

ESPAGO AMERÍNDIO

VOLUME 18 | Nº 1

JANEIRO / ABRIL 2024



DOSSIÊ: PROCESSOS DE RECUPERAÇÃO TERRITORIAL E FORMAS DE MOBILIZAÇÃO INDÍGENA NA AMÉRICA LATINA

Organização: Clémentine Maréchal | Daniela Fernandes Alarcon | Vinícius Cosmos Benvegnú

E-ISSN 1982-6524

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO

Pablo Quintero

i-iii

DOSSIÊ

RETOMAR O PASSADO E RECUPERAR OS TERRITÓRIOS

Clémentine Maréchal, Daniela Fernandes Alarcon, Vinícius Cosmos Benvegnú

1-16

RECUPERAÇÃO TERRITORIAL FACE À FINANCEIRIZAÇÃO DA TERRA E ÀS ZONAS DE EXCEÇÃO DO CAPITAL E DO ESTADO

RETOMADAS E AUTODEMARCAÇÕES EM DEFESA DA VIDA

Gislaine Monfort, Laura Gislotti

17-44

ASSEMBLEIAS E RETOMADAS KAIOWÁ E GUARANI CAMINHOS DE LUTA E RESISTÊNCIA/REEXISTÊNCIA ORIGINÁRIA

Lucas Faria, Catia Paranhos Martins

45-65

PRÁCTICAS DE RESISTENCIA DEL CRIC CONCEPTOS ESTÁTICOS PARA LUCHAS DINÁMICAS

Sebastian Olivero

66-102

**POVO POTIGUARA KATU E SUAS ESTRATÉGIAS DE LUTA
PELA TERRA**

DAS AÇÕES INSTITUCIONAIS ÀS AÇÕES DIRETAS PARA
RECUPERAR O SEU TERRITÓRIO TRADICIONAL

Yuri Vasconcelos da Silva

103-144

**GUERRAS DE CONQUISTA E PELEJAS INDÍGENAS
UMA CARTOGRAFIA DA RESISTÊNCIA NA SERRA DO
CATIMBAU**

Lara Erendira Almeida de Andrade

145-195

**RETORNOS E RETOMADAS PATAXÓ HÃHÃHÃI
NOTAS ETNOGRÁFICAS DESDE O SUL DA BAHIA**

Jurema Machado de Andrade Souza

196-217

**A LUTA PELA FLORESTA E PELA ÁGUA
O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO DA ALDEIA BEIJA-FLOR**

Emmanuel de Almeida Farias Júnior, Fausto Andrade Sataré Mawé, Elieyd
Sousa de Menezes

218-239

**RETERRITORIALIZANDO A EPISTEME DAS PRÁTICAS
A GESTÃO GUARANI M'BYÁ DA TERRA INDÍGENA RIO AREIA
COMO PARADIGMA PARA A PRESERVAÇÃO DA FLORESTA
COM ARAUCÁRIAS NO PARANÁ**

João Francisco Nogueira

240-262

OS ESBULHOS DOS TERRITÓRIOS ANCESTRAIS DO POVO LAKLÃNÕ

Jefferson Virgílio

263-290

ARTIGOS

UM GOVERNO DOS POVOS INDÍGENAS: ADMINISTRAÇÃO, TERRAS E TRABALHO NO ESTADO DO BRASIL DO IMPÉRIO PORTUGUÊS (1548-1822)

Bruno Romero Ferreira Miranda, Mariana Albuquerque Dantas

291-318

O ATENDIMENTO À SAÚDE INDÍGENA NO SUL DO BRASIL PELO ESTADO BRASILEIRO (1940-1977) ENTRE OMISSÕES E VIOLÊNCIAS

Maria Eugênia Ramos Ferreira, Clovis Antonio Brighenti

319-347

TERRITÓRIOS INDÍGENAS E A TESE DO MARCO TEMPORAL DIREITOS ORIGINÁRIOS AMEAÇADOS

Francisca Marli Rodrigues de Andrade, Letícia Pereira Mendes Nogueira, Bruno Poey's Reis

348-372

LOS HORIZONTES POLÍTICOS POPULARES EN LAS LUCHAS TERRITORIALES DE AMÉRICA LATINA DEL COMUNITARIO-POPULAR AL NACIONAL-POPULAR EN SUS CONFLUENCIAS Y DIVERGENCIAS

Maíra Araújo Cândida, Peter Rosset, Lia Pinheiro Barbosa, Omar Giraldo, León Henrique Ávila Romero, Tádzio Coelho

373-414

AUTORES INDÍGENAS

AYAHUASCA E OUTRAS PLANTAS MEDICINAIS

RELATOS DO USO POR ESTUDANTES DE DIFERENTES POVOS
INDÍGENAS DO BRASIL

Rejane Paféj Kanhgag Nunes Carvalho, Roseli Waynambi Omágua Batalha
Braga, Rosangela Pötyra Kambéba " Rosangela Batalha Braga, Marcondy
Maurício De Souza, Diakuru Judimar Fernandes, Erlon Gilbert Pereira, Shelley
De Jesus B. Gonçalves, Renata Sebastian, Luzia Sigoli Fernandes Costa

415-443

ENSAIOS BIBLIOGRÁFICOS

REGISTROS DA VIOLÊNCIA EM ETNOCÍDIO (1976, DE PAUL LEDUC)

A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA DO POVO HÑÄHÑÜ-OTOMÍ A
PARTIR DO CINEMA

Miguel Bruch Deitos, Anderson Salim Calil, Paula Fernanda Santos da Silva

444-457

RESENHAS

O ALTO RIO NEGRO E A COSMOPOLÍTICA DO CORPO

Wendel de Holanda Pereira Campelo, Marcelo Gustavo Aguilar Calegare

458-464

APRESENTAÇÃO

PABLO QUINTERO¹

EDITOR

<http://orcid.org/0000-0003-4111-9895>

Este novo número da revista *Espaço Ameríndio* traz o dossiê especial *Processos de recuperação territorial e formas de mobilização indígena na América Latina*, coordenado pelos antropólogos Clémentine Maréchal (Instituto de Educação do Brasil, IEB), Daniela Fernandes Alarcon (Ministério dos Povos Indígenas, MPI) e Vinicius Cosmos Benvegnú (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, ICMBio). O dossiê reúne um total de dez artigos da autoria de colegas de quatro países pertencentes a diversas universidades e instituições governamentais e não governamentais do Brasil e da América Latina. Os artigos que compõem este importante dossiê exploram, com diversos focos e desde distintos ângulos, os processos de reivindicação territorial e de luta pela terra por parte dos povos indígenas, visando a uma compreensão, tanto histórica quanto contemporânea, das formas de ação coletiva vinculadas às territorialidades e aos processos de territorialização. Longe de se limitar à análises simplistas, os textos do dossiê, começando pela própria abertura dos organizadores, intitulada *Retomar o passado e recuperar os territórios*, exploram em profundidade as dinâmicas e relações complexas das lutas indígenas pelos seus territórios através de diversos estudos de caso.

Cabe ressaltar o destacado trabalho tanto acadêmico quanto político dos organizadores deste dossiê, três profissionais jovens de muito destaque na atuação e no comprometimento com populações indígenas de diversas regiões do país, e que, para além disso, atuam junto aos povos originários em três instituições centrais do país. Tal destaque se evidencia no artigo de abertura que os autores realizam tanto para situar as condições históricas e a conjuntura atual das mobilizações indígenas pelos seus territórios, quanto para apresentar cada um dos importantes textos que conformam o dossiê. Convém ressaltar, também, a qualidade dos textos selecionados para o dossiê e a presença de autoras e autores com importantes e significativas pesquisas sobre a temática já mencionada, incluindo várias autoras e autores indígenas. Acreditamos

¹ Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, e Coordenador do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil). Bolsista de produtividade em pesquisa 2 (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). E-mail: pablo.quintero@ufrgs.br

que o artigo introdutório de Maréchal, Alarcon e Benvegnú e o restante dos trabalhos quem fazem parte do dossiê sinalizam um importante caminho acadêmico e político que será, em um futuro próximo, uma importante referência no Brasil.

Para além do dossiê já mencionado, este número da revista está composto também por quatro artigos, um artigo de autoria indígena coletiva, um ensaio bibliográfico e uma resenha.

A seção de artigos está inaugurada pelo excelente texto *Um governo dos povos indígenas: administração, terras e trabalho no Estado do Brasil do Império Português (1548-1822)* de autoria dos historiadores Bruno Romero Ferreira Miranda e Mariana Albuquerque Dantas. O artigo explora, em um longo período do Brasil colonial, a gestão e controle religioso, territorial e laboral dos povos indígenas desenvolvido por diversos agentes coloniais/imperiais ao longo dos séculos e coloca ênfase nas agencialidades indígenas através das mais diversas estratégias implementadas por estes sujeitos.

Na sequência, o artigo de Maria Eugênia Ramos Ferreira e Clovis Antônio Brighenti, intitulado *O atendimento à saúde indígena no Sul do Brasil pelo Estado brasileiro (1940-1977), entre omissões e violências*, apresenta um análise muito relevante sobre quase quatro décadas da atuação estatal, entre a criação do SPI e a primeira década de funcionamento da FUNAI, que explora, através de documentos oficiais, as causas e condições de saúde dos povos indígenas da região Sul, assim como a atuação sanitária dos organismos do Estado.

O terceiro artigo da autoria de Francisca Marli Rodrigues de Andrade, Leticia Pereira Mendes Nogueira e Bruno Poeys Reis, intitulado *Territórios indígenas e a tese do marco temporal: direitos originários ameaçados*, representa uma exploração sistemática de todas as violações que a tristemente atual tese do marco temporal representa para os direitos dos povos indígenas no Brasil.

O último texto da seção de artigos está escrito em coautoria pelas pesquisadoras e pesquisadores do México e do Brasil, Maíra Araújo Cândida, Peter Rosset, Lia Pinheiro Barbosa, Omar Giraldo, León Henrique Ávila Romero e Tádzio Coelho, e se intitula *Los horizontes políticos populares em las luchas territoriales de América Latina: del comunitario-popular al nacional-popular en sus confluências y divergências*. O trabalho explora comparativamente as transformações contemporâneas dos movimentos Via Campesina Brasil (VC-B) e do Congreso Nacional Indígena – Consejo Indígena de Gobierno (CNI-CIG) do México a partir das propostas teóricas da socióloga mexicana Raquel Gutiérrez.

Na seção autores indígenas deste número da revista encontramos o artigo *Ayahuasca e outras plantas medicinais: relatos do uso por estudantes de diferentes povos indígenas do Brasil*, escrito em coautoria pelas pesquisadoras e pesquisadores indígenas Roseli Waynambi Omágua, Rosângela Pötyra Kambeba, Rejane Paféj Kanhgag, Marcondy Maurício de Souza, Diakuru Judimar Fernandes, Erlon Gilbert Ferreira, Shelley de Jesus Gonçalves, Renata Sebastian e Luzia Sigoli Fernandes Costa. O trabalho tece relatos sobre o uso da ayahuasca e de outras

plantas medicinais entre os povos indígenas da América do Sul, especialmente os povos Tukano, Omágua, Dessana e Kaingang.

Também se encontra neste número da *Espaço Ameríndio* um ensaio bibliográfico que tem por título *Registros da violência em Etnocídio (1976, de Paul Leduc): a construção da memória do povo Hñähñü-Otomí a partir do cinema*, escrito por Miguel Bruch Deitos, Anderson Salim Calil e Paula Fernanda Santos da Silva, que analisa o documentário citado no título do trabalho que faz referência à população de origem indígena do Vale do Mezquital no Estado de Hidalgo, México.

Encerra este número da revista a resenha *O Alto Rio Negro e a cosmopolítica do corpo*, redigida por Wendel de Holanda Pereira Campelo e Marcelo Gustavo Aguilar Calegare.

Finalmente, gostaríamos de agradecer a todas as pessoas que fizeram possível este novo número da *Espaço Ameríndio*. Primeiramente, nosso agradecimento a Clémentine Maréchal, Daniela Fernandes Alarcon e Vinicius Cosmos Benvegnú pela organização do dossiê! Agradecemos também a todas/os as/os autoras/es que submeteram seus artigos tanto para o dossiê quanto para as demais seções da revista. Como em cada um dos nossos números, estamos em dívida com as/os pareceristas que doaram seu tempo para avaliar os textos! Finalmente, mas não menos importante, agradecemos à equipe que fez esta edição possível, especialmente a Guilherme Sant'Ana pelo sempre impecável trabalho editorial na revisão e diagramação dos textos, e a Fernanda Ligabue, do Greenpeace, pela significativa foto da capa, tirada durante o Acampamento Terra Livre realizado em Brasília no ano de 2021.

Finalmente, desejamos a todas/os uma proveitosa leitura deste novo número da *Espaço Ameríndio*, somando, mais uma vez, a nossa publicação à exigência pela *demarcação já* das Terras Indígenas do Brasil e, no marco de articulação solidaria dos “condenados da terra”, pedimos pela liberdade e pela soberania da Palestina: do rio até o mar!

RETOMAR O PASSADO E RECUPERAR OS TERRITÓRIOS

CLÉMENTINE MARÉCHAL¹

IEB, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-5676-3985>

DANIELA FERNANDES ALARCON²

MPI, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-7697-478X>

VINÍCIUS COSMOS BENVENÚ³

ICM-BIO, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-4288-8269>

RESUMO: *Este dossiê reúne artigos que analisam processos de mobilização social e recuperação territorial levados a cabo por povos indígenas. Conectados a uma agenda de pesquisa que vem ganhando destaque nos últimos anos, os trabalhos destacam as relações entre ação política, memória, território e xamanismo. Para muitos povos indígenas, as estratégias de recuperação ou defesa territorial conectam passado, presente e futuro, uma vez que os territórios inspiram e criam condições para projetos coletivos. É neles que se escolhe viver para construir um horizonte de vida digna para esta e as próximas gerações.*

PALAVRAS-CHAVE: *Povos indígenas, mobilização social, recuperação territorial.*

ABSTRACT: *This dossier brings together articles that focus on processes of social mobilization and territorial recovery carried out by Indigenous peoples. In dialogue with a research agenda that has emerged in recent years, these studies emphasize connections between political action, memory, territory and shamanism. For many Indigenous peoples, strategies for retaking and defending their territories connect past, present and future, as territories inspire and create the conditions for collective projects. Indigenous peoples choose to live in these territories in order to build perspectives of dignified life for this and the next generations.*

KEYWORDS: *Indigenous peoples, social mobilization, territorial recovery.*

¹ Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Analista socioambiental no Instituto Internacional de Educação do Brasil. E-mail: clementine.marechal08@gmail.com

² Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), onde atualmente desenvolve pesquisa de pós-doutorado. Coordenadora-Geral de Formação no Departamento de Mediação e Conciliação de Conflitos Fundiários Indígenas do Ministério dos Povos Indígenas (MPI). E-mail: alarcon.df@gmail.com

³ Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM). Servidor Público Federal do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) no Parque Nacional do Cabo Orange no município de Oiapoque/AP. E-mail: vcbenvegnu@yahoo.com.br

A luta, naquela época, era a autodemarcação; não se esperava pelo governo. Na tarde de 22 de abril de 2024, em Brasília (Distrito Federal), iniciando-se a vigésima edição do Acampamento Terra Livre (ATL), Kretã Kaingang se dirigiu à plenária que começava a ser ocupada por delegações indígenas de todo o país, rememorando as retomadas de terras realizadas na região Sul a partir da década de 1970. Tornou presente seu pai, Ângelo Kretã, uma das principais lideranças do então nascente movimento indígena contemporâneo, assassinado em 1980, quando Kretã Kaingang tinha apenas oito anos de idade⁴. Em seguida, clamou aos parentes: é preciso retomar o passado e recuperar os territórios. É preciso, mais uma vez, pôr peso na ação direta.

Lida no mesmo dia, a “Carta dos Povos Indígenas do Brasil aos Três Poderes do Estado” destacou a necessidade, inapelável e urgente, de efetivação dos direitos territoriais dos povos indígenas, denunciando concomitantemente a omissão e morosidade do poder público. “Em recente declaração do presidente [Luiz Inácio] Lula [da Silva], foi mencionado que os governadores precisam de ‘um tempo’ para negociar sobre as demarcações de terras indígenas⁵. Mas e o nosso tempo, os tempos dos povos indígenas? Nosso tempo é agora, urgente e inadiável”. Para Kretã Kaingang, é preciso instilar no tempo presente a vitalidade de outros tempos de luta, invocando os antepassados e a coragem dos povos indígenas na consecução de seus projetos coletivos. É preciso avivar recordações que impulsionem a luta. Contra os desvãos do tempo administrativo, do tempo jurídico e de outras temporalidades porosas ao poder colonial, emerge o tempo das retomadas e autodemarcações, ontem e hoje.

Neste número da revista *Espaço Ameríndio*, temos o prazer de apresentar artigos que analisam processos de mobilização social e recuperação territorial levados a cabo por povos indígenas, que, por meio de formas próprias de ação política, problematizam as relações com os Estados nacionais e suas políticas indigenistas. Aprofundar nossos conhecimentos sobre o repertório de formas de ação política engendradas pelos povos indígenas na conquista e defesa de seus direitos territoriais, partindo do exame detido de casos concretos, é nosso objetivo principal. A diversidade de trabalhos reunidos no dossiê deixa ver tanto especificidades de cada processo de luta – antecedentes, estratégias, sujeitos implicados e outros aspectos – como também linhas comuns, que extrapolam contextos determinados e nos permitem avançar em proposições interpretativas mais amplas.

⁴ Após receber muitas ameaças de mortes, Ângelo Kretã foi morto em um acidente de carro forjado, no dia 29 de janeiro de 1980, quando tinha somente 37 anos (Maréchal, 2021, p. 496).

⁵ Alusão à justificativa do presidente Lula para a homologação de apenas duas terras indígenas (TIs) em 18 de abril de 2024, em lugar das seis que se esperava. Naquela data, em sua conta oficial na rede social X, ele publicou: “Sei que vocês estão apreensivos e esperavam a demarcação de seis terras indígenas. Mas agora só anunciamos duas. E estou sendo verdadeiro com vocês. Algumas dessas terras que faltam estão ocupadas ou por fazendeiros ou por camponeses. Não podemos chegar sem dar uma alternativa a essas pessoas. Alguns governadores pediram um tempo para solucionar, de forma negociada, a desocupação desses territórios para que possamos demarcar. Para vocês terem tranquilidade e não serem surpreendidos, no futuro, com reversão no judiciário”.

As retomadas de terras e autodemarcações – ou ainda, mais amplamente, os processos de recuperação territorial em geral – têm se destacado na conformação de um campo de pesquisa relativamente novo nos estudos antropológicos no Brasil (Alarcon, 2022; Pacheco de Oliveira, 2022). Foi sobretudo a partir das décadas de 2010 e 2020 que tal vertente de investigação começou a se consolidar. Alguns autores enxergam os movimentos de recuperação territorial como ações diretas de caráter anti ou decolonial (Souza, 2019; Maréchal, 2021), levadas a cabo em um quadro de descumprimento pelo Estado de suas responsabilidades constitucionais relativas à demarcação de terras indígenas (TIs), junto à prevalência de políticas indigenistas pautadas pela dinâmica do “progresso” e por uma visão hegemônica de desenvolvimento, provocando, conseqüentemente, uma perpetuação do esbulho e da diáspora. Ao mesmo tempo, tais ações não se restringem aos limites estreitos da interlocução com o Estado – isto é, não são apenas instrumentos de pressão para fazer avançar a regularização fundiária e a garantia de outros direitos –, desencadeando processos sociais de ampla repercussão, capazes de alterar relações de poder cristalizadas historicamente (Alarcon, 2019).

Embora componham vocabulário partilhado por diversos grupos indígenas, gozando de ampla legitimidade, tais categorias – retomadas, autodemarcações e outras associadas – carregam significados maiores e mais específicos para cada população e cada situação histórica (Maréchal, 2021). Por exemplo, para os Guarani e Kaiowa, no sul de Mato Grosso do Sul, a ação de retomada, *jaike jevy*, faz referência ao ato de “entrar, ocupar, enfrentar ou afrontar novamente”. Conforme explica o antropólogo Kaiowa Tônico Benites (2014, p. 233), essa tática de reocupação dos territórios tradicionais “é sempre o resultado da articulação política e da luta religiosa de lideranças das famílias extensas para retornar aos seus antigos espaços territoriais”. Já para o antropólogo Tuxá Felipe Cruz (2021), a autodemarcação da TI D’zorobabé, no oeste da Bahia, deve ser enxergada como um ideal de justiça, que se inscreve em um ato de subversão do poder. Jurema Souza (2019), por sua vez, nos explica que, na visão dos Pataxó Hãhãhã que vivem na TI Caramuru-Catarina Paraguassu, no sul do mesmo estado, para “fazer a terra aparecer”, é necessário expulsar os fazendeiros que a exploram. Para concluir esta breve enumeração com mais um entre tantos exemplos possíveis, para os Munduruku, no oeste do Pará, propõe Rosamaria Loures (2017), a autodemarcação de Daje Kapap Eipi (TI Sawre Muybu) está diretamente associada à constituição de um “governo próprio”, referido como Governo Karodaybi, em alusão a uma entidade importante da cosmologia daquele povo.

Esses e outros processos de recuperação territorial têm como substrato comum a ideia de que a terra que se retoma não é qualquer uma: trata-se de uma terra com história, conectada com os antepassados e com entidades não humanas, inscrita na memória compartilhada entre as famílias e grupos que a recuperam. Ainda, esses territórios carregam as potencialidades de projetos coletivos, pois é neles que se escolhe viver para construir um futuro digno para esta e as futuras gerações. Não é

casualidade que as recuperações territoriais sejam acompanhadas pelo fortalecimento de atividades tradicionais que fomentam a valorização das práticas e meios de vida ancestrais dessas coletividades. Na mesma direção, em diversos contextos é palpável a melhoria das condições de vida, expressa, a depender do caso, em aumento da renda, superação de situações de extrema insegurança alimentar ou ruptura com sistemas de exploração da mão de obra indígena, frequentemente envolvendo trabalho em condições análogas à escravidão. Vale destacar ainda as conexões entre essas iniciativas e dinâmicas de recuperação ambiental, bem como o fortalecimento de processos autônômicos ligados principalmente à saúde, educação e economia.

Os artigos do presente dossiê focalizam processos históricos permeados por narrativas coletivas e individuais, que chamam atenção para a importância da memória na construção de projetos de futuro que desafiam a ordem imposta. Trata-se de uma “memória produzida na luta”, em que “[a] luta não é apenas objeto das histórias, mas sua condição de existência” (Alarcon, 2022, p. 51). Os processos de recuperação territorial e autodemarcação, longe de expressarem uma “volta ao passado”, são realizações criativas, experimentos práticos que desestabilizam a reprodução da dominação colonial. São processos referenciados em um horizonte compartilhado, que abrange tanto o sofrimento vivido em decorrência dos processos de esbulho quanto as lembranças e saberes associados aos modos de vida e às práticas territoriais dos antepassados, tornando presente um tempo em que o território ainda era livre de invasores. Nesse sentido, a discussão sobre processos de mobilização social e recuperação de territórios indígenas nos leva a refletir sobre a relação estreita entre antropologia e história.

Os processos históricos que envolvem a recuperação de territórios indígenas estão imbricados pela memória social, compreendendo o aprendizado, rememoração e transmissão de lembranças em âmbitos mais ou menos privados ou coletivos, através de gerações ou entre coetâneos. Maurice Halbwachs (1990) propõe que tanto memória individual como memória coletiva dizem respeito às lembranças das experiências vivas que operam nas dinâmicas dos grupos sociais. Para o autor, a memória individual é sistematicamente influenciada pelo contexto social no qual o indivíduo se insere. Nesse sentido, a memória tida como individual deve ser entendida como um processo de construção coletiva dos fatos a serem guardados (Halbwachs, 1990, p. 49). Nos processos em que nos debruçamos neste dossiê, o trabalho da memória (Bosi, 1994) se associa diretamente à recuperação territorial – o que é palpável, por exemplo, no desbloqueio de memórias inscritas em porções determinadas da terra, operado pela retomada de áreas específicas, e na intensificação de circuitos de partilha de lembranças associado à mobilização dos parentes, no seio da ação política. Assim, as recuperações dos territórios indígenas se articulam com a retomada de uma memória que ativa tanto as lembranças do esbulho como as das lutas travadas pelos antepassados, e das suas trajetórias e formas de reprodução da vida.

Outro elemento importante das proposições de Halbwachs é a diferenciação entre as noções de “memória coletiva” e “memória histórica”. Para o autor, a memória histórica produz imagens unas a partir da descontinuidade dos fatos históricos; na história, “o detalhe somado ao detalhe resultará num conjunto, esse conjunto se somará a outros conjuntos, e que, no quadro total que resultará de todas essas sucessivas somas, nada está subordinado a nada” (Halbwachs, 1990, p. 85). A memória coletiva, por sua vez, é caracterizada pela diversidade: “há, com efeito, muitas memórias coletivas” (Halbwachs, 1990, p. 85). Mas, principalmente, pela continuidade e perenidade no interior do grupo social. A memória coletiva “é uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que de nada tem de artificial, já que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém” (Halbwachs, 1990, p. 81). Aqui, fica evidente a potência mobilizatória da memória social – inclusive, na desestabilização da história oficial. O que nos permite acessar as dinâmicas da memória social, em sua complexidade, é precisamente a existência daquelas e daqueles que narram. Quando compreendidas enquanto localizadas temporal e socialmente (Hall, 2006), as narrativas passam a ser elos que conectam história, memória e experiências vividas. Tal proposição conflui com o entendimento de Benjamin (1987) de que as narrativas são perenes, por estarem carregadas pelas experiências que passam de pessoa para pessoa.

Memória e narrativa são elementos que constituem a interface entre antropologia e história, que vem se consolidando enquanto um campo de estudos convencionalmente referido como antropologia histórica (Pacheco de Oliveira, 1999, 2016)⁶. Um de seus principais traços é o esforço para ampliar a compreensão de eventos sociais concretos, buscando se contrapor a visões puramente sincrônicas e a-históricas – e, importante frisar, um tanto essencialistas – em torno dos povos indígenas. Entre os pressupostos que orientam a antropologia histórica, destaca-se a defesa de uma abordagem processualista dos eventos sociais, que, ao evidenciar situações específicas, pode revelar as razões práticas e concretas dos sujeitos históricos (Bensa, 2017).

No campo da antropologia histórica, a noção de “situação histórica” (Pacheco de Oliveira, 2015, 2016) é um instrumento útil na operacionalização de análises e reflexões sobre os eventos sociais examinados. Ao lançar mão dessa noção, a pesquisadora e o pesquisador buscam o exercício de organizar, descrever e analisar como, em dado contexto histórico, determinado grupo de atores sociais se relaciona e organiza a distribuição de poder entre si, evitando modelos historiográficos comuns, como as ideias de fases ou etapas históricas. Para Pacheco de Oliveira (2015, p. 50), a noção de situação histórica possui uma vantagem, particularmente pertinente para os processos que enfocamos neste dossiê:

⁶ João Pacheco de Oliveira (2016, p. 31) arrola alguns autores cujos trabalhos constituem esse campo de estudos. Entre eles, pode-se citar Jean Bazin, Alban Bensa, Bernard Cohn, Achille Mbembe, Eric Wolf, Johannes Fabian, George Marcus, James Clifford, Jean e John Comaroff, e Veena Das.

[...] a sua adequação ao estudo das transformações históricas, possibilitando, através da comparação de duas situações, uma descrição teórica da própria mudança social, permitindo indicar com clareza as alterações nas relações políticas entre os atores e qual a composição de interesses que essa nova situação representa e procura articular.

Nesse sentido, as retomadas, autodemarcações e outros casos de defesa territorial apresentados nos artigos a seguir constituem processos que estão além do tempo presente. Mobilizando eventos pretéritos e delineando futuros possíveis, eles se relacionam a transformações históricas que devem ser analisadas, no quadro da visão de mundo e das historicidades indígenas, como processos de renovação e permanência (Bensa, 2017).

Trata-se de historicizar a etnografia (Bensa, 1998), dando mais atenção, por exemplo, aos modos como os dados etnográficos são constituídos. Essa perspectiva remonta a diálogos entre antropólogos e algumas correntes da história, como a micro-história (Bensa, 1998) e a história cultural ou das minúcias (Comaroff & Comaroff, 2010), que busca evitar uma história realista ou essencialista. A questão é “mostrar *como* elas [histórias] são construídas” (Comaroff & Comaroff, 2010, p. 25, grifos deles). Isso se relaciona ao estabelecimento de uma abordagem diacrônica dos eventos na constituição dos dados etnográficos, em que devem ser observados o contexto, a temporalidade e a escala em que eles são produzidos. Tal proposição vai ao encontro da noção de situação etnográfica, que postula que o etnógrafo deve tratar seus dados empíricos enquanto um conjunto de relações sociais constituídas entre ele e os interlocutores em campo.

Desse modo, se parte da antropologia passou a levar em conta elementos importantes da micro-história e história cultural, o fazer historiográfico também foi afetado pela antropologia. Conforme Comaroff e Comaroff (2010, p. 20),

tudo que o historiador da cultura pode “ver” são os fragmentos dispersos de uma época – exatamente como o etnógrafo “vê” apenas fragmentos de um campo cultural. Ainda assim, a ideia de recuperar esses fragmentos – sejam eles indivíduos ou eventos – é “conect[á-los] a um entorno e a uma *sociedade historicamente determinados*”. (grifos nossos).

Particularmente, a historiografia sobre os povos indígenas no Brasil tem passado por transformações significativas desde a década de 1970, quando algumas historiadoras e historiadores começaram a repensar a presença indígena na história, naquilo que será conhecido como “nova história indígena”. Se, antes, a historiografia hegemônica olhava para os

indígenas a partir de categorias como a de “índio genérico”⁷, que apagava as especificidades culturais e históricas de cada grupo, essa nova abordagem se preocupou em trazer os indígenas para os textos enquanto sujeitos históricos com ações próprias na realidade em que viviam. Foi, sobretudo, o diálogo com a antropologia, assim como a emergência do movimento indígena contemporâneo, que possibilitaram a desconstrução do “índio genérico” e de outras categorias discriminatórias.

Outro elemento importante, pano de fundo de muitos processos apresentados neste dossiê, é o fato de que indivíduos e coletividades frequentemente tratados pela antropologia e pela história como objetos passaram a receber atenção como sujeitos, ocupando espaços sociais antes bloqueados. A visão estratégica de lideranças e intelectuais indígenas estabeleceu a ampliação da presença de estudantes indígenas nos espaços acadêmicos como via de ação prioritária. Nas duas últimas décadas, temos assistido à publicação de teses de doutorado em diferentes áreas do conhecimento, produzidas por indígenas pertencentes a povos de diversas regiões do país (Nascimento, 2009; Benites, 2014; Monzilar, 2019; Amado, 2020; Cruz, 2021; Schild, 2023; para citar apenas alguns). Pesquisando e escrevendo suas próprias histórias, entrelaçadas às de suas comunidades, esses autores trazem novos contornos e pontos de vista para as discussões, inclusive sobre processos de mobilização e recuperação territorial.

Como destaca Alarcon (2022), as retomadas se inscrevem em processos de disputa com a memória oficial e a historiografia hegemônica, propiciando uma reescrita da história, liderada pelos sujeitos mobilizados, no seio da prática política. Pesquisando profunda e coletivamente suas trajetórias, inclusive interrogando-a em suas dimensões cosmológicas, esses povos encontram fundamentos e significados que sustentam, mesmo juridicamente, a permanência em seus territórios ancestrais. É nesse sentido que as retomadas devem ser consideradas, a um só tempo, lugares de retorno e pontos de partida para a construção e reconstrução de modos de vida que são produtos de uma historicidade particular e que incluem interações com diversos atores da sociedade brasileira (Maréchal, 2021).

Os despertares indígenas (Amado, 2020) apontam para a conexão entre território, experiências vividas e lembranças – como vimos, na perspectiva de uma memória construída na luta. Nesses processos, retornam e revivem nos territórios agentes humanos (parentes vivos e mortos, compadres, vizinhos, aliados) e extra-humanos (encantados, visagens, espíritos, animais, plantas), enquanto são construídos, cotidianamente, projetos de vida coletivos. Emergem, então, alternativas políticas, econômicas, educacionais e culturais concretas, criando rupturas nos processos históricos de dominação e exploração. Nesses contextos, é central o papel das lideranças religiosas, destacado por autores que se dedicaram a analisar processos de recuperação territorial

⁷ Contudo, conforme João Pacheco de Oliveira (2016, p. 77-78), a categoria de índio genérico tampouco deve ser entendida como una e monolítica. Ao contrário, deve ser tomada como “um repositório de inúmeras imagens e significados, engendrados por diferentes formações discursivas, e acionados em contextos históricos variados”.

nos últimos anos (Alarcon, 2019, 2022; Benites, 2014; Loures, 2017; Maréchal & Hermann, 2018). Essas lideranças – que foram historicamente perseguidas, tendo suas práticas proibidas através de diferentes expressões do poder colonial – passam a se reafirmar e se fortalecer nos contextos de recuperação territorial, dos quais muitas vezes são as protagonistas.

Tais lideranças têm papel fundamental nas ações diretas de recuperação ou defesa do território, uma vez que, através da sua conexão com seres e forças não humanas, conseguem determinar, em conjunto com outras lideranças, as melhores estratégias políticas. Além disso, são imprescindíveis para a manutenção dos indígenas nos territórios recuperados e na consolidação de projetos de vida que surgem no decorrer da ação política. Vários artigos deste dossiê também destacam a existência de uma conexão entre luta pela terra e sistemas xamânicos, reforçando, então, a relação entre política e xamanismo no modo de atuar plasmado nas retomadas e em outros processos de mobilização indígena. A conexão entre xamanismo e política se expressa ainda, de forma significativa, na atuação de lideranças xamânicas, que defendem publicamente, inclusive no plano internacional, uma atuação dos governos em prol da demarcação das TIs, assim como da proteção dos biomas e de seus habitantes. Essa forma de atuar, por meio da qual se obtém visibilidade para as lutas travadas nos territórios, articula-se com a participação indígena em outros espaços estratégicos de incidência política.

Os avanços concretos obtidos por povos indígenas em processos de recuperação e defesa de seus territórios, mesmo diante de correlações de forças sumamente adversas, contribuíram para fortalecê-los, especialmente em sua capacidade de incidência política. Cabe destacar que eles foram um dos segmentos da sociedade brasileira mais mobilizados no enfrentamento ao governo de Jair Bolsonaro (2019-2022), que executou uma política genocida, fortemente anti-indígena. Entre outras estratégias delineadas pelo movimento indígena para fazer frente ao governo de extrema-direita, somaram-se esforços para “aldear a política”, buscando ocupar espaços na política institucional. Com a eleição de Lula, logrou-se a criação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI), ao passo que a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), devidamente renomeada, e a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) passaram a ser conduzidas por lideranças indígenas. Esses eventos mostraram avanços estruturais na política indigenista do país no sentido da inclusão e participação social efetiva dos povos indígenas no âmbito estatal, convergindo com o lema “Nunca mais um Brasil sem nós”, hoje replicado pelos órgãos indigenistas oficiais.

Tais transformações são ainda muito recentes, restando pendentes balanços mais refletidos, conforme as experiências se consolidem. Algumas questões, contudo, já se delineiam, em alguns casos ecoando perguntas que já estavam postas. Em que medida avanços institucionais podem criar ou manter condições para outras formas de ação indígena, inclusive centradas na ação direta? Uma eventual priorização da presença no Estado poderia, eventualmente, desencadear efeitos opostos? É

possível alcançar uma autonomia plena dos povos indígenas alicerçada na mesma estrutura que, historicamente, oprime, explora e domina seus corpos e territórios em favor da expansão do capitalismo e do desenvolvimentismo? Podem os povos indígenas, de fato, transformar o Estado? Em outros países da América Latina, experiências de autogoverno vividas, por exemplo, pelos Zapatistas, no México (Baronnet, 2009; Brancalone, 2015; Gutiérrez Luna, 2017), pelos Wampis, no Peru (Bonecini de Almeida, 2022), ou pelos Nasa e Misaq, na Colômbia, nos inspiram a pensar criticamente as potencialidades e limitações de formas de atuação indígena que priorizem a ocupação de espaços no Estado, e, de outra parte, o potencial emancipador e decolonial de experiências como as focalizadas nesta edição.

O primeiro artigo do dossiê “Recuperação territorial face à financeirização da terra e às zonas de exceção do Capital e do Estado: retomadas e autodemarcações em defesa da vida”, de Gislaine Monfort e Laura Gislotti, aborda as relações entre o Estado e o capital, bem como suas atualizações, em uma análise da financeirização da terra. Exemplificando a colaboração dos governos no desenvolvimento de grandes empreendimentos que destroem os territórios indígenas, as autoras destacam o papel do Estado para a continuidade de dinâmicas de superexploração e usurpação em face aos povos indígenas. Frente ao inconciliável, povos originários em toda América Latina se levantam e constroem sua autonomia, rompendo os cercos instituídos e perpetuados pelo Estado e pelo capital. Revisando a literatura, as autoras trazem exemplos de lutas por autonomia travadas por povos originários da região. São resgatadas experiências – infelizmente pouco conhecidas no Brasil – dos Mapuche, na Patagônia, entre Chile e Argentina, e do povo Ka’apor da TI Alto Turiaçu, situada nos municípios de Araguaianã, Centro do Guilherme, Centro Novo do Maranhão, Maranhãozinho, Nova Olinda do Maranhão, Santa Luzia do Paruá e Zé Doca, no Maranhão, e Paragominas, no Pará. Estes últimos criaram seus próprios mecanismos de autodefesa e governança para enfrentar as invasões de madeireiros e outras ameaças a seu território. As autoras nos mostram também como as retomadas são verdadeiros processos de aprendizagem para os jovens indígenas Kaiowá e Guarani da Aty Jovem, que nelas aprendem a defender seus *tekoha* e proteger seu *ñandereko*.

Através de uma escrita e um posicionamento engajados, “Assembleias e retomadas Kaiowa e Guarani: caminhos de luta e resistência/reexistência originária”, de Lucas Luis de Faria e Catia Paranhos Martins, aborda a resistência e a reexistência Kaiowa e Guarani a partir de dois aspectos: as Grandes Assembleias e a retomada dos *tekoha*, ambas protagonizadas pela Aty Guasu. Os processos e estratégias de luta desse povo são analisados pelos autores como resposta às políticas históricas de expropriação, confinamento e cercamento impostas pela dominação colonial e capitalista. Trazendo como principais referências bibliográficas escritos da própria Aty Guasu e produções de intelectuais Kaiowa e Guarani, os autores tornam visíveis processos negados pela história oficializada e, por outro lado, reforçam a importância da dimensão cosmológica da luta, na qual as lideranças

espirituais são atores fundamentais. As Grandes Assembleias são analisadas pelos autores como espaços estratégicos de articulação comunitária, que viabilizam e potencializam a retomada dos *tekoha*, enxergada como forma de reexistência, que torna possíveis relações e formas de vida que se aproximam dos modos originários de viver – *teko porã* e *teko araguyje*.

Em “Prácticas de resistencias del CRIC: conceptos estáticos para luchas dinámicas”, Joan Sebastián Olivero Olmos oferece uma profunda revisão bibliográfica sobre os processos de resistência impulsionados pelo Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), organização indígena do Vale do Cauca, na Colômbia, que surge em 1971, desafiando o capitalismo e o Estado. No mapeamento proposto no texto, as formas de resistência engendradas pelos indígenas mobilizados no CRIC são divididas em três categorias: resistência política, cultural e social. Ao retratar a trajetória do CRIC, o autor aponta, notadamente, para a importância das alianças tecidas com outros povos para o fortalecimento e a consolidação dos processos de autonomia. Nesse movimento, fica bem delineada a maneira como as diferentes estratégias de luta do CRIC convergem para o fortalecimento da autonomia dos povos Nasa e Misaq, seja através do autogoverno ou da criação de processos educativos e universidades próprias. O autor conclui sua reflexão questionando a noção de resistência, e propõe uma alternativa, que busca incorporar a dinamicidade das lutas dos povos indígenas.

Apontando para a diversidade e complementariedade das formas de mobilização social indígena, “Povo Potiguara Katu e suas estratégias de luta pela terra: das ações institucionais às ações diretas para recuperar o seu território tradicional”, de Yuri Vasconcelos da Silva, analisa o que seriam as duas principais vias de atuação política do grupo, indicadas no título. No início dos anos 2000, os indígenas da Aldeia Katu, situada nos municípios de Canguaretama e Goianinha, no Rio Grande do Norte, começaram a realizar retomadas de terras, fazendo frente ao avanço da produção de cana e à retirada de madeira – ainda hoje, a reivindicação fundiária se encontra sem providências por parte do Estado. Há quase uma década, o autor acompanha o processo, na dupla posição de pesquisador e servidor da Funai. Nesse quadro, tem observado como a realização de reuniões com representantes do poder público, participação em audiências e proposição de denúncias, entre outras ações, se associam a eventos de ação direta, a exemplo de bloqueios de estradas, ocupação de prédios públicos, fiscalizações do território e à própria retomada. Mesmo enfrentando ameaças, deixa ver o autor, os Potiguara Katu, com sua ação criativa, têm avançado na obtenção de direitos, contribuindo para reverter um longo processo de invisibilização da presença indígena naquele estado.

Lançando seu olhar para a TI Kapinawá, localizada nos municípios de Buíque, Ibimirim e Tupanatinga, em Pernambuco, Lara Erendira Almeida de Andrade, no artigo “Guerra de conquista e pelegas indígenas: uma cartografia da resistência na Serra do Catimbau”, recua no tempo para recompor mais de três séculos de enfrentamento entre indígenas e não indígenas, com especial atenção aos períodos colonial e imperial. Na

disputa territorial, sobressaem, de um lado, a ação de dominação colonial, em suas múltiplas configurações e heterogeneidades, e, de outro, as variadas formas de atuação indígena, pensadas por meio das noções de resistência, repertório de confronto e tradição de conhecimento. Como deixa ver o texto, a própria conformação contemporânea do povo em foco é intimamente relacionada à luta pela terra: a autodenominação Kapinawá remonta à década de 1970, o tempo do “corte dos arames”, quando os indígenas fizeram frente ao cercamento de seu território pelos fazendeiros invasores. Do percurso do texto – pontuado por dispositivos que a autora chama de cartoetnografias, com a justaposição de mapas, cronologias e legendas –, depreende-se a manutenção das relações entre os indígenas e o território ao longo do tempo, a despeito do esbulho. Assim, a ação indígena é colocada no centro, conectando diretamente os processos contemporâneos de regularização fundiária aos séculos de pelejas indígenas.

Na sequência, em “Retornos e retomadas Pataxó Hãhãhã: notas etnográficas desde o sul da Bahia”, Jurema Machado de Andrade Souza se debruça sobre o “esparramamento” das famílias indígenas, isto é, sua dispersão na esteira do esbulho, bem como sobre os mecanismos desenvolvidos para “juntar o povo”, ou seja, reunir os parentes espalhados por diferentes regiões do país, engajando-os na retomada de suas terras. No quadro de uma longa relação de pesquisa com os Pataxó Hãhãhã, a autora propôs uma periodização em ciclos para o processo de recuperação territorial, compreendido entre 1982 e 2012 – anos, respectivamente, da primeira ação de retomada e do julgamento pelo Supremo Tribunal Federal (STF) da nulidade dos títulos incidentes sobre a TI Caramuru-Catarina Paraguassu, localizada nos municípios de Camacan, Itaju do Colônia e Pau Brasil. Aqui, ela focaliza o segundo ciclo de retomadas, que teve lugar entre 1997 e 2000. Para tanto, operando com a noção de regimes de memória, reconstitui em detalhes a trajetória de uma família extensa específica, associada à família étnica Kariri-Sapuyá, uma das coletividades que conformam o etnônimo englobante Pataxó Hãhãhã. Devido à expulsão do território, na década de 1960, alguns dos membros dessa família étnica chegaram a viver no Paraná, retornando posteriormente para atuar na recuperação territorial. Do acompanhamento detido do caso, emergem minúcias da luta, que dão conta dos esforços despendidos pelos Pataxó Hãhãhã em seu caminho de retorno.

Por sua vez, o artigo de Emmanuel de Almeida Farias Júnior, Fausto Andrade Sataré Mawé e Elieyd Souza de Menezes, “A luta pela floresta e pela água: o processo de territorialização da Aldeia Beija-Flor”, aborda a constituição da aldeia pluriétnica Beija-Flor I, no município de Rio Preto da Eva, estado do Amazonas. O texto reconstitui um processo histórico que remonta à chegada àquele território de famílias indígenas de diversos povos, na década de 1990, passando pela ocupação da área, os enfrentamentos ante a especulação imobiliária e a conquista definitiva do território, já em 2019. A partir de uma oficina de mapeamento social realizada em 2007, da qual os autores, pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), participaram como mediadores,

os indígenas da aldeia Beija-Flor I construíram um documento descrevendo a história da comunidade, suas lutas e reivindicações, em que está plasmada a estreita conexão da coletividade com o território, e sua contribuição para a conservação da natureza. Por se tratar de uma aldeia situada no espaço urbano de Rio Preto da Eva, os indígenas, no quadro de suas relações dinâmicas com o ambiente, acabam por incorporar a cidade a seu modo de vida, fazendo com que ela também seja indígena.

O artigo de João Francisco Miró Medeiros Nogueira, “Reterritorializando a episteme das práticas: a gestão Guarani M’byá da Terra Indígena Rio Areia como paradigma para a preservação da floresta com araucárias no Paraná”, traz um panorama dos processos de ocupação da floresta de araucárias naquele estado, a partir da comparação entre os modos de manejo da paisagem efetuados pelo povo Guarani M’byá da TI Rio Areia, situada no município de Inácio Martins, e por colonos europeus que se instalaram na região a partir do século XIX. Partindo da análise de documentos históricos e fontes orais, o autor mostra como há uma evidente diferença entre esses modelos de ocupação territorial, que acarretam distintas conformações da paisagem. O modo como os indígenas manejam a paisagem de seu território, destaca o texto, tem contribuído historicamente para a conservação da floresta. Nesse percurso, fica evidente ainda a necessidade de repensarmos o modelo predatório dos usos de recursos ambientais.

Concluindo o dossiê, “Os esbulhos dos territórios ancestrais do povo Laklãnõ”, de Jefferson Virgílio, volta-se às inconsistências e incoerências da assim chamada tese do marco temporal, a partir de um resgate histórico do esbulho territorial vivido pelo povo Laklãnõ, em Santa Catarina, no contato com os não indígenas. Destacando nos registros históricos a relação entre a derrubada das matas de araucária e as ofensivas dos colonos contra os Laklãnõ, o autor evidencia a relação de interdependência que o povo mantém com essas florestas, que são fonte de sua subsistência. Nesse movimento, o texto descreve os diferentes processos de esbulho territorial sofridos pelo povo em decorrência de políticas indigenistas atreladas ao “progresso” e ao “desenvolvimento”, como o caso da Barragem Norte, cuja construção se iniciou em 1974 e que inundou parte significativa do território laklãnõ. O entrelaçamento realizado pelo autor entre a tese do marco temporal e a história do contato entre os Laklãnõ, os colonos e os órgãos indigenistas estatais – e que se aplica a muitos outros povos que se vêm afetados por essa tese anti-indígena – aponta com pertinência para a ilegitimidade do dispositivo, que, apesar de ter sido derrubado pelo STF, em decisão de 2023, foi imposto com a aprovação da Lei nº 14.701, de 20 de outubro do mesmo ano.

Por último, apresentamos a capa deste número da revista *Espaço Ameríndio*. A fotografia de Fernanda Ligabue foi produzida durante a Marcha do ATL de 2021, quando o país era governado por Bolsonaro. A união, persistência e coragem dos povos indígenas no enfrentamento às políticas e práticas genocidas daquele governo transbordam da fotografia, que expressa também a determinação com a qual esses povos

vêm conduzindo seus processos de mobilização pelo território e pela vida. Nessa luta travada há séculos, os povos indígenas carregam consigo a memória do esbulho e da resistência de seus antepassados, e erguem a voz contra a perpetuação da destruição dos seus corpos e territórios. Organizando-se e reorganizando-se continuamente, eles recuperam antigas estratégias e criam novas, para fortalecer modos de vida que não se renderão às investidas do capitalismo. Alçando a bandeira dos territórios regularizados, a imagem demanda: demarcação já!

Referências bibliográficas

ACAMPAMENTO TERRA LIVRE. **Carta dos Povos Indígenas do Brasil aos Três Poderes do Estado**. Brasília, 22 de abril de 2024. Disponível em: <https://apiboficial.org/2024/04/22/vinte-anos-de-acampamento-terra-livre-e-a-urgencia-da-acao/>. Acesso em: 22 abr. 2024.

ALARCON, D. F. **O retorno da terra**: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. São Paulo: Elefante, 2019.

ALARCON, D. F. **O retorno dos parentes**: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Rio de Janeiro: Laced/E-Papers, 2022.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. **Vukápanavo**: o despertar do povo Terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político. Rio de Janeiro: Laced/ E-Papers, 2020.

BARONNET, B. **Autonomía y educación indígena**: las escuelas zapatistas de la Selva Lacandona de Chiapas, México. Quito: Abya-Yala, 2012.

BENITES, T. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando)**: o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

BENJAMIN, W. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In*: **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. v. 1, p. 197-221.

BENSA, A. Da micro-história a uma antropologia crítica. *In*: REVEL, J. (org.). **Jogos de escalas**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 39-76.

BENSA, A. Antropología, memoria e historia. **Relaciones Estudios de Historia y Sociedad**, n. 152, p. 333-351, 2017.

BONECINI DE ALMEIDA, L. Governos autônomos na Amazônia norte-ocidental peruana: reflexões a partir dos cinco anos do Governo Territorial Autônomo da Nação Wampis (GTANW). **Tellus** (UCDB), v. 46, p. 283-322, 2022.

BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRANCALEONE, C. **Teoria social, democracia e autonomia**: uma interpretação da experiência de autogoverno zapatista. Rio do Janeiro: Beco do Azougue, 2015.

COMAROFF, J.; COMAROFF, J. Etnografia e imaginação histórica. **Proa: Revista de Antropologia e Arte**, v. 1, n. 2, s/p, 2010.

CRUZ, F. S. M. **Letalidade branca**: negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

GUTIÉRREZ LUNA, D. I. “Una verdadera revolución agraria” *con y desde la Matría*: la organización de mujeres zapatistas: Chiapas, México. **Polis**: Revista Latinoamericana, n. 47, p. 1-20, 2017.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HALL, S. Identidade cultural e diáspora. **Comunicação e Cultura**, n. 1, p. 21-35, 2006.

LOURES, R. S. P. **Governo Karodaybi**: o movimento Ipereğ Ayũ e a resistência munduruku. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) – Programa de Pós-Graduação em Recursos Naturais da Amazônia, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.

MARÉCHAL, C. **Ēg ga ěg kófa tú (A nossa terra é a nossa história)**: território, trabalho, xamanismo e história em retomadas kaingang. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.

MARÉCHAL, C.; HERMANN, H. W. O xamanismo kaingang como potência decolonizadora. **Horizontes Antropológicos**, n. 51, p. 339-367, 2018.

MONZILAR, E. B. **Aprender o conhecimento a partir da convivência**: uma etnografia indígena da educação e da escola do povo Balatiponé-Umutina, 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

NASCIMENTO, R. G. **Rituais de resistência**: experiências pedagógicas Tapeba. 2009. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2009.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. **Ensaio de Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. **Regime tutelar e faccionalismo**: política e religião em uma reserva Ticuna. Manaus: UEA Edições, 2015.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. A luta pela terra como chave analítica para a reorganização da cultura. *In*: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (org.). **A reconquista do território**: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo. Rio de Janeiro: Laced/E-Papers, 2022. p. 11-36.

SCHILD, J. D. J. I. J. **Articulação das Mulheres Indígenas no Brasil**: em movimento e movimentando redes. 2023. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de

Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2023.

SOUZA, J. M. A. **Os Pataxó Hãhãhã e as narrativas de luta por terra e parentes, no sul da Bahia**. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

RECUPERAÇÃO TERRITORIAL FACE À FINANCEIRIZAÇÃO DA TERRA E ÀS ZONAS DE EXCEÇÃO DO CAPITAL E DO ESTADO: RETOMADAS E AUTODEMARCAÇÕES EM DEFESA DA VIDA

GISLAINE MONFORT¹

UFGD, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-5677-5740>

LAURA GISLOTI²

UFGD, BRASIL

<http://orcid.org/0000-0002-3954-0245>

RESUMO: *Este estudo tem por objetivo investigar as dinâmicas territoriais contemporâneas dos conflitos conduzidos pelo Estado brasileiro e pelo agronegócio sobre os territórios indígenas. Concomitantemente, analisamos as resistências das recuperações territoriais frente à pilhagem socioambiental e o avanço de zonas de exceção. Mediante a abordagem qualitativa, integramos a revisão crítica da literatura desde as perspectivas teóricas-metodológicas e políticas de pesquisadoras/es indígenas e não indígenas, entrevistas semiestruturadas e análise espaço-temporal (1985 e 2022) das mudanças no uso do solo em Mato Grosso do Sul. Analisamos primeiro contribuições teóricas referentes às dinâmicas de financeirização da terra e à expansão do agronegócio, evidenciando-se dimensões dos ataques sistemáticos da ofensiva ruralista aos territórios indígenas. Em seguida, destacamos a importância dos processos de recuperação territorial na América Latina e no Brasil face às ofensivas do Estado e Capital, chamando a atenção para as retomadas em Mato Grosso do Sul. Diante da guerra permanente e da pilhagem socioambiental conduzidas pelo saque capitalista, os povos originários irrompem os antigos e novos cercos criando fissuras em defesa do território, da vida e da autonomia.*

PALAVRAS-CHAVE: *Agronegócio, impactos socioambientais, retomadas.*

ABSTRACTS: *This study aims to investigate the contemporary territorial dynamics of conflicts led by the Brazilian state and agribusiness over indigenous territories. Simultaneously, we analyze resistance of territorial recoveries against socioenvironmental plundering and the advancement of exception zones. Through a qualitative approach, we integrate a critical literature review from the theoretical-methodological and political perspectives of indigenous and non-indigenous researchers, semi-structured interviews, and spatiotemporal analysis (1985 and 2022) of land use changes in Mato Grosso do Sul. We first analyze theoretical contributions regarding land financialization dynamics and agribusiness expansion, highlighting dimensions of systematic attacks by the ruralist offensive on indigenous territories. Next, we emphasize the importance of territorial recovery processes in Latin America and Brazil in the face of state and capital offensives, drawing attention to reoccupations in Mato Grosso do Sul. Faced with the permanent war and socioenvironmental plundering conducted by capitalist exploitation, indigenous peoples break through old and new enclosures, creating ruptures in defense of territory, life, and autonomy.*

KEYWORDS: *Agribusiness, land takeovers, socio-environmental impacts.*

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Grande Dourados. E-mail: gislainecmonfort@gmail.com

² Professora da Universidade Federal do Oeste do Pará no Instituto de Biodiversidade e Floresta (IBEF/UFOPA) e do Programa de Pós-graduação em Entomologia e Conservação da Biodiversidade (PPGECB/FCBA). E-mail: lauragisloti@gmail.com

Introdução

Abya Yala têm suas ‘veias abertas’ marcada pelos processos históricos de saque, expropriação e pilhagem colonial-capitalista engendradas por meio de antigas práticas de cercamento que retroalimenta a busca incessante por integrar territórios às novas formas de acumulação. Essas cicatrizes tangenciam as veias abertas da trajetória de saque em Abya Yala e evidenciam também o quadro da guerra permanente, da continuidade do saque e as resistências em defesa da vida.

No cenário de expansão da financeirização da terra e da agricultura, diversos agentes empresariais nacionais e transnacionais, privados e estatais, estão atuando de forma integrada em uma aliança corporativa que estabelece relações político-econômicas e mecanismos institucionais que favorecem diretamente o poder rentista. Trata-se do processo de reestruturação produtiva e das dimensões do novo padrão de acumulação de capital no aprofundamento do quadro dependente do capitalismo brasileiro.

Nesse sentido, por ora, nos interessa enfatizar que é nessa conjuntura que diferentes governos seguiram o mesmo procedimento de alianças corporativas e de prioridade às *commodities* como meio de inserção dependente na geopolítica global. Os projetos de diferentes governos mantiveram os mesmos métodos sobre a estrutura fundiária fortemente concentrada nas mãos de poucos e o impulsionamento de empreendimentos voltados ao agronegócio, à mineração, grandes hidrelétricas e infraestrutura, os quais ocorreram com sangue, ferro e fogo sobre a vida de povos originários, camponeses e quilombolas (MICHELOTTI e SIQUEIRA, 2019; MALHEIRO, 2023; SVAMPA, 2023).

Para Michelotti e Siqueira (2019) um dos panoramas que pode colaborar com a análise desse quadro é a relação entre a ascensão da produção de *commodities* impulsionado pelas dinâmicas de financeirização, o crescimento da demanda chinesa e a intensificação do mercado de terras e do extrativismo. Esse processo impulsionou a economia do agronegócio transformando-se não apenas em um mecanismo ou frente de acumulação, mas também em um pacto político fundamentado na grande propriedade e na apropriação de terras e bens comuns.

O retrato desse panorama é a ampla ascensão de zonas de exceção conduzidas pelo saque capitalista por intermédio do extrativismo, destacamos o agronegócio, instituindo o acirramento da pilhagem e expropriação aos territórios indígenas e à sociobiodiversidade. Como apontado por Mbembe (2018) as zonas de exceção manifestam formas de controles e a expressão da ordem judicial instituídas e utilizadas pelo Estado e por agentes empresariais-privados para exercer violações e a dominação sobre a vida de determinados segmentos da população. Ações orquestradas por meio de práticas de violência, pilhagem, imposição da precarização da vida, massacres e genocídios, justificando-as por intermédio de discursos alicerçados no imaginário colonial e racista de ‘segurança’, de ‘ordem’ e ‘soberania nacional’.

O reconhecimento das dimensões da guerra em curso permite a compreensão dos mecanismos predatórios fortemente organizados, respaldados material e financeiramente por agentes estatais, empresariais e privados (MBEMBE, 2018). Esses mecanismos instituem uma lógica empresarial-corporativa no controle dos territórios por meio da violência sistemática contra os povos originários, camponeses e quilombolas. A rota de saque sobre a sociobiodiversidade e os bens comuns, são articulados pela ‘máquina de guerra’ que executa ações brutais que buscam imobilizar espacialmente categorias inteiras de pessoas, povos e comunidades ou, paradoxalmente, busca instituir deslocamentos forçados, levando-as a áreas precárias, da qual se retiram todas as condições necessárias para a reprodução da vida, verdadeiras zonas de exceção (MBEMBE, 2018).

O território torna-se um conceito chave para a análise sobre as formas de acumulação, o avanço da financeirização e a atuação de diferentes agentes no controle do território e dos bens comuns, bem como para compreender os movimentos de resistências que se articulam na luta em defesa da vida. Isso nos permite refletir sobre a perspectiva de “mundos possíveis” que o conceito de território projeta (VIVEIROS de CASTRO, 2002; NARAHARA, 2021) a partir das lutas, retomadas e recuperações territoriais indígenas em diferentes contextos. Os conflitos que se manifestam na questão agrária e o reconhecimento dos sujeitos envolvidos possibilitam dimensionar trajetórias de luta e os horizontes que delas emergem, capazes de enfrentar a racionalidade destrutiva do capital (SAUER et al., 2021).

Portanto, este estudo tem por objetivo e propósito investigar por um lado, as dinâmicas territoriais contemporâneas dos conflitos engendrados pelo Estado brasileiro e pelo agronegócio sobre os territórios indígenas. Por outro lado, refletir sobre as resistências dos processos de recuperação territorial frente à pilhagem socioambiental e a expansão de zonas de exceção.

Inicialmente, analisa-se as contribuições teóricas referentes às dinâmicas de financeirização da terra e à expansão do agronegócio, evidenciando-se dimensões da ofensiva ruralista aos territórios indígenas. Posteriormente, destaca-se a importância dos processos de recuperação territorial na América Latina e no Brasil face às ofensivas do Estado e Capital, chamando a atenção para as retomadas em Mato Grosso do Sul.

Caminhos metodológicos

Mediante a abordagem qualitativa articulou-se a revisão crítica da literatura com entrevistas semiestruturadas e, adicionalmente, adotou-se a análise espaço-temporal para compreender as mudanças no uso do solo entre os anos de 1985 e 2022. Este é um tipo de abordagem integrada que permite uma compreensão mais holística e ao mesmo tempo sistêmica das dinâmicas territoriais e socioambientais nos conflitos agrários, compreendendo as particularidades e a análise dos processos por intermédio de conexões possíveis na perspectiva da totalidade.

Nessa perspectiva, as pesquisadoras Amorozo e Viertler (2010) enfatizam que não somente o resultado final é relevante, mas também todo o conjunto de procedimentos que conduzem ao propósito de estudo. A revisão crítica da literatura fundamenta-se na condução de estudos sobre uma gama de pesquisas avaliadas e examinadas de modo crítico, buscando identificar os elementos mais relevantes para os objetivos e o problema da pesquisa em questão.

Na visão da síntese, é sobretudo, narrativa e conceitual, enquanto na ótica da análise, busca verificar a contribuição conceitual para integrar a teoria já existente ou criar novas teorias (GRANT e BOOTH, 2009). A investigação bibliográfica se configura como uma ferramenta que permite à pesquisadora um contato direto e um compromisso de leitura crítica de uma variedade de obras, estudos e documentos que abordem o tema em questão (OLIVEIRA, 2016).

No caso deste estudo, foi conduzida uma pesquisa de literatura e em seguida foi feita uma análise crítica direcionada pelo problema de pesquisa, especialmente considerando a ofensiva do agronegócio, as diferentes facetas da violência estatal-empresarial contra os territórios indígenas – ou ainda os espectros da violência multidimensional – e os processos de resistência por intermédio das retomadas e recuperações territoriais indígenas.

No que se refere à entrevista, as autoras Minayo e Costa (2018), apontam que é a técnica mais utilizada na pesquisa qualitativa empírica, representando uma forma de comunicação verbal e um método para a construção de conhecimento entre diferentes sujeitos sobre temas específicos. Realizada em forma de diálogo entre duas pessoas ou entre múltiplos interlocutores e interlocutoras, é movimentada a partir de um/a entrevistador/a para o compartilhamento de situações e informações que envolvem o tema em estudo.

Este método é considerado um meio importante de interação na investigação social, pois reflete as dinâmicas presentes na sociedade ou grupo social (MINAYO e COSTA, 2018, p. 13). A entrevista semiestruturada, que combina um roteiro com questões previamente formuladas e outras abertas, proporciona à entrevistadora e ao entrevistador maior controle sobre os aspectos que deseja investigar no campo de estudo, enquanto permite uma reflexão aberta aos interlocutores e interlocutoras para os temas que mais lhes interessem abordar.

Na análise espaço-temporal da dinâmica de uso e cobertura do solo em Mato Grosso do Sul, foram empregadas técnicas de geoprocessamento através do Sistema de Informação Geográfica (SIG) utilizando o *software* QGIS 3.28. Os dados foram adquiridos na plataforma MapBiomas em formato *raster*, sendo posteriormente convertidos para o formato vetor. A plataforma consiste em uma rede colaborativa envolvendo especialistas que utilizam técnicas de sensoriamento remoto e SIG em pesquisas realizadas em diversos campos que envolvem estudos sobre os biomas, processo de monitoramento do desmatamento e as transformações no uso e cobertura do solo.

A construção e a análise do mapeamento permitem um diagnóstico do uso do solo na área de foco do trabalho em distintos períodos. A Coleção utilizada foi a 8.0 que abrange dados dos anos de 1985 a 2022 e a partir da coleção foram exportados dados a fim de investigar as mudanças agrárias nos anos de 1985 e 2022 com imagens da área de estudo. A análise considerou as implicações socioambientais decorrentes dessas mudanças, sobretudo a partir da reflexão sobre como se materializam esses impactos nas Terras Indígenas.

Dinâmicas da financeirização e as marcas das ruínas produzidas pelo agronegócio

Sob a dimensão histórico-espacial a década de 1970 marca o avanço da agência financeira conduzida pela desregulamentação do mercado que provocou maior ocorrência da atuação de agentes especulativos em diferentes setores político-econômico. A ascensão de um regime de acumulação dominado pelas finanças (CHESNAIS, 2005) tem sido qualificado pelo aprofundamento da submissão do sistema econômico às demandas da acumulação (MICHELOTTI e SIQUEIRA, 2019).

Para Harvey (2004) há três aspectos importantes de serem destacados nesse processo dominado pelas finanças. Inicialmente, os limites do regime de acumulação fordista que resultaram na restauração do poder de classe das elites e estiveram fundamentados em inovações tecnológicas, mudanças organizacionais na produção e no trabalho industrial, assim como na ascensão da esfera financeira. Em segundo lugar, a acumulação capitalista se tornou mais instável e volátil, aumentando a frequência de crises de sobreacumulação que desencadeou um conjunto de ajustes espaço-temporais e o avanço da acumulação por espoliação. Houve a legitimação dessas dinâmicas por meio do reforço ideológico, promovendo comportamentos e imaginários fundamentados em narrativas do neoliberalismo e da globalização (MICHELOTTI e SIQUEIRA, 2019).

A dominação financeira tornou-se a principal resposta para o crescente desafio de manter uma taxa de acumulação ampliada, considerada necessária para a reprodução do sistema. Contudo, o fluxo financeiro resulta na geração de um excedente significativo de capital fictício, impelindo a criação de novos espaços para investimentos lucrativos. Sob essa perspectiva, observa-se a ressurgência de antigos mecanismos de acumulação primitiva, com novos dispositivos, que vão desde a biopirataria até o acirramento das privatizações e expropriações, direcionadas à financeirização da terra e de bens comuns. A aliança de poderes corporativos, denominados por Harvey (2004) de "novo imperialismo", engloba a utilização de diversos instrumentos e mecanismos de poder para assegurar o controle de territórios e de bens comuns.

A análise de Harvey (2004) sobre as dimensões do novo imperialismo em Abya Yala remonta a uma abordagem crítica que nos permite refletir sobre como o poder se manifesta na região. Como aponta

o autor, esse fenômeno representa um *modus operandi* de ampliação de estratégias e de práticas historicamente relacionadas ao imperialismo, ao controle territorial e à rota de saque de riquezas naturais, utilizando instrumentos como privatizações, extrações de bens coletivos por intermédio da acumulação por espoliação.

Uma revisão geral do papel permanente e da persistência de práticas depredatórias de acumulação “primitiva” ou “originária” ao longo da geografia histórica da acumulação de capital é muito pertinente, tal como o assinalaram recentemente muitos analistas. Dado que denominar “primitivo” ou “originário” um processo em curso parece equivocado, daqui em diante vou substituir estes termos pelo conceito de “acumulação por espoliação. (...) A acumulação por espoliação pode ocorrer de diversos modos e seu *modus operandi* tem muito de contingente e casual (HARVEY, 2004, p. 109 - 111)

Para Sassen (2016) esse contexto pode ainda ser compreendido sob a perspectiva de um sistema de expulsão ao destacar a investigação do avanço das dinâmicas de financeirização e do que denomina como *land grabbing* (apropriação de terra), destacando os processos de espoliação e de deslocamentos forçados, o aprofundamento das desigualdades de renda e a pilhagem de bens comuns. Essas abordagens de diversas autoras e autores evidenciam o conjunto de perspectivas teórico-metodológicas e políticas que possibilitam a reflexão crítica sobre as dimensões das implicações do saque e dos conflitos sociais, territoriais e ambientais conduzidos pela expansão do poder corporativo e do novo imperialismo na ascensão da financeirização no campo.

A partir dos anos 2000 o fenômeno do extrativismo ganha um lugar central nas discussões sobre a financeirização da terra, a expropriação e o saque de bens comuns nos territórios de Abya Yala. A autora Maristela Svampa (2019) destaca em suas análises o período marcado pela retomada intensiva das atividades extrativistas, impulsionada pelo aumento da demanda global por *commodities* e pela elevação dos preços desses recursos. Esse modelo se fundamenta no aprofundamento da intensificação da divisão territorial do trabalho e na expansão de uma base exploratória-extrativo-exportadora fundamentada nas *commodities* como ativos financeiros. O extrativismo abrange produtos como a soja, a cana-de-açúcar, o dendê, o milho, entre outros monocultivo, além de minérios, hidrocarbonetos e seus derivados, bem como os megaprojetos a eles atrelados.

Nesse cenário, há a inserção de fluxos estáveis de circulação de mercadorias a serem pilhadas nos circuitos (nacionais e mundiais) de acumulação, o que requer uma vasta infraestrutura de energia, de transporte, rodovia, ferrovia, comunicação que se articulam em uma cadeia de dominação territorial. Há ainda a expansão da dinâmica de ajustes espaciais de acordo com as imposições das demandas que visam a acumulação, efetuando a instalação de zonas extrativas, zonas de

processamento de matérias primas e zonas logísticas (MORENO, 2019; MALHEIRO, 2023).

A expansão do extrativismo foi respaldada por políticas governamentais e mecanismos legais que ampararam a expropriação, a violência, o controle de territórios e a exploração de riquezas naturais. Essas políticas amparadas e mascaradas por discursos de crescimento econômico, ampliou investimentos públicos e estrangeiros que instituíram a intensificação dos ataques sistemáticos sobre as Terras Indígenas.

Dinâmicas geopolíticas denominada como “guinada ao sul” orientada, sobretudo, pelos movimentos dos BRICS e de projetos como o a Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA), intensificaram as pressões pelo mercado de terras e acentuaram os conflitos e a violência no campo. A “questão agrária”, a terra, em vista disso, é uma questão chave (SAUER et al., 2021).

A nova ofensiva do extrativismo em Abya Yala, com um enfoque particular à experiência brasileira, representa um fenômeno que reconfigurou não somente a esfera econômica, mas também a política, transformando as exportações de *commodities* agrícolas e minerais em pilares e em motor do comércio exterior do país. Esta mudança não se restringe a uma dimensão de mera estratégia de governos, mas adquire contornos político-econômicos comandados pelas dinâmicas globais do capital, acarretando profundas consequências socioeconômicas e ambientais que afetam diversos povos e setores da sociedade brasileira.

Paralelamente, foi observado um rápido processo de financeirização tanto das terras quanto da agricultura, o que situa as *commodities* e a terra como alvos privilegiados de investimentos especulativos, ocasionando alterações significativas na questão agrária do país impulsionando o poder rentista e a concentração de terra e riqueza. Este cenário de transformações na questão agrária demanda uma análise minuciosa das dimensões socioeconômicas, políticas e ambientais, mas por ora destacamos a significância da atuação do Estado por meio de dispositivos políticos que amparam a ofensiva ruralista e como agente da violência contra os povos indígenas. Um Estado que instituiu um conjunto de políticas fundamentadas em subsídios e créditos públicos para a expansão de monoculturas como soja, cana-de-açúcar e milho, definindo novos rumos para o panorama agrário do país, ao mesmo tempo em que financiou mecanismos bélicos e dispositivos de violações sistemáticas no campo contra as lutas indígenas por terra e território.

Essas transformações tornaram o agronegócio uma oportunidade para diversos agentes do mercado financeiro, gerando mecanismos de captação de recursos privados, de modo que a terra se torna um elemento crucial. E a legislação brasileira reforça essa tendência à medida em que abre margem para beneficiar e amparar as demandas do setor ruralista (DELGADO, 2021).

Essa ofensiva provocou uma pressão crescente no mercado de terras, afetando não somente áreas designadas para preservação ambiental, mas sobretudo os territórios ancestrais de povos originários,

especialmente nos biomas da Mata Atlântica, da Amazônia e do Cerrado. O resultado desse processo foi a intensificação de expropriação, conflitos territoriais e de pilhagem socioambiental, denunciado pelos povos tanto nas lutas nas bases comunitárias em seus territórios, quanto em escala nacional e internacional nas resistências e alianças em defesa da vida.

É preciso recordar do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) como uma das faces da política colaboracionista de governos da esquerda institucional que priorizaram as *commodities* e os grandes empreendimentos em detrimento de demarcações de Terras Indígenas e de transformações radicais na estrutura fundiária, repedindo procedimentos e projetos de governos anteriores, diga-se de passagem, repetindo, inclusive, projetos da ditadura. O programa retomou projetos enunciados e idealizados durante a ditadura empresarial-militar, os quais foram muito criticados por seus profundos impactos socioambientais em diversas regiões e para diversos povos. Entre eles está Belo Monte cujo funcionamento se estabelece em 2016 e que inundou centenas de quilômetros quadrados no Vale do Xingu, expropriando povos e aprofundando o contexto de precarização a reprodução da vida, além das dezenas de outros empreendimentos nas bacias dos rios Tocantins e Tapajós (LASCHEFSKI e ZHOURI, 2019).

Conforme apontam Mizusaki e Souza (2020) em diálogo com Delgado (2012), o cenário em questão evidencia um pacto instituído no âmbito do poder corporativo que abrange o agronegócio, revelando a inserção das terras no mercado de *commodities* por meio da expansão horizontal das monoculturas em hectares. Essa dinâmica territorial reflete uma estratégia de poder, notadamente na integração da terra ao capital financeiro. Este processo desencadeou o avanço de políticas que visam propiciar, entre outras questões, uma reorganização no controle territorial, abrangendo tanto as terras quanto os bens comuns. Essa reorganização demanda a articulação de mecanismos que buscam modificar a legislação de proteção ambiental e territorial e que acarretam pressões e ataques sistemáticos sobre as Terras Indígenas.

A acumulação rentista praticada pelos políticos ruralistas, evidentemente produz e reproduz a face da violência e do conflito (...), o latifúndio tem no seu constructo histórico a dimensão do conflito e das disputas (...). A geopolítica ruralista em curso tem na sua concepção a expansão das propriedades pelo território com as mesmas dimensões do atraso e do conflito que culmina em enfrentamentos diretos ou indiretos e disputas por terras com a classe camponesa (...) envolve também disputas por porções dos territórios das comunidades indígenas e quilombolas, e a expansão de áreas para o agronegócio e todas as questões socioterritoriais ligadas a este modo de produzir na agricultura (COSTA, 2012, p.252).

Neste contexto, no âmbito do Congresso Nacional são articulados a implementação de dispositivos legais expropriatórios, representados

por projetos de lei (PL) conduzidos por parlamentares, como é o caso do denominado "pacote da destruição". São propostas legislativas que atuam de modo contínuo impulsionando projetos de grilagem, de licenciamento ambiental para grandes empreendimentos, o avanço de agrotóxicos e amparo à mineração.

Tais iniciativas refletem os interesses corporativos empresariais e ruralistas no Congresso Nacional, particularmente por intermédio da Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA), que contam com apoio financeiro de setores empresariais e lobistas em escala internacional e evidenciam o âmbito colaboracionista dos governos. O agronegócio rapidamente consolidou o poder corporativo em sindicatos rurais que intensificaram manifestações públicas de grandes proprietários de terra respaldados por todo um aparato de assessoria de imprensa. Nessa dinâmica, estabeleceram uma prática constante de discurso de guerra aberta mobilizada e ganhado novos contornos, de modo mais sistemático, pela incidência política enquanto "bancada ruralista" (FPA) (MORAIS, 2017).

Um ponto relevante a ser destacado é que a FPA recebe contribuições diretas de invasores de terras. Dados levantados por dossiês construídos pelas pesquisas do 'De olho nos ruralistas' revelam que 18 membros da frente parlamentar obtiveram um montante total de R\$ 3,6 milhões em doações de campanha provenientes de fazendeiros envolvidos em disputas territoriais em Terras Indígenas (CASTILHO et al., 2023). É nesse contexto que também se insere o Marco Temporal, uma tese (inconstitucional) que muita interessa aos ruralistas, fundada na perspectiva de que o direito dos povos originários estaria condicionado à ocupação dos territórios na ocasião da promulgação da Constituição Federal de 1988. Esse discurso compõe um projeto político que visa inviabilizar as demarcações de Terras Indígenas e, normalizar a legitimação do processo de expropriação e pilhagem contra as vidas e os territórios indígenas.

No primeiro semestre de 2023 o Projeto de Lei 490/07 que converte em lei o marco temporal, foi aprovado pela Câmara dos Deputados com 283 votos a favor e 155 votos contra. Seguida da aprovação na Câmara foi encaminhada para a Comissão de Constituição e Justiça (CCJ) e foi aprovada por 16 votos favoráveis e 10 contrários. O PL seguiu para votação no Senado Federal, naquela ocasião denominada como PL 2903/2023 em regime de urgência e no mesmo dia foi aprovado por 43 votos favoráveis e 21 contrários. A discussão contraria a decisão do STF que após uma longa discussão, reconheceu a tese como inconstitucional em um placar de 9 votos contra, entre eles votos do relator Edson Fachin, Alexandre de Moraes, Luís Roberto Barroso, Cristiano Zanin, Luiz Fux, Dias Toffoli, Cármen Lúcia, Gilmar Mendes e Rosa Weber (presidente na ocasião). E dois votos favoráveis, de André Mendonça e Kassio Nunes Marques.

O presidente do Partido dos Trabalhadores Luiz Inácio Lula da Silva optou pelo veto parcial do Projeto de Lei em outubro, evidenciando a face colaboracionista da esquerda institucional com o ruralismo, quanto poderia/deveria vetar por completo. Os vetos em seguida foram

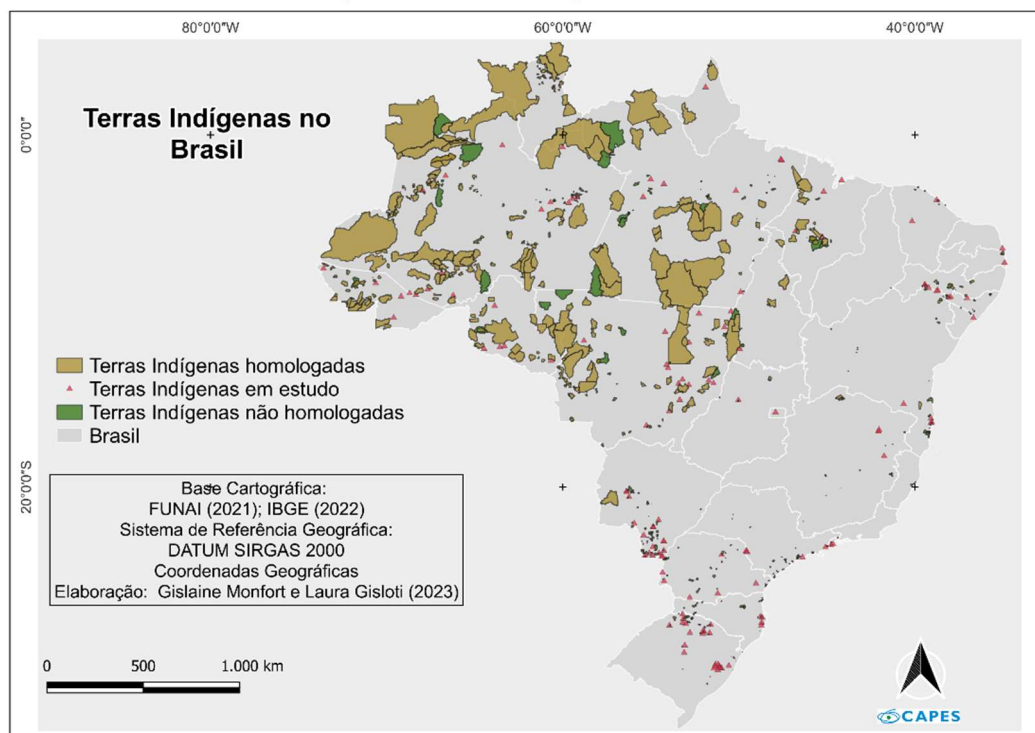
derrubados pelo Congresso. Nesse ínterim, nos últimos dias para o encerramento do ano de 2023, o atual presidente do Senado, Rodrigo Pacheco, promulgou a lei que determina a tese do marco temporal, a Lei 14.701/23. A discussão deve seguir para o processo de judicialização, o que aprofunda as violações aos povos originários pela morosidade da proteção territorial que deve intensificar a violência e os ataques sistemáticos em seus territórios.

A conjuntura evidencia um cenário complexo e controverso no âmbito político, suscitando as evidências da urgência quanto à proteção dos direitos territoriais e ambientais dos povos originários diante das estratégias empresariais de ataques contra a demarcação e a proteção ambiental. As novas estratégias empresariais deslocam o foco principal da economia agrária da produção para as atividades financeiras, dinâmica que intensifica o processo de estrangeirização das terras, onde parte significativa de áreas está sob o controle e domínio de capital estrangeiro, inclusive aquele associado aos fundos de pensão (DELGADO e LEITE, 2022).

É necessário compreender, portanto, o Estado como agente de contra insurgência, caracterizando-se pelo apoio irrestrito à repressão e à ascensão de forças policiais e de amplos processos de militarização visando o controle territorial. O Estado de contra insurgência é o Estado corporativo independentemente das formas anunciadas por esse Estado e de seus regimes políticos (FERREIRA, 2019). A continuidade das dinâmicas de superexploração e extração só pode se manter pela composição de mecanismos legais que corroboram com processos ilegais instituindo formas de levar ao terreno da legalidade o roubo, a fraude e o saque (MALHEIRO, 2023). O Estado aparece aí como agente que organiza áreas de saque para a ofensiva territorial do capital (SASSEN, 2016; PEREIRA, 2019).

A violência e a pilhagem, nesse contexto, exercem uma função enquanto mecanismo de poder e como estratégia de contra insurgência muito bem articulada por agentes estatais e privados. Como violência estrutural, estabelece um ordenamento constante da desigualdade e a continuidade de ataques sistemáticos. Esse ordenamento é conduzido com o respaldo de dispositivos legais-institucionais como meios de força coercitiva instituídos enquanto ordem social que amplia o estado de exceção. O fenômeno do estado de exceção é uma tecnologia de repressão e violência de Estado (MARTÍN-BARÓ, 1986; AGAMBEN, 2014).

A pilhagem se reflete tanto no contexto de precarização da vida e da expropriação quanto no processo de expansão das zonas de exceção. Em uma pesquisa realizada pelo observatório “De Olho nos Ruralistas” realizou-se o cruzamento de um conjunto de dados fundiários do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) por meio do qual foi identificado 1.692 sobreposições de fazendas em Terras Indígenas no Brasil. Os dados evidenciam como as sobreposições configuram 1,18 milhão de hectares em que 95,5% são territórios pendentes de demarcação (CASTILHO et al., 2023). Abaixo compartilhamos um mapa das Terras Indígenas no país (Mapa 1.).

Mapa 1 – Terras Indígenas no Brasil

Fonte: Elaboração própria (2023)

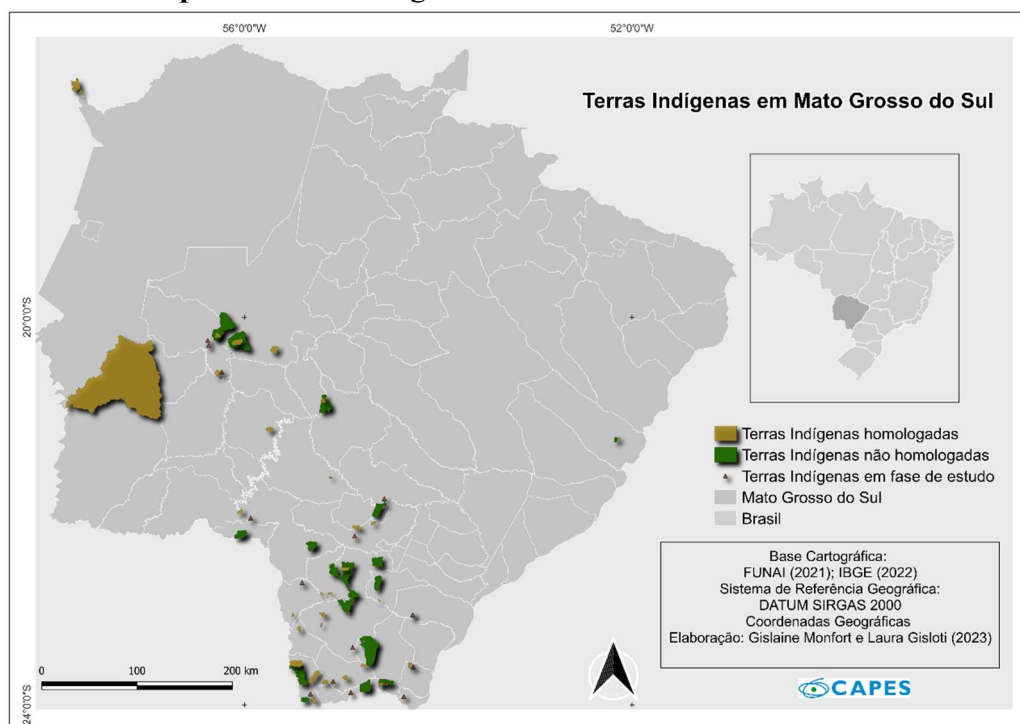
De acordo com os dados levantados e analisados pelo dossiê, 42% estão nas mãos de clãs políticos (nacionais e regionais) que centralizam, conjuntamente, 96 mil hectares com sobreposições em Terras Indígenas. As áreas poderiam ser pensadas a partir do exemplo de que correspondem aproximadamente às áreas urbanas de Rio de Janeiro e de Belo Horizonte (CASTILHO et al., 2023)

O dossiê demonstra ainda quais são os setores predominantes nas sobreposições aos territórios indígenas. Estão entre eles os setores de grãos, fruticultura, madeira, açúcar, carne e etanol. Nesse cenário, bancos e fundos de investimento são agentes econômicos que respaldam os ataques constantes contra as Terras Indígenas por meio de recursos que os mantêm em expansão, além dos setores multinacionais relacionados a fazendas incidentes nas T.I. como a Bunge, Lactalis, Cosan (que juntamente a petroleira anglo-holandesa Shell controla a maior produtora de açúcar e etanol do mundo – a Raízen), Bom Futuro, Amaggi, Ducoco e Nichio (CASTILHO et al., 2023). A conjuntura revela como o capital global lucra com as violações e a guerra permanente sobre os territórios indígenas.

Com uma das distribuições de terra mais desiguais do país, o estado de Mato Grosso do Sul apresenta mais de 90% de suas terras sob propriedade privada, muitas delas pertencentes a um conjunto de proprietários, políticos e empresas que se encontram sobrepostas às Terras Indígenas. O estado possui uma alta concentração de conflitos agrários, superexploração do trabalho e um *modus operandi* de violações aos povos originários. As Terras Indígenas se encontram em diferentes fases do processo de demarcação e o estado corresponde a terceira maior

população indígena do país. O mapa abaixo (Mapa 2) demonstra a localização das Terras Indígenas em Mato Grosso do Sul.

Mapa 2 – Terras Indígenas no estado de Mato Grosso do Sul



Fonte: Elaboração própria (2023)

Dentre os povos da região estão os Guarani Nhandeva (autodenominados como Guarani ou Ava Guarani) e os Kaiowá (autodenominados ka'aguy ygua ou ka'aguy rehegua – povo da floresta); os Terena e Kinikinau; os Kadiwéu; os Ofaié (Ofaié-xavante) e Guató; os Chamacoco e Ayoreo; além dos Atikum e Camba (CHAMORRO e COMBÊS, 2015) que juntos formam a terceira maior população indígena do Brasil, com aproximadamente 116.346 mil pessoas, correspondendo a cerca de 4,22% da população pelos dados do Censo Demográfico 2022. Os povos Guarani e Kaiowá, em conjunto, totalizam uma população superior a 50.000 pessoas, cujas áreas territoriais abrangem extensivamente o sul de Mato Grosso do Sul. Todos esses povos têm enfrentado, em maior ou menor intensidade, os intensos processos de pilhagem socioambiental e de expropriação de seus territórios na guerra permanente conduzida pelo Estado e pela ofensiva ruralista.

O estado detém uma das maiores desigualdades na distribuição de terras, com grandes propriedades (> 1.000 ha) compondo 83% da área. Como contrapartida, as pequenas propriedades (< 50 ha) abarcam somente 4% da área (SANTOS et al., 2020; CASTILHO et al., 2023). Parte dos territórios ocupados pelos povos Kaiowá, Guarani e Terena são reservas indígenas instituídas pela política integracionista do Estado brasileiro no início do século XX por intermédio do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Entre o período de 1950 e 1960 as monoculturas de trigo, algodão e cana-de-açúcar se expandiram na porção que atualmente corresponde

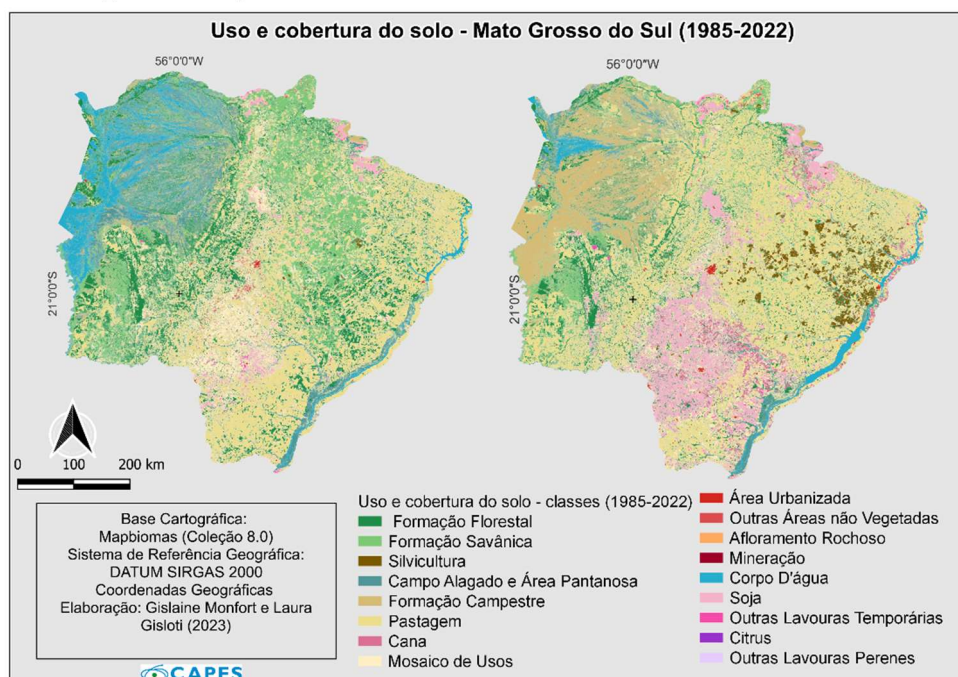
ao estado de Mato Grosso do Sul – antigo Mato Grosso. Nos anos de 1960 e, principalmente impulsionados pelas políticas do Programa Nacional do Alcool (PróAlcool) durante as décadas de 1980 e 1990, a monocultura de cana-de-açúcar é vastamente estendida, cercando as reservas indígenas e consumindo extensas áreas de terra.

Desde então, catorze usinas de cana-de-açúcar se instalaram na região da Grande Dourados. O Conselho Indigenista Missionário estima que, nessa época, oito mil trabalhadores indígenas eram mobilizados, todos os anos, para a colheita. [...]. Uma publicação do Cimi nota que o pico nas taxas de suicídio no ano de 1990 coincide com uma quebra de continuidade das políticas de apoio da Funai, o que levou a uma saída em massa das reservas para o trabalho nos canaviais (MORAIS, 2017, p. 105-106).

Entre as décadas de 1960 e 1970, período em que a pecuária predominava, inicia-se o avanço da monocultura extensiva com a produção de soja, que começou a ser cultivada em grande escala nos anos 1970 impulsionada por incentivos de programas e projetos públicos que promoveram a agroindustrialização. O contexto aprofundou a pilhagem socioambiental que já era uma realidade desde a derrubada massiva da Mata atlântica no sul do estado nas décadas da primeira metade do século XX.

Concomitantemente, por razões interligadas aos grãos e sua utilização na alimentação de animais, intensificaram-se os complexos agroindustriais com a presença de empresas como a Sadia e a Dour, atual BR-Food e a reestruturação da avicultura mobilizada pela dimensão industrial (MIZUSAKI, 2009; DUBOS-RAOUL, 2023). No decurso dos anos 1980 presencia-se a expansão das usinas de etanol, o que intensifica as relações de superexploração do trabalho, pilhagem e expropriação.

No século XXI, nas últimas décadas, o estado presenciou o aprofundamento da atuação de empresas nacionais e transnacionais na lógica de financeirização da terra e da agricultura com diferentes agentes estatais e empresariais no controle dos territórios, intensificando a guerra permanente, o massacre e o genocídio contra os povos indígenas. O mapa a seguir (Mapa 3.) evidencia as intensas mudanças no uso e cobertura do solo no estado que culmina na intensificação dos conflitos agrários e na violência sistemática contra os territórios indígenas.

Mapa 3 – Mapa de uso e cobertura do solo em Mato Grosso do Sul

Fonte: Elaboração própria (2023)

Em meio ao cenário atual do governo do Partido dos Trabalhadores e da ampla coalizão em que está inserida com diversos setores políticos e partidários, ganha força novamente o que Castilho (2012) denominou de “esquerda latifundiária”, que tem ampliado mais uma vez a repetição de erros históricos. Vemos o avanço de projetos como o “Novo PAC” articulado na aliança entre agentes empresariais-privados, o Estado e os municípios, com investimentos que passam de um trilhão de reais (1,7 trilhão de R\$) e se estendem a todos os estados do país (BRASIL, 2023).

Há recursos disponibilizados diretamente para o agronegócio com grandes investimentos na Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) e recursos que visam ampliações de infraestrutura para transporte e escoamento de *commodities*. Segue em curso, ainda, a renovação da licença da Usina Hidrelétrica de Belo Monte e de projetos que objetivam a exploração petrolífera no rio Amazonas que ampliam as dinâmicas de pilhagem e as zonas de exceção.

Usinas Hidrelétricas (UHE) na Amazônia, como as mais de 23 mil pessoas desalojadas pela UHE de Tucuruí, as mais de 10 mil famílias desalojadas pela UHE de Belo Monte, as cerca de 10 mil famílias desalojadas pelo Complexo Hidrelétrico do Madeira, por meio das UHE de Santo Antônio e Jirau, para ficarmos só com três exemplos (MALHEIRO; PORTO-GONÇALVES e MICHELOTTI, 2021, p.41)

Nesse contexto, ganham espaço outros projetos como a Nova Ferroeste ou Malha Oeste de Exportação, que visa interligar por trilhos os estados de Mato Grosso do Sul, Paraná e Santa Catarina, o corredor

ferroviário visa conectar o município de Maracaju (Mato Grosso do Sul) ao Porto de Paranaguá (Paraná) e ainda se estenderá em conexão com dois ramais em Chapecó, em Santa Catarina e Foz do Iguaçu, na tríplice fronteira do Brasil com o Paraguai e a Argentina.

O empreendimento constituirá o segundo maior corredor de exportação de grãos e contêineres por volume de carga no Brasil e afetará diretamente territórios indígenas, quilombolas e de camponeses, bem como diferentes corredores ecológicos, evidenciando as dimensões de aprofundamento das zonas de exceção com aumento da violência contra os povos e o acirramento dos conflitos agrários e da pilhagem socioambiental.

Figura 1 – Traçado do empreendimento ‘Nova Ferroeste’/Corredor Oeste de Exportação



Fonte: governo do Paraná (2023)

O Corredor Oeste de Exportação faz parte do Novo Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) do governo federal. Nesse contexto também se inclui a Ferrogrão – EF 170 - que compreende o segmento ferroviário que visa conectar os municípios de Sinop em Mato Grosso e Itaituba no estado do Pará, no distrito portuário do Tapajós, rota através da qual a produção do centro-norte de Mato Grosso é escoada pela hidrovía do baixo Tapajós aos portos de Santarém e Barcarena no Pará. O trecho abrange aproximadamente 933 km de extensão e capacidade de transporte e circulação de até 52 milhões de toneladas de *commodities* agrícolas ao ano.

O projeto objetiva robustecer o novo corredor ferroviário de exportação do país pelo Arco Norte, visando conectar estados produtores de grãos no Centro-Oeste ao Norte consolidando-se pela EF-170 e a rodovia BR-163, estabelecendo uma nova rota para a exportação de grãos. Como apontado pela plataforma rede Xingu+ a Ferrogrão engloba o ‘Corredor Logístico de Exportação do Interflúvio Tapajós-Xingu’, que abrange uma série de empreendimentos de infraestrutura de transportes que tem como objetivo efetivar o escoamento das regiões produtoras de grãos aos portos do Arco Norte.

O empreendimento, que envolve o interesse de grandes empresas transnacionais tal como a Cargill, é considerado como um projeto prioritário do Programa de Parcerias de Investimento (PPI) do governo federal. O megaprojeto ameaça sistematicamente as Terras Indígenas, vida dos povos, territórios quilombolas, áreas protegidas e toda a floresta amazônica, além de violar a autonomia de povos originários e o direito à consulta prévia, livre e informada. O projeto tem sido denunciado por povos originários e outros movimentos territoriais como ‘trilhos da destruição’.

Figura 2 – Corredor do empreendimento Ferrogrão

Figura 1 - Mapa de situação do empreendimento



Fonte: Apresentação Audiência Pública nº 014/2017 – Sessão Presencial de Brasília/DF.

Fonte: Governo Federal (2023)

O capitalismo é um modo de produção embasado em uma forma de representar o mundo por meio da racionalidade predatória, da destruição e das ruínas, é uma forma de política de morte e de precarização da vida. Constitui-se como sistema de produção de esquecimento e ruína, uma forma “de produzir normalidades absurdas, um modo de produzir racismo e patriarcado como lógicas estruturais de organização social, um modo de produzir guerras contra a vida” (MALHEIRO, 2023, p. 155)

A compreensão da articulação entre o Estado, as dinâmicas do capital global e a ofensiva do agronegócio, como produtores de esquecimento, de guerras permanentes e de ruínas, nos possibilita um debate sobre as linhas de força que caracterizam a contra-insurgência estatal, as engrenagens do capital e suas implicações socioeconômicas, políticas, territoriais e ambientais sobre as resistências que emergem desse processo. Também contribui para a análise dos processos socioambientais no campo conflitivo da ontologia política e permite a compreensão de como se institui o encontro antagônico do regime de racionalidade do capital e o plano de imanência da vida (LEFF, 2023; MALHEIRO, 2023).

Nesse sentido, na discussão a seguir, construímos uma leitura retomando debates sobre as dinâmicas da guerra e da resistência, enfatizando as autonomias na América Latina e os horizontes apontados pelos avanços de processos de retomadas, autodemarcações e monitoramento/controlado territorial como modos de romper os cercos instituídos pelo Estado e pelo Capital e como formas de fortalecer fissuras em defesa da vida.

Rompendo os cercos das zonas de exceção: recuperações territoriais frente às paisagens do desterro

Somar forças ao sentimento crítico anti-capital (THOMAZ JÚNIOR, 2004, p. 12).

As ofensivas do agronegócio e de outras fronteiras do extrativismo tem estabelecido um contexto de ataques sistemáticos contra todas as esferas da reprodução da vida. O extrativismo implica um poder corporativo que instala o controle sobre os territórios e sobre os corpos por meio do qual as novas tecnologias de destruição estão menos preocupadas com inscrição de corpos em aparatos disciplinares do que em estabelecê-los, no momento conveniente, na ordem da economia máxima, representada pelo massacre e pelo genocídio (MBEMBE, 2018).

Para Mbembe (2018) a característica mais original do estabelecimento do terrorismo é a concatenação entre o biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio, em que a dimensão da raça - enfatizamos também a dimensão do território - é crucial para esse encadeamento que se organiza em um conjunto de relações sociais e espaciais. A inscrição de novas relações espaciais (ou ainda de territorialização) desencadeou a produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; um contexto de classificação de pessoas de acordo com diferentes categorias; uma ofensiva de extração de bens comuns e coletivos; e, a criação de amplos imaginários que se fundamentam em dimensões discursivas de soberania, ordem, violência e pilhagem (MBEMBE, 2018).

É sob essa perspectiva que Esteva (2020) argumenta sobre a necessidade de um debate crítico no século XXI quanto à agonia do que se costuma chamar convencionalmente de 'Estado-nação democrático'. É necessário reconhecê-lo no espectro da forma política do capitalismo que se espalha sob diferentes faces de onda autoritária que já não necessita da fachada democrática para operar. Por isso, a importância de reconhecer sua dimensão de contra-insurgência.

Diante da guerra em curso e das ruínas, ao longo da última década muitos movimentos territoriais em Abya Yala têm fortalecido horizontes políticos para 'além' do Estado e anti-Estado, assumindo diferentes perspectivas de como a raiz de todo poder político legítimo só pode residir pela própria organização dos povos e essas iniciativas têm como origem as áreas da vida cotidiana e da reprodução da vida (ESTEVA, 2020).

De modo semelhante, Llaitul Carrillanca (2013) a partir da resistência e autonomia Mapuche, enfatiza a importância vital do pensamento e da ação dos atores dos processos em marcha que resistem nos territórios. Carrillanca, desde os horizontes de luta por libertação nacional, aponta como a CAM (Coordinadora Arauco-Malleco) tem impulsionado a radicalização política e a intensificação de ações autônomas desde o movimento mapuche, ações que estão enraizadas nos âmbitos do saber-fazer mapuche, tanto político, econômico, social e cultural. Sem embargo, como enfatiza, o maior aporte da CAM se fundamenta na ação eminentemente coletiva. Nesse sentido, evidencia como a liberação nacional mapuche, proclamados desde a CAM, significou irromper radicalmente a institucionalidade e o saber-fazer político do mundo *winka* (não indígena/ estrangeiro). E como a ação coletiva que expressa na luta concreta foi fortalecendo caminhos e expressões autônomicas, onde os verdadeiros sujeitos, para a ação, são as comunidades e lideranças/autoridades tradicionais e espirituais.

Diversas experiências políticas ancestrais vêm fortalecendo perspectivas de autonomias vinculadas a uma série de processos de luta e resistências engendradas em diferentes contextos territoriais. Pimentel (2021) destaca, de forma muito significativa, dialogando com Carneiro da Cunha (2009) a partir do caso da apropriação do termo “cultura” pelos povos originários, que é preciso observar, também, que, muito para além do histórico das discussões e lutas socialistas e anarquistas a respeito da autonomia, os mais diversos povos em reivindicações em torno de autogestão, autodefesa e autodeterminação passaram a enunciar e a reconhecer-se, em muitos casos, como autonomias, criando seus próprios modelos e dinâmicas, construindo trajetórias tão diversas quanto seus modos de existência. São seculares as resistências indígenas na luta por autodeterminação, sendo a autonomia somente um dos tantos termos possíveis que emergem para nomear o que está sendo reivindicado pelos povos em seus processos de auto-organização (LÓPEZ BÁRCENAS, 2011).

É nesse contexto que ocorrem as insurreições de retomadas, autodemarcações e recuperações territoriais conduzidos por povos originários em Abya Yala. Emergem como ação direta contra o saque e a pilhagem e as zonas de exceção, como horizontes de vida face ao avanço da mercantilização da terra e dos bens comuns, como outros mundos em pé luta e horizontes radicais de resistência frente a destruição massiva do capital.

Para Crespo (2018), em diálogo com os contextos de luta em territórios mapuche, a retomada territorial poderia ser pensada enquanto um evento e como um processo. O evento de retornar ao território que anteriormente foi expropriado e o processo aberto, com temporalidades e dinâmicas próprias em que as memórias, as subjetividades e as relações reorganizam-se e ativam-se por meio de tramas e experiências de longo prazo. A antropóloga Narahara (2018), também em diálogo com os Mapuche, enfatiza o território não somente a partir das questões de conflito atreladas às petroleiras, mas aparece nas resistências em conjunto ao cosmos e à corporalidade. “Território também se refere a *waj mapu*, o cosmos como um todo, com seus vários planos para cima e para

baixo, conformados pela circulação das diferentes forças-*nuewen*". Llaitul Carrillanca (2013) vai além na crítica, destacando as recuperações territoriais como eixos centrais do pensamento estratégico, da elaboração política e dos processos e expressões da autonomia.

Es por eso que hemos afirmado que este proceso nos acerca más hacia posiciones indianistas y de lucha anticolonial, como las expresadas en el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe en el mundo Aymara, que a los proyectos emancipatorios del Zapatismo u otros procesos inspirados en la izquierda. (...) La autonomía, para nuestra organización, es pensar y actuar desde criterios propios. Autonomía como independencia, autonomía como autoafirmación y autonomía como descolonización ideológica (...) Levantamos la alternativa de la recuperación de tierras ancestrales e históricas que legitiman la concepción de los derechos políticos-territoriales. Esta desobediencia se hace extensiva y asume mayor claridad al confrontar la institucionalidad estatal (CARRILLANCA, 2013, s.p)

Enfatizando, por fim, que a referência dos processos de luta e resistência é o próprio modo de vida dos povos originários, o que radicaliza a crítica à economia de mercado, às políticas de Estado, ao sistema econômico extrativista e depredatório. "Es por esto que nuestra lucha es Anti-capitalista y Anti-estatal a la vez (...) una política Anticapitalista, Anti-colonial, Anti-Oligárquica y Revolucionaria" (CARRILLANCA, 2013, s.p).

Em outra perspectiva, Pimentel (2021) enfatiza que apesar do fato da designação "autonomia" não ocupar um lugar de tanto destaque no contexto brasileiro como ocupa em países como o México em territórios Zapatistas, Argentina ou no Chile em territórios Mapuche, por exemplo, não quer dizer que não tenhamos experiências de autonomia de fato. Em estados como o Mato Grosso do Sul e a Bahia, entre outros lugares de norte a sul do país, as retomadas indígenas tem avançado e se fortalecido desde o final da década de 1970.

As recuperações territoriais ou ainda os processos de liberação dos territórios do controle do agronegócio – as retomadas, se constituem como importantes experiências de ações direta e organização política e cultural de povos como Kaiowá e Guarani, Terena, Pataxó, Tupinambá, Guarani Mbya, Kaingang, entre outros. Como aponta Pimentel (2012), uma das motivações vitais para a constituição das retomadas é, via de regra, a busca de autonomia e autogoverno, em contraposição ao projeto de tutela instituído pelos órgãos indigenistas estatais ao longo do século XX e em oposição à expropriação. Para além disso, entendemos ainda como processos de insurreição que emergem das ações coletivas e da força motriz da espiritualidade.

Nas margens devastadas da Mata Atlântica no sul de Mato Grosso do Sul, para os xamãs kaiowá e guarani, as retomadas, ou ainda essas autonomias, são espaços de fortalecimento existencial/espiritual

(Pimentel, 2012, 2018) que se refletem na luta incessante frente às paisagens do desterro. São espaços de criação e recriação dos povos, de reelaboração política desde suas próprias cosmopolíticas, onde as mulheres e jovens têm assumido também um lugar muito importante junto às lutas engendradas pela histórica resistência dos xamãs.

Em um diálogo com uma conselheira da Retomada Aty Jovem foi ressaltado:

Meu vô é a principal liderança viva como rezador, sabe da história e da importância da retomada deste lugar. O sonho dele é garantir este território como aldeia, fazer reconhecer que sempre foi aldeia e sempre será. Não importa como seja a luta. Mas a retomada é uma autonomia do povo indígena seja aonde for, mas não é qualquer lugar que retomamos. Essa honra aos nossos ancestrais é valorizar aquilo que sempre foi nosso território e estamos aqui como jovens nessa luta por cada território retomado, sabemos que é nosso. E sabemos que faz parte da nossa vida, do nosso passado, do nosso presente e é nosso futuro que estamos construindo novamente. É pela autonomia que temos feito isso, é pela autonomia que estamos aqui, com a importância de dizer que o Tekoha nos pertence e pertencerá sempre a nós! (Conselheira da Retomada Aty Jovem, informação verbal - 2021).

Outro companheiro da Retomada Aty Jovem destaca:

Na retomada nós jovens aprendemos muitas coisas, o principal é a sobrevivência do dia a dia, do nosso cotidiano, nós jovens na retomada sempre estamos na frente da luta, somos como guardiões, cuidando para não acontecer nada com o tekoha. No tekoha nós temos o nosso modo de ser, o que nós chamamos de Ñandereko. Ali aprendemos muitas coisas que nós kaioiwá tínhamos esquecido, como a importância da casa de reza que nós chamamos de ogusu ou ogapysy, a casa sagrada onde os espíritos chegam durante o nosso ritual, quando nós dançamos e cantamos. Esse é o nosso porto seguro na retomada, a ogapysy. Muitos jovens não conheciam e depois que vão para retomada, morar no território que nós chamamos de tekoha, os jovens aprendem essas coisas. Nas retomadas nós não voltamos apenas para retomar de novo o território, nós também retornamos de novo o nosso modo de ser, a cultura, língua, a crença, essas são coisas fortes na retomada e os jovens estão aprendendo isso. A retomada fortalece mais a espiritualidade que nos segura nas retomadas (Conselheiro da Retomada Aty Jovem, informação verbal, 2021).

São gerações que têm fortalecido os processos de luta junto aos rezadores e rezadoras de seu povo criando novas formas de auto-organização e autonomias em seus territórios por meio da atuação em conselhos próprios, através da música e de espaços culturais, mas também enquanto pesquisadoras e pesquisadores, por intermédio do audiovisual como ferramenta de mídia independente e contrainformação, e fundamentalmente como uma geração de guerreiras e guerreiros que estão somando forças à linha de frente das retomadas.

De acordo com o pesquisador kaíowá Eliel Benites (2021) a retomada está diretamente relacionada ao reavivamento da memória dos *jekoha* (sustentadores da memória), guardiães e guardiões da memória dos *tekoha* que outrora foram pilhados, saqueados e expropriados pelos não indígenas. Nesse sentido, as mulheres e a juventude têm impulsionado o reavivamento da memória diante das cicatrizes da paisagem do desterro.

Em outras margens, entre o Cerrado e o Pantanal, o povo Terena, tem fortalecido processos de organização e luta pela retomada do Poké'ixa ũti (nosso território) (FIALHO, 2019). Os Terena compõem a segunda maior população indígena em Mato Grosso do Sul e estão situados em territórios demarcados e retomados nas margens da Bacia do Alto Pantanal. Em um manifesto, o conselho do Povo Terena – Hánaiti Ho'únevo Têrenoe afirma:

Passamos pelo governo dito de esquerda, que se entregou ao capital; resistimos ao governo [...], que rifou nossos direitos ao agronegócio; e agora estamos prontos, para fazer a resistência [...], ante ao governo de extrema direita de Bolsonaro, anti indígena, racista e autoritário. [...] Povo Terena, Povo que se levanta! (Conselho do Povo Terena; APIB, 2019, p. 146).

Para o geógrafo Terena Fialho (2022) as retomadas são ações próprias dos povos originários engendradas por meio de ações autônomas de defesa e recuperação dos territórios ancestrais invadidos e expropriados, fazendo valer pela própria auto-organização seus direitos originários. Há nessa espiral de processos de retomada, a reelaboração étnico-cultural e política das experiências de resistência que se refazem constantemente através da memória, das narrativas de diferentes gerações e pelas ações do movimento indígena. O que se caracteriza por uma relação dialética entre poder e contrapoder – dominação e resistência – que se manifesta em termos espaciais com processos autonômicos de recuperação territorial (FERREIRA, 2018).

Entre o povo Munduruku na Terra Indígena Sawré Muybu, no oeste do Pará, assim como as experiências de luta de outros povos da região como os Borari, Tupinambá e Kumaruara, tem fortalecido importantes processos de autodemarcação. Ação que vai além de pressionar o governo, é um enfrentamento direto à política de aceleração do desenvolvimentismo; uma ação direta em defesa do território face à expropriação, ação que permite (e nos exige) “estender não só os nossos modos de pensar as T/terras, como a nossa noção de política”, é, nesse sentido e sobretudo, pela defesa da existência do coletivo como tal, que

se fortalece a resistência permanente em defesa de seu modo de vida indissociável da vida em sua terra (MOLINA, 2017, p. 05).

Entre o povo Ka'apor também insurgem diversas ações autônomas de proteção e defesa dos territórios. Como ressaltado na Carta do 3º Encontro de Governança e Autodefesa Ka'apor, as ações do Plano de Autodefesa e proteção coletiva, visam garantir a proteção do território face ao avanço das ruínas causadas pela mineração, pelo agronegócio, madeireiros e garimpeiros.

As áreas de proteção que temos criado são uma forma de defender nosso território. Elas são novas comunidades criadas nas rotas de invasão de madeireiros, caçadores e garimpeiros. São formas pacíficas de barrar a invasão. Com isso, a floresta se recupera e traz os animais de volta (Carta do 3º Encontro de Governança e Autodefesa Ka'apor: "Não à mineração e ao agronegócio em nossos territórios", s.p)

As experiências citadas e tantas outras semeadas em diferentes contextos como as ações de monitoramento territorial, tem contribuído para as reflexões sobre as lutas por terra e território e os processos de autonomia em diferentes escalas. São experiências que apontam um conjunto de possibilidades e de caminhos de fortalecimento da autonomia e um contexto de resistência permanente diante da ofensiva do Estado e das fronteiras do capital.

Em um sentido mais profundo, são as retomadas, autodemarcações, processos de recuperação territorial e ações de monitoramento que juntamente aos conhecimentos ancestrais e às memórias de cada povo, abrem margem para dinâmicas de recuperação e recomposição de terras arrasadas e amplamente degradadas, assim como impulsionam a força motriz em defesa da floresta em pé. São ainda experiências que rompem os cercos à medida que fortalecem fissuras em defesa da vida. Criar fissuras face às ruínas e à guerra, talvez seja um dos modos de criar "outros mundos possíveis" que as lutas por terra e território projetam a partir das resistências ancestrais.

Considerações finais

Há uma fronteira de saque e acumulação capitalista em ofensiva aos diversos territórios em uma rota de pilhagem contra os bens comuns engendrados por agentes estatais, empresarias e privados, que têm produzido inúmeras crises, como a alimentar, socioambiental, climática, econômica, política e energética.

Este artigo é fruto de reflexões coletivas e análises interdisciplinares, fruto de um trabalho mais amplo realizados pelas autoras, que buscam somar-se aos estudos que têm dedicado esforços para ampliar as discussões sobre as relações entre as dinâmicas de expansão do agronegócio, a intensificação de zonas de exceção e como

se situam e se fortalecem as lutas por terra e território face aos rastros de destruição.

Diante da pilhagem e do avanço das zonas de exceção, as experiências políticas e de luta dos povos originários em diferentes contextos, têm colaborado para novas reflexões sobre a força das retomadas e dos processos de recuperações territoriais face aos conflitos socioambientais e à questão agrária. As diferentes experiências apontam um conjunto de possibilidades, caminhos e horizontes diante da ofensiva da violência, pilhagem e da expansão do extrativismo.

Em um sentido mais profundo, as lutas por terra e território abrem novas margens para os debates sobre as retomadas, autodemarcações e ações de monitoramento. Se há possibilidade de futuro, esse futuro é ancestral, onde os territórios indígenas são os horizontes de vida, os quais tem sido defendido por muitas mãos e gerações desde seus saberes, seus modos de reprodução social e autonomias.

Em suma, as experiências de retomada e autodemarcação irrompem os novos e antigos cercamentos, assim como as estratégias empresariais conduzidas pelo Estado e pelas novas formas de acumulação. São práticas que ampliam fissuras a partir de múltiplos modos de existência e luta. A potência de criar fissuras em meio às ruínas, à violência e à guerra, reflete as insurreições de diversos mundos em luta por terra e território, onde a vida está no centro.

Referências bibliográficas

AMOROZO, Maria Christina de Mello; VIERTLER, Renate Brigitte. **A abordagem na coleta e análise de dados em etnobiologia e etnoecologia**. In: ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. LUCENA, Reinaldo Farias Paiva de. CUNHA, Luiz Vital Fernandes Cruz da. Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica. Recife: NUPPEA, 2010. p. 65-82.

AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção e genealogia do poder. **Revista brasileira de estudos políticos**, v. 108, p. 21-40, 2014.

BRASIL. Governo Federal. Ferrogrão – EF-170. Disponível em: <https://www.gov.br/antt/pt-br/assuntos/ferrovias/novos-projetos-ferroviarios/ferrograo-ef-170>. Acesso em: 24 dez. 2023.

BENITES, Eliel. **A Busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá**. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2021.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009

CASTILHO, Alceu Luís. **Partido da terra**. Editora Contexto, 2012.

CASTILHO, Alceu Luís et al. **Os invasores I: quem são os empresários brasileiros e estrangeiros com mais sobreposições em Terras Indígenas**. Dossiê, De olho nos ruralistas, abr, 2023. Disponível em: <<https://deolhonosruralistas.com.br/wp-content/uploads/2023/04/Os-Invasores-2023.pdf>>. Acesso em: 05 jul. 2023.

CARRILLANCA, Héctor Llaitul. **El pensamiento emancipatorio de la Coordinadora Arauco-Malleco. Una estrategia de Liberación Nacional Mapuche**, 2013. Disponível em: <https://www.archivochile.com/carril_c/cc2013/cc_2013_00012.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2023.

CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle (Org.). **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015. 934p.

CHESNAIS, François. **A finança mundializada: raízes sociais e políticas, configuração, consequências**. Boitempo: São Paulo, Brasil, 2005, 255p.

COSTA, Sandra Helena Gonçalves. **A questão agrária no Brasil e a bancada ruralista no Congresso Nacional**. 2012. Tese (Doutorado em Geografia Humana) - Universidade de São Paulo.

CRESPO, Carolina Flavia. Memórias, experiências e saberes em contextos de retomada territorial mapuche em El Hoyo, Chubut (Patagônia, Argentina). **Revista Antropolítica**, n. 45, Niterói, p.21-46, 2. 2018.

DELGADO, Guilherme da Costa. **Do capital financeiro na agricultura à economia do agronegócio: mudanças cíclicas em meio século (1965-2012)**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2012.

DELGADO, Guilherme C. **Condomínios imobiliários financeiros: senhas especulativas e graves ônus sociais**. ObservaBR. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2021

DELGADO, Guilherme C.; LEITE, Sergio Pereira. O agro é tudo? Financeirização como novo atributo da economia agrária. *Le Monde Diplomatique*, 2023. Disponível em: <<https://diplomatie.org.br/agro-financeirizacao-economia-agraria/>>. Acesso em: 24 dez. 2023.

DUBOS-RAOUL, Marine. A expansão do setor sucroenergético em território indígena no sul de Mato Grosso do Sul-Brasil. **Confins Revue franco-brésilienne de géographie/Revista franco-brasileira de geografia**, nº 60, s.p, 2023.

ESTEVA, Gustavo. Protegiendo la autonomía de la democracia. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, v. 25, n. 91, p. 253-265, 2020.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. As Sociedades “contra” e “no” Estado-de Exiwa às Retomadas: Território, autonomia e hierarquia na história dos povos indígenas do Chaco/Pantanal. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, v. 15, pp. 152-408, 2018.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Insurgência: os levantes Indígena-Camponeses e urbanos no século XXI**. In: AZEVEDO, Leon (org.). Insurgência popular e Estado de contrainsurgência: abordagens para analisar o Brasil contemporâneo. Brasília-DF: Editora O Lampião, 2019. p. 41-46.

FIALHO, Cerizi Francelino. **Retomá Kixopotí Poké'exa Terenoehikó Ihae Toné/Ipeakaxoti**: trajetória da retomada caçula do povo Terena. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022.

GRANT, Maria J.; BOOTH, Andrew. A typology of reviews: an analysis of 14 review types and associated methodologies. **Health information & libraries journal**, v. 26, n. 2, p. 91-108, 2009.

HARVEY, David. O “novo” imperialismo: acumulação por espoliação. **Socialist register**, v. 40, n. 1, p. 95-126, 2004.

IBGE. Censo Demográfico 2022 Indígenas: primeiros resultados do universo. Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: <https://www.aen.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2023-08/liv102018_1.pdf>. Acesso em: 27/01/24.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Carta do 3º Encontro de Governança e Autodefesa Ka'apor**: “Não à mineração e ao agronegócio em nossos territórios”. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2022/05/04/carta-do-3o-encontro-de-governanca-e-autodefesa-kaapor-nao-as-mineracao-e-ao-agronegocio-em-nossos-territorios/>. Acesso em: 24 dez. 2023.

LASCHEFSKI, Klemens Augustinus; ZHOURI, Andréa. Povos indígenas, comunidades tradicionais e meio ambiente a "questão territorial" e o novo desenvolvimentismo no Brasil. **Terra Livre**, v. 1, n. 52, pp. 278-322, 2019.

LEFF, Enrique. **La cuestión ambiental lleva a comprender cómo se establece el encuentro antagónico del plano de inmanencia del régimen de racionalidad del capital con el plano de inmanencia de la vida**. In: PARRA, Gloria Isabel García; BATTHYÁNY, Karina (Org.). *Transiciones justas: una agenda de cambios para América Latina y el Caribe*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; OXFAM, 2023. p. 89-114.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. **Autonomías indígenas en América Latina**. In: ADAMOVSKY, E. et al. *Pensar las Autonomías*. México, DF: Bajo Tierra/Sísifo, 2011. p. 67-102.

MALHEIRO, Bruno. **As Amazônia no centro do mundo: do colapso climático à memória ancestral**. In: PARRA, Gloria Isabel García (Org.). *Transiciones justas: Una agenda de cambios para América Latina y el Caribe*. 1. ed. [Ciudad Autónoma de Buenos Aires]: Clacso, 2023, p. 153.

MALHEIRO, Bruno; PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; MICHELOTTI, Fernando. **Horizontes amazônicos: para repensar o Brasil e o mundo**. 1.ed. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; Expressão Popular, 2021.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. Hacia una psicología de la liberación. *Boletín de Psicología de El Salvador*, 22, 219-231, 1986.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MICHELOTTI, Fernando; SIQUEIRA, Hipólita. Financeirização das commodities agrícolas e economia do agronegócio no Brasil: notas sobre suas implicações para o aumento dos conflitos pela terra. **Semestre Econômico**, v. 22, n. 50, p. 87-106, 2019.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; COSTA, Antônio Pedro. Fundamentos teóricos das técnicas de investigação qualitativa. **Revista Lusófona de Educação**, n. 40, p. 11-25, 2018.

MIZUSAKI, Márcia Yukari; SOUZA, José Gilberto. O campo brasileiro e a destituição de direitos: impasse dos trabalhadores e movimentos de luta pela terra/território frente ao ultraliberalismo. **Caderno Prudentino de Geografia**, v. 4, n. 42, p. 390-416, 2020.

MOLINA, Luísa Pontes. **Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, 2017.

MORAIS, Bruno. **Do Corpo ao Pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte**. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

MORENO, Helios Escalante. **Iniciativa para la Integración Regional Sudamericana (IIRSA-COSIPLAN):** neoextractivismo y emergencia de Brasil y China en América Latina. *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña (HALAC)* revista de la Solcha, v. 9, n. 1, pp. 77-113, 2019.

NARAHARA, Karine. **Em território Mapuche:** petroleiras, newen e conhecimento em Puel Mapu (Argentina). Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

NARAHARA, Karine L. Petroleiras e práticas cosmopolíticas em território mapuche. *Tellus*, p. 185-212, 2021.

OLIVIERA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios.** Pacificação, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, 2016.

OLIVEIRA, Maria Marly de. **Como fazer pesquisa qualitativa.** 7ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. 244p.

PARANÁ. Governo do Paraná. Nova Ferroeste. Disponível em: <https://www.novaferroeste.pr.gov.br/Pagina/O-Projeto>. Acesso em: 24 dez. 2023.

PEREIRA, Lorena Izá. Matopiba: dos ajustes espaciais do agronegócio ao território de es-perança do campesinato. *Revista Nera*, n.47, pp. 09-21, 2019.

PIMENTEL, Spency K. **Elementos para uma teoria política kaiowa e guarani.** Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2012.

PIMENTEL, Spency K. Apresentação do dossiê Autonomias indígenas, negras, camponesas: novas ontologias políticas na América Latina. *Tellus*, ano 21, n. 46, p. 113-123, 2021.

REDE XINGU+. Ferrogrão (EF-170) - Trecho: Sinop/MT-Itaituba/PA. Disponível em: <https://xingumais.org.br/obra/ferrograo-ef-170-trecho-sinop-mt-miritituba-pa>. Acesso em: 24 dez. 2023.

SANTOS, Anderson de Souza; ELOY AMADO, Luiz Henrique; PASCA, Dan. **“É muita terra pra pouco índio”? Ou muita terra na mão de poucos:** Conflitos fundiários no Mato Grosso do Sul. Instituto Socioambiental (ISA), 2020. Disponível em: <https://apublica.org/wp-content/uploads/2022/08/prov0384.pdf>. Acesso em: 06 jul. 2023.

SASSEN, Saskia. **Expulsões:** brutalidade e complexidade na economia global. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

SAUER, Sérgio; DE CASTRO, Luis Felipe Perdigao; DE MEDEIROS ALBUQUERQUE, Ralph. Terra e juventude na América Latina: entre lutas, violências e conflitos. *Eutopia. Revista de Desarrollo Económico Territorial*, n. 19, p. 21-53, 2021.

SVAMPA, Maristella. **Las fronteras del neoextractivismo en América Latina:** conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias. Bielefeld University Press, 2019.

MONFORT, Gislaine; GISLOTI, Laura. Recuperação territorial face à financeirização da terra e às zonas de exceção do Capital e do Estado: retomadas e autodemarcações em defesa da vida. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 17-44, jan./abr. 2024.

SVAMPA, Maristella. Toward a Socioenvironmental Agenda for South America. **NACLA Report on the Americas**, v. 55, n. 1, p. 88-97, 2023. DOI: 10.1080/10714839.2023.2184083

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. **Mana**, v. 18, n. 1, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

Recebido em: 31/12/2023 * Aprovado em: 01/04/2024 * Publicado em: 30/04/2024

ASSEMBLEIAS E RETOMADAS KAIOWÁ E GUARANI: CAMINHOS DE LUTA E RESISTÊNCIA/REEXISTÊNCIA ORIGINÁRIA

LUCAS LUIS DE FARIA¹

UFMG, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-5836-0496>

CATIA PARANHOS MARTINS²

UFGD, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-4905-5865>

RESUMO: Neste estudo abordamos as resistências e reexistências dos povos Kaiowá e Guarani de Mato Grosso do Sul. Os Kaiowá e Guarani, como outros povos originários, possuem um histórico de longa duração de luta pela sobrevivência física e cultural diante das violentas investidas da colonização. A partir da compreensão metodológica de habitar o campo e da autoetnografia, com o registro das experiências cadernos, acrescidos da análise de documentos públicos, buscamos nos aproximar dos sentidos da resistência e reexistência Kaiowá e Guarani através do diálogo com a Aty Guasu, a Grande Assembleia e organização étnico-social destes povos. Enfatizamos a importância das assembleias intracomunitárias/intercomunitárias e as retomadas dos territórios originários como expressão significativa da resistência e reexistência Kaiowá e Guarani. São esses movimentos, orientados pelas práticas e conhecimentos tradicionais, que possibilitaram/possibilitam a luta pela vida e sobrevivência em busca do teko araguyje, o modo sagrado de ser e viver.

PALAVRAS-CHAVE: Kaiowá e Guarani, povos indígenas, psicologia, movimento indígena.

ABSTRACT: In this study we approach the resistance and re-existence of the Kaiowá and Guarani peoples of Mato Grosso do Sul. The Kaiowá and Guarani, like other native peoples, have a long history of struggle for physical and cultural survival in the face of the violent onslaughts of colonization. From the methodological understanding of inhabiting the field and self-ethnography, with the recording of experiences in a diary, plus the analysis of public documents, we seek approach us to the meanings of the resistance and re-existence Kaiowá and Guarani through dialogue with Aty Guasu, the Great Assembly and the social ethnic organization of these peoples. We emphasize the importance of intracommunity/intercommunity assemblies and the retaking of original territories as a significant expression of Kaiowá and Guarani resistance and re-existence. It is these movements, guided by traditional practices and knowledge, that have enable/and enable the fight for life and survival in search of teko araguyje, the sacred way of being and living.

KEYWORDS: Kaiowá and Guarani, indigenous peoples, psychology, indigenous movement.

¹ Doutorando em Psicologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: lucasluisf@outlook.com

² Doutora em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis). Professora da Universidade Federal da Grande Dourados. E-mail: catiamartins@ufgd.edu.br

Introdução

Neste texto buscamos visibilizar as resistências/reexistências dos/as Kaiowá e Guarani em defesa dos territórios originários, a partir das articulações da Aty Guasu, a Grande Assembleia Kaiowá e Guarani. As habilidades destes povos de permanecerem vivos, produzirem vida, e ainda, lutarem pela recuperação das terras e sociabilidades tradicionais, mesmo sob a incidência da colonização, nos apontam caminhos outros frente ao sistema-mundo-moderno/colonial-patriarcal-capitalista.

No decorrer de nossa escrita, alternaremos entre os termos resistência, compreensão comum nas ciências humanas a partir de Foucault (1977), e reexistência, tal como entendido por Rita Segato (2017), “*es decir, 46 como podemos existir y responder a través de otras formas de existencia*” (<https://latinta.com.ar/2017/05/rita-segato-las-mujeres-vivimos-un-un-estado-de-sitio/>, recuperado em 10 de outubro, 2020). Contudo, entendemos que ambos possuem suas limitações e que as experiências de luta histórica dos/as Kaiowá e Guarani estão em outro patamar, mais próximas dos entendimentos cosmológicos do que das conceituações acadêmicas, sejam elas pós-modernas, pós-coloniais ou decoloniais.

Se por um lado a violência colonial unifica os povos colonizados em um núcleo comum, perpassado pela invasão e expropriação territorial, escravização, exploração e dominação, por sua vez, a resistência secular dos povos originários é também constituinte da formação latino-americana, tal como afirma Gonçalves (2019: 29), “reunidos, ao mesmo tempo, pela dominação colonial e pela rebeldia contra essa condição”.

Em nosso *ogwata*³ [caminho] de solidariedade-estudo-pesquisa junto aos/às Kaiowá e Guarani, tem nos interessado os enfrentamentos dos/das indígenas em movimento contra as imposições coloniais. Os povos originários produziram e produzem múltiplas formas de resistir e reexistir, tais como: as reuniões em Assembleias (de abrangência local e até internacional), manifestações e ocupações de órgãos do Estado responsáveis por políticas indigenistas, protestos em vias públicas, reocupação de territórios tradicionais, utilização de redes sociais, dentre outras (MUNDURUKU, 2012; BENITES, 2014; SANTOS, 2019).

Os povos Guarani resistem à invasão europeia desde, no mínimo, 1505 (EQUIPE MAPA GUARANI CONTINENTAL [EMGC], 2016). A existência de diversas comunidades e ramificações étnicas evidencia que o projeto de extermínio, iniciado pelos europeus e levado a cabo pelos Estados nacionais, falhou. Embora este seja um programa inacabado e em curso pela incidência das colonialidades e do capitalismo global, é importante destacar suas limitações. O fracasso da colonização em dizimar completamente os povos originários ocorre, não por outro motivo, senão pelas resistências indígenas.

³ Em oposição à norma, as palavras em Guarani não serão grafadas em itálico, já que não são vocábulos de língua estrangeira. Antes ou após as palavras em Guarani, haverá uma tentativa de tradução e/ou explicação com o sentido usual e compartilhado entre comunidades, apoiadoras/es e pesquisadoras/es. Mas é importante registrar que estamos cientes das inúmeras delicadezas que escapam aos autores e à lógica colonial.

O reconhecimento das resistências e reexistências dos povos possibilita questionar a neutralidade da historiografia oficial e retomar a narrativa desde a perspectiva dos colonizados, ofuscando o brilhantismo ideologizado do heroísmo epopeico dos colonizadores. São pelos caminhos do protagonismo da luta Kaiowá e Guarani, através das Assembleias intracomunitárias/intercomunitárias, dos processos auto-organizados de recuperação territorial compreendidos pelas retomadas e da utilização das mídias virtuais que elaboramos este texto. No decorrer dos próximos tópicos esboçaremos parte dessas potentes estratégias de resistências/reexistência.

Metodologia

Neste estudo, temos como compreensão metodológica o que estamos qualificando como habitar o campo, alinhado ao método da autoetnografia performativa crítica proposta por Denzin (2017: 85, tradução nossa), que entende a necessidade de questionar as naturalizações e convenções históricas a partir de “momentos e experiência interacionais que deixam marcas na vida das pessoas”. Esse processo é definido pelo autor como epifania, sendo a potência do vivido para produção de análises críticas na direção de imaginar políticas e possibilidades radicais em contraponto às estruturas de dominação (DENZIN, 2017). Nossas experiências consistem na imersão no cenário sociopolítico de vida e luta dos/as Kaiowá e Guarani, acolhendo as intersubjetividades e sensibilidades produzidas pelo mergulho em narrativas historicamente silenciadas/deslegitimadas, aqui compartilhadas pelo diálogo com as notas produzidas pela Aty Guasu e por relatos de experiências junto aos povos.

Destacamos, em âmbito teórico-metodológico, a potência de habitar e (des)aprender em terras indígenas como forma de realizar deslocamentos e questionamentos epistemológicos e sociopolíticos a partir dos encontros com os povos (FARIA; MARTINS, 2022). Em nossa vivência, tivemos oportunidade de experienciar momentos com famílias indígenas pelas ruas da cidade e em serviços de políticas públicas, relações com estudantes da Faculdade Intercultural Indígena (FAIND), participações em Assembleias intracomunitárias e intercomunitárias na condição de apoiador/a, caminhadas por territórios de Reservas e retomadas, e a escuta/leitura de anciões, lideranças e intelectuais dos povos Kaiowá e Guarani.

Como procedimentos metodológicos, utilizamos das contribuições etnográficas quanto aos registros em cadernos de campo quando das observações realizadas nos encontros (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009), e da etno-história para análise de documentos produzidos e divulgados pela Aty Guasu (CAVALCANTE, 2011). No horizonte documental, lemos 38 notas escritas entre 2011 e 2013 pelo movimento Kaiowá e Guarani e publicadas na internet. Para este estudo realizamos recortes desse material referentes ao tema das resistências e reexistências.

A iniciativa de utilização das redes sociais remete à necessidade entendida pelos/as Kaiowá e Guarani como estratégia política de resistir e denunciar os constantes ataques às comunidades por parte dos poderes do agronegócio em conluio com o Estado (BENITES, 2014). Esse mecanismo de denúncia é utilizado pelas organizações Kaiowá e Guarani para visibilização e reivindicação de justiça.

Entendemos esse deslocamento do discurso dominante para as narrativas populares, como exercício teórico-metodológico profícuo para o estudo engajado de forma ética-política com a produção de conhecimentos contracoloniais (SANTOS, 2021). É por este caminho que buscamos analisar os escritos do *blog* da Aty Guasu, de intelectuais Kaiowá e Guarani, e de nossas escutas solidárias e sensíveis em território. Os diálogos com as produções dos povos originários compõem nosso compromisso com o desprendimento das perspectivas colonizadoras e promoção de diálogos com os saberes originários. Em nosso conhecer e fazer estamos subsidiados por referências da Psicologia Social, Antropologia, História e Estudos Decoloniais. A seguir, abordaremos parte do processo organizativo das Assembleias Kaiowá e Guarani.

Aty Guasu, a grande assembleia Kaiowá e Guarani

A organização política dos Kaiowá e Guarani, em defesa e luta pelos seus territórios tradicionais, destaca-se pela articulação da/na Aty Guasu. A Aty Guasu é a Grande Assembleia intercomunitária e interfamiliar, que reúne lideranças de diferentes territórios (BENITES, 2014). Como analisado por Pereira (2003), essa articulação das lideranças políticas e religiosas dos povos Kaiowá e Guarani possui características de movimento étnico-social analisado sob a ótica dos estudos sociológicos. E, ainda, é considerado o movimento social de maior expressão do Mato Grosso do Sul apresentado ao Brasil e ao mundo (PEREIRA, 2003), que nos últimos anos tem ganhado grande visibilidade nacional e internacional pelo enfrentamento aos avanços violentos do agronegócio.

O marco de início da articulação da Aty Guasu varia conforme os observadores e os próprios interlocutores participantes do movimento, afirma Pimentel (2012). Entretanto, é comum entre os estudos de Pereira (2003), Brand (2004), Pimentel (2012) e Benites (2014), o entendimento de que essa articulação das comunidades Kaiowá e Guarani surge a partir da intensificação do processo de colonização dos territórios indígenas no final da década de 1970 e início da década de 1980. Esse período coincide com a introdução dos plantios de monocultura da soja e mecanização das atividades agrícolas no Cone Sul de Mato Grosso do Sul, fato que provocou o desinteresse pela exploração da mão de obra indígena comum nas fazendas da região até este período (BRAND, 2004; MORAIS, 2017). Paralelamente, ocorrem as primeiras mobilizações nacionais do Movimento Indígena e com as lutas pela redemocratização do País, então sob (des)governo dos militares (PIMENTEL, 2012).

Sobre a colonização das terras indígenas, Brand (2004: 140) afirma que, “a instalação dos colonos em território indígena provocou, de

imediatos, problemas diversos e graves, pois questionou a presença indígena e impôs a sua transferência para outros espaços”. A permanência dos/as Kaiowá e Guarani em seus territórios tradicionais assume caráter de resistência às políticas de expropriação, confinamento e cercamento, impostas pela dominação colonial e sustentadas pelos princípios coloniais-capitalistas.

Tonico Benites, intelectual Kaiowá e Guarani, sabiamente nos orienta com sua fala: “Assim como a colonização avança, o movimento indígena também o faz” (FARIA, 2021). Esse entendimento é significativo para nossas análises desde a Aty Guasu e dos processos de mobilização comunitária. Nas notas publicadas pela organização, essa relação é situada nos marcos históricos da expulsão dos territórios originários e enfrentamento a esta condição, tal como reproduzimos a seguir:

A historiografia oficial registra que entre as décadas de 60 e 80, os fazendeiros recém-assentados, aliados ao poder político da região Cone Sul e à ditadura então em vigor, começaram a expulsar e dispersar de forma violenta as famílias grandes guarani-kaiowá dos seus territórios tradicionais tekoha guasu [grande território]. Os atos etnocidas eram considerados pelas autoridades federais como normais/naturais, culpando e criminalizando os índios, fato que perdura até hoje. Diante desses atos truculentos dos poderes políticos e fazendeiros, na década 80 emergiu a grande assembleia guarani e kaiowá, Aty Guasu (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012a).

De acordo com Benites (2014), há diferentes narrativas e visões sobre a Aty Guasu. Para o autor, o estudo apurado sobre esse processo de organização e mobilização deve tomar como foco os protagonistas, neste caso, os próprios indígenas. Isso porque, segundo Benites (2014: 174), “os karai [não indígenas] desconhecem muitos elementos que tornam os Aty Guasu importantes para os Guarani e Kaiowá”. Esse desconhecimento deve-se ao fato de que os relatos e discussões “são fundamentalmente expressão de uma memória que é oral e porque são formuladas na maioria das vezes na língua guarani e não em português” (BENITES, 2014: 179).

A partir dos estudos da etnologia guarani, temos elementos políticos relevantes sobre a Aty Guasu: o protagonismo indígena, a memória histórica, a oralidade e a língua como modo de articulação (BENITES, 2014; PEREIRA, 2003; PIMENTEL, 2012). Do ponto de vista da reexistência, a memória histórica mediada pelo idioma originário contribui, significativamente, para manutenção das dimensões cosmológicas e dos sentidos para permanecerem em movimento frente às incidências colonialistas.

Resistir e reexistir se entrelaçam com a capacidade de preservação das especificidades étnicas. A existência de, aproximadamente, 274 línguas indígenas diferentes no Brasil evidencia a história de resistência destes povos aos projetos exterminacionistas, integracionistas e

assimilacionistas. A oralidade presente na intersubjetividade e formação tradicional tensiona o padrão letrado-escrito do poder moderno/colonial-capitalista. Em reação, a colonialidade tenta deslegitimar as narrativas orais. Contudo, nesse procedimento perdem conteúdos significativos das experiências, tal como afirma Tonico Benites (2014: 180, grifos nosso):

É comum que os brancos, como os jornalistas, autoridades federais e estaduais, julguem que as memórias dos indígenas são menos exatas e importantes do que aquelas formuladas pelos karai apoiadores. Essa avaliação é completamente equivocada. Ela resulta de uma apreciação etnocêntrica de que as narrativas feitas pelos indígenas são menos verdadeiras e confiáveis porque algumas vezes confundem datas e números e trocam ou misturam os personagens dos brancos. Mas não é isso que importa nestes relatos, que foram produzidos exclusivamente por indígenas e para indígenas e resultam de memórias orais. As informações numéricas ou o nome preciso de alguns karai não são fatos tão significativos do ponto de vista dos indígenas, **o que para eles é fundamental é definir situações e atitudes, bem como transmitir e justificar estratégias e decisões. São estas narrativas que mobilizam os indígenas em suas ações.**

Essa provocação de Tonico Benites (2014) nos remete ao posicionamento de “nada sobre nós sem nós” (MARTINS, 2014), como parte importante das formulações estratégicas para a mobilização dos/as Kaiowá e Guaraní em movimento. A expressão da autonomia intercomunitária esbarra em percepções colonizadoras e racistas de incapacidade intelectual e da auto-organização dos povos. A Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI)⁴, que situa antropólogos e indigenistas como protagonistas das articulações indígenas⁵, é um produto dessa perspectiva colonial de invisibilidade da autodeterminação originária, como expõe Tonico Benites (2014: 180):

Por não conseguir entender isso, os antagonistas dos indígenas frequentemente ignoram os processos de mobilização, articulação e construção de um projeto político feito pelos indígenas através dos Aty Guasu e reduzem a história das últimas décadas no Cone Sul de MS a um confronto puramente entre os karai (no caso fazendeiros e governo do estado x Funai, governo federal e apoiadores dos índios, como o PKN e o CIMI), onde os índios são apenas o assunto.

⁴ Ver reportagem sobre a CPI do CIMI: <https://g1.globo.com/politica/noticia/cpi-da-funai-e-do-incra-aprova-texto-final-com-67-pedidos-de-indiciamento.ghtml>

⁵ Ver posicionamento do CIMI: <https://cimi.org.br/2016/08/38758>

As colonialidades, enquanto resquícios simbólicos e materiais de hierarquização/inferiorização racial forjada pela colonização, perversamente, incidem de modo a deslegitimar a auto-organização comunitária, reproduzindo a compreensão de incapacidade e tutela das mobilizações indígenas (OLIVEIRA FILHO, 1988; QUIJANO, 2005). A este respeito, em nota, as lideranças reafirmam a autonomia e conscientização no processo de luta e recuperação dos tekoha [lugar de pertencimento onde se realiza o modo de ser originário], como insiste a nota a seguir:

Queremos deixar evidentes que nós, lideranças da Aty Guasu Guarani e Kaiowá, de modo autônomo e consciente, vimos lutando pela recuperação de nossos territórios antigos, essa luta pelas terras tradicionais é exclusivamente nossa, nós somos protagonistas e autores da luta pelas terras indígenas (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012b).

Em sua tese, Tónico Benites (2014) trata a Aty Guasu como um projeto político dos Ava Guarani e Ava Kaiowá contemporâneos. Nesse percurso, aponta diferentes narrativas sobre esse processo de mobilização intracomunitária e intercomunitária. Destacamos as experiências promovidas nas e desde as Assembleias como significativas da resistência Kaiowá e Guarani. De acordo com Tónico Benites (2014: 181), “Aty Guasu é composto pelos líderes políticos, os líderes espirituais (ñanderu e ñandesy) e seus aprendizes (yvyrá'ija), e, sobretudo, pelas crianças, mulheres e homens pertencentes às várias famílias indígenas”.

Em nota, os/as Kaiowá e Guarani declaram que:

O objetivo da Aty Guasu foi e é o de fazer frente ao processo sistemático de etnocídio/genocídio, violências e a expulsão forçada das famílias extensas indígenas do seu território tradicional. Além disso, os membros-conselhos de Aty Guasu investigam e relatam todos os fatos violentos praticados contra os integrantes do povo Guarani-Kaiowá, convocando/intimando os membros indígenas violentados para narrar os fatos verídicos no seio da assembleia Aty Guasu (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012a, grifo nosso).

Os espaços das Aty Guasu viabilizam encontros e diálogos diversos, nos quais as línguas kaiowá e guarani aparecem como mediadoras das atividades geradoras de pertencimento e resistência por meio da partilha dos saberes, práticas de rituais sagