –, os povos indígenas também foram se apoderando de outros instrumentos e de novas tecnologias dos não indígenas, para defenderem seus direitos, fortalecerem seus modos próprios de vida e melhorarem suas condições de vida, o que é desejo de qualquer sociedade humana. O autor afirma que esse apoderar não significa deixar de ser indígena; ao contrário, quer

dizer capacidade de resistência, de sobrevivência e de apropriação de conhecimentos, tecnologias e valores de outras culturas.

No estudo sobre os indígenas Baniwa, Luciano (2006) pondera que os projetos continuarão a ser a solução para vários problemas de sobrevivência dos povos indígenas, que estão se ajustando e se enquadrando às novas lógicas operativas desses projetos, sem abrirem mão da sua alteridade. Em consonância com a ponderação desse autor, ao refletirmos, aqui, sobre os processos de definição dos projetos pelos Xakriabá que acompanhamos neste estudo, parece-nos que os projetos fazem parte da estratégia dos indígenas de se apropriarem do que é “bom e necessário” do mundo moderno, para poderem viver uma “boa vida”⁵⁴.

Na mesma direção, Escobar (2012) declara que as experiências dos Xakriabá com os projetos sociais mostram que essa busca de satisfação de necessidades materiais, muitas vezes vista como algo não-próprio dos grupos indígenas, e muito mais identificada com a sociedade capitalista, não está separada dos processos sociais e da ordem cultural desse grupo indígena. Para a autora,

o conjunto de irrigação para melhorar a produção do feijão ou a casa de farinha com equipamentos mais sofisticados, se comparados ao trabalho antes desenvolvido, não trazem consigo as relações capitalistas da sociedade envolvente (ESCOBAR, 2012, p.71).

O depoimento de Hilário mostra, porém, que a ponderação de critérios e preocupações “de fora” e “de dentro” é algo construído. Ele narra como, para além dessa busca da satisfação material com a chegada dos recursos, vai emergindo também, entre os Xakriabá, a preocupação em analisar outras implicações dos projetos na comunidade.

Nos primeiros projetos, a gente tinha só aquela expectativa de receber o recurso, e muita das vezes não pensava nesse outro lado; o que aquele projeto poderia ajudar e também o que podia atrapalhar. Vamos dizer assim, nalguns efeito, vamos dizer assim, não esperado. E aí a gente começou até a pensar melhor, debater, mas assim, sem grandes resultados. Pro cê discutir um projeto, que, ao mesmo tempo, tava, vamos

⁵⁴ SALISBURY, 1984 *apud* SAHLINS, 1997a, p.53.

dizer assim, ligado ao meio ambiente, muitas vezes já é aquela coisa que a gente já queria, já se defendia antes, mas tem uns outros projetos, será que também é viável pra nossa cultura? (Hilário, em entrevista concedida em 22/02/2012)

Esse depoimento nos ajuda a identificar as tensões que se estabelecem nas práticas de numeramento que compõem os critérios e os discursos que definem os projetos a serem apresentados. Hilário, além de salientar a importância de que a definição dos projetos se alie à sua viabilidade na cultura ou de que esses projetos sejam organizados localmente, em termos da ordem Xakriabá, demonstra, ademais, sua preocupação em relação à economia Xakriabá, quando reflete, por exemplo, sobre a prática de criação de gado na Terra Indígena, prática essa fomentada por recursos externos e que vem se ampliando nos últimos anos⁵⁵, já causando impactos no meio ambiente.

Eu acho que existe a possibilidade, só que ainda nunca levou foi a sério. A hora que os caciques e as lideranças na comunidade começar a compreender que realmente esse planejamento é necessário e aplicar uma norma, com certeza isso sai. Não é fácil. Se, por exemplo, já tô acostumado a criar cinquenta gado, pra mim diminuir, talvez seria um impacto muito grande, né? E conversar sobre isso não é fácil, né? Mas, se eu começasse por mim mesmo, eu que tivesse cinquenta gado, pra mostrar pro outro que também tem...

Porque o interessante é que a gente tem que pensar o seguinte, que a questão do capitalismo, quer queira ou não, a gente tá dentro dele, né? Mas, se a gente pensar com mais inteligência, muito desse capitalismo a gente pode sair fora com inteligência, e o lucro é de todo mundo, principalmente quando se trata desse dinheiro rápido, esse dinheiro que é mais fácil, mais acessível, né? Se nós pensar: “Puxa, se eu tenho potencial agora de criar cinquenta vacas, mas, se eu tô pensando em ter o meio ambiente sustentável, eu teria, talvez eu num penso que teria o potencial de criar cinquenta vacas, eu tenho potencial de criar só vinte”. Porque esse mesmo local não é só meu, é do meu filho, do meu neto, do meu tataraneto por diante, não é isso? Então, é isso que eu penso, que cada um tem que começar a pensar nisso e, principalmente, se o cacique, as lideranças, começar a pensar nisso junto com as associações, isso com certeza sai. (Hilário, em entrevista concedida em 22/02/2012)

A disposição de Hilário em reduzir sua [hipotética] potencialidade de criação de gado em nome da preservação do meio ambiente para seus tataranetos reforça o

⁵⁵ Conforme mencionado em Magalhães (2007), 95% da verba oriunda do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF B) são destinadas à criação de gado bovino, o que tem gerado problemas ambientais na Terra Indígena Xakriabá.

questionamento que Sahlins (2004)⁵⁶, ao discutir o processo de apropriação de modelos externos pelos povos indígenas, elabora a respeito do quanto a mercadoria moldaria o modo como vivemos, o quanto estaríamos inescapavelmente subjugados pela lógica de mercado. O autor faz uma crítica à ideia de prevalência da economia sobre a cultura. Para ele, há uma superestimação do grau em que a vida das pessoas é determinada pelo conjunto das relações econômicas do poder do capitalismo da vida material em relação ao restante de nossas vidas. O nosso mundo não é organizado de acordo com escolhas racionais como se fôssemos mercadorias. Conforme Hilário relata, parece que ainda temos sistemas de valores acerca de comida, vestuário, de tudo aquilo que integra o sistema simbólico, que não tem nada a ver com valor econômico; ainda temos um sistema significativo por trás de nosso sistema de mercadorias. Quer dizer: “se ainda temos cultura apesar de termos capitalismo, então o que dizer dos outros povos que possuem uma ordem bem diferente e que estão mais desengajados do que nós de um sistema capitalista de valor material?” (2004, p. 96).⁵⁷

Entretanto, mesmo concordando com Sahlins no sentido de que nem tudo é definido por critérios externos à comunidade, não se pode deixar de considerar que a definição dos projetos sofre influência dos modelos de financiamento, das exigências e dos procedimentos a ele associados. É isso que nos leva a acrescentar a essa discussão sobre os projetos dos povos indígenas e, em especial, sobre a maneira como os Xakriabá dialogam com esse modelo externo, algumas reflexões sobre a relação desse povo indígena com os agentes financiadores, no caso, com a “Carteira Indígena”.

A Carteira Indígena – cujo nome oficial é “Carteira de Projetos Fome Zero e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas” – decorre de ação conjunta do Ministério do Meio Ambiente (MMA) e do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS)⁵⁸. A Carteira Indígena tem como objetivo realizar

⁵⁶ ALMEIDA, Mauro W.B. de. Uma entrevista com Marshall Sahlins. In: PEIXOTO, Arêas Fernanda; PONTES, Heloisa e SCHWARCZ, Moritz Lilian (Org.). **Antropologias, Histórias, Experiências**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ O MDS tem pelo menos duas linhas de atuação já consolidadas junto aos povos indígenas: a parceria com o MMA na execução dos projetos da “Carteira Indígena” e a extensão do Programa Bolsa Família aos povos indígenas, cujos benefícios começaram efetivamente a chegar às famílias indígenas em 2006. Uma terceira linha de atuação ainda está sendo consolidada e refere-se ao “Programa de Atenção Integral à Família (PAIF)”. O PAIF apoia famílias socialmente vulneráveis e

ações de fomento e apoio a projetos que visam ao desenvolvimento sustentável e à segurança alimentar em comunidades indígenas, no território nacional, com foco na produção de alimentos, no agroextrativismo, no artesanato e na revitalização de práticas e saberes tradicionais associados a essas atividades, de acordo com as demandas dessas comunidades.

Embora a “Carteira Indígena” esteja voltada para as comunidades indígenas, os beneficiários potenciais ainda enfrentam muitas dificuldades no trânsito com o processo burocrático que envolve os projetos. Ainda que muito da perspectiva de financiamento público nela previsto tenha sido delineado pela pressão do movimento indígena e, com isso, se estabeleça uma tentativa de aproximar-se dos modos de vida, dos discursos e das lógicas dos povos indígenas, o fato de mobilizar recursos públicos e a preocupação [ou vício] de certos procedimentos da máquina pública acabam por interpor exigências e procedimentos estranhos ou de difícil execução para os Xakriabá.

Zeza, mesmo reconhecendo melhorias nas condições de acesso às políticas públicas para os povos indígenas – identificando, inclusive, o momento político favorável –, ainda demarca as dificuldades, que se explicitam em práticas de numeramento:

Porque somente depois do governo de Lula foi que começou a sair alguns projetos, mas mesmo assim é muita burocracia. Ainda tem muita burocracia pra associação. Mesmo com a Carteira Indígena facilitou um pouco os questionários, mas aí a gente se depara com umas tabelas pra preencher. Eu preencho, mas ainda tenho muita dificuldade nelas. (Zeza, em entrevista concedida em 12/10/2012)

Luciano (2006a) reafirma essa ideia, ao mostrar que a relação com o Estado tem revelado que uma das grandes dificuldades enfrentadas pelos grupos e pelas organizações indígenas é a de lidar com o modelo burocrático de organização social, política e econômica dos não indígenas. Para ele, “os indígenas são obrigados a adotar nas suas comunidades esses modelos como forma de garantir os

envolve articulações entre órgãos das três instâncias do Poder Executivo (federal, estadual e municipal), oferecendo serviços às famílias em unidades denominadas Centros de Referência da Assistência Social (CRAS).

seus direitos de cidadania, como o acesso a recursos financeiros e tecnológicos”. Para o autor, nessa relação torna-se evidente a dificuldade de lidar com o aparato jurídico-administrativo do Estado que, ao impor a sua lógica, desconhece, muitas vezes, o modelo tradicional de organização dentro das comunidades indígenas. Assim, na relação entre os povos indígenas e o Estado ainda prevalece o modelo cultural hegemônico [dos não indígenas].

O projeto *Grí Kupaschú* (Casa de Farinha) Sustentável da aldeia Sumaré 3, aprovado em 2010, foi financiado pela Carteira Indígena, com recursos do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e do Ministério do Meio Ambiente. Esse projeto, desenvolvido na aldeia Sumaré 3, de 2011 a 2013, teve como objetivo principal a construção de uma casa de farinha para beneficiamento da mandioca e seu armazenamento, mas envolveu outras atividades como a criação de uma minipadaria, um criatório de galinhas e o Banco de Sementes.

O projeto conta com a assessoria técnica do Centro de Agricultura Alternativa (CAA). De acordo com o texto original do projeto, enviado à Carteira Indígena em setembro de 2010, a proposta de construção da Casa de Farinha na aldeia Sumaré 3, visava garantir um espaço, no qual não só pudessem ser realizadas reuniões, cursos, danças indígenas, bem como tornasse possível armazenar as sementes tradicionais em um banco de sementes crioulas, que realizaria trocas dessas sementes entre as várias famílias. Além desse espaço próximo à Casa de Farinha, foi cercada uma área de 50 m x 50 m com uma construção de 6 m x 8 m para a criação de galinhas. O projeto também fez a previsão de, no decorrer de sua execução, realizar a capacitação de 20 pessoas da comunidade em técnicas de plantio, de produção e criação de aves, de práticas de padaria.

O interesse de os moradores da aldeia Sumaré 3 em terem, em sua comunidade, a Casa de Farinha e também o Banco de Sementes é decorrente da experiência já vivenciada pelos moradores da vizinha aldeia Vargens⁵⁹, que havia desenvolvido as duas propostas em anos anteriores.

Foi interessante porque a comunidade Sumaré 3 já queria também participar do Projeto das Vargens, que tem a ver com o resgate das

⁵⁹ O projeto da Casa de Farinha da aldeia Vargens, encerrado em 2010, inspirou a proposição do projeto da Casa de Farinha da aldeia Sumaré 3, em 2010.

sementes. Com isto, já se começa uma nova discussão... Que sementes a gente vai plantar na roça? Será que a gente vai plantar estas sementes? Aí, começa a se pensar nisto em algumas reuniões, juntamente com membros da FUNAI. (Zeza, em entrevista concedida em 12/10/2012)

Todavia, esses interesses seriam também balizados pelas exigências de agentes financiadores, estabelecidas sob a forma de uma cláusula do edital. Nicolau, presidente da Associação da aldeia Barreiro Preto, ressalta como uma exigência prevista no edital de financiamento levou a comunidade a rever a proposta inicial desse projeto da aldeia Sumaré 3.

O projeto do Sumaré foi assim. Eusébio faz parte da associação e lá já tinha associado. E aí, a gente perguntando, ele falou: “Moço, nós temos interesse também dum projeto lá pro Sumaré”. Eu falei: “Oh, a Carteira Indígena, eu acho que é bom nós já escrever um projeto”. Aí nós escrevemos o projeto, deixamos tudo prontinho, Lena mais Zeza pegou firme no projeto. Daí a pouco, já tava quase pra mandar o projeto eu liguei pra Carteira Indígena. A Márcia falou: “Oh, cês num manda agora não, porque nós tamo indo aí fazer uma visita e vai sair um edital, agora no segundo semestre do ano. Vai sair um edital da organização das mulheres indígenas, um edital focado no trabalho das mulheres”. Então, nós paramos com o projeto. Aí, em junho, nós foi trabalhá o projeto, saiu o edital. Falamos pra Márcia da Carteira Indígena que o projeto tava pronto, que era a construção. Ela falou: “Não, pode focar mesmo a construção do tamanho que seja, mas é só o título do projeto que tem que mudar pras ações das mulheres”. Aí foi feito. (Nicolau, em entrevista concedida em 21/02/2012)

A chamada pública de projetos da Carteira Indígena em 2010 priorizou o envolvimento das mulheres indígenas, por considerar preocupante o quadro relativo à saúde dessas mulheres, levantado em estudo realizado pela FUNAI. Dessa forma, um dos principais objetivos dessa chamada pública foi fortalecer o protagonismo das mulheres indígenas na promoção da segurança alimentar e nutricional dos povos indígenas e na gestão ambiental de suas terras.

O projeto, entretanto, não contempla a participação das mulheres apenas no título. Foram propostas ações que efetivamente envolveriam as mulheres Xakriabá, como se vê no texto do projeto enviado à Carteira Indígena:

Foi pensado também um espaço que será utilizado como uma minipadaria para a preparação de biscoitos caseiros (como beiju) para atender seus

familiares e futuramente para vender para as escolas que hoje é destinada uma parte do recurso correspondendo a 30% para a compra de produtos locais. E isto já é um meio de geração de renda. Hoje já existem três mulheres que participam de um grupo que preparam biscoitos, petas, bolos, alimentos estes que já preparam em casa para o quebra jejum da família. Esse curso de aperfeiçoamento foi oferecido pelo CRAS. Porém muitas mulheres querem dar continuidade nessas ações e poder ajudar seus maridos na renda familiar (PROJETO, Carteira Indígena, 2010, p. 7)

Parece-nos claro que as proposições e as narrativas, inseridas no texto do projeto, buscam apontar para o atendimento a um dos objetivos propostos pela Carteira Indígena: “fortalecer o protagonismo das mulheres indígenas na promoção da segurança alimentar e nutricional dos povos indígenas”. Elas revelam a articulação desse objetivo com a cultura local, ao contemplar práticas culturais, no caso, a produção de biscoitos, que já era desenvolvida por grupos de mulheres Xakriabá. Destaca-se, também, a intenção de garantir que a produção da padaria se reverta em renda para as famílias, considerando a garantia de venda para as escolas.

Esse direcionamento induzido pelas exigências dos editais nos leva a considerar a crítica de Luciano (2006) ao discurso assumido pelos financiadores em relação ao protagonismo indígena na elaboração e no gerenciamento dos projetos, a partir do qual “pregam que os projetos são dos índios”. Para o autor, “o ideal seria não falar que os projetos são dos índios, mas assumir claramente que são projetos elaborados pelas comunidades indígenas segundo as determinações das agências que gerenciam os programas”. (LUCIANO, 2006). Luciano (2006) afirma que muitas regras e procedimentos estabelecidos nos editais, como exigências de licitações e proibições ao remanejamento dos recursos, impedem que muitas coisas sejam implementadas de acordo com a tradição indígena.

Contudo, não raro ocorre que tais exigências, incorporadas aos critérios de definição dos projetos, sejam apropriadas pelos Xakriabá, que as articulam às demandas da comunidade e às perspectivas pelas quais o grupo concebe a organização da vida, do trabalho e das relações na aldeia.

Então essa ideia de envolver mais mulher é por causa disso, é fazer uma parceria junto com as mulher e os homem, os homem vai cuidar das roças,

que é as mandioca. Pra plantar e cuidar, porque as mulher não vai aguentar o baque na roça, né? E as mulher vai pra padaria fazer os bolos...
(Euzébio, em entrevista concedida em 16/01/2012)

Como a prática de fazer biscoitos e similares já acontecia nos grupos de mulheres em diversas aldeias, inclusive com investimento na formação por meio de participação em cursos, o projeto acabou propondo uma organização dessa prática, na busca de resolver problemas que enfrentavam na produção.

Porque a gente via que as mulher aqui no Sumaré 3 tava participando de curso para aprender a fazer bolos, biscoitos, oferecido pelo CRAS, mas era uma “melindreza”, não tinha lugar de ficar. Alugava uma casa lá, fazia um forno lá pra padaria, mas, com pouco tempo, o aluguel vencia, elas tinham que ficar na rua, assim sem espaço. No Sumaré 3, já tinha muita gente que vinha fazendo bolo, biscoito, aí acabava ficava um trabalho muito fechado, porque não tinha espaço. Aí, eu falei: “Oh Zeza, eu acho que pega bem fazer uma minipadaria, uma farinheira”. (Nicolau, em entrevista concedida em 21/02/2012)

Esse movimento de apropriação das preocupações contempladas nos editais – várias delas, por sua vez, ecoando princípios do Movimento Indígena – pode ser observado no que diz respeito à questão da sustentabilidade na proposição dos projetos pelos Xakriabá. No caso do projeto *Grí Kupaschú*, a perspectiva da sustentabilidade indígena ganha corpo na constituição da rede que Nicolau anuncia a partir de grandes ações previstas no projeto, considerado por ele bem completo, em razão da construção da farinheira, do criatório de galinhas e da padaria, buscando a conjugação de princípios de reaproveitamento (casca de mandioca que vira ração, por exemplo) e também da geração de renda.

A associação já vinha trabalhando essa parte de criar projeto pra ele ser, como se fala, um projeto... Quando você faz um projeto que ele é permanente, tem um dizer lá, né? Aí a gente vem pensando, por exemplo, vamos fazer uma casa de farinha... Ah sei, um projeto sustentável! Porque cê cria a construção, mas ela vai criando várias atividade e vai virando uma rede.

Porque a gente pensou porque era uma farinheira, já leva a mandioca pra lá pra fazer farinha e tapioca. A padaria seria outra atividade que ia gerar renda. Aí a gente pensou: “Oh, cabe também um criatório de galinha, porque das raspa das mandioca cê pode tá usando pras galinha também, moendo, jogando pra elas também, já é uma ração a mais”. E pra padaria, a tapioca vai... vai pra padaria, ela vira o biscoito. O quê que precisa mais?

Precisa da massa. O que precisa mais? Precisa do ovo da galinha. Então por isso que o projeto era bem completo. (Nicolau, em entrevista concedida em 21/02/2012)

A perspectiva da sustentabilidade indígena é discutida por Gallois (2005), ao enfatizar que ela deve ser considerada como uma meta e, não, simplesmente, como uma política pública. Para a autora, o que se deve discutir em relação aos projetos supostamente voltados à sustentabilidade indígena é como equacionar todo o sistema de produção, distribuição e consumo, considerando a importância e o valor atribuído pelos grupos indígenas à lógica da troca, ao dar e receber. Ela acredita que, em muitos casos, a “cultura dos projetos” tenha transformado essa lógica numa equação muito mais simples: “receber apoio por meio de projetos sem meta precisa que não a elaboração do projeto seguinte” (GALLOIS, 2005, pp. 32-33). Para a autora, é mais urgente o fortalecimento da capacidade de os indígenas, de suas comunidades e organizações representativas em desenhar e gerir projetos. Segundo ela afirma, os projetos só poderão alcançar metas de sustentabilidade quando forem apropriados e implementados no âmbito de redes de relações locais (GALLOIS, 2005, p. 35).

Os problemas enfrentados pelos Xakriabá em relação à sustentabilidade são discutidos por Silva (2009) dentro de uma perspectiva econômica, que destaca a necessidade de se instituir formas de geração de renda dentro do próprio território. Essa perspectiva está, porém, intimamente relacionada à perspectiva social que o autor aponta, ao salientar que a saída em massa de jovens em busca de trabalho e melhor remuneração tem acarretado desdobramentos internos decisivos nas formas de organização e sociabilidade locais. Nesse sentido, o reconhecimento da contribuição dos projetos no enfrentamento do êxodo dos jovens Xakriabá que deixam a terra indígena também se configura como uma apropriação da perspectiva da sustentabilidade no atendimento às demandas e angústias da comunidade.

Eu achei bom a chegada desse projeto aqui porque a gente não pode ficar assim sem dá uma força pros novo, né? Aparece um serviço e tem tanto jovem por aí, e sai pelo mundo aí, e aqui quem sabe eles arranjam um empregozinho que dá pra eles sobreviver. [...] É importante, igualmente, esse todo sofrimento que nós sofreu, de cuidar de farinha, que foi tanto saco de farinha que nós fizemos, e aí a pessoa tendo uma farinheira, fica

mais bom pra esses novo, plantar mandioca, plantar essas coisas aí né, tira a tapioca... **(Dona Loia, em entrevista concedida em 18/01/2012)**

O que percebemos é que, ao levantar os critérios de definição dos projetos, os Xakriabá pontuam que esses projetos – ainda que tenham de se ajustar às novas lógicas propostas pelo processo de financiamento – têm contribuído para a solução de vários problemas que envolvem esse grupo indígena. Esse processo de apropriação se configura na produção de discursos pelas pessoas da comunidade que ora se voltam para questões mais amplas veiculadas pelo movimento indígena, ora para situações mais específicas da vida prática da comunidade.

Mas também se produzem discursos que contestam, ou pelo menos, denotam certa desconfiança em relação à política dos projetos sociais. Durante uma conversa com o Sr. João de Jovina, liderança da aldeia Sumaré 3, ele deu suas impressões em relação ao Projeto Casa de Farinha em sua comunidade. Em sua avaliação, o Sr. João demarca a tensão entre a “cultura original”, e a “modernidade”. Para ele, a Carteira Indígena com seus projetos traz práticas modernas, uma vez que o aporte de recursos financeiros, que chega à comunidade, propicia o acesso a bens de produção, como, por exemplo, o motor que move a farinheira acarretando uma maior produção de farinha. O Sr. João, ao mesmo tempo em que reconhece as vantagens dessa “modernidade”, identifica, porém, certo afastamento da cultura Xakriabá: *“Por exemplo, a farinheira hoje é movida a motores. Se fazia 10 kg de farinha antigamente, hoje com os motores faz 60 kg, mas não é a cultura original”*.

O seu ressentimento diante desse afastamento não o faz, entretanto, desconsiderar a contribuição dos projetos para a sobrevivência da comunidade:

Mas é importante porque hoje a produção de farinha é pra sobrevivência, é meio de vida. Antigamente, a farinha era feita na roça. Hoje a Casa de Farinha com o motor produz muito mais. Não é a cultura original, mas é avanço, é modernidade, tudo ajuda na sobrevivência. **(Sr. João de Jovina, em entrevista concedida em 15/01/2012)**

O relato do Sr. João revela a existência de discursos em disputa entre os Xakriabá. Há, em muitas falas, a defesa da preservação das práticas locais, mas também a consideração das vantagens da aproximação de modelos exteriores, tal

como a incorporação das tecnologias para a produção de farinha, até bem pouco tempo inexistentes entre os Xakriabá.

Os vários depoimentos de moradores da aldeia Caatinginha sobre o Projeto do Engenho desenvolvido vêm carregados de discursos que trazem não apenas as posições defendidas pelo Movimento Indígena e que permeiam políticas voltadas para os povos indígenas, – como a sustentabilidade, a preservação ambiental, o fortalecimento da cultura, a promoção da segurança alimentar, etc. –, como também as preocupações pragmáticas com a sobrevivência, que definem muitos dos modos de vida local.

Esse projeto, desenvolvido no período de 2011 a 2013, também foi financiado pela Carteira Indígena, com recursos do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e do Ministério do Meio Ambiente. O seu principal objetivo foi reavivar a prática de confecção de rapadura, que já foi muito presente na aldeia Caatinginha. No início da discussão na comunidade sobre o projeto, a primeira ideia foi levantada pelas mulheres e seria a construção de uma fábrica de sabão que trouxesse renda para a comunidade. Em seguida, pessoas da aldeia foram conhecer outras experiências de possíveis projetos que gerassem renda para a comunidade no Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas (CAA). Posteriormente, em novas discussões que ocorreram na comunidade, o Sr. Estácio, liderança local, sugeriu que o projeto da comunidade fosse voltado para a criação de um engenho de rapadura pelo fato de o mesmo *“possibilitar a retomada de uma prática antiga da aldeia e também por contribuir para a melhoria da alimentação, com a produção de rapaduras”*.⁶⁰

O relato de Terezinha, moradora e agente de saúde indígena da aldeia Caatinginha, retrata a perspectiva da retomada dessa prática de produção de rapaduras, chamada por ela de “resgate da cultura”.

Nós vamos colocar do engenho, porque o engenho é do povo de antigamente, e porque aqui tinha um engenho na comunidade de Caatinginha, aí depois acabou. Agora tem uns plantios de cana, algumas pessoas hoje não plantam cana mais, mas algumas pessoas plantam. A

⁶⁰ Edvaldo, em entrevista concedida em 01/05/2012.

gente pode fazer esse projeto pra resgatar a cultura que nós tínhamos na comunidade antes. (Terezinha, em entrevista concedida em 01/02/2012)

Segundo Edvaldo, que é professor na comunidade e um dos membros da comissão local responsável pela gestão do projeto, além de estar possibilitando a retomada de práticas culturais que, de certa forma haviam sido abandonadas, o projeto retoma hábitos alimentares antigos, como o consumo da rapadura no lugar do açúcar, além de fortalecer a economia local.

Até mesmo muitos colocaram que, a partir desse projeto, estava lembrando mais a parte da cultura da gente. Se fosse pensar antigamente, as pessoas não se alimentavam fazendo café com açúcar. As pessoas utilizavam mais a rapadura pra fazer o doce, o café, essas coisas. Então, relembra muito uma parte da cultura da gente. Enfim, falando da importância do projeto, ele envolve a economia da comunidade e também da reserva, porque esse projeto está envolvido não só aqui na comunidade. Ele vai atender tanto aqui e todos da reserva. Então, ele é um projeto comunitário. Então, foi aí que a comunidade achou muito importante, e a gente colocou este projeto. Hoje ele já está sendo executado. (Edvaldo, em entrevista concedida em 01/05/2012)

Ao lado de comentários sobre a retomada de práticas culturais que foram abandonadas, ouvem-se, entretanto, argumentos voltados para as preocupações com a economia local. Com a perspectiva da produção da rapadura, acena-se para a possibilidade de venda desse produto para as escolas que já são autorizadas a comprar parte dos alimentos da merenda escolar de produtores locais. Isso é visto como fator de aprovação da opção por aquele projeto.

A comunidade está muito alegre porque a maioria dos homens aqui saem muito para fora para trabalhar. Aí, com esse plantio de cana aqui já é uma renda de emprego pra dentro da comunidade, não é? Aí, já vai ter uma roça, a limpa da cana, porque tem que está limpando a cana. A comunidade está alegre, satisfeita e sempre fala que, se esse projeto for por mais tempo, ainda é melhor porque vai desenvolver mais. E nas escolas também... Essas rapadurinhas vão servir para as escolas, e não só para a comunidade de Caatinginha. Vão servir também pra outras comunidades da etnia Xacriabá e para outros municípios vizinhos, a fim de fornecer as rapadurinhas para as escolas. (Terezinha, em entrevista concedida em 01/02/2012)

O que vemos, mais uma vez, nesses depoimentos relativos a mais um projeto dos Xakriabá, é que a definição daqueles que serão propostos para a aprovação e o financiamento dos órgãos competentes passa por uma longa discussão nas comunidades, na qual se veiculam preocupações com a geração de renda e a melhoria das condições de vida mais imediatas, mas que se articulam a outros valores apoiados na perspectiva cultural, nos modos de vida dos Xakriabá. Além desses critérios ditados pelas demandas de presente e pela retomada do passado, as preocupações com o futuro também produzem discursos [e se produzem nos discursos], quando os Xakriabá assumem princípios da sustentabilidade. Tudo isso, porém, ainda deverá ser formatado de modo a atender às exigências do agente financiador menos ou mais identificadas com tais critérios.

Com efeito, há situações em que, mesmo que os discursos da comunidade, do Movimento Indígena e do financiador convirjam em relação a certos critérios a serem adotados nos projetos, o modo de operacionalizá-los pode instaurar conflitos que denunciam tensões que põem em confronto não apenas tecnologias de produção, mas, igualmente, princípios, intenções e procedimentos, portanto, culturas. É o que flagramos na discussão sobre as técnicas a serem adotadas para a produção agrícola. Os Xakriabá demarcam, por exemplo, sua resistência à ideia das roças comunitárias recomendadas pelos consultores dos projetos como incentivo à produção coletiva. No relato a seguir, Hilário contesta a metodologia proposta pela Carteira Indígena em relação ao plantio de roças.

Na Carteira Indígena, hoje nós discute muito essa metodologia da roça comunitária. Como é que é essa roça comunitária? A roça comunitária, ela vai fazer um desmatamento contínuo, né? Aí a gente pensou, mas o nosso trabalho aqui não é fazer um desmatamento contínuo, sempre é agrupar em duas ou três famílias num pequeno roçado pra num desmatar... Porque, se nós pensar em dez hectare ou quinze hectare de roça comunitária, aí vai entrar às vezes área que possa ser desmatado ou destocado e outras áreas que não pode ser mexido. Foi aí onde a gente começou já buscar um diálogo com as instituição, pra elas poder começar a pensar isso, né? Essa roça comunitária, essa roça contínua, não é o que nós tamo pensando pra nós. (Hilário, em entrevista concedida em 22/02/2012)

A resistência dos Xakriabá à produção numa roça contínua opõe o modo de cultivo dos Xakriabá às técnicas de produção recomendadas pelo financiador, regidas por uma intenção de otimização de recursos e de maior produtividade. São

também valores que levam à proposição da roça contínua em oposição à ideia dos Xakriabá da roça consorciada.

É agrupar as pessoas como elas já têm o costume, duas ou três famílias e ali também, ao mesmo tempo, fazer uma roça consorciada. “Ah, veio um projeto de roça comunitária de mandioca”, né? A impressão que se dá já é uma, sabe aquele monte de plantio de mandioca todo contínuo, e não tem nada ali dentro a não ser mandioca. Mas aí que a gente também traga pro projeto a discussão que precisa também pensar numa roça consorciada. É o milho, é o feijão, é a feijoa, é o feijão catador, é a fava, né? Então é nesse sentido, né? É parte também da cultura. (Hilário, em entrevista concedida em 22/02/2012)

O sacrifício dos valores da produtividade e eficiência não é defendido pelos Xakriabá de maneira ostensiva ou via confronto. Pelo contrário, os depoentes estão prontos ao diálogo e à discussão: *“que a gente também traga pro projeto a discussão que precisa também pensar numa roça consorciada”*. A experiência do plantio de cana, previsto no Projeto do Engenho, propicia o diálogo dos moradores da comunidade com as instituições parceiras e também com os agentes financiadores em relação à definição da área de plantio de cana e também em relação à ideia da roça consorciada defendida pelos Xakriabá.

Foi aí que a gente se organizou e sentou várias vezes em reuniões com o pessoal do CAA e a Márcia da Carteira Indígena. O povo estava pensando que eram seis hectares de roça de cana contínua. E não é assim. A gente colocou um pedacinho ali, um pedacinho acolá, outro pedacinho acolá e sempre protegendo o mesmo ambiente. Colocamos naquelas áreas que já é capoeira, onde as pessoas já cultivam. Não pegou locais onde têm plantas medicinais, onde têm essas coisas, não. Então, a gente pensou nisso tudo e, graças a Deus, está bem pensado e a gente vai trabalhar sempre em cima disso. Foi o CAA que ajudou a gente bastante. Ele monitorou aqui tudo. Desde o início do projeto, eles vieram explicando pra gente e vendo como a gente poderia estar recebendo esse Projeto. E a comunidade ela está toda feliz! E essa definição da área, de seis hectares, foi o CAA que ajudou a pensar que é um tamanho de terreno que é suficiente... Inclusive, no início, eles ficaram com medo da gente estar derrubando áreas que não deveriam estar sendo derrubadas. Aí, a gente reuniu um monte de gente da comunidade, visitamos esses locais e eles aprovaram. Então, isso incentivou a gente, mas, mesmo assim, a gente já sabia também quais os lugares que a gente poderia plantar. E é uma roça consorciada. Aproveitou o terreno, e junto com a cana plantou mandioca, feijão... (Edvaldo, em entrevista concedida em 01/05/2012)

Além disso, a negociação incorpora um argumento que também é valorizado no discurso da Carteira Indígena, buscando, de modo tático, conquistar a adesão do financiador a um critério que favoreça o modo de cultivo proposto pelos Xakriabá.

Pra gente fazer esse Projeto do Engenho, a gente precisa também ter um espaço pra plantar cana. Aí, eu fiquei pensando que pra gente fazer um plantio de cana, a gente teria que pensar no meio ambiente também... Tem que ter a preservação do meio ambiente. Aí, a comunidade achou também. Foi de acordo de ter um engenho. Esse engenho vai trazer muito desenvolvimento. (Terezinha, em entrevista concedida em 01/02/2012)

Vemos, assim, como os Xakriabá resistem às novas formas de dominação que os projetos também oportunizam; reagem, porém, sutilmente, pois reconhecem a importância dos projetos para a solução de vários problemas de sobrevivência desse grupo indígena. Sua tática é apropriar-se de elementos do mundo não indígena, mas, ao mesmo tempo, confrontar esses elementos com aqueles que são próprios da sua cultura, articulando critérios, produzindo discursos. Luciano (2006) refere-se a essa tática como “dominar o sistema dominante para não ser dominado por ele. A resistência não é apenas defensiva, mas também ofensiva, de apropriação do sistema dominante como possibilidade de autonomia étnica” (LUCIANO, 2006, p.140).

Cabe, porém, destacar ainda as situações em que os critérios e os discursos dos Xakriabá que permeiam a definição dos projetos conflitam com suas próprias práticas. Ao discuti-las, não queremos apontar incoerências ou denunciar inautenticidades. Pelo contrário, queremos trazer novos elementos para nossa discussão do processo de indigenização dos projetos que, aqui, apresentamos na perspectiva da cultura em movimento.

Na definição dos projetos, muitas vezes se arrola como critério a preocupação com a saúde indígena. Essa preocupação permeia, por exemplo, o discurso que acompanha a proposta do Projeto do Engenho, no caso destacando a importância do consumo da rapadura produzida localmente em detrimento do consumo de açúcar, que é comprado fora da terra indígena e que traz os malefícios dos produtos industrializados:

Ele é um projeto que vai ajudar muita gente, até mesmo na parte da saúde. Esses produtos industrializados que a gente compra têm muita química, e acaba que a gente fica alimentando de uma coisa que a gente nem sabe como foi feito. A gente não está lá presente pra ver de que forma foi feito. Então, a gente se alimenta de uma coisa que a gente não sabe se vai fazer bem ou vai fazer mal. Então, o Projeto do Engenho é um projeto que vai gerar uma alimentação saudável... E então, todo mundo vai ter uma boa saúde usando a rapadura. O pessoal pensou assim... (Edvaldo, em entrevista concedida em 01/05/2012)

O que a gente quer é que diminua esse açúcar na escola, porque tem muito açúcar na escola. Aí, para ter a rapadurinha de qualidade para vender, depende de ter uma capacitação também para comunidade... O pessoal do CAA já falou que já garante a capacitação da gente para fazer as rapadurinhas... (Terezinha, em entrevista concedida em 01/02/2012)

Vemos ecoar, nesse discurso contrário ao consumo de açúcar, certa conformação ao discurso da Carteira Indígena que, ao apoiar projetos com foco na produção de alimentos e também na revitalização de práticas e saberes tradicionais associados às atividades de autossustentação das comunidades indígenas, veicula argumentos ligados à preocupação com a saúde, fragilizada pelas práticas alimentares baseadas em produtos industrializados. Apesar de os Xakriabá assumirem o discurso de resistência ao consumo de produtos industrializados e o retorno a uma alimentação mais voltada para produtos artesanais, a prática de consumir açúcar ainda é recorrente nos hábitos alimentares dos Xakriabá. Esse descompasso entre discurso e práticas alimentares não pode ser considerado, conforme Sahlins (1997b, p. 133), como uma “marca de inautenticidade” dos Xakriabá. Na perspectiva da indigenização dos projetos, vemos esse povo indígena se assumindo como Xakriabá no confronto discursivo com tudo o que envolve o mundo não indígena.

Isso não os impede de almejar e valorizar o acesso a bens materiais diversos oriundos do mundo não indígena. O que conforma a indigenização é antes o modo de relação com esses bens. Estes são muito mais desejados pelo valor utilitário do que como símbolos de poder ou investimento e acúmulo de capital. É isso que Luciano (2006) pondera acerca das reivindicações do povo Baniwa por melhores condições de vida. Para ele,

quando os índios reivindicam e lutam por melhoria de vida, o que eles estão querendo é acesso aos bens utilitários e serviços públicos básicos que facilitam a vida concreta deles no dia a dia, ou seja, ferramentas de trabalho que facilitem no trabalho de roças, na pescaria, na caça. (LUCIANO, 2006, p. 125)

Conforme Silva (2009), assistimos aqui à reconstrução das referências culturais tradicionais que produzem contemporaneamente uma modernização das tradições indígenas e uma indigenização da modernidade. De acordo com Sahlins (1997b) são as culturas nos surpreendendo, pois elas estão reaparecendo de maneira que não havíamos previsto. São os povos indígenas lançando mão da cultura para objetivar a indigenização da modernidade.

A discussão que propusemos acerca do processo de indigenização da definição dos projetos sociais Xakriabá aponta para a delicada relação das práticas indígenas e a “expansão global da ordem capitalista ocidental”. Vistos como elementos da cultura, os projetos se configuram para os Xakriabá como instrumentos de expansão do acesso às inovações técnicas e demais ‘benefícios’ materiais do sistema mundial, ou como forma de “englobar a ordem global em suas próprias ordens cosmológicas” (SAHLINS, 1997b, p.132).

É, nasci e criei aqui... Tô aqui até hoje e acho que morro aqui, nesse lugar... É por isso que eu falo que aqui mudou muito... do que a gente via... A gente sofria demais, é que a gente não achava esses conforto, tudo pra nós era sofrimento. Nós tinha que trabalhar, moer cana, se não tivesse rapadura, tinha que bater no cacete pra tirar a garapa pra fazer. Se já tinha o café tinha que torrar, tinha que pisar. Agora aqui nós tamo na glória, ninguém torra café, ninguém pisa, ninguém faz farinha mais no ralo, acabou... Com o projeto, farinha agora é tudo no motor... Você acha que uma coisa dessa não é a glória? Você acha as coisas prontas, você vai no comércio, você acha um pão, acha uma bolacha, você acha qualquer coisa, né? Tudo de conforto... É conforto, pra mim é um conforto muito grande... Tem vezes que aqui nesse lugar você vai, quando pensa que não, o governo já ajuda. Já dá o conforto de aposentar e quando pensa que não vem uma feirinha, a cesta básica, volta e meia vem a cesta básica, e nós ganha de tudo... Isso é sorte, não é? Coisa que antes a gente não convivia, agora tá bom demais. Eu acho que a gente tá numa glória... Porque o que a gente já sofreu... Minha filha, o que eu já sofri neste mundo, eu já não sei lhe contar... A gente só vivia era no fuso, era fiando linha na roda assim, eu batia tear assim, pra fazer roupa pros menino, fazia coberta, fazia tudo... (Dona Josefina, em entrevista concedida em 19/01/2012)

3.2 A ESCRITA DOS PROJETOS SOCIAIS: “A GENTE SENTA E VAI ESCREVER”

O primeiro projeto que eu te falei, o primeirinho... Nós pegamos, escrevemos tipo uma cartinha com as coisas que a gente queria: enxada, enxadão e foices pra roça. Eu não sei se foi pra prefeitura... Esse foi o primeiro. Depois nós conseguimos, e a gente achou que ali já era uma coisa, mas era só um pedido. As enxadas chegaram, e ficamos muito contentes. Então, o primeiro projetinho foi esse. Depois vieram outros e depois tivemos um projeto de mandioca. O criatório de peixe não deu certo... Esses outros já por meio de edital. A gente ia até às comunidades, e o pessoal falava assim... “- Nós queremos um projeto...”. Eu ficava pensando: “Será que só um pedido ia resolver?” E vimos que não. Foi aí que percebemos que a gente tinha que preencher um monte de papelada. (Zeza, em entrevista concedida em 12/10/2012)

Nesta seção, buscamos focalizar a indigenização dos projetos tomando como centralidade de nossa análise os processos de apropriação da cultura escrita pelos Xakriabá nas práticas envolvidas na escrita dos projetos. Os processos de mudanças protagonizados pelos Xakriabá, diante da demanda da produção escrita nos projetos sociais, evidenciam que, nos seus modos de se relacionarem com a cultura escrita, “(...) há fatores de ordem pragmática, institucional, que interferem nessa produção, cujo entendimento e controle exigem aprendizagens e estratégias, até então pouco evidentes e de difícil controle por esses sujeitos”. (MARINHO, 2010, p. 84).

Ao narrar a trajetória do primeiro projeto da Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Barreiro Preto que, na verdade, foi um pedido da comunidade para conseguir, junto à prefeitura, ferramentas para o plantio de roças, a própria Zeza já pontua a questão da apropriação do gênero textual, questionando se aquilo era um projeto ou apenas um pedido. Essa questão é retomada do ponto de vista da adequação e da eficácia quando os editais passam a induzir a produção escrita: “Será que só um pedido ia resolver?”. Isso sugere o reconhecimento das diferentes funções a que se prestam os diferentes tipos de texto. Nesse caso, vemos os sujeitos envolvidos nos projetos preocupados e empenhados em se apropriar de uma escrita adequada aos projetos elaborados em atendimento aos editais, que é diferente da escrita relativa a um pedido, “*escrevemos tipo uma cartinha com as coisas que a gente queria*”, conferindo aos editais uma demanda por maior formalidade e respeito a certos

padrões sob pena de não atingirem o objetivo do texto. Nesse sentido, ainda que não dominem o gênero “projetos”, aquele grupo o identifica distinguindo-o de outros textos usados para apresentar solicitação.

Bakhtin, ao propor o conceito de gênero discursivo, aponta para os processos de apropriação de práticas discursivas que se estruturam com base no reconhecimento a partir do domínio do gênero. “Aprendemos a moldar nossa fala às formas do gênero e, ao ouvir a fala do outro, sabemos de imediato, bem nas primeiras palavras, pressentir-lhe o gênero” (BAKHTIN, 2000, p.302).

As primeiras experiências das associações indígenas Xakriabá com os projetos sociais evidenciaram, entretanto, que as dificuldades que os indígenas enfrentaram não se limitavam ao processo da escrita, mas também se configuravam em relação à capacidade técnica para a execução desses projetos. Assim, desde o início da criação da Associação da Aldeia Brejo Mata Fome, em 1995, a saída que seus membros encontraram foi buscar o apoio de pessoas com maior trânsito com a escrita para assumir não apenas a elaboração, mas também a gestão dos projetos. No caso relatado pelo Sr. Waldinho, uma professora e um morador de uma cidade vizinha ajudavam na escrita e nos encaminhamentos dos primeiros projetos da associação:

Era a Júlia, professora, que escrevia os Projetos e quem ajudava a gente a tocar os projetos era um rapaz chamado José Silvino, lá de Itacarambi. Ele ajudava quando a gente tinha muita dificuldade. Eu só não sei por que ele tinha interesse em ajudar a gente, mas ele ajudava. (Sr. Waldinho, em entrevista concedida em 14/10/2012)

Conforme já mencionado neste trabalho, entre os anos 2003 e 2005, período de grande efetivação das políticas sociais direcionadas aos povos indígenas, as associações Xakriabá buscaram parcerias com instituições diversas para o suporte técnico nos projetos sociais. A parceria que a Associação da Aldeia Barreiro Preto estabeleceu com a UFMG, mais efetivamente a partir de 2005, ilustra bem essa alternativa que os Xakriabá encontraram para superar as dificuldades relativas aos projetos sociais.

Para Marinho (2010), a presença da UFMG entre os Xakriabá, quando do atendimento às demandas de escrita e gestão dos projetos submetidos a agências de financiamento, contribuiu para “o agenciamento nessas comunidades, de novas relações com a oralidade e com a escrita” (MARINHO, 2010, p. 82). O estabelecimento dessas relações é, aqui, analisado como parte integrante do processo de indigenização que focalizamos nesta investigação, definindo, na relação com a cultura escrita, papéis específicos para os sujeitos envolvidos na redação dos projetos.

O relato de Nicolau, por exemplo, refere-se aos papéis de Wilder – à época mestrando e bolsista da UFMG que participou efetivamente dos encaminhamentos relativos aos projetos da Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Barreiro Preto, da comunidade – que se reúne previamente para discutir o projeto, dele próprio e do companheiro Zé Leite, que são os que “sentam” junto ao parceiro “de fora” para escrever e “fechar” o projeto.

Esse projeto aqui da Farinheira foi o primeiro. Porque veio o pessoal da UFMG, os alunos que ficou aí fazendo um trabalho. A gente aproveitou a oportunidade e colocou mesmo em prática. Porque eles veio pra dar apoio a toda associação que quisesse criar projeto, só que aquelas que não importou tanto, elas não teve um projeto. Igual esse daqui das Vargens mesmo, nós foi pra Missões, inclusive a gente ficou lá uns dois dia com o Wilder pra escrever o projeto. Aí ele tava de dentro de todas pergunta, porque a gente já tinha reunido com a comunidade. A gente já tinha reunido pra discutir o projeto.

Aí, a gente foi mais pra escrever, porque não seria muita gente pra sentar pra fazer um projeto. Aí, foi eu e Zé Leite, nós fiquemo lá dum dia pro outro. Aí, na outra semana, mais ou menos dois dias depois nós tornamos a ir lá, aí mais ou menos ficou fechado. Aí, eu ainda falei pra Wilder: “Wilder, só vou parar na hora que eu vê colocando no correio.” A gente conseguiu enviar pra Carteira Indígena. (Nicolau, em entrevista concedida em 21/02/2012)

O relato de Nicolau deixa claro que o papel do Wilder, aluno da UFMG, que já se inteirara das discussões ocorridas, era escrever, baseando-se no já tinha sido discutido na comunidade “(...) inclusive a gente ficou lá uns dois dias com o Wilder pra escrever o projeto. Aí, ele tava de dentro de todas pergunta, porque a gente já tinha reunido com a comunidade”. Nicolau pondera que não seria operacional realizar essa tarefa com a participação de muitas pessoas: “Aí, a gente foi mais pra escrever, porque não seria muita gente pra sentar pra fazer um projeto”. Mas a

comunidade não delega ao estudante a tarefa da escrita. Ela se faz presente nas pessoas de Nicolau e Zé Leite, que assumem a autoria e responsabilidade sobre a produção e o destino do texto: “*Wilder, só vou parar na hora que eu vê colocando no correio*”. Vale dizer que os redatores são responsáveis por contemplar, no texto do projeto, aquilo que foi discutido no coletivo da comunidade. Isso nos sugere que a credibilidade desses redatores está ligada não apenas à avaliação da competência técnica para a escrita – considerada decisiva para a aprovação dos projetos –, como também à confiança que as pessoas têm de que eles iriam refletir a vontade da comunidade e a discussão feita nas várias reuniões ocorridas em função dos projetos.

Com o desenrolar das experiências com os projetos, além da relação de parceria da Associação Xakriabá da Aldeia Barreiro Preto com a UFMG, começou a haver um maior envolvimento de professores indígenas e professoras e também de outras pessoas da comunidade, mais ligadas à associação, com a escrita dos projetos. Esse período de maior oferta de recursos para as comunidades indígenas por meio de editais de projetos financiados por órgãos do governo federal coincide com a época em que esses professores e professoras indígenas frequentavam, na UFMG, o curso de Licenciatura Indígena (2006-2010).

Olha, o primeiro projeto que a gente arriscou foi o do PROSAM. Eu e a Zeza, que também era secretária da Associação. Como todos os projetos já vinha por editais e já tinha o formulário dali, a gente seguiu um roteiro, e o PROSAM era um dos mais simples e a gente achou que dava pra encarar sozinho, pra experimentar. E nós arriscou e veio. Aí, a gente criou e viciou. E começou a encarar também os outros. Assim, é claro que volta e meia tinha alguém às vez por perto dando uma força. O próprio pessoal da UFMG, assim como os bolsistas que vinha, passava por aqui, mas a gente sabe que não tinha eles por aqui por perto sempre, então a gente foi encarando também. E aí foi onde a Carteira Indígena também que abriu essas portas aí. E a gente começou a encarar e aí sempre a Zeza, às vezes a Cida, o próprio Nicolau, o representante Waldinho. A gente sempre tinha aquele grupo ali junto e começou a ampliar, Sônia e outras pessoas também que ia chegando, Célia também se interessou também, tá acompanhando e mais pessoas e aí a gente começou um corrigir o outro, tentar... ou dar ideia pro outro e começou a pegar alguma coisa nesse sentido. (Hilário, em entrevista concedida em 22/02/2012)

Nós temos uma diretora... Ela é da aldeia Barreiro Preto, que é a Maria José, a Zeza. Ela também ajuda a gente muito. Temos também o professor Marcelo, que dá aula aqui pra 7ª e 8ª e na Caatinginha e lá no Barreiro também. Ele que ajuda a gente a escrever o projeto e, juntando com as ideias da liderança, dos agentes de saúde, dos professores da comunidade,

e aí a gente senta e vai escrever. Se tiver alguma coisa, ele ajuda também e tem o Nei que sempre ajuda também... E aqui na escola tem o Edvaldo que está participando também. O Edvaldo começou a participar depois que o projeto já foi aprovado. (Terezinha, em entrevista concedida em 01/05/2012)

Nas narrativas anteriores que os redatores, de um lado, refletem o que as pessoas estão dizendo, guardam certa fidelidade ao que está sendo discutido; por outro lado, eles têm competência reconhecida pelo grupo de que são capazes de atender às exigências do edital. Portanto, confia-se em que eles são fiéis ao que é dito, e as pessoas reconhecem que os redatores têm um domínio tal, tornando sua escrita eficiente para “ganhar o projeto”.

As narrativas de Hilário e da Terezinha sugerem que, no processo de escrita dos projetos, há o propósito da “escrita participativa com as lideranças” (ESCOBAR, 2012, p. 189). Conforme já mencionamos, percebemos uma maior participação dos professores indígenas nesse processo em movimento articulado com a comunidade. As falas de Hilário se referem a um coletivo da comunidade assumindo a tarefa da escrita “*o primeiro projeto que a gente arriscou*”; “*a gente seguiu um roteiro*”. Além disso, mostram que há um processo de aprendizagem em curso, por meio de tentativas, de experiências e competências que vão habilitando esses redatores na produção e na apreciação do texto: “*(...) a gente começou um corrigir o outro, tentar... ou dar ideia pro outro e começou a pegar alguma coisa nesse sentido*”.

Apesar da pouca intimidade com a tecnologia da escrita que os faz referir-se a assumir a redação de projeto como um “risco” – “*a gente arriscou*” –, os sujeitos se reportam a instâncias de apropriação de práticas letradas de escrita dos projetos num tal nível que lhes permite mobilizar habilidades que Ribeiro e Fonseca (2010), ao apresentarem a matriz de avaliação de alfabetismo funcional proposta pelo Indicador de Alfabetismo Funcional (INAF)⁶¹, apontam como as de maiores exigências do ponto de vista da intimidade com gêneros específicos. Trata-se das habilidades associadas à avaliação do texto, que permitem “*um corrigir o outro*”, “*dar*

⁶¹ O Indicador de Alfabetismo Funcional (INAF) revela os níveis de alfabetismo funcional da população brasileira adulta. Seu principal objetivo é oferecer informações qualificadas sobre as habilidades e práticas de leitura, escrita e matemática dos brasileiros entre 15 e 64 anos de idade, de modo a fomentar o debate público, estimular iniciativas da sociedade civil, subsidiar a formulação de políticas públicas nas áreas de educação e cultura, além de colaborar para o monitoramento do desempenho das mesmas. Disponível em: <http://www.ipm.org.br>. Acesso em 26/01/2013.

ideia pro outro”, “*pegar alguma coisa nesse sentido*”. As autoras caracterizam as tarefas que envolvem essas habilidades como aquelas que “convocam explicitamente o leitor a aportar informação extratextual para confrontar com informação textual ou emitir parecer sobre ela” (RIBEIRO e FONSECA, 2010, p.159). As autoras observam:

A análise de aspectos formais do texto também exige que o leitor possa olhá-lo de fora, contemplando suas qualidades em relação a seus objetivos. A necessidade de conhecimento prévio sobre o tema, mas principalmente sobre o gênero textual tende a ser ainda maior do que nas tarefas descritas no tópico anterior. (RIBEIRO e FONSECA, 2010, p.159)

Ao assumir a responsabilidade da escrita como tarefa coletiva viabilizada por uma competência também avaliada como uma conquista coletiva, esses sujeitos falam do estabelecimento de novas relações com a escrita proporcionadas por novas experiências de redações de projetos. Essas relações são incentivadas pela urgência de tomarem para si a tarefa dessa redação: “(...) e a gente achou que dava pra encarar sozinho pra experimentar”; “(...) mas a gente sabe que não tinha eles por aqui por perto sempre”.

O relato da Terezinha mostra que muitos sujeitos participam desse coletivo de escrita e que a discussão oral compõe e inspira o processo da escrita: “*Ele que ajuda a gente a escrever o projeto e juntando com as ideias da liderança, dos agentes de saúde, dos professores da comunidade*”. Terezinha, sendo agente de saúde, não está entre os que efetivamente assumem a parte “técnica” da escrita, porém se inclui entre os autores e considera-se participante da atividade de escrever: “*(..) e aí a gente senta e vai escrever*”. Essas palavras evidenciam uma escrita participativa. Todos participam da escrita dos projetos independentemente do grau de afinidade que têm com a escrita, ainda que sejam os professores indígenas que assumam a função do registro.

A busca de pessoas com maior domínio da escrita para exercer tal função sugere um reconhecimento por parte dos envolvidos nos projetos de que o processo de escrita é decisivo para o sucesso de um projeto, que também precisa ser viável técnica e ideologicamente, mas igualmente deve apresentar-se como tal no texto da

proposta. Além disso, a tarefa de escrever um projeto deve ser submetida às demandas da escrita institucional prevista em cada edital, o que supõe um leitor competente para compreender a intenção do texto que o edital veicula.

Em seu trabalho, Escobar (2012) se refere aos professores redatores como “escreventes” e, conforme relato de um deles, a sua função é “decifrar enigmas’, tanto do escrito para a compreensão dos sujeitos, quanto dos sujeitos para os agentes financiadores”. Isso significa que, para esse “escrevente”, “o edital era um enigma a ser decifrado para as lideranças, e o desejo da comunidade, por sua vez, de que o enigma fosse traduzido às exigências do financiador” (ESCOBAR, 2012, p.188).

O que percebemos é que existem conhecimentos e procedimentos relativos à oralidade e à escrita que se atualizam em um contexto de articulação ou de convivência entre práticas orais e escritas e vão redefinindo o papel de cada um e do coletivo na elaboração dos projetos. Isso se pode perceber no relato da Zeza:

Na aldeia Caatinginha, a gente dividiu alguns professores pra ficar responsável pelo projeto de lá. Os responsáveis também ajudavam a escrever e tem também os responsáveis da comunidade que vem falar. Não é só pegar e escrever de qualquer jeito, não... Aí vêm as pessoas escolhidas pela comunidade pra vim falar. Aí, de cada comunidade vem uma pessoa diferente. No Projeto da aldeia Sumaré 3, eu fiquei responsável pela escrita. Umas quatro pessoas vieram pra falar. Eu escrevo e pergunto se é isso ou não é. E sempre eu falo assim pra eles: “Nós vamos arriscar porque não sabemos se vai passar na escrita”. Ainda temos muita dificuldade. (Zeza, em entrevista concedida em 12/10/2012)

Percebemos, também, que a referência dominante nos modos da produção escrita do projeto é a insistência da depoente em dizer que aquilo que é escrito é produto das falas de várias pessoas, conferindo o papel de autoria do texto àqueles que não têm a tecnologia da escrita. Trata-se de uma escrita participativa: “*Eu escrevo e pergunto se é isso ou não é*”.

Olson (1997) discute a crença de que a escrita é superior à fala, diante da ideia de que a fala é propriedade do povo, solta e desregrada, e a escrita, instrumento de precisão e poder. Sobre tal crença, ele argumenta que o discurso oral precede e circunda o preparo, a interpretação e a análise do discurso escrito; a

linguagem escrita depende da fala. “A linguagem oral é um instrumento e uma riqueza fundamental da mente; a escrita, embora importante, é sempre secundária” (OLSON, 1997, p. 25).

Ao refletir sobre essa perspectiva de Olson, vemos é que a exigência da escrita dos projetos sociais Xakriabá tem promovido um confronto entre modelos de funcionamento da escrita e da oralidade que explicitam “a alternância e a complementaridade de uma em relação a outra” (MARINHO, 2010, p. 88). Percebe-se que a cultura oral permanece como referência dominante nos modos de produção do projeto, pois, como a natureza coletiva dos projetos sociais é insistentemente demarcada, o fato de só alguns dominarem a tecnologia da escrita não impede que o projeto seja pensado por todos.

Nesse caso dos Xakriabá, observa-se forte semelhança com a situação relatada por Rockwell (2010) no que diz respeito ao posicionamento de duas lideranças camponesas mexicanas, diante dos empreendimentos e das estratégias em relação à escrita, visando à aproximação dos povoados com o processo de urbanização. Para isso, elas tiveram de adquirir a técnica a fim de produzir documentos necessários ao processo de urbanização e definir as estratégias no lidar com as autoridades governamentais, utilizando a escrita. Além disso, tiveram de participar de transações complexas e conseguir, nas assembleias locais, os acordos necessários para executar os diversos projetos.

Nesse estudo, a autora afirma que a gestão comunitária de projetos públicos ofereceu, à época, um contexto favorável para que, inclusive pessoas pouco escolarizadas e que tinham aprendido o espanhol somente na fase adulta, se apropriassem dos conhecimentos ligados à escrita, necessários à sequência dos trabalhos. Durante o período estudado, as competências individuais importavam menos que a capacidade confirmada de saber manipular a escrita na esfera pública. Os camponeses davam a mesma importância à compreensão do sentido e do conteúdo dos documentos na língua oficial e adotavam estratégias adequadas para utilizar ou evitar o uso desses documentos na condução dos aspectos legais ligados à vida da cidade.

Rockwell (2010) ressalta a não existência de uma dicotomia clara opondo o Estado, vinculado à lógica da escrita e os camponeses ligados à tradição oral. O que

se vê é uma interação complexa entre as *performances* orais ou escritas nas decisões tomadas, tanto pelos agentes do Estado quanto pelos agentes locais, com ou sem acordo verbal ou escrito. A análise que ela empreende das diferentes maneiras de utilizar e se apropriar da escrita leva a perceber que a articulação e a interpenetração entre a participação dos cidadãos nas assembleias e comissões e a ação das autoridades, vindas de diversas esferas do governo, desconsideram as distinções com as quais se costuma separar as funções da oralidade e da escrita.

Toda a discussão entre os Xakriabá sobre os projetos, embora travada oralmente, supõe certo conhecimento da língua escrita para avaliar o que pode ser pedido [por escrito] e o que os redatores vão escrever para pedir. Ainda que as pessoas da comunidade que discutem os projetos não sejam os redatores e “só” debatam, eles não discutem oralmente sem ter algum conhecimento das possibilidades e dos limites daquele texto escrito, do que é dizível nesse gênero textual. Apesar de suas limitações no exercício das práticas de escrita, o grupo Xakriabá sabe o que é dizível no gênero “projeto social indígena em atendimento a edital de financiamento público”. Eles o distinguem do gênero “pedido”.

Aqueles que redigem não assumem apenas uma tarefa técnica, não são meros tradutores de ideias em palavra escrita. Eles e elas participam da discussão e do estabelecimento de acordos que se fazem oralmente, mas que se estabelecem na escrita.

Conforme Zeza, “*não é só pegar e escrever de qualquer jeito não*”. Vemos que, se há disputas travadas oralmente em relação ao que será dito, tais disputas assumem novas configurações nas escolhas dos modos como serão expressas. As pessoas que, oficialmente, assumem a escrita, submetem o texto ao grupo presente na reunião, mas sabem que a aprovação do coletivo não é necessariamente garantia de aprovação do projeto: “*porque nós não sabemos se vai passar na escrita*”. Eles entendem a complexidade do escrever, ponderando o peso da forma na avaliação do projeto pelas agências financiadoras. Não se trata, apenas, de uma avaliação de correção de escrita, conforme a variante padrão, mas de uma adequação das demandas ao que pode ser pedido por escrito.

Bakhtin nos adverte:

O querer-dizer do locutor se realiza acima de tudo na escolha de um gênero do discurso. Essa escolha é determinada em função da especificidade de uma dada esfera da comunicação verbal, das necessidades de uma temática (do objeto do sentido), do conjunto constituído dos parceiros, etc. Depois disso, o intuito discursivo do locutor, sem que este se renuncie à sua individualidade e à sua subjetividade, adapta-se e ajusta-se ao gênero escolhido, compõe-se e desenvolve-se na forma do gênero determinado. (BAKHTIN, 2000, p. 301)

Nesse sentido, a própria dúvida sobre as condições de aprovação do projeto “na escrita” sugere a apropriação do funcionamento da escrita, isto é, os sujeitos compreendem que critérios de adequação ao gênero textual poderão ser menos ou mais considerados na avaliação dos projetos.

Marinho (2010) destaca uma declaração da coordenadora do trabalho da UFMG que envolvia os projetos sociais na Terra Indígena Xakriabá. Essa declaração nos indica uma distinção entre o que se escreve nos projetos e o que acontecerá na aldeia: “a atividade de escrever as coisas num pedaço de papel é uma coisa, a roça que eles vão plantar é outra” (MARINHO, 2010, p. 84). Esse afastamento, entretanto, não se configura como um desvio de percurso, mas como uma adaptação do que se escreve a normas do que é dizível num projeto a ser submetido para financiamento. Isto é, não é a prática que se afasta da intenção original, mas a intenção é que tem de se adequar às restrições impostas pelas normas do edital e pelas regras da escrita. Marinho toma como exemplo desse afastamento decisivo no estabelecimento das práticas, as diferentes concepções de tempo: “a concepção do tempo e do modo como se vive e organiza a vida cotidiana e como dela se fala é diferente do tempo com que se planeja esta vida cotidiana, através da escrita” (MARINHO, 2010, p. 84).

Nossas observações nos sugerem que, quando da escrita dos projetos, já se sabe que o que está ali proposto não será necessariamente o que vai acontecer. A escrita demanda uma adaptação e isso não quer dizer que o texto não tenha sido fiel ao que foi falado, uma vez que as pessoas, ao falarem o que deve ser escrito, já imprimem ao texto oral adaptações que o tornem “escrevível”.

Nos projetos sociais Xakriabá, a cultura escrita vai, portanto, se estabelecendo em estreita relação com a forma oral do uso da linguagem, de modo que uma e outra se deixam permear pelas preocupações e pelos recursos que

veiculam, em atendimento a imposições estabelecidas pela esfera da comunicação, na qual elas estão inseridas, pensando também nos diversos interlocutores participantes daquela esfera.

Essa interpenetração entre oralidade e escrita se configura como mais uma faceta da coletivização da autoria ou da escrita participativa que caracteriza o processo de indigenização da escrita dos projetos. Esse processo revela um saber “se servir” da escrita (ROCKWELL, 2010), a partir das estratégias que o presidente da associação utiliza para “se virar” com a escrita recorrendo, por exemplo, aos especialistas. E ainda de como os povos indígenas buscam incorporar o sistema mundial ao seu próprio sistema de mundo (SAHLINS, 1997a) ou de como esses povos operam com as coisas do mundo não indígena em termos do seu próprio sistema (SAHLINS, 2004). De uma escrita inicialmente mais dependente dos parceiros externos passa-se à confiança depositada nos professores indígenas, chegando-se a um modo de assumir a escrita com seus mistérios, restrições e possibilidades: “*a gente senta e vai escrever*”.

3.3 PRODUÇÃO DE DISCURSOS E ENGAJAMENTO NOS PROJETOS: “MAS É BANCO DE SEMENTE OU É CASA DE SEMENTE?”

Ela vai ser um Banco de Sementes, assim pra ela não acabar, porque se a gente for só pegando e não por mais, ela acaba. (Dona Eva, em entrevista concedida em 16/01/2012)

Neste momento, o foco de nossa análise sobre a indigenização dos projetos estará na produção dos discursos e no engajamento nos projetos, em especial no Projeto *Grí Kupaschú* Casa de Farinha Sustentável, desenvolvido na aldeia Sumaré 3, que teve como um de seus objetivos a criação do Banco de Sementes Crioulas na aldeia. Apresentaremos, em primeiro lugar, informações sobre as sementes crioulas e como essa iniciativa se insere no contexto Xakriabá, por meio da parceria desse povo indígena com o Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas Gerais (CAA).

As sementes crioulas ou nativas, assim chamadas por terem, geralmente, seu manejo desenvolvido por populações tradicionais⁶² são aquelas sementes “que não sofreram modificações genéticas por meio de técnicas, como o melhoramento genético ou a modificação genética, a transgenia” (TRINDADE, 2006, p. 4). Conforme Trindade (2006), essas sementes selecionadas e mantidas pelos próprios agricultores há várias gerações são um importante insumo na agricultura de subsistência. Elas têm variedades locais, são mais rústicas e mais adaptadas às condições locais, exigindo menos nutrientes para sua produção.

As sementes crioulas passaram a ser reconhecidas como “sementes” [para plantio], a partir da Lei nº 10711/2003, que dispõe sobre o Sistema Nacional de Sementes e Mudas. Esse reconhecimento impediu qualquer restrição à inclusão das sementes crioulas em programas de financiamento ou em políticas públicas de aquisição, distribuição ou troca de sementes. Com o advento da Revolução Verde⁶³, as sementes crioulas foram marginalizadas pelos programas governamentais, sendo consideradas como “grãos”; ou seja, podiam ser utilizadas para a alimentação, mas não para plantio. Isso favoreceu um processo de massificação na comercialização de sementes híbridas produzidas por empresas multinacionais, em substituição às

⁶² (...) são grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (prática e simbolicamente) uma identidade pública conservacionista que inclui algumas das seguintes características: uso de técnicas ambientais de baixo impacto, formas equitativas de organização social, presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis, liderança local e, por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados. (M. CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 300).

As populações tradicionais foram reconhecidas pelo Decreto Presidencial nº 6040, de 7/02/2007 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. São “Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (BRASIL, 2007).

⁶³ A expressão ‘Revolução Verde’ foi criada em 1966, em uma Conferência em Washington, mas o programa de modernização agrícola que desencadeou a Revolução Verde ocorreu no final da década de 1940, com o propósito de aumentar a produção agrícola por meio do desenvolvimento de pesquisas em sementes, fertilização do solo e utilização de máquinas no campo que aumentassem a produtividade. Isso se daria no desenvolvimento de sementes adequadas para tipos específicos de solos e climas, adaptação do solo para o plantio e desenvolvimento de máquinas. As sementes modificadas e desenvolvidas nos laboratórios possuem alta resistência a diferentes tipos de pragas e doenças e seu plantio, aliado à utilização de agrotóxicos, fertilizantes, implementos agrícolas e máquinas, aumentaria significativamente a produção. Esse programa foi financiado pela Fundação Rockefeller, sediada em Nova Iorque que, utilizando um discurso ideológico de aumentar a produção de alimentos para acabar com a fome no mundo, expandiu seu mercado consumidor, fortalecendo a corporação com vendas de verdadeiros pacotes de insumos agrícolas, principalmente para países em desenvolvimento como Índia, Brasil e México. Disponível em: www.caa.org.br. Acesso em 15/02/2013.

sementes locais. Visando a uma maior produtividade e a maiores lucros, essas empresas buscaram ainda novas formas de atuação no mercado, como, por exemplo, além da produção de sementes híbridas, a grande produção de adubos químicos, agrotóxicos e maquinários agrícolas.

As sementes híbridas, diferentemente das sementes crioulas, demandam altas doses de adubação química e de venenos, para alcançar índices satisfatórios de produção e não podem ser guardadas para plantar na safra posterior. Com o objetivo de contrapor a esse modelo de agricultura pautado nas sementes híbridas, no início da década de 1980, organizações camponesas começaram a discutir novas ações, propondo alternativas para a prática da agricultura. Tais ações resultaram na construção de uma proposta, chamada, inicialmente, de Agricultura Alternativa e, posteriormente, de Agroecologia, que vem dando atenção especial às comunidades agrícolas tradicionais, “não só como mantenedoras da diversidade biológica natural, em função de suas práticas agrícolas de baixo impacto, mas também como guardiãs da variabilidade genética e da biodiversidade de plantas cultivadas” (CARTILHA CAA, 2008, p. 5).

Ao focalizarmos os projetos sociais, especialmente aqueles voltados para a produção e a valorização das sementes crioulas, cabe destacar, aqui, a participação do Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas Gerais (CAA) como parceiro efetivo da Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Barreiro Preto, na implantação dos bancos de sementes crioulas na Terra Indígena Xakriabá e também na assessoria aos demais projetos sociais nas comunidades.

O CAA foi criado em 1985, durante um seminário realizado em Montes Claros, em meio à efervescência de movimentos sociais, “como um espaço de reposicionamento socioeconômico e cultural de grupos de agricultores e agricultoras do sertão norte mineiro” (DAYRELL e SOUZA, 2006, p. 3). Esse espaço tinha o propósito de unir forças para reaver as economias locais, os ecossistemas e uma diversidade de sistemas culturais de produção, associados aos cerrados, às caatingas, à mata seca e às vazantes do Rio São Francisco, que ficaram marginalizados diante do processo de industrialização presente à época na região. Essa instituição não tem fins lucrativos e suas metodologias se baseiam em ações em torno da produção agroecológica, do agroextrativismo, do beneficiamento e

comercialização, “buscando respeitar e valorizar o conhecimento das populações tradicionais e estimular o debate permanente a partir do diálogo e aprendizado em meio aos agricultores e agricultoras” (DAYRELL e SOUZA, 2006, p. 3). Atualmente, o CAA desenvolve projetos e atividades com o apoio de instituições parceiras e, principalmente, com geraizeiros, caatingueiros, quilombolas, indígenas, vazanteiros, acampados e assentados da região Norte de Minas Gerais.

Uma das iniciativas da parceria do CAA com os Xakriabá foi a realização da I Feira de Sementes do Povo Xakriabá, que aconteceu entre os dias 20 e 21 de outubro de 2013, na área da retomada do território Xakriabá⁶⁴, aldeia Vargem Grande, município de Itacarambi/MG. Participaram dessa feira os representantes de 15 aldeias, que apresentaram informações preliminares do levantamento das sementes crioulas da Terra Indígena Xakriabá, realizado por estudantes e professores indígenas. Além disso, os Xakriabá trocaram sementes com outros grupos presentes, fortalecendo o princípio “do resgate e multiplicação da agrobiodiversidade”. Nesse encontro, foram realizados, também, debates e discussões sobre a importância da retomada do território, a conservação e multiplicação de sementes crioulas na terra indígena, estimulados a partir de vídeos e fotos do trabalho das casas de semente das aldeias Vargens e Sumaré 3.

Conforme o relato de Hilário, que é membro da Associação Indígena da Aldeia Barreiro Preto, *“semente e território não se separa, assim como a cultura, a educação, são todas as lutas do nosso povo”*. No relato de uma estudante indígena do 3º ano do Ensino Médio da Escola da aldeia Barreiro Preto, é destacada a importância do “resgate das sementes” para a comunidade:

Meu avô que tem 98 anos me contou que antes guardava as sementes no surrão, uma sacola feita do couro do gado. Tinha vários tipos de semente de milho e feijão, que foi se perdendo com o tempo. Mesmo assim, ele tem muita vontade de resgatar as sementes de antigamente e plantar de novo.⁶⁵

⁶⁴ O conflito de terra vem se acirrando desde 2007, quando o povo Xakriabá reiniciou as ações de retomada de áreas pertencentes ao seu território. A última ação aconteceu em 1º de setembro de 2013, quando o povo Xakriabá retomou a fazenda São Judas Tadeu nas aldeias Vargem Grande e Caraibas. A área retomada é composta por seis mil hectares, fato que tem provocado reações de políticos e fazendeiros da região. Disponível em: <http://www.cimi.org.br>. Acesso em 16/02/2013.

⁶⁵ Disponível em: www.caa.org.br. Acesso em 02/03/2014.

O movimento de retomada das sementes que, com o tempo, foi deixando de existir, tem sido reconfigurado, por meio da criação de Bancos (ou Casas)⁶⁶ de Sementes na Terra Indígena Xakriabá. O primeiro deles foi instalado na aldeia Vargens como uma das ações do projeto Casa de Farinha, desenvolvido no período de 2006 a 2010 e financiado pela Carteira Indígena, no valor de R\$ 37.650,00.

A prática da produção da farinha sempre foi recorrente entre os Xakriabá, na aldeia Vargens e em outras aldeias, utilizando-se de oficinas artesanais pequenas e com limite de recursos para a produção. As dificuldades que as famílias produtoras de farinha vivenciavam, levaram-nas a apresentarem à Associação da Aldeia Barreiro Preto a demanda de construção da Casa de Farinha, bem como da compra de equipamentos que facilitassem a vida dos produtores dessa comunidade.

No decorrer do trabalho de campo, foi possível verificar que alguns equipamentos adquiridos com os recursos do projeto não funcionavam devido à falta de energia elétrica. Existia, no entanto, a expectativa de que essa demanda da energia fosse atendida pelo Programa Luz para Todos, do Governo federal. Conforme relata Escobar (2012), em relação a esse projeto, mesmo com essa dificuldade causada pela ausência da energia elétrica,

o empreendimento tem mobilizado os envolvidos em outras atividades locais transformando-se no lócus para novos desafios: o grupo realizou um estudo sobre variedade de sementes de milho e no plantio de mandioca, com o objetivo de melhorar a produção. Como desdobramento, a Casa de Farinha abriu um espaço para a criação da Casa da Semente Xakriabá, com o objetivo de garantir aos agricultores as sementes adequadas e a valorização das sementes tradicionais para o plantio sem a aquisição fora da TI Xakriabá. (ESCOBAR, 2012, p. 95-96).

O projeto da Casa de Farinha da aldeia Vargens, mencionado por Escobar (2012), como “o projeto que ‘puxa outros’”, exerceu grande influência na proposição do Projeto *Grí Kupaschú* Casa de Farinha Sustentável da aldeia Sumaré 3⁶⁷, em

⁶⁶ As expressões Casa de Sementes e Banco de Sementes citadas referem-se ao mesmo projeto. O uso de tais expressões será discutido ao longo da seção ao analisarmos a produção de discursos acerca da Casa (ou Banco) de Sementes.

⁶⁷ O projeto foi financiado pela Carteira Indígena, com recursos do MDS e do MMA, no valor de R\$ 87 515,25, e desenvolvido de 2011 a 2013, para a construção de uma Casa de Farinha, mas envolveu outras atividades: criação de uma minipadaria, um criatório de galinhas e o Banco de Sementes.

2010, já mencionado neste trabalho, cujas ações foram mais acompanhadas durante o trabalho de campo.

A chegada do projeto à aldeia Sumaré 3 é “comemorada” por Dona Prexeda, moradora da aldeia, que afirma que a instalação da farinheira, do Banco de Sementes e a criação da minipadaria dariam às mulheres da comunidade a oportunidade de produzirem e venderem pães, bolos e biscoitos, prática já desenvolvida em muitas famílias da aldeia.

Pra mim foi uma maravilha, nunca vi uma coisa gostosa como essa que temos aqui agora. Porque, de primeiro, nós era acostumado a relar milho, pisava e agora nós tamo tendo essa coisa aqui, nós tamo todos muito bons, foi a coisa melhor no mundo, foi essa farinheira pra nós. E agora, daqui pra frente, a gente tem a semente pra nós, qualquer hora que faltar a gente já vem aqui, pega e planta, e a gente torna a pegar e a pagar, a gente pegou com viagem aumentada. E a padaria está até bom que a gente vai aprender a fazer bolo, porque a gente também não sabe e agora a gente aprende e já vai fazer, a gente já compra, a gente vai aprender também, tá tudo bom, essa coisa foi uma maravilha pra nós. (Dona Prexeda, em entrevista concedida em 24/05/2012)

O trabalho do CAA com os Xakriabá sobre as sementes crioulas começou em 2008, com o mapeamento das espécies de sementes que eles tinham e perderam, mas gostariam de “resgatar”. Segundo o engenheiro agrônomo do CAA⁶⁸ que assessora a Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Barreiro Preto, foi por meio dessa pesquisa que “se construiu uma metodologia da Casa de Sementes lá das Vargens”. Em oficina realizada pelo CAA na aldeia Sumaré 3, o engenheiro destacou que a continuidade desse processo iniciado na aldeia Vargens é que dá origem à criação da Casa de Sementes na aldeia Sumaré 3. “Foi a partir da experiência com a Casa de Sementes das Vargens que a gente vê que o trabalho que vocês estão fazendo está dando frutos”. Nessa ocasião, o engenheiro reafirmou que o objetivo desse trabalho na Casa de Sementes “é o manejo da agrobiodiversidade, da biodiversidade ligada à agricultura. Não só as espécies que vocês trabalham pra alimentação, para produzir, para comer, mas para fazer artesanato, para esses diversos usos”.

⁶⁸ Notas do caderno de campo: oficina realizada pelo CAA na aldeia Sumaré 3, nos dias 24 e 25 de maio de 2012.

Euzébio, que é da comissão responsável por executar o projeto na Aldeia Sumaré 3, também fala da participação do CAA no trabalho com a comunidade para a criação do Banco de Sementes na sua aldeia:

(...) essa ideia do Banco de Sementes na aldeia Sumaré 3 já vem lá do CAA onde tivemos a reunião com a Associação. O CAA tem essa ideia de preservar a semente. Como Nicolau teve contato com pessoas de lá, que, como nós, têm a cultura de preservar as sementes, nós começou a fazer as reunião dos projetos lá nas Vargens e criou o Banco de Semente e uma roça comunitária. Com o Banco de Sementes pra preservar nossas sementes teve curso com o pessoal do CAA também explicando direitinho como é que funciona esse Banco. Aí resolveu pelo projeto aqui na aldeia Sumaré 3 também. Como lá já tem, “bora” puxar pra comunidade também, não só lá, mas puxar pras outras comunidades também. Tem que estender pra todo Xakriabá, porque outras sementes que vêm de fora não é semente adequada pro nosso povo. (Euzébio, em entrevista concedida em 16/01/2012)

Nesse depoimento, percebe-se que, ao se criar mais um Banco de Sementes, a perspectiva que se instaura é a de expansão do “resgate” das sementes crioulas para todo o território Xakriabá, uma vez que “outras sementes que vêm de fora não é semente adequada pro nosso povo”. Euzébio reitera e justifica essa disposição:

(...) a ideia é esse banco se estender pra mais comunidades, não ficar só nessa daqui, estender pra mais, porque pra nós fechar esse Xakriabá, com semente natural aqui da nossa terra. (Euzébio, em entrevista concedida em 25/05/2012)

A preocupação de Euzébio em não apenas “estender pra todo Xakriabá” a disponibilidade e o uso das sementes crioulas, mas também “fechar esse Xakriabá com semente natural aqui da nossa terra”, já sugere a identificação que se explicita na fala de Nicolau do “resgate da semente” como uma ação num projeto de “resgate da cultura”.

Porque se você for ver no mundo que nós estamos vivendo hoje, em questão da semente transgênica, que a gente tá vendo que... a gente conhece coisa... o milho que você produz, você bate o milho hoje, daqui a dez dias se você não usar ele logo já nem serve mais, vira um fubá. Então como é que nós vamos chegar a um tempo que tem um milho de boa qualidade pra plantar? Vai chegar um tempo em que nós vamos perder toda

a semente crioula e vamos buscar lá fora e lá fora nós não temos nenhuma proteção de semente. Porque as empresas hoje quer é multiplicar as sementes pra vender e quem vai ganhar é eles e nós é que vai perder. Então é a partir disso que a gente está trabalhando com o resgate da semente crioula, nós estamos resgatando a cultura. Hoje vocês pode ver que a cultura está ligada em todas as partes: na semente, no costume da comunidade, na benfeitoria, na comunidade que a gente não conseguiu há tempos atrás. Hoje a qualidade de vida das comunidades está melhorando, então a luta pela terra é a luta também pela vida. (Nicolau, em entrevista concedida em 24/05/2012)

A expressão “resgate da cultura” tem sido questionada por autores como Sampaio (2006), segundo o qual a perspectiva do *resgate cultural* se pauta em um modelo ideológico que produz, a respeito das sociedades indígenas, uma *visão lacunar em que tais sociedades são sociedades da ausência ou sociedades da perda*. Para Sampaio, esse modelo, “*concebe as verdadeiras culturas indígenas como estados de encantamento, de pureza, resultantes de isolamento e devendo ser, pois, idealmente imutáveis*”. E ainda, nessa perspectiva, “*a especificidade e a diversidade são funções desse mesmo distanciamento do contágio com outros sistemas culturais, ou do que se costuma definir como preservação da cultura*” (SAMPAIO, 2006, p.169). O autor alerta para os limites que essa perspectiva impõe à ideia de cultura, pois, se se valoriza a imutabilidade,

não pode mesmo haver lugar para que se perceba culturas como resultantes de processos históricos, muito menos especificidades e diferenças como algo factível de se produzir em processos sociais de intensa inter-relação cultural e simbólica entre grupos diferenciados, e não necessariamente o contrário. (SAMPAIO, 2006, p. 169)

Sampaio adverte que é, nesse sentido, que “*sociedades indígenas como a maioria das do Nordeste e de Minas Gerais*”, entre as quais a dos Xakriabá, são percebidas como sociedades da falta e os seus processos históricos entendidos, inversamente, como processos de *perda cultural*: “*Vê-se nelas, não o que elas são ou o que elas têm mas, sim, sempre o que elas teriam deixado de ser ou deixado de ter, o que teriam perdido, e que é, invariável e genericamente, qualificado como tendo sido a cultura...*” (SAMPAIO, 2006, p. 170).

Cabe, entretanto, refletirmos um pouco mais a respeito da ideia de resgate cultural que aparece nas falas dos Xakriabá quando relacionam o “resgate da

cultura” ao projeto da Casa de Sementes Crioulas. Sampaio (2006) nos alerta para o fato de que o *resgate cultural* é, para a consciência nacional, uma proposição de anulação da história, como se se pudesse *devolver* às sociedades indígenas a sua essência perdida. Nessa perspectiva, para as sociedades indígenas, o *resgate cultural* tenderia a ser percebido como algo a ser perseguido dentro dos parâmetros de uma ideia reificada de cultura e em função de sua própria incorporação da visão lacunar [sociedades de ausência ou de perda] que delas tem a consciência nacional (SAMPAIO, 2006, p.171).

O discurso de Nicolau, de algum modo, ecoa uma visão lacunar dos grupos indígenas em situação de perda, de ausência, associada a uma reificação da cultura Xakriabá.

Quando a gente vem falando de resgate da cultura talvez nem todo mundo tá ligado ao que é o resgate da cultura. O resgate da cultura é pra nós conseguir aquilo que nós não tem. É, por exemplo, buscar aquilo que se está perdendo, o conhecimento que hoje... Pode ver que antes tinha um conhecimento bem mais amplo em questão da semente. Hoje, a gente tá tentando buscar isso pra que num perder. (Nicolau, em entrevista concedida em 24/05/2012)

A preocupação de Nicolau, entretanto, está alicerçada em demandas do presente “*aquilo que nós não tem*” e, não, um retorno ao passado. A reação à entrada das sementes transgênicas na terra indígena é justificada pela avaliação da má qualidade de milho que produz: “*o milho que você produz, você bate o milho hoje, daqui a dez dias se você não usar ele logo já nem serve mais, vira um fubá*” e da dependência que o uso de sementes compradas pode acarretar: “*vamos perder toda a semente crioula e vamos buscar lá fora e lá fora nós não temos nenhuma proteção de semente*”. Para Nicolau, a cultura permeia os diversos campos da vida, “*está ligada a todas as partes*” e é mobilizada em função da “*qualidade de vida das comunidades*” e concorre para produzir o novo: “*na benfeitoria na comunidade que a gente não conseguiu há tempos atrás*”.

Nesse sentido, identificamos a associação que o discurso de Nicolau costura entre o “resgate das sementes” e o “resgate da cultura” como uma instância de indigenização da ideia de “resgate da cultura” a partir de uma visão de cultura como produção humana, dinâmica, que não é determinada, fechada nos seus significados.

A cultura como processo de apropriação, como modo de incorporação do sistema mundial ao seu próprio sistema de mundo, que ultrapassa a perspectiva da manutenção ou recuperação do passado, mas tem um forte apelo àquilo que é vivido hoje. Conforme Edgar Xakriabá, “*é uma coisa viva*”.

Com efeito, a resistência de Nicolau às sementes compradas das empresas aponta para a delicada relação desse povo indígena com a “expansão global da ordem capitalista ocidental” (SAHLINS, 1997b, p.132): “*as empresas hoje quer é multiplicar as sementes pra vender e quem vai ganhar é eles e nós é que vai perder*”. Nicolau denuncia a lógica de produtividade que rege a agricultura capitalista e assume que os projetos sociais se configuram como instrumentos de resistência, não porque promovem o retorno a práticas tradicionais, mas pelo fato de favorecerem a expansão do acesso a bens e técnicas, dos quais os indígenas se apropriam, conformando-os às suas próprias ideias, conferindo a eles valores relacionados a seu próprio conjunto de valores e utilizando-os, ou “englobando a ordem global em suas próprias ordens cosmológicas”. “*Então, é a partir disso que a gente está trabalhando com o resgate da semente crioula, nós estamos resgatando a cultura*”.

Nessa perspectiva, há a preocupação de que o projeto seja assumido com essa dimensão cultural e ideológica pela comunidade. O argumento de Alípio, professor indígena da aldeia Vargens, entretanto, é sempre pautado no conhecimento, na compreensão dos malefícios da semente das empresas e do benefício do uso das sementes crioulas.

(...) tem participação, mas falta, sim, algumas famílias participar mais, entender mais qual é a vantagem da semente crioula e a desvantagem da transgênica. Falta essas famílias participar mais do projeto e ter mais conhecimento. (Alípio, em entrevista concedida em 17/01/2012)

Henrique, morador da aldeia Vargens que atua na organização do Banco de Sementes, ao avaliar que muitas pessoas ainda não se envolvem com as questões das sementes crioulas por falta de “entendimento” sobre o assunto, ressalta o investimento nas “novas gerações”.

É, muita gente envolve, outros fica sem envolver. Pensa que é uma coisa que não vem a ser nada, mas isso aí a gente já sabe que é o entendimento deles, que eles ainda não têm ainda, mas a gente acompanha sempre, tudo sossegado. Tem o Alípio, o professor, quando tem uma atividade aí, eles estuda no campo de semente. Quando o pessoal vai, os meninos não vai tudo, mas a maioria deles vai sim. Mas é devagarzinho que a gente vai colocando tudo no caminho certinho. Porque, se nós começar e nós parar, não continuar, não vai ter futuro nenhum. (Henrique, em entrevista concedida em 17/01/2012)

Henrique chama a atenção para o envolvimento dos mais jovens com as atividades promovidas pela escola. Ele tem preocupação com o futuro, mas reconhece o processar do “entendimento”. Por isso, a divulgação dos benefícios da “boa” semente e o convencer o povo indígena a respeito desses benefícios é algo que deve ser acompanhado sempre, “tudo sossegado”: “E nós tem que passar isso pros menino e nós tem que incentivar eles, de vez em quando fazer uma reunião aqui e explicar pra eles o que está acontecendo”.

O professor Alípio e Marly, professora indígena na escola da aldeia Vargens, também tratam da temática das sementes crioulas em suas aulas e incentivam os alunos a participarem das atividades de plantio, colheita de roças e seleção das sementes para os bancos de sementes nas aldeias Vargens e Sumaré 3.

Entendo eles estão participando. Assim, por exemplo, o dia que eu vou fazer uma pesquisa, noventa por cento dos alunos vão lá fazer a pesquisa. Por exemplo, lá no Sumaré 3 mesmo nós fomos de pé, noventa por cento dos alunos foram participar do plantio...tem uma boa participação... (Alípio, em entrevista concedida em 17/01/2012)

Olha, eu até já comecei a trabalhar com meus alunos sobre o Banco de Sementes, porque com ele dá pra ter assim umas comidas saudáveis. Porque vem esse milho de fora, e esse milho transgênico que coloca muito agrotóxico, e aí é prejudicial à saúde. (Marli em entrevista concedida em 24/05/2012)

O esforço de conscientizar os jovens sobre a importância do cultivo das sementes crioulas estabelece relação com a cultura Xakriabá, mobilizando argumentos relacionados à qualidade de vida: o tipo da qualidade da alimentação e seus reflexos na saúde. Entretanto, a questão da qualidade de vida atende a urgências do presente e acenam para as preocupações com o futuro na argumentação com as novas gerações:

Tem gente que acha que nós tamo ganhando alguma coisa. Nós até fala: “Nós tamo fazendo isso aqui é pras futura geração, não é pra bendizer pra nós mesmo”. Porque, se nós tiver contaminado, nós já tamo, mas nós quer tirar isso daqui pra não acontecer isso com as futura geração. (Henrique, em entrevista concedida em 17/01/2012)

Essa preocupação com a conscientização, a informação e o envolvimento das novas gerações é também destacada no trabalho realizado por Escobar (2012). A autora dá realce à criação da Casa de Sementes na aldeia Vargens, lembrando que a recuperação das sementes crioulas, que é feita pelos “mais velhos” das aldeias, busca envolver os mais jovens que participam, em muitos casos, por intermédio das escolas, das atividades de plantio, colheita e seleção das sementes de milho que vão compor a Casa de Sementes.

Percebe-se, assim, além das discussões para a recuperação das sementes crioulas que é feita com “os mais velhos”, a preocupação em envolver as novas gerações no seu processo de formação. A referência à escola para além “das quatro paredes”, colocando a associação e os projetos como um lugar que também é dela, pode ser compreendido na dinâmica local onde o projeto de um lugar “se desloca” para garantir que muitos possam ter acesso aos benefícios (ESCOBAR, 2012, pp. 95-96).

É também nessa perspectiva que associa o “resgate” das “sementes crioulas” à qualidade de vida que atentamos para o alerta de Alípio. O jovem professor se refere ao risco da perda dessas sementes com a entrada das sementes transgênicas, o que representaria um aumento no índice de adoecimento da população Xakriabá.

Parece que é uma boa ideia essa de resgatar a semente crioula, e aí estamos nessa luta. Eu acho que isso é uma coisa muito boa pra nós. Igual antigamente aqui plantava muito dessa semente crioula, e a questão do passado foi até mudando. A semente transgênica começou a entrar e foi ficando mais complicado, a gente percebe até que o pessoal adoeceu mais... A questão de, por exemplo, dos índices que dá problema no pulmão, como câncer, eles tão falando que é por causa da questão da semente transgênica. Dos produtos transgênicos que a gente consome. E se a gente for analisar, parece que tá acontecendo aquela história lá, que a semente transgênica complica muito a questão da saúde. (Alípio, em entrevista concedida em 17/01/2012)

A mobilização do argumento “científico” – que se expressa “por índices” – denuncia a intenção pragmática de Alípio, tentando convencer sobre as desvantagens das sementes transgênicas e as conseqüentes vantagens das crioulas. Essa intenção aponta, mais uma vez, para as justificativas que, na atualidade, permeiam e dão suporte ao “resgate das sementes”.

Henrique opta por construir seu argumento contra a entrada das sementes transgênicas na terra indígena, recorrendo a um argumento que se refere tanto à dramática questão da desnutrição quanto à cotidiana preocupação com o sabor da comida, reiterando a perspectiva de ação do presente que atribui ao “resgate da semente crioula”.

O gosto da nossa comida aqui é que é natural, o feijão de lá nós não acha ele suficiente não. Daqui a pouco, nós vai pegar um almoço, se a comida for de um feijão de fora, nós já conhece pelo sabor, pode ter o tempero que for, que nós já conhece por causa do sabor dele, que já é diferente dos daqui. E os meninos não nasciam desnutridos. E, depois que aconteceu essa vinda de transgênico aqui com essas sementes que vieram de fora, tudo mudou...
(Henrique, em entrevista concedida em 17/01/2012)

Nos discursos desses moradores das aldeias, surge também a preocupação com o meio ambiente - o que justifica a opção pelo plantio sem o uso de agrotóxicos, garantindo sementes crioulas sem contaminação “que não são como as que vêm de fora para serem distribuídas para plantio na Terra Indígena”.

A gente faz um plantio natural sem veneno químico. Vamos plantar, colher e dessa própria semente mesmo nós vamos selecionar um milho melhor e vamos preservar pra no outro ano nós poder plantar, pra modo de nós não pegar sementes de fora. Essa semente de fora pode estar contaminada, e aqui nós tamo colhendo as sementes daqui mesmo. Nós vamos fazer a distribuição para as nossas comunidades, porque a semente que a gente vai plantar e colher a gente sabe que não tem nenhum veneno, colhe mesmo e na natureza mesmo tem sem veneno. Então a nossa ideia é essa, preservar a semente da Reserva Indígena Xakriabá pra não vir semente de fora.
(Euzébio, em entrevista concedida em 25/05/2012)

A fala de Euzébio e outras tantas falas dos Xakriabá das aldeias Sumaré 3 e Vargens parecem ecoar a perspectiva assumida pelo Banco de Sementes, cujo

Regimento propõe, entre seus princípios e finalidades, “a promoção do uso das sementes crioulas entre os agricultores familiares, combatendo o uso de híbridos e transgênicos e o fortalecimento da segurança e soberania alimentar na comunidade, possibilitando acesso a alimentos de boa qualidade”.

A atualidade dessa discussão se mostra, inclusive, na constatação de que esse discurso não é consensual, pois há quem ainda utiliza agrotóxicos nas lavouras que são cultivadas nas aldeias:

Aqui nas Vargens só têm duas pessoas que gostam de usar o veneno, bater na lavoura. Sempre nós reclama, mas não tem jeito. Mata tudo e é um veneno infeliz também. A gente que trabalhar no serviço, tem que passar a saber de tudo. Porque ele bate o veneno nessa lavoura e aí contamina de veneno, e o veneno fica ali. Quando chove, ele vai atingir o lençol freático, a água de nós beber, então a água vai embora... Eles pensa que bate ali e fica, e não, vai descer... (João Ferrugem, em entrevista concedida em 14/11/2011)

Quando denunciam o uso de agrotóxico, os Xakriabá reconhecem que a busca da maior produtividade tenciona a questão ambiental e a cultura. A incorporação dos agrotóxicos responde à lógica da produção que rege a agricultura. Por isso, é preciso interpor um argumento forte elaborado a partir de preocupações e do conhecimento da questão ambiental, que descreve o processo de contaminação do solo e da água e, conseqüentemente, das sementes e das lavouras. No combate à resistência dos vizinhos em adotar as sementes crioulas e o manejo orgânico, João Ferrugem reitera o papel do conhecimento: *“tem que passar a saber de tudo”*.

Conforme já dissemos, essa desarmonia entre discursos e práticas não pode ser considerada como uma “marca de inautenticidade” dos Xakriabá. Mais uma vez destacamos o processo de indigenização protagonizado por esse grupo ao assumir discursos em disputa no contexto dos projetos sociais que são desenvolvidos pela associação.

Esses discursos que circulam e se confrontam, repercutem no movimento que João Ferrugem, um dos responsáveis pelo Banco de Sementes da aldeia Vargens, articula com a comunidade para a adoção das sementes crioulas. Por ter concluído

o Ensino Fundamental no PROEJA Indígena, João Ferrugem realiza várias palestras sobre o tema das sementes crioulas em reuniões que ocorrem na comunidade e nas escolas.

Em umas das conversas que tivemos sobre o Banco de Sementes, ele contou que tem utilizado em suas palestras um texto que recebeu de uma pessoa do CAA. Ao apresentar o texto, que era de uma revista, sem referência da fonte bibliográfica, solicitou-me que o digitasse, pois tinha a intenção de fazer cópias para distribuí-lo na comunidade quando fosse falar sobre as sementes crioulas. Em pesquisa posterior, verificamos que o texto intitulado *Mas por que tanto veneno?* é parte de um material relativo a uma campanha contra o uso dos agrotóxicos, proposta pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), em 2011.

Além de entregar esse texto a várias pessoas da comunidade, João Ferrugem tem um objetivo específico:

Eu li e falei: “Vou pedir a Augusta pra copiar isso aqui pra eu passar pro Seu Zé⁶⁹, pra explicar pra ele por que tanto veneno”. Então, esse aqui já é uma dica pra ele entender bem e não usar mais o roundup. (João Ferrugem, em entrevista concedida em 14/11/2011)

O Seu Zé é uma das pessoas da aldeia Vargens mencionadas por João Ferrugem como usuário do agrotóxico em suas roças. O que é notável nessa situação é que João Ferrugem, uma pessoa com pouco domínio da leitura e da escrita, insiste na importância do texto escrito para valorizar seu argumento em defesa das sementes crioulas, da agroecologia e contrário aos transgênicos. É o instrumento que elege como “uma dica” para Seu Zé “entender bem”, mesmo que ele também tenha pouco domínio da leitura e da escrita.

⁶⁹ Nome fictício.

Mas por que tanto veneno? ⁷⁰

A culpa é do agronegócio!

Esse é o nome dado ao modelo de produção agrícola que domina o Brasil e o mundo. Esse jeito de produzir se sustenta nas grandes propriedades de terra (o latifúndio), uma grande quantidade de máquinas (que levam à expulsão das famílias do campo e à superpopulação das cidades), no pagamento de baixos salários (inclusive, trabalho escravo), muito lucro para as grandes empresas estrangeiras e na utilização de uma enorme quantidade de agrotóxicos.

A expansão desse modelo de produção agrícola é responsável pelo desmatamento, envenena os alimentos e contamina a população.

Ao contrário do que dizem as grandes empresas, é possível uma produção em que todos comam alimentos saudáveis e diversificados. A saída é fortalecer a agricultura familiar e camponesa.

No lugar dos latifúndios, pequenas propriedades e Reforma Agrária. Desmatamento zero, acabando com devastação do ambiente. Em vez da expulsão campo, geração de trabalho e renda para a população do meio rural.

Novas tecnologias que contribuam com os trabalhadores e acabem com a utilização de agrotóxicos. Proibição do uso dos venenos. Daí será possível um jeito diferente de produzir: a agroecologia.

Cabe, aqui, refletir sobre o papel que os sujeitos ocupam na produção da cultura escrita. Para Galvão (2010), a configuração do lugar do escrito em um grupo social é dinâmica, uma vez que os lugares do escrito se transformam cotidianamente a partir das ações dos sujeitos e dos suportes textuais presentes em cada grupo.

O valor que a escrita assume para João Ferrugem [no caso da defesa do não uso de agrotóxicos nos plantios de roças] tem menos a ver com as “explicações” que o texto veicula e muito mais com a força que se atribui a um argumento que tem um texto escrito que o legitima. Nesse sentido, João Ferrugem combate a ideia da produtividade à custa do envenenamento – posição assumida por membros da

⁷⁰ Disponível em: <http://www.mst.org.br/campanha-contra-o-uso-de-agrotóxicos>. Acesso em 26/02/2013.

comunidade, mas que vem “de fora” – com um instrumento que também vem “de fora”. Apostando numa hierarquia de valores do outro que, embora dando importância à produção num modo não indígena, ele há de valorizar um recurso de argumentação associado à cultura não indígena: o poder do texto escrito. Essa disposição de João Ferrugem nos leva a refletir sobre o papel do sujeito na sua relação com a cultura escrita. Essa relação assume um sentido ativo e transformador do sujeito, ao invés do caráter impositivo e instrumental do legado cultural. Nessa perspectiva, é preciso analisar com cuidado a relação que os sujeitos estabelecem com outra mídia que ganhou grande espaço na vida da comunidade: a televisão.

Os sujeitos envolvidos com o Projeto Banco de Sementes se preocupam com a oposição entre os discursos em defesa das sementes crioulas, rebatendo a entrada dos transgênicos na terra indígena e aqueles que são divulgados pela televisão, que fortemente ocupa as casas das aldeias Xakriabá.

A propaganda em si da semente transgênica é muito forte, ainda mais com a televisão aí. De vez em quando, chega essa questão da semente... Que a semente aguenta a seca, que aguenta não sei o que... Então muitas pessoas vão pegando aquela ideia que a semente comprada é a solução e não é. Na verdade, a propaganda fala que é a melhor semente, só que não olha que, no ano seguinte, aquela semente não está boa, porque, quando fazem ela, é própria pra plantar uma só vez e não explica isso na hora da propaganda. (Zeza, em entrevista concedida em 12/10/2012)

De certa forma, a mesma motivação que faz João Ferrugem apostar na força de convencimento de um texto escrito é a que faz Zeza temer a influência das propagandas veiculadas pela TV sobre as “vantagens” das sementes transgênicas.

Cabe lembrar, aqui, das ideias de Michel de Certeau que, em seu livro *A invenção do cotidiano*, tematiza as práticas cotidianas buscando “maneiras de fazer”, interpretando-as como táticas de resistência que as pessoas empregam na vida social. Certeau, em suas análises, desloca a atenção do “consumidor supostamente passivo dos produtos recebidos” para dar destaque à “criação anônima nascida do desvio no uso desses produtos “(GIARD, 2011, p. 12)⁷¹. Esse autor, ao romper com o rotineiro postulado da “passividade dos consumidores”, analisa a capacidade

⁷¹ In CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes do fazer. 17 ed. Trad. de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2011.

criativa das pessoas, as astúcias dos consumidores, que chegam a compor uma “rede de antidisciplina”, em que cada um inventa para si próprio o que seria uma maneira de transitar pelos produtos impostos.

Certeau exemplifica tal posicionamento dos consumidores mencionando a relação dos povos indígenas da América do Sul com os colonizadores espanhóis. Para ele, os indígenas, mesmo subjugados, ou até mesmo consentindo, “muitas vezes usavam as leis, as práticas ou as representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores” (CERTEAU, 2011, p. 89). Para o autor, os povos indígenas “metaforizavam a ordem dominante: faziam-na funcionar em outro registro”⁷² Assim, “permaneciam outros, no interior do sistema que assimilavam e que os assimilava exteriormente”. Modificando esse sistema sem deixá-lo e os seus procedimentos de consumo, conservavam sua diferença no próprio espaço organizado pelo ocupante. A força da diferença dos consumidores se mantinha nos procedimentos de “consumo” (CERTEAU, 2011, p. 89).

O autor se refere a outro equívoco que também se insinua em nossa sociedade, a exemplo daquele que permeia o nosso modo de analisar a relação dos grupos indígenas com as culturas não indígenas. Trata-se das análises a respeito do uso que os meios populares fazem das culturas difundidas e impostas pelas “elites” produtoras de linguagem. A linguagem que é produzida por uma categoria social dispõe do poder de estender suas conquistas a outros grupos, que se julgam menos articulados ou com menos recursos, torna-se, porém, “prisoneira nas armadilhas de sua assimilação” (CERTEAU, 2011, p. 89). Para o autor, por maior que possa parecer o privilégio de um grupo sobre outro, a imposição dos produtos, inclusive da linguagem, pode gerar uma assimilação apenas aparente, pois, por trás desse processo de assimilação, há práticas teimosas, astuciosas e “aquilo que se chama de ‘vulgarização’ ou ‘degradação’ de uma cultura seria, então, um aspecto, caricaturado e parcial, da revanche que as táticas utilizadoras tomam do poder dominador da produção”. Dessa forma, para Certeau,

o consumidor não poderia ser identificado ou qualificado conforme os produtos jornalísticos ou comerciais que assimila: entre ele (que deles se

⁷² Ibidem

serve) e esses produtos (indícios da “ordem” que lhes é imposta), existe o distanciamento mais ou menos grande do uso que faz deles. (CERTEAU, 2011, p. 90)

No caso dos Xakriabá, a propaganda da TV e o texto escrito são apropriados e se inscrevem nas tensões que marcam os discursos que envolvem as práticas de agricultura: de um lado, a lógica capitalista, a produtividade, os transgênicos, os agrotóxicos; de outro, a agroecologia, o fortalecimento da segurança e a soberania alimentar na comunidade, a qualidade de vida, as sementes crioulas, o “resgate” da cultura. Esses discursos convivem na comunidade e inspiram práticas de plantio, mas não as determinam.

Há um processo de indigenização dos discursos que envolve uma trama entre o que vem “de fora” e o que é “de dentro”. Os modos como os Xakriabá vão se apropriando de todos esses discursos [seu objeto, seus argumentos, seus modos de persuasão] permeiam as práticas de agricultura e os bancos de sementes se estabelecem em resposta a esses discursos.

Então, a discussão que a gente está fazendo é isso e algumas comunidades começaram a aderir nessa questão das sementes... A repensar a questão das sementes. (Zeza, em entrevista concedida em 12/10/2012)

Nesse processo, a experiência do Banco de Sementes da aldeia Vargens endossa os argumentos a favor das sementes crioulas, o que representa para a comunidade restabelecer seu cultivo à maneira orgânica, uma vez que já existe, em suas ações desde 2010, o empréstimo de sementes para plantio de milho e feijão.

Muita gente tem pegado as sementes lá no Banco de Semente das Vargens. Se você não tem a semente, você pega emprestado. Você planta e, quando colhe, você devolve. Ano passado muita gente já fez isso... Acho que têm uns dois anos que vem fazendo esse trabalho. (Zeza, em entrevista concedida em 12/10/2012)

O Banco de Sementes da aldeia Sumaré 3, criado em 12 de fevereiro de 2012, tem uma Comissão Gestora⁷³, que é responsável pela sua organização e gestão do fluxo de suas atividades. De acordo com o seu Regimento Interno, o Banco de Sementes é uma organização comunitária instituída com o objetivo de promover a autossuficiência dos associados no abastecimento de sementes de determinadas espécies vegetais importantes para a agricultura local, mediante empréstimo de sementes crioulas a seus associados, os quais deverão restituí-las, após prazo certo e determinado, em mesmo gênero e qualidade, e em quantidade definidas na forma deste Regimento Interno e deliberações da Assembleia Geral, que se farão constar em registro no momento do empréstimo.

Já em seu Art. 3º, o Regimento do Banco de Sementes prevê os seguintes princípios e finalidades:

I – Promoção do uso das sementes crioulas entre os agricultores familiares, combatendo o uso de híbridos e transgênicos;

II – Fortalecimento da segurança e soberania alimentar na comunidade, possibilitando acesso a alimentos de boa qualidade, nas quantidades que o organismo necessita para que possa desempenhar bem suas funções;

III – Recuperação de espécies e saberes que estão em diminuição de uso, por meio da preservação e resgate de parte importante dos nossos recursos genéticos, que são as nossas riquezas e que devem ser cuidadosamente guardadas para as gerações futuras;

IV – Conformação de um espaço privilegiado de aprendizado, de desenvolvimento de capacidade de gestão e de fortalecimento das relações de cooperação e solidariedade;

V – Promoção do espírito de organização e compromisso dos moradores da comunidade e associados do Banco de Sementes;

VI – Promoção da Agroecologia como modelo de manejo da produção das sementes;

⁷³ A Comissão Gestora do Banco de Sementes Sumaré 3 é composta por: Euzébio Ferreira de Oliveira, Vagner Gomes dos Santos, Soraia Mota Santos, Abdias Gomes de Oliveira, Josilene Gomes dos Santos, Guinaura Nunes Bizerra e Cleuda Pereira dos Santos

VII – Garantia de que agricultores e agricultoras vão dispor de sementes de boa qualidade, selecionadas e conhecidas para período de inverno e também para os replantios necessários.

Como membro da Comissão Gestora do Banco de Sementes da aldeia Sumaré 3, Euzébio ressalta o seu processo de organização e seu propósito de empréstimo das sementes crioulas para plantio:

A partir desse ano mesmo, no tempo de plantar começa já a distribuir pras pessoas que precisam na época da chuva. As pessoas já vêm procurar e já faz a distribuição no Banco de Semente das Vargens. Então, a gente vai fazer um mesmo procedimento aqui no Banco da aldeia Sumaré 3. Pouco depois de outubro, esse pessoal vem procurar e já tem a semente adequada pra distribuir pra nossa comunidade, não só pra aqui, mas pra todas as outras comunidades. (Euzébio, em entrevista concedida em 25/05/2012)

A gestão dos bancos de sementes é um modelo alternativo de administração coletiva da reserva de sementes necessária para o próximo plantio. O funcionamento se baseia no sistema de empréstimo e devolução ou outro formato pactuado pelas famílias envolvidas. A família associada adquire certa quantidade de sementes à qual se acrescenta uma porcentagem quando devolvida após a colheita. No caso dos dois bancos de sementes Xakriabá, o combinado é que, na devolução, após a colheita, seja acrescida 50% à quantidade de semente tomada de empréstimo.

O que vemos é que, logo após sua criação a dinâmica do Banco de Sementes da aldeia Sumaré 3 já se configurou mesmo sem a finalização do projeto de 2013.

(...) mas a comunidade do Sumaré 3 também vem fazendo isto. É... Eles já estão com milho guardado. Agora, nessa última parcela do projeto de lá que estão os equipamentos. Foi agora por último que nós estamos fazendo os orçamentos pra quitar os equipamentos pra conservar aquelas sementes que são os potes, os baldes... Eu vejo que tem contribuído bastante. (Zeza, em entrevista concedida em 12/10/2012)

João Ferrugem, em conversa que tivemos, explica as regras de empréstimo do Banco de Sementes da aldeia Vargens. Segundo ele, “tem que trazer uma

identidade ou o CPF pra eu preencher a ficha". Ele me mostra o formulário "Termo de Compromisso e Responsabilidade"⁷⁴ e me diz:

Isso aqui é bastante sério. Tava preocupado porque o xerox tinha acabado. Eu tirei bastante cópia pra esse ano. Isso já vem do CAA, eles me entregou todo esse papel para anotar os empréstimo de semente. Até se inclusive, na Casa de Semente Sumaré III, se eles não tiver, eu posso emprestar pra que eles começa a trabalhar. (João Ferrugem, em entrevista concedida em 06/11/2011)

Na dinâmica de empréstimo das sementes, vemos, mais uma vez, atribuir-se à escrita um papel definido e destacado em um instrumento de controle por meio do Termo de Compromisso que é assinado e da comprovação feita por meio de documento do solicitante. O modo de efetuar o pagamento das sementes é também regido pelo que está previsto no regimento: *A quantidade a ser devolvida será a quantidade recebida acrescida de mais 50%* (Artigo 29). Controle e especificação quantitativa via registro escrito remetem-nos à associação entre a escrita e a racionalidade de matriz cartesiana, que se vale de práticas matemáticas.

(...) um modo de pensar e fazer matemática que busca e valoriza a clareza da linguagem, a objetividade, a certeza, o recurso a demonstrações, à generalidade das proposições matemáticas, a segurança e a perenidade do que se assegura como o conhecimento matemático (SOUZA; FONSECA, 2010, p. 306).

Preocupado em garantir o cumprimento das formalidades, João Ferrugem providencia cópias das fichas de empréstimo, cujo preenchimento

conferiria maior legitimidade, possibilitaria a verificação, disponibilizaria mecanismos de controle, e garantiria uma melhor compreensão dos valores e dos cálculos envolvidos por parte daqueles e daquelas que dominam a tecnologia "de ler a matemática (SOUZA; FONSECA, 2010a, p. 88).

A apropriação da cultura escrita, de acordo com Fonseca (2010),

⁷⁴ Ver Anexo 1

não poderia prescindir da constituição e/ou da mobilização de certas práticas de numeramento, não só porque representações matemáticas “aparecem” nos textos escritos, mas porque a própria cultura escrita, que permeia e constitui tais práticas de numeramento numa sociedade grafocêntrica, é também permeada por princípios calcados numa mesma racionalidade que forja e parametriza as práticas ditas “numeradas” e que é por elas reforçada (FONSECA, in LOPES; NACARATO, 2009, p. 55)

A preocupação de João Ferrugem em garantir fichas de empréstimo [e o ritual de seu preenchimento] não corresponde, porém, a um cumprimento fiel do que determina o regimento. O controle e a racionalidade, em que se baseia a lógica, escrita do empréstimo, submetem-se às contingências da vida. O regimento prevê que, se houver “frustração de safra”, a família deverá enviar justificativa da “frustração” por escrito a fim de arquivamento e a comissão gestora avaliará cada caso e decidirá como o Banco será ressarcido. É, entretanto, na diversidade de modos de “cumprimento” do que fica estabelecido por escrito nessas fichas, que os Xakriabá nos mostram o que Certeau chamaria de “liberdade gazeteira das práticas”. É o que nos é explicitado por João Ferrugem, ao analisar alguns “Termos de Compromisso e Responsabilidade” preenchidos pelas pessoas da comunidade que fizeram empréstimo de sementes, explicitando a dinâmica de funcionamento do Banco de Sementes.

Por exemplo, aqui a pessoa que pegou foi o Hilário. Eu acho que ele ainda não me pagou, não. Então, o Hilário, ele pegou 8 quilos de semente de feijão. Ele tem que devolver 50 por cento... 50 por cento... vai dar 16, né? 50 por cento do que ele pegou. É 8 quilos... mas ele vai me pagar 8 quilos a mais, que é o 50 por cento. Ele vai pagar o que ele pegou mais a porcentagem. Mais a metade. É mais quatro, né? O que Nicolau disse pra mim é que é 50 por cento disso. Uai moço, 50 por cento dá é pouco. Aí eu falo os 16, aí é roubada! Vai dar é 12 quilos. Então, ele devolve isso e é da mesma semente.

O Vilson pegou 15 quilos. E por que ele pagou 30 quilos? Porque aí a gente não tava sabendo a porcentagem não...Pagou dobrado, só que... por quê? Porque ele tá ajudando nós ainda mais.Tá ajudando pra Casa de Semente não ir pra água abaixo. Porque desses 15 quilo, ele colheu quatro carro de boi de feijão. Deu rendimento pra caramba! Cada carro deve de dar dois a três ... quatro sacos...Dois... dois sacos, dá o que? 100 quilos, 120 quilos, né? Aí, a gente faz a base então: quatro carros vai dar 200... 400... 440 quilos... 480 quilos. E ele plantou 15 quilos e colheu 480... Deu muito rendimento.

Lero Nunes da Mata. É o pai de Marly. Ele pegou 5 quilos e devolveu 20. Ele adiantou e multiplicou pra nós. Multiplicou pra não ver... pra não ir... pra não ir a coisa por água abaixo. Porque, se cada pessoa fizer do jeito que ele tá fazendo, a nossa Casa de Semente nunca cai. (João Ferrugem, caderno de campo, em 06/11/2011)

As operações e os raciocínios matemáticos que flagramos na explicação de João Ferrugem merecem ser analisados não como operações técnicas, mas como práticas sociais, práticas de numeramento. Em tais práticas, flagramos tensionamentos e acomodações que estamos compreendendo neste nosso estudo como processos de indigenização. Vemos João Ferrugem se apropriando, em práticas de numeramento que se forjam nos processos de desenvolvimento e no controle que esses projetos demandam e oportunizam, de recursos e parâmetros da escrita, de contratos e avaliações.

Parece-nos que, nas atividades de organização e funcionamento do Banco de Sementes, convivem diferentes modos de matematicar. São demandas complexas marcadas pela apropriação de parâmetros da cultura escrita, da qual os sujeitos tomam procedimentos que mobilizam uma diversidade de conhecimentos, entre os quais conhecimentos matemáticos e valores a eles associados. Tais demandas, entretanto, são também marcadas pelas contingências e possibilidades das relações de produção agrícola, das relações entre pessoas e delas com a comunidade e com a causa do “resgate” das sementes crioulas, o “resgate da cultura”.

Essa complexidade desponta na disputa lexical que faz circular uma dúvida entre os moradores da aldeia Sumaré: será uma Casa ou um Banco de Sementes? Em seu depoimento, Dona Eva, moradora da aldeia Sumaré 3, coloca isso em dúvida e assume posição em relação à designação conferida ao projeto das sementes crioulas:

Essa ideia da Casa de Sementes é uma ideia muito boa. Mas, se pegar lá, tem que ser emprestado... Diz que é assim, só que é emprestada. Se tomar uma vasilha cheia, tem que dar uma e meia. Se tomar um saco, tem que devolver um saco e meio.

Só que, às vezes, eu me penso assim: Ela vai ser um Banco de Sementes, assim pra ela não acabar, porque, se a gente for só pegando e não pôr mais, ela acaba... Porque se pegar tem que repor. Eu tive um dia

conversando com uma pessoa, não do banco daqui, foi com uma pessoa do outro banco daqui pertinho, de outra aldeia mais retirada e falei assim: “Ô vem aqui, nesse Banco de Semente... Se a gente tomar um saco, como é que a gente paga?” Ele falou assim: “Tomou um saco, paga um saco e meio”. Aí eu falei: “E se eu tomar dois, aí eu tenho que devolver é três, né?” Ele falou: “É três”.

*Pronto, tá bom... Só que não falei nada não, mas no meu pensamento eu falei: “Ah é Banco de Semente... se chama Banco de Semente, mas é Banco de Semente ou é Casa de Semente?” E é Banco pra não acabar e não acaba mesmo, porque, se for pegando e plantando e não for colocando, outro acaba. E aí, tomando e devolvendo, ela fica de novo, ela fica direto, direto, e vai aumentando mesmo, um saco depois mais meio, vira saco e meio, aí tem que render... E trabalhando, e todo mundo sempre trabalha né? **(Dona Eva, em entrevista concedida em 16/01/2012)***

Desse modo, o Banco de Sementes Crioulas vai se estabelecendo entre os Xakriabá em meio a dissensões em discursos que vão marcando o processo da indigenização dos projetos. Permeia esse processo a força do discurso da mídia, o poder conferido ao escrito, as práticas de cálculo, o discurso dos parceiros, as preocupações com a cultura local. Na instauração desse novo Banco de Sementes Crioulas na aldeia Sumaré 3, o povo Xakriabá assume e atende a exigências e orientações para a proposição (e o financiamento) de projetos sociais, mas vai elaborando o seu modo de engajar-se, gerir e narrar a dinâmica do Banco de Sementes Crioulas.

3.4 DESENVOLVIMENTO E GESTÃO DOS PROJETOS: “PORQUE É MUITA COISA QUE FALTA E POUCA QUE SOBRA”

Para encerrar nossa análise, apresentaremos os relatos de Nicolau, presidente da Associação da Aldeia Barreiro Preto, sobre a gestão dos recursos e das atividades dos projetos sociais. Nessa etapa dos projetos, a submissão à lógica financeira dos órgãos financiadores, mais que em outras etapas, enreda as práticas numa racionalidade mais identificada com a matemática cartesiana que rege os processos de controle das sociedades não indígenas.

Diferentemente do que ouvimos os sujeitos narrarem sobre as outras etapas da definição, da escrita, do engajamento nos projetos, quando processos de

indigenização acabam por definir os modos de proceder, na gestão [que envolve a prestação de contas], os sujeitos marcarão no discurso os limites que se impõem à maleabilidade no trânsito entre as lógicas que envolvem os projetos. Nas práticas de numeramento que conformam o processo da gestão dos projetos, não é difícil identificar a matemática como suporte às situações de controle impostas pelos órgãos financiadores: planilhas devem ser coerente e completamente preenchidas; gastos devem ser corretamente classificados por rubricas; ações ou processos precisam ser registrados e justificados; “as contas têm que fechar”.

A análise a que procuramos proceder dos depoimentos de Nicolau, no entanto, aponta que, apesar disso, se forjam possibilidades de se estabelecerem outras práticas de numeramento regidas por outras lógicas. É na instauração dessas possibilidades e nos discursos que as conformam que queremos compreender a “indigenização” na gestão dos projetos sociais.

Quando o Projeto da aldeia Sumaré 3 foi enviado para a Carteira Indígena, não foi exigida da associação a planta das construções previstas [farinheira, minipadaria, criatório de galinhas]. Em um dos itens do projeto, era exigido apenas que fosse descrito o que seria necessário para realizar cada uma das atividades previstas, qual o custo de cada uma e em que tipo de despesa esses custos se enquadravam. Em conversa com Nicolau, perguntei de que maneira eles calculavam os materiais necessários a cada uma das construções previstas e se tinha alguém que pudesse projetá-las.

O projeto da construção nós já temos ele na cabeça, é só falar que é vinte por oito. No caso da Casa de Farinha da aldeia Sumaré 3, a gente colocou assim: um quarto, sala de produção para fazer a farinha, um quarto para ser o Banco de Semente, outro para a comunidade armazenar alguma coisa. Aí vem cá no fundo um quadrado de oito por oito para a padaria. Com base nesse croqui que já temos na cabeça, é que faz o cálculo de quanto de material precisa. Às vezes, a gente faz junto com o pedreiro. Mas, já na primeira vez do Projeto da Farinheira da aldeia Vargens, a gente já deu um cálculo, mas nem teve tanto cálculo porque o plano do projeto era assim: tinham dois mil blocos para fazer o alicerce, as ferragens e os quadrados para fazer a diagonal. (Nicolau, em entrevista concedida em 21/02/2012)

Mesmo que a elaboração do projeto exigisse uma previsão de recursos destinados a cada “insumo” (tijolo, areia, brita, cimento, etc.)⁷⁵, a impressão inicial que temos, ao ouvir Nicolau dizer que o projeto da construção “*já temos ele na cabeça*”, que “*é só falar que é vinte por oito*”, que o cálculo “*a gente faz junto com o pedreiro*”, que “*nem teve tanto cálculo assim*” e que ele se submete à disponibilidade de material, é que os procedimentos de planejamento, cálculo e registro das ações são, de certa forma, desdenhados.

Pelo fato de já ter experiência em executar um projeto, Nicolau confessa já estar na sua “cabeça” um plano básico que lhe permitirá efetuar a compra do material necessário. A explicitação desse projeto é feita em termos simples: “*é só falar que é vinte por oito*”, e orienta não só a compra dos materiais, mas também seu uso em negociação com o pedreiro. O modo de Nicolau conduzir a gestão não se filia, pois, a uma racionalidade matemática

que, em sua intenção e método, engendram uma produção discursiva permeada pela valorização da exatidão, da certeza, da perfeição, do rigor, da previsibilidade, da universalidade, da indubitabilidade, da objetividade, das “cadeias de razões”, da linearidade, etc. (SOUZA e FONSECA, 2010, p. 56).

Com efeito, na condução das construções (farinheira, minipadaria, criatório de galinhas) para a efetivação do projeto da aldeia Sumaré 3, vemos instaurarem-se práticas matemáticas orais que revelam outros modos de as pessoas lidarem matematicamente com o mundo e que têm sido muitas vezes chamadas de cálculo mental (KNJINIK, 2004b, p.222). Tais práticas de numeramento “mobilizam, para cada situação, uma estratégia específica e que, por isso, diferem das práticas de numeramento escolares/escritas que valorizam a generalidade, a padronização e o controle” (SOUZA e FONSECA, 2010, p. 96). Por isso, Nicolau justifica dispensarem “*tanto cálculo*”, uma vez que o projeto da farinheira, aproximando-se o mais possível do que “*a gente colocou*” [os cinco cômodos, cada qual com sua função], poderá ser construído com “*dois mil blocos para fazer o alicerce, as ferragens e os quadrados para fazer a diagonal*” que tinha ali disponíveis, comprados com base em um cálculo

⁷⁵ Ver Anexo 2

que “a gente já deu”, a partir da experiência do Projeto da Farinheira da aldeia Vargens.

Nesse processo inicial de lidar com os recursos do projeto, as formalidades de planejamento não ocupam uma centralidade. Nas práticas de gestão a que Nicolau vai se referindo, joga-se o tempo todo com as situações para transformá-las em “ocasiões” (CERTEAU, 2011, p. 46). Ele parece vigiar “para ‘captar no voo’ possibilidade de ganho”. Assim, ele consegue, em momentos oportunos, “combinar elementos heterogêneos” que definem como serão feitas as construções. A despeito da existência de um planejamento, ele não se submete a um discurso, e sua prática de gestão vai se configurando na “própria decisão, ato e maneira de aproveitar a ‘ocasião’”.

Aí, nós ideiou de fazer tijolinho. Então, antes do recurso do projeto cair na conta, nós fizemos um mutirão no celeiro, lá perto da casa de Ivone, fizemos mais ou menos uns oito mil tijolo. Nós pôs fogo, mas aquela dificuldade na comunidade: ia um grupinho de seis pessoas, e ficava assim, um ia outro não ia. Ainda bem que nós fez, pois, como nós tinha material sobrando desse projeto, que era madeira, o orçamento estava bem alto, aí foi que a gente conseguiu de dois mil que tinha no orçamento, nós compramos quatro mil. Todo o alicerce foi feito de tijolo, em vez de nós levantar com tijolinho nós fizemos com bloco, faltou mais um pouco, e a gente comprou mais. A madeira que tinha uma quantidade bem maior, nós troquemos a troco de outro material, deixemos pago lá e troquemos a troco de bloco que não tinha. Ferragem, aqui mesmo, tinha seiscentos metros de ferragem. Vixe, vai ser ferro que vai sobrar! Mentira, só deu para essas pilastras e a cinta debaixo. Debaixo, tem uma cinta que corre ao redor. Quando foi pra fazer a cinta de cima, faltou a ferragem. Aí, nós peguemos, aí nós foi negociando com outras coisas. Cimento mesmo foram duzentos sacos de cimento, e esses duzentos sacos de cimento foram a conta. Ainda passou acho que dois ou três sacos a mais... (Nicolau, em entrevista concedida em 21/02/2012)

Quando a comunidade “ideiou de fazer tijolinho”, antes mesmo de o recurso do projeto cair na conta da associação, viu-se a oportunidade de aproveitar as “ocasiões”. Essa tática (CERTEAU, 2011), no entanto, não tem uma implementação trivial: é preciso pôr “fogo” [para cozer os tijolos ou para incentivar os companheiros], mas, mesmo assim, é “aquela dificuldade”. A avaliação, porém, é positiva: “ainda bem que nós fez”. Assim, a tática opera “lance por lance” e vai prevendo soluções segundo os interesses e os modos de vida desse grupo indígena: “(...) aí foi que a gente conseguiu de dois mil que tinha no orçamento, nós compramos quatro mil; em

vez de nós levantar com tijolinho nós fizemos com bloco; a madeira que tinha uma quantidade bem maior, nós troquemos a troco de outro material, deixemos pago lá e troquemos a troco de bloco que não tinha; Ferragem, aqui mesmo, tinha seiscentos metros de ferragem. Vixe vai ser ferro que vai sobrar! Mentira, só deu para essas pilastras e a cinta debaixo; Aí nós peguemos, aí nós foi negociando com outras coisas”.

A gestão dos recursos vai se constituindo, desse modo, em um novo fluxo que não necessariamente o que estava projetado inicialmente. E esse movimento nos sugere também que não há uma preocupação “moral” com essa suposta falta de planejamento. A gestão do projeto se apoia em experiências anteriores, mas é algo da vida, das circunstâncias, que se estabelece fazendo “uma bricolagem com e na economia cultural dominante, usando inúmeras e infinitesimais metamorfoses da lei, segundo seus interesses próprios e suas próprias regras” (CERTEAU, 2011, p.40).

O acolhimento da imprevisibilidade como uma possibilidade na gestão dos recursos não significa, porém, um descaso com as experiências já vividas em outros projetos. Pelo contrário, o pouco investimento na formalização e obediência a um planejamento do gasto dos recursos convive com a consideração das experiências de gestão anteriores para tentar acertar “a conta”, “pra bater”.

Foi quando nós apanhamos no projeto da aldeia Custódio, não com material, mas com diária do pedreiro, pois lá tinha cem diárias de pedreiro. E lá nós gastemos cento e trinta, só que lá foi dobrado. A parede foi feita com tijolo dobrado também, igual aqui, aí material não faltou, mas diária faltou. Aí, a prefeitura contribuiu com a nossa diária lá pra finalizar, porque faltou um pouquinho pra terminar lá um banheiro, mas já está mais ou menos tudo concluído. Aí, no projeto da Caatinguinha, como a gente já tinha apanhado no Projeto da aldeia Custódio, a gente colocou cento e trinta e sete diárias. Aí, o da Caatinguinha foi a conta. E já do Sumaré 3, como é uma obra maior, vamos colocar duzentas diárias e cem do servente. Por que cem? Porque já estava prevista a ajuda da comunidade, aí ficava metade, cem pagava e outros cem se gastar era a comunidade, mais cem... Aí, só que os pedreiros, serventes, nós estamos fechando pra conta bater. Já estava fechando, só tinha cinco diárias... (Nicolau, em entrevista concedida em 21/02/2012)

Se, para resolver o problema do descompasso entre as diárias previstas no projeto e as que foram efetivamente necessárias no Projeto da aldeia Custódio foi preciso recorrer à prefeitura de Missões, “no projeto da Caatinguinha como a gente

já tinha apanhado”, considera-se essa experiência e incorpora-se a necessidade de outras diárias na previsão enviada ao financiador. Fazem-se também previsões, contando com a “ajuda da comunidade” e a economia decorrente dessa ajuda também é contabilizada no projeto. Mesmo assim, sempre se espera que serão necessários ajustes “*pra conta bater*”.

Ainda que se contasse com as parcerias para as “horas de aperto”, não se pode negar que os discursos se deixam permear por uma valorização das “certezas cartesianas, discursivamente produzidas pela matemática escolar escrita, em sua pretensão de marcar como corretos apenas determinados modos de pensar que se configuram em certas estratégias de cálculo” (SOUZA e FONSECA, 2010, p. 96). Nicolau realiza esforços para “*fechar as contas*”, “*pra bater*”, para prever os gastos de forma mais próxima ao que, se baseado em experiências anteriores, se espera gastar.

Teve a contrapartida da comunidade, mas assim, algumas coisinhas, mas não teve... Mas é só pelo projeto... Aí já as diárias de pedreiro, que nós estava achando... Ah, a construção daquela lá vai em mais de duzentas diárias, agora está fechando cem, quer dizer que nós vamos ter a metade das diárias pra poder movimentar com outra coisa. Mas aí você não pode pegar o dinheiro da diária e pôr em outra coisa. Só pode assim, a partir do que sobrar daquele recurso, você pode mandar assim, como se diz, é, você manda falando: “Oh, sobrou cem diárias, porque o projeto foi duzentas e nós pode investir em equipamento para a padaria, por exemplo”. Aí, nós pode usar aquele recurso. (Nicolau, em entrevista concedida em 21/02/2012)

Nicolau lida com a imprevisibilidade da contrapartida por parte da comunidade e busca alternativas para fazer a gestão porque reconhece que, se a experiência auxilia no planejamento, há variáveis imponderáveis [a disposição, por exemplo] que exigem que se encontrem alternativas: “(...) *sobrou cem diárias, porque o projeto foi duzentas e nós pode investir em equipamento para a padaria, por exemplo*”. Mas as alternativas, se se submetem às regras do financiador (“*você não pode pegar o dinheiro da diária e por em outra coisa*”), encontram nelas suas possibilidades de existência: “*você pode mandar assim: Oh, sobrou cem diárias. Aí nós pode usar aquele recurso*”, [que sobrou]. São as táticas que Nicolau vai estabelecendo, aproveitando o tempo e as “ocasiões”:

As táticas são procedimentos que valem pela pertinência que dão ao tempo – às circunstâncias que o instante preciso de uma intervenção transforma em situação favorável, à rapidez de movimentos que mudam a organização do espaço, às relações entre momentos sucessivos de um “golpe”, aos cruzamentos possíveis de durações e ritmos heterogêneos, etc.. As táticas apontam para uma hábil utilização do tempo, das ocasiões que apresenta e também dos jogos que introduz nas fundações de um poder. (CERTEAU, 2011, p. 96)

Assim, valendo-se de táticas, entre momentos sucessivos de um “golpe”, Nicolau volta-se ao financiador para ver possibilidades de rever o que foi previsto no projeto enviado à Carteira Indígena.

Quando eu liguei pro Gustavo da Carteira Indígena, porque na Caatinginha o projeto lá tinha dado seis mil e alguma coisa, o engenho com o motor, e aí quando foi comprar lá deu cinco mil... Só sei que teve uns quinhentos e pouco de desconto, aí eu liguei pra ele, precisava fazer um ofício pedindo pra fazer outra coisa. Eles falaram: - Não tem problema não, pode gastar porque a Carteira Indígena não está fazendo isso mais não, tudo o que prever no projeto, o que você fazer lá de um recurso que sobrou pra fazer outra coisa, é só você escrever falando que sobrou tanto disso e que você colocou... (Nicolau, em entrevista concedida em 21/02/2012)

Se sobrar o recurso previsto para a compra de um equipamento ou na prestação de serviços, no caso as diárias de pedreiros, pode haver remanejamento do mesmo “*pra fazer outra coisa*”, desde que a associação envie ofício solicitando tal remanejamento à Carteira Indígena: “*precisava fazer um ofício pedindo pra fazer outra coisa*”. Vê-se, entretanto, que mesmo com a existência de certa flexibilidade no manejo dos recursos, há o controle que é marcado pela escrita. É o poder da escrita propiciando a potencialização “dos valores da racionalidade cartesiana: exatidão, certeza, perfeição, rigor, previsibilidade, universalidade, generalidade, objetividade e linearidade” (SOUZA e FONSECA, 2010, p. 98). É o poder da cultura escrita possibilitando que a razão cartesiana argumente e se veicule “de modo a permear as diversas práticas sociais das sociedades grafocêntricas, inclusive, e particularmente, as práticas de numeramento mais valorizadas nessa sociedade” que também conformam o processo de gestão dos projetos sociais Xakriabá.

Com a autorização de remanejamento dos recursos dada pela Carteira Indígena, Nicolau apresenta novos planos para a gestão dos recursos do projeto da aldeia Sumaré 3.

A ideia agora no Projeto do Sumaré 3 é a seguinte: na segunda parcela, vai ter recurso para comprar o bloco, comprar o cimento. Como nós tem coisa sobrando, agora, na primeira parcela do bloco, nós pode ponhar os pedreiros pra irem adiantando a construção das galinhas. Quando o dinheiro cair, nós já estamos com a casinha pronta e com o recurso só tem que comprar a tela e a galinha. Aí vem o equipamento da padaria. É, na verdade, a gente ainda tem que sentar para conversar sobre os equipamentos da padaria. A gente fala padaria, na hora que escreve aí, coloca uma mesa, coloca isso, coloca aquilo, mas, pra gente saber, tem que ser com pessoas mais condicionadas... Missões tem uma padaria lá... E a ideia é essa assim, tem que comprar congelador, geladeira, mesa de dois metros por um metro e não sei o que lá, seis cadeiras, armário, prateleira, forno. O forno eu queria saber de qual que vai comprar, porque aqui, em Sumaré mesmo, tinha um que eu comprei e não achei bom, ele é a gás. Tem que ver mais ou menos qual forno porque eu tava falando com os meninos de lá: "O que vocês pode fazer aqui na padaria? Vocês pode deixar ela aberta como se fosse um comércio. Coloca a padaria, Padaria Xakriabá". Aí encontra um suco natural lá, vai lá, toma um café, quem vai lá já compra o pão todo dia, pode fornecer para as escolas, e assim começa a gerar um comércio interno e bem organizado. Eu falei com eles também: "- Oh tem esses mourão aqui no meio, se precisar fechar um cômodo aqui pra eles, alguma coisa lá por trás, é só fazer uma parede de... num tem aqueles compensado, branco? Em secretaria de escola eles colocam assim, eles colocam aquilo e vira parede. É assim, a partir daí a comunidade é que vai usar". (Nicolau, em entrevista, em 21/02/2012)

No decorrer do processo, Nicolau vai se apropriando de novos modos de fazer a gestão ao mostrar novas práticas de planejamento: *"como nós tem coisa sobrando nós pode ponhar os pedreiros pra irem adiantando a construção; a gente ainda tem que sentar para conversar; pra gente saber, tem que ser com pessoas mais condicionadas"*. Isso nos sugere que uma gestão mais pela tentativa e erro vai cedendo espaço para a argumentação (*"como nós tem... nós pode ponhar"*), a negociação (*"tem que sentar pra conversar"*), a busca de certo expertise (*"das pessoas mais condicionadas"*).

Apesar de as narrativas de Nicolau revelarem ações de planejamento e adequação às normas dos órgãos financiadores, tais ações não se empreendem em nome da "saúde financeira" do projeto ou de uma "moralidade" que exige tal planejamento. Trata-se de uma apropriação de práticas que lhes permitirá sentirem-

se mais confortáveis na gestão dos projetos, a ponto de conseguirem compreender [e prever] a perspectiva que lhes atribuem os órgãos de fomento.

Assim, toda mudança que a gente vai fazer, eles lá na hora mudam o que tiver de mudar. No projeto do Sumaré 3, eu ainda nem recebi o ofício de autorização, mas eu já fui lá e paguei a dívida. Mas, por quê? Porque já enviei por fax, ele avaliou no outro dia. No outro dia, eu liguei, isso foi na sexta, na segunda eu liguei lá, falei: “Não, foi aprovado, nós já estamos enviando o ofício”. Então, nós já gastemo, né? Porque o ofício já foi autorizado, já desde a semana passada. E no projeto o que nós tinha de saldo, que nós podia gastar até 5 mil, nós tinha dado 11 mil. Aí foi com esse remanejamento dos pedreiro, era 200 diária, nós gastemo só 100; 100 nós remanejemo pra cobrir o gasto, aí deu pra... (Nicolau, em entrevista concedida em 21/02/2012)

Essa previsão, no entanto, não se lhes apresenta como absoluta, nem funcionará de modo a cercear gastos que julguem necessário fazer à revelia de planejamento original, ou mesmo, daquele que até já fora revisto.

E nós já tinha comprado a cerâmica, tinta, pintemo tudo, Como era recurso que tava sobrando do mesmo projeto... É que num ia era dá, porque, assim, nós compramos todo o material. O material deu por sobra, porque tinha madeira que era mais, tinha cimento que era mais do que nós ia gastar no projeto, tinha é... Telha que era a mais. Só que, com esse a mais, nós teve um saldo lá de R\$ 5.000,00 que nós podia comprar mais coisa que fosse preciso. Só que o que nós compremo em vez de dar cinco deu onze. Por quê? Porque nós compremo cerâmica que não tava no projeto, compremo oito lata de tinta que não tava no projeto. Pro cê fazer uma construção dessa cê coloca lá 600 metros de ferro, igual foi feito aqui, vai mais de 1.000. Então, cê tem mais 400 metros pra comprar, já num tem dinheiro. Cê precisa de mais barra de ferro porque lá só tem é... Quando precisa mais 400, mas esses ferros de fazer o triângulo não tem, num tá no projeto, então cê tem que comprar a mais. (Nicolau, em entrevista concedida em 21/02/2012)

Nessas situações, Nicolau elabora sua versão da indigenização da gestão:

Aí é onde a gente, esse projeto, se num tiver jogo de cintura, a gente acaba nem fazendo. Porque é muita coisa que falta e poucas que sobra. Na hora que você quer fazer uma construção de boa qualidade, igual essa aqui mesmo, todo mundo chega aqui e fala assim: “Isso aqui é construção pra colocar uma laje”. Tudo dobrado, essas parede aqui, tudo dobrado. E as

outras construção que eles fazem aí num é assim, eles fazem de bloco em pé. Gasta mais dias de pedreiro, gasta mais cimento, isso aqui oh, o aterro que deu isso aqui, cê vai olhar um quarto daquele dali, a estrutura que tem pra baixo, é coisa pra num acabar. Pode acabar um dia... (Nicolau, em entrevista concedida em 21/02/2012)

A intenção de Nicolau é utilizar, da melhor maneira possível, os recursos disponíveis. Para isso, ele burla, inclusive, o previsto e compra itens que não estavam no projeto: *“compremo cerâmica que não tava no projeto, compreimo oito lata de tinta que não tava no projeto”*. E não é só escrevendo que se garante que tudo vai dando certo: *“se num tiver jogo de cintura a gente acaba nem fazendo”*. Na verdade, é um modo próprio de gerir o projeto, é a indigenização da gestão dos projetos. É a tática que Nicolau utiliza para “jogar com o terreno que lhe é imposto” (CERTEAU, 2011, p. 94) e operando “golpe por golpe, lance por lance”, aproveita as “ocasiões”. E assim, para captar no voo as possibilidades oferecidas por um instante, Nicolau utiliza “vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia” (CERTEAU, 2011, p. 95).

Nessa astuciosa “dinâmica da captura”⁷⁶ elementos do mundo não indígena se estabelecem como novos desafios aos Xakriabá na lida com a gestão dos projetos sociais: são novas indigenizações que aqui buscamos compreender. Tal captura, como vimos, não se realiza isenta de uma “dinâmica de restrição” que, funcionando como um filtro de técnicas, argumentos, valores, etc., não deixa que se tornem “comuns” os modos de os Xakriabá fazerem a gestão dos projetos sociais. Estabelece-se o modo Xakriabá de definir, escrever, narrar, engajar-se, desenvolver e gerir os projetos sociais no confronto com tudo o que envolve o mundo não indígena: “é importante que se saiba que o imperialismo não está lidando com amadores nesse negócio de construção de alteridades ou de produção de identidades” (SAHLINS, 1997b, p. 133).

⁷⁶ GORDON, César. **Economia Selvagem**: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: ISA/NUTI/UNESP, 2006, p. 24.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, com a intenção de analisar a apropriação pelos Xakriabá das práticas envolvidas na definição, na escrita, na produção de discursos, no engajamento, no desenvolvimento e na gestão dos projetos sociais – apropriação que chamamos de indigenização dos projetos – procuramos compartilhar as reflexões que tecemos a partir de situações em que pudemos identificar modos de produção Xakriabá sendo desafiados pelas exigências de editais de financiamento e mecanismos de gestão e controle impostos pelos órgãos financiadores, regidos por uma racionalidade referenciada nos valores e nos propósitos do mundo não indígena.

Para inspirar nossas considerações finais, trazemos, agora, mais uma interação ocorrida em uma oficina realizada na aldeia Sumaré 3, pela equipe de técnicos do Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas (CAA), que teve como objetivo orientar o processo de seleção do milho que foi plantado no campo de sementes da aldeia, para abastecer o Banco de Sementes. No momento em que debulhavam o milho, um dos moradores da aldeia que participava da oficina, avalia que a produção de milho fora satisfatória, mas deu muito caruncho, porque não foi plantado na “lua boa”. Tal questão gera uma conversa entre os participantes e os técnicos do CAA:

Participante 1: Deixou a terra molhada, e o cara não olhou pra caçar a lua, aí o milho deu bem, mas deu caruncho logo lá na roça. Ele viu a terra molhada e disse: “Eu vou plantar logo!” Não olhou a lua pra plantar.

Técnica do CAA: Então, é uma dica pra gente poder observar a lua no próximo plantio, porque realmente vai ficar prejudicada a produtividade por causa do caruncho.

Participante 2: A lua não estava num ponto bom ainda, mas a gente viu a terra molhada, por causa do verão que teve. É que ia ter que esperar quase um mês pra outra lua chegar. Aí que ele foi gradear, então nós plantamos adiantado.

Participante 1: Se tivesse a terra molhada e a lua como ela está agora, no escuro, pra plantar, ela agora está boa, mas, quando plantou ela estava ruim. Viu a terra molhada e quis adiantar...

Técnico do CAA: Perde o molhado também, aí é perigoso perder a roça toda.

Participante1: Aí sem furado ou furado, não ia dar nada, porque se atrasa um pouquinho...

Técnica do CAA: Pois é, e como deu muito caruncho vai ter que ter maior cuidado para selecionar. Essas daqui foram bem- selecionadas, não tem nenhuma com caruncho. Agora, as outras dos outros campos que vocês vão colher para poder armazenar, para poder fazer o empréstimo, para poder fazer a venda, a troca, também vão ter que observar, porque uma semente dessa daqui que vai para dentro do tambor... Se uma semente dessa daqui for pra dentro do tambor, elas vão se misturar e o caruncho vai reproduzir, reproduzir, reproduzir...Então, infelizmente, a gente não vai poder armazenar ela.

Técnico do CAA: Isso é danado, porque esse ano teve muito pouca chuva. Se você perde o molhado, é perigoso perder a roça toda...

Participante 1: E aí não ia dar nada, nem furado nem sem furar...E aí na bucha, ele perdia e aí furava assim, dois tambor de milho. Agora, pra plantar, o cara vem aqui e escolhe essas espigas. É pra plantar o que for pra plantar, agora se põe na máquina e esperar chover, muito caroço nasce, mas nem muitos nascem. Aí falam que é essa terra que não presta, mas não é a terra, é a semente. Porque muito caroço é muda, outros não é... E ainda quebra na máquina. Agora o milho verde pra plantar tem que ser debulhado na mão, que é pra plantar, tira na mão e debulha. Agora passa esse trem na máquina, vira canjica e pra plantar num tá nem aí, joga pra lá depois... Se planta cinco caroço, só nasce três, a semente não nasce, o plantador já foi plantar o trem agoniado, não pode ser assim não, tem que ser devagar... Porque se o cara correr cansa... **(Caderno de campo, 25/05/2012)**

Segundo os Xakriabá, para plantar e para colher o milho, a lua de que estar escura, tem de ser lua nova. O que ocorreu nesse caso é que a lua não foi observada por eles para se fazer o plantio do milho: *“o cara não olhou pra caçar a lua”*. Foi considerado o momento em que a terra estava molhada, até porque aquele fora um ano de pouca chuva naquela região. Quando choveu, julgaram que seria melhor aproveitar a terra molhada que correr o risco de esperar a lua e a terra ressecar. Nesse caso, como disse um dos participantes, se não plantasse naquele momento, *“não ia dar nada, nem furado, nem sem furar...”* Tal relato nos sugere o conflito entre critérios e a necessidade de arbitrar elegendo um deles como prioritário: de um lado, a espera da lua; de outro, o aproveitamento da chuva. No momento do plantio, conforme se depreende da narrativa, o critério da produtividade (produzir mais ou produzir algo para abastecer o Banco de Sementes) parece ter sido priorizado em relação ao critério de respeito à lua, o que supostamente concorreria para a melhor qualidade do milho produzido. Na avaliação dos participantes, a produção foi boa, mas como o milho deu muito caruncho não poderia ser aproveitado para o Banco de Sementes, sem uma seleção criteriosa.

Em suas análises da produtividade do milho na aldeia Sumaré 3, os técnicos do CAA não confrontam os Xakriabá sobre os critérios de plantio. Pelo contrário, eles incorporam o discurso da importância de se olhar a lua para plantar de modo a não prejudicar a qualidade da semente. De acordo com as regras do Banco de Sementes, regras técnicas, o milho carunchado não entra no banco, para não ocasionar a proliferação de caruncho, por isso, os técnicos assumem a necessidade não só da seleção das sementes que irão “pra dentro do tambor”, mas também consideram a “dica” de observar a lua no próximo plantio.

Nesse sentido, assistimos aqui ao CAA se apropriando de modos de vida Xakriabá ao incorporar aspectos da técnica de plantio desse grupo indígena, até porque dentre seus princípios de atuação junto a populações tradicionais sempre buscam respeitar e valorizar seus conhecimentos, e também do discurso a ela associado, o que justifica o respeito à lua, atribuindo a esse cuidado uma influência decisiva sobre a qualidade da semente. Assim, se os projetos sociais promovem a modernização das tradições indígenas, igualmente oportunizam a indigenização da modernidade. É o povo Xakriabá e também o CAA se apropriando de bens, técnicas, discursos, trazendo-os para dentro de seu sistema de referência e utilizando-os, mas fazendo-os dialogar com suas próprias ideias, atribuindo-lhes valores relacionados a sua cultura.

Em diversas situações que envolveram a definição e a escrita dos projetos sociais, focalizamos a interpenetração de oralidade e escrita, forjando o princípio da escrita participativa entre os Xakriabá, o qual caracteriza o processo de indigenização da escrita dos projetos. De uma escrita inicialmente mais dependente dos parceiros externos, os sujeitos passam à confiança depositada nos professores indígenas, chegando, enfim, eles mesmos a “se servirem” da escrita, assumindo a redação com seus mistérios, rituais, restrições e possibilidades: “a gente senta e vai escrever”.

Ademais, a indigenização dos projetos é compreendida neste trabalho em meio a dissensões de discursos e engajamentos, que vão marcando todo o processo de desenvolvimento dos projetos sociais: a força do discurso da mídia, o poder conferido ao escrito, as práticas de cálculo, o discurso dos parceiros, as preocupações com a cultura local, com a saúde, com o meio ambiente. A sutileza do

questionamento “Banco de Sementes ou Casa de Sementes?” indica o refinamento da reflexão conceitual sobre os projetos sociais, sua concepção, seu escopo. Foi buscando compreender a complexidade dos processos que envolvem a relação dos Xakriabá com os projetos sociais, que vimos esses sujeitos assumindo e atendendo às exigências e orientações para proposição e financiamento de tais projetos, mas elaborando o seu modo próprio de engajar-se, gerir e narrar a dinâmica do Banco de Sementes crioulas.

Nas várias atividades que envolveram a definição, a escrita, a produção de discursos, o engajamento, o desenvolvimento e a gestão dos projetos, flagramos práticas de numeramento que, no atendimento às exigências dessa gestão dos projetos, estabelecem procedimentos lógicos de um modo Xakriabá de conceber, organizar, operar, avaliar e relatar seus processos de produção, sua vivência, sua cultura. E, ao analisarmos as táticas de fazer a gestão dos recursos que Nicolau utiliza, vimos práticas de cálculo orais que, em muitos casos, desdenham dos valores das certezas cartesianas, discursivamente produzidas pela matemática hegemônica e reproduzida pela matemática escolar escrita. Essas práticas utilizadas por Nicolau

se distinguem das práticas escritas não só porque dispensam o registro (e o uso) de diagramas ou algoritmos padronizados, mas também porque são parametrizados por outros valores e intenções (como pragmatismo na opção pela opção ágil de uma resposta aproximada em detrimento da busca meticulosa da precisão) (SOUZA E FONSECA, 2010, p.98).

Nicolau, como grande articulador das relações interculturais e interinstitucionais nas quais a associação está envolvida, em suas táticas de fazer a gestão dos projetos sociais, mesmo sem grande domínio da leitura e da escrita, transita por esse mundo que se traduz pela e para a escrita, trazendo consigo a experiência vivida no universo Xakriabá: “se num tiver jogo de cintura, a gente acaba nem fazendo”. Parece que essa observação de Nicolau sobre o modo de gerir os projetos sociais serve, também, para quem se dispõe a analisar esse conjunto de disposições, procedimentos e discursos a que chamamos de indigenização. É a flexibilização do nosso olhar, dos nossos critérios, de nossa escrita, é o “jogo de cintura” analítico que nos permite compreender Nicolau e outros sujeitos envolvidos

nos projetos sociais Xakriabá e que transitam entre diferentes formas de vida, convivendo com racionalidades outras, necessárias para ter o seu projeto aprovado e, depois, para desenvolvê-lo na comunidade.

Se não tiver “jogo de cintura, a gente acaba nem fazendo” uma tese que se disponha a analisar os Xakriabá se apropriando de práticas que se configuram na definição, na escrita, na produção de discursos, no engajamento, no desenvolvimento e na gestão dos projetos sociais e que nos permite chamar esse processo de indigenização dos projetos.

Por isso, chamamos mais uma vez, Nicolau, para nos auxiliar no encerramento dessa escrita com seu depoimento a respeito da experiência de ser o responsável pela gestão dos projetos sociais da Associação da Aldeia Barreiro Preto.

Quando eu entrei na associação, eu já entrei com uma visão, assim, tinha coisa que ninguém tava vendo e eu tava. Tipo assim, de ter uma farinha aqui, de ter um trator, de ter outro projeto em outra comunidade, essa visão eu já vinha de tempo. Muita gente falava: “Moço, eu não tava acreditando nesses projeto, não”. Não pode pensar assim, porque que tem muitos que desistiram da associação no primeiro ano. Ficou um ano ou só venceu os dois anos e depois pulou fora. Porque não ia, só ia enxergar ao redor dele. Aí a gente percebeu, assim, vindo dessa forma, por isso que a gente tá até hoje assim, que a gente tá acreditando que tem mais coisa melhor que vem... (Nicolau, em entrevista concedida em 21/02/2012)

Para fazer este trabalho, além de “jogo de cintura”, foi preciso também acreditar que há coisas para se ver, que ainda não foram vistas, e que não se pode restringir nosso olhar apenas ao que está ao nosso redor. É preciso acreditar “*que tem mais coisa melhor que vem*”.

REFERÊNCIAS

ADELINO, Paula Resende. **Práticas de Numeramento nos livros didáticos de Matemática voltados para a Educação de Jovens e Adultos**. 2009. Dissertação. (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

ALBERT, Bruce. **Na Amazônia Brasileira: Entre a Nova Constituição e o Mercado de Projetos**. Disponível em: <www.sociambiental.org.br/ISA.htm> Acesso em 06/04/2013.

ALMEIDA, Mauro. W.B. de. Uma entrevista com Marshall Sahlins. In: PEIXOTO, A. F.; PONTES, H.; SCHWARCZ, M. L. (Org.). **Antropologias, Histórias, Experiências**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 83-97.

ASSOCIAÇÃO INDÍGENA XAKRIABÁ E UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS - FAE e FACE. **Conhecendo a Economia Xacriabá**: relatório final de atividades. Belo Horizonte: 2005. 59f.

BAKHTIN Mikhail . **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BRASIL. CONSTITUIÇÃO FEDERAL: Constituição da República Federativa do Brasil, Brasília/DF, 1998.

BRASIL, Ministério da Educação. Educação Profissional e Tecnológica Integrada à Educação Escolar Indígena. **Documento Base**. Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a educação básica na modalidade de Educação de Jovens e Adultos (PROEJA). Brasília/DF, 2007.

BRITO, Ruana Priscila da Silva. **Apropriação de práticas de numeramento em um contexto de formação de educadores indígenas**. 2012. 269f. Dissertação. (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

CABRAL, Viviane Ribeiro Souza. **Relações entre conhecimentos matemáticos escolares e conhecimentos do cotidiano forjadas na constituição de práticas de numeramento na sala de aula da EJA**. 2007.168f. Dissertação (Mestrado em

Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2007.

CARNEIRO, Manuela da Cunha. Cultura com aspas. In: **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify. 2009.

CARTILHA CAA - Produzindo Sementes Agroecológicas em Sistemas Diversificados de Produção, 2008

CASTANHEIRA, M. L.; GREEN, J.L. e DIXON, C.N. **Práticas de letramento em sala de aula**: uma análise de ações letradas como construção social. Revista Portuguesa de Educação, Universidade do Minho, Braga, Portugal, 2007, 20(2), p. 7-38.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. 17 ed. Trad. de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2011.

DAYRELL, Carlos A.; SOUZA, Solange Monteiro de. **Redes Sócio- técnicas e Agricultura Sertaneja**: novos enfoques em programas de ATER. Montes Claros, 2006. Disponível em: <www.ctazm.org.br/.../RedesSociotecnicaseAgriculturaSertanejanovosenfoques> Acesso em 20/01/2014.

ESCOBAR, Suzana A. **A educação indígena xakriabá**: saberes e lutas na vida e na voz do seu povo. 2004. Dissertação (Mestrado em Educação). Uberlândia: Faculdade de Educação, Minas Gerais.

_____ **Letramento Xacriabá** – As Vozes, a Escrita e o Poder. XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais – Diversidades e Des(I)gualdades). Salvador, 2011. Disponível em: <http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308229368_ARQUIVO_LetramentoXacriabaversaofinal.pdf> Acesso em: 22/02/2013

_____ **Os projetos sociais do povo indígena Xakriabá e a participação dos sujeitos**: entre o “desenho da mente”, a “tinta no papel” e a “mão na massa”. 2012. Tese. (Doutorado) Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

FARIA, Juliana B. **Relações entre práticas de numeramento mobilizadas e em constituição nas interações entre os sujeitos da Educação de Jovens e**

Adultos. 2007. 335f. Dissertação (Mestrado em Educação)- Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

FERNANDES, Isabela Naves. **O uso de plantas medicinais e os processos rituais de cura entre os Xacriabá da aldeia Caatinginha, São João das Missões, Minas Gerais.** 2008. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) Colegiado do curso de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

FERREIRA, Ana Rafaela. **Práticas de numeramento, conhecimentos cotidianos e escolares em uma turma de ensino médio da Educação de pessoas jovens e adultas.** 2009. 159f. Dissertação (Mestrado em Educação)- Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

FONSECA, Cláudia. Quando cada caso não é um caso: pesquisa etnográfica em educação. **Revista Brasileira de Educação.** Caxambu. nº 10, p. 58-78, jan./fev./mar./abr. 1999.

FONSECA, Maria Conceição F. R. Matemática, cultura escrita e numeramento. In: MARINHO M. e CARVALHO G. T. (orgs.). **Cultura escrita e letramento.** Belo Horizonte: UFMG, 2010. p.68-100.

_____. Conceito(s) de numeramento e relações com o letramento. In: LOPES, C. E.; NACARATO, A.M. (Org.). **Educação matemática, leitura e escrita: armadilhas, utopias e realidades.** Campinas: Mercado das Letras, 2009, p.47-60.

_____. **Reflexões sobre a proposta e os trabalhos de investigação do Grupo de Estudos Sobre Numeramento da Faculdade de Educação da UFMG.** Belo Horizonte: Faculdade de Educação da UFMG, 2011. Não publicado.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios. In: **Revista Tellus, Núcleos de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas-NEPPI,** ano 5, número 8/9, abril/outubro/2005. Campo Grande: UCDB, 2005

GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. Histórias das Culturas do escrito: tendências e possibilidades de pesquisa. In: MARINHO M. & CARVALHO G. T. (orgs.). **Cultura escrita e letramento.** Belo Horizonte: UFMG, 2010. p.219 – 248.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Coleção Antropologia Social, 1989.

GOMES, A.M.R.; GERKEN, C. H. de S.; ÁLVARES, M. **Sujeitos socioculturais na educação indígena de Minas Gerais**: uma investigação interdisciplinar. 2004. 132 f. Relatório Técnico. FAPEMIG, Minas Gerais.

GOMES, A.M.R; SILVA, R. C.; SANTOS, R. Bi. Organização da aprendizagem e participação das crianças Xacriabá no contexto familiar e comunitário. In: **32ª Reunião Anual ANPOCS**, Caxambu. Anais eletrônico. 2008. (CDROM).

GORDON, César. **Economia Selvagem**: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: ISA/NUTI/UNESP, 2006.

GREEN, J. L.; NIXON, Carol. N.; ZAHARLICK, A.. A etnografia como uma lógica de investigação. **Educação em Revista**. Belo Horizonte, v. 42. p. 13-79. dez. 2005.

HEALTH, Shirley Brice. **Ways with words: Language, life and work in communities and classrooms**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1983.

KNIJNIK, Gelsa. Etnomatemática e Educação no Movimento Sem Terra. In: **Etnomatemática, currículo e formação de professores**. KNIJNIK, G.; WANDERER, F. e OLIVEIRA, C. J (Org.). Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004a. p. 219-238.

_____ **Educação matemática, culturas e conhecimentos na luta pela terra**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006.

KNIJNIK, Gelsa. Algumas dimensões do alfabetismo matemático e suas implicações curriculares. In: FONSECA, M. C. F. R. (Org.). **Letramento no Brasil**: habilidades matemáticas. São Paulo: Global: Ação Educativa Assessoria, Pesquisa e Informação: Instituto Paulo Montenegro, 2004b, p. 213-224.

KNIJNIK, Gelsa, WANDERER, F. e GIONGO, I. M. **Educação matemática e interculturalidade**: um estudo sobre a oralidade de formas de vida rurais dos sul do Brasil. Revista Quadrante, v. XIX, n. 1, p.49-69. 2010.

KNIJNIK, Gelsa et al. **Etnomatemática em movimento**. Belo Horizonte: Autêntica - Coleção Tendências em Educação Matemática. 2012.

LEITE, Lúcia H. A. *Escuela, Movimientos sociales y ciudadanía*. 2002. Tese (Doutorado) Universidade de Valencia, Faculdade de Filosofia e Ciências de la Educación. Valencia.

LIMA, Priscila C. **Constituição de práticas de numeramento em eventos de tratamento da informação na educação de jovens e adultos**. 2007. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

LIMA, Cibele L. F. **Estudantes da EJA e materiais didáticos no ensino de Matemática**. 2012. 137f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

LUCIANO, G.J. dos S. **Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar: experiências dos povos indígenas do alto rio Negro**. 2006. 155f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade de Brasília, Distrito Federal.

_____ **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006a.

MAGALHÃES (2007) Beatriz Judice . **Reflexões sobre a Economia Xakriabá em São João das Missões: o papel das políticas públicas e das formas de organização da comunidade no processo de etnodesenvolvimento**. 46p. 2007. Monografia (Programa de Educação Tutorial (PET) de Ciências Econômicas) Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

MARINHO Marildes. Letramento: a criação de um neologismo e a construção de um conceito. In: MARINHO M. & CARVALHO G. T. (orgs.). **Cultura escrita e letramento**. Belo Horizonte: UFMG, 2010. p.68-100

MENDONÇA, Augusta, A. N. de. **Práticas pedagógicas nas aulas de matemática: um estudo exploratório nas escolas Xacriabá**. 2007. 216f. Dissertação (Mestrado em Educação) Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

OLIVEIRA, Alessandro. R. de. **Política e Políticos Indígenas: A experiência Xakriabá**. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Instituto de Ciências Sociais. Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília, Distrito Federal.

OLIVEIRA, Ildete Freitas. **Um lugar para ler e escrever: estudo sobre letramento na Aldeia Indígena Itapicuru entre os Xakriabá.** 2011. 165p. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de São João Del Rei, Minas Gerais.

OLSON, D. R. **O mundo no papel: as implicações conceituais e cognitivas da leitura e da escrita.** São Paulo: Ática, 1997. (Coleção Múltiplas Escritas).

PAULA, Luís Roberto de. **Povos indígenas e o “mercado de projetos”:** desafios para o controle social de convênios e contratos. [2011] Disponível em: <<http://laced.etc.br/site/arquivos/12-Povos-II.pdf>> Acesso em 05 de abril de 2013.

PAULA, Luís Roberto de & VIANNA, Fernando de Luiz Brito. **Mapeando políticas públicas para povos indígenas** - 116p. Guia de pesquisa de ações federais. Rio de Janeiro: LACED/ Museu Nacional, 2011.

PENA, João Luiz. **Perfil Sanitário, Indicadores Demográficos e Saúde Ambiental após a Implantação do Distrito Sanitário Especial Indígena: o Caso dos Xakriabá em Minas Gerais.** 2003. Dissertação (Mestrado em Saneamento) Escola de Engenharia da Universidade Federal de Minas Gerais.

PEREIRA, Verônica. M. **A Cultura na escola ou escolarização da cultura?** Um olhar sobre as práticas culturais dos índios Xakriabá. 2003. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

_____ **A circulação da cultura na escola indígena Xakriabá.** 2013. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Educação. Minas Gerais.

RIBEIRO Vera M; FONSECA, Maria Conceição F. R. Matriz de referência para medição do alfabetismo de jovens e adultos nos domínios do letramento e do numeramento. In: **Convergências e tensões no campo da formação e do trabalho docente.** DALBEN, Angela et al. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 143-167.

ROCKWELL, Elsie. **Apropiaciones indígenas de la escritura em tres domínios: religión, gobierno y escuela.** *Cultura Escrita y Sociedad*, n.3. (Alcalá, España).ISSN 16899-8308, 2006. p. 161-218.

_____ **L'appropriation de l'écriture dans deux villages nahua du centre Du Mexique.** *Langage et Société*, n°133-septembre, 2010 .p.83-99.

_____ *La apropiación, un proceso entre muchos que ocurren en ámbitos escolares. In: **Memoria, conocimiento y utopía. Anuario de La Sociedad Mexicana de Historia de la Educación.** Número 1. Enero 2004-mayo 2005. Ediciones POMARES. 2005. p.28- 38.*

SAHLINS, M. **O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica:** por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997a.

_____. **O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica:** porque a cultura não é um "objeto" em vias de extinção (parte II). *Mana*, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997b.

SAMPAIO, José A.L. O "resgate cultural" como valor: reflexões antropológicas sobre a formação de professores indígenas. In: **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias.** (Org.) GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006. (Coleção Educação para todos; 8)

SANTOS, Ana Flávia Moreira. **Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra Indígena Xacriabá:** as circunstâncias da Formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras. 1997. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Distrito Federal:

SANTOS, Macaé M. E. dos. **Práticas instituintes de gestão das escolas Xacriabá.** 2006. Dissertação (Mestrado em Educação) Faculdade de Educação. Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais

SANTOS, Rafael Barbi Costa . **A cultura, o segredo e o índio:** diferenças e cosmologia entre os Xacriabá de São João das Missões/MG. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

SCHNEIDER, Sônia. M. **Esse é o meu lugar... esse não é o meu lugar:** relações geracionais e práticas de numeramento na escola de EJA. 2010. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal de Minas Gerais. Minas Gerais.

SILVA, Edinaldimar Barbosa. **As Associações Indígenas e Emergência dos “Emergentes”**: redefinições da organização social Xacriabá. II Reunião Equatorial de Antropologia, Natal, 2009. (CDROM).

SILVA, Rogério Correia da. **Circulando com os meninos**: infância, participação e aprendizagens de meninos indígenas Xacriabá. 2011. Tese (Doutorado). Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

SILVA, Valdenice Leitão da. **Práticas de numeramento e táticas de resistência de estudantes camponeses da EJA, trabalhadores na indústria de confecção**. 2013. 238 p. (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

SIMÕES, Fernanda. M. **Apropriação de práticas de letramento (e de numeramento) escolares por estudantes da EJA**. 2010. Dissertação (Mestrado em Educação) Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

SOARES, Magda. **Letramento**: um tema em três gêneros. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

SOUZA, Maria Celeste R. F. de. **Gênero e matemática(s)** – jogos de verdade nas práticas de numeramento de alunas e alunos na Educação de Pessoas Jovens e Adultas. 2008. (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

SOUZA, Maria Celeste R.F. de; FONSECA, Maria da Conceição F.R. **Relações de gênero, Educação Matemática e discurso**- enunciados sobre mulheres, homens e matemática. Belo Horizonte: Autêntica, 2010a. (Coleção Tendências em Educação Matemática)

Práticas de numeramento e relações de gênero: tensões e desigualdades nas atividades laborais de alunas e alunos da EJA. Rev. Bras. Educ. [online]. 2013, vol.18, n.55, pp. 921-938. ISSN 1413-2478. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782013000400007>> Acesso em janeiro/2014.

Razão Cartesiana, Matemática e Sujeito – olhares foucaultianos. Educação e Realidade, Porto Alegre, v. 35, n. 3, p.303-322, set/dez., 2010. Disponível em: < http://ufrgs.br/edu_realidade > Acesso em maio de 2013.

STREET, Brian. *Literacy in theory and practice*. Cambridge: University Cambridge, 1984. 209 p.

STREET, Brian. Os novos estudos sobre o letramento: histórico e perspectivas. In: MARINHO M. e CARVALHO G. T. (orgs). **Cultura escrita e letramento**. Belo Horizonte: UFMG, 2010. p. 33-53.

TEIXEIRA, Isis A.V. **Conhecendo a vida das mulheres Xakriabá: Gênero e participação**. 2008. (Mestrado em Educação). Belo Horizonte. Universidade Federal de Minas Gerais Faculdade de Educação Programa de Pós-Graduação Educação e Inclusão Social. Minas Gerais.

TRINDADE, Carina, Carreira. **Sementes Crioulas e transgênicos, uma reflexão sobre sua relação com as comunidades tradicionais**. Disponível em: < www.pdfshare.net/.../sementes-crioulas-e-transgnicos-uma-reflexo-sobre> Acesso em: 15/01/2014.

VASCONCELOS, Kyrleys P. **Um estudo sobre práticas de numeramento na educação do campo: tensões entre os universos do campo e da cidade na educação de jovens e adultos**. 2011. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Tradução: SOUZA, Marcela Coelho de e MORALES, Alexandre. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WATSON, William. 1958. *Tribal Cohesion in a Money Economy: A Study of the Mambwe People of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute.

WANDERER, Fernanda; KNIJNIK, Gelsa. **Discursos produzidos por colonos do sul do país sobre a matemática e a escola de seu tempo**. Revista Brasileira de Educação. Rio de Janeiro. v.13, n. 39, p. 555-599. set./dez. 2008.

ANEXO 1

Termo de Compromisso e Responsabilidade

Recebi da casa de Sementes _____

a quantidade de _____ de sementes de _____ para plantio.

Declaro estar ciente do compromisso que tenho de devolver a casa de sementes _____% (_____) da semente recebida, logo após a colheita, em perfeitas condições de armazenamento, conforme normas definidas pela casa de sementes.

Por assumir inteira responsabilidade sobre o que acima declaro assino abaixo.

_____ / ____ / ____
Local data

Nome completo: _____

Documento: _____

Localidade: _____

Ass. Do Recebedor

Ass. Da comissão Diretora

ANEXO 2 - O que vai ser necessário para realizar cada uma das atividades previstas, qual o custo de cada uma, e em que elemento de despesa estes custos se enquadram?

Atividade 1.1. Construção do galpão de armazenamento e beneficiamento da produção				
Insumos	Quantidade	Preço Unitário	Total	Elemento de despesa*
Areia (m ³)	20	55,00	660,00	Obras/instalações
Brita (m ³)	10	110,00	1.110,00	
Cimento	280	23,00	4.600,00	
Tijolo (milheiro)	9	420,00	2310,00	
Telha colonial (milheiro)	9	520,00	3120,00	
Prego (kg)	20	6,00	90,00	
Vigotas (linhas) (m)	300	15,00	4500,00	
Caibros de 6 m (peça)	90	24,00	1440,00	
Ripas	600	1,20	660,00	
Ferragem (m)	1000	2,50	1750,00	
Porta	5	125,00	500,00	
Janela	4	200,00	400,00	
Lâmpada 60 w	10	1,00	10,00	
Fio paralelo (m)	150 m	2,00	200,00	
Fio 4 mm	100 m	2,50	325,00	
Tomada	8	2,50	12,50	
Apagador	8	1,00	5,00	
Caixa de metal	5	4,00	20,00	
Fita isolante	5	2,00	10,00	
Soquete	10	2,10	21,00	
Caixa d'água 500 litros	3	270,00	540,00	
Torneira	4	4,00	16,00	
Válvula	4	2,00	8,00	
Sifão	4	7,00	28,00	
Parafuso castelo	15	4,00	60,00	
Pvc ½ pol (m)	50	7,00	350,00	
Bóia ½ pol	3	4,00	12,00	
Cola	1	3,00	3,00	
Joelho ½	10	1,00	10,00	
Luva ½	10	1,00	10,00	
Padrão de 210	1	600,00	600,00	
Pedreiro (d/h)	200	55,00	4200,00	
Ajudante de Pedreiro (d/h)	100	21,00	1155,00	
Eletricista (d/h)	10	50,00	250,00	
Vaso sanitário	1	120,00	120,00	
Caixa de descarga	1	45,00	45,00	
Lavatório	1	40,00	40,00	
Tijolinho (milheiro)	5	180,00	540,00	
Valor Total Solicitado			R\$ 29.730,50	Serviço de terceiros
				Obras e instalações

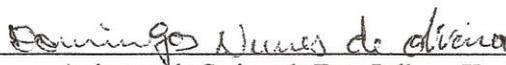
* Parte da mão de obra na especializada serão contrapartida da comunidade.

ANUÊNCIA DA COMUNIDADE INDÍGENA

Pelo poder a mim conferido no exercício do cargo de Cacique da Terra Indígena Xacriabá de São João das Missões - MG, eu, voluntariamente, autorizo a realização, nesta Terra Indígena, da pesquisa *Entre o oral e o escrito: apropriação de jogos de linguagem em práticas de numeramento nos projetos sociais Xacriabá*, desenvolvida por Augusta Aparecida Neves de Mendonça, aluna do doutorado do programa de Pós-graduação em Educação, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Maria da Conceição Ferreira Reis Fonseca

Declaro estar ciente e de acordo com o desenvolvimento da pesquisa nos termos propostos, lembrando que no desenvolvimento do referido projeto de pesquisa, a pesquisadora deverá cumprir os termos da Resolução 196/96 e de suas resoluções complementares do Conselho Nacional de Saúde.

Belo Horizonte, 05 de julho de 2011.



Assinatura do Cacique da Terra Indígena Xacriabá

Caso surja qualquer problema, além de contatar a pesquisadora, os participantes poderão também entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa (COEP) da UFMG: Av. Antônio Carlos, 6627. Unidade Administrativa II – 2º andar – Sala 2005.

Cep: 31.270-901. Campus Pampulha BH-MG. Telefone: (31) 3409-4592

E-mail: coep@prpq.ufmg.br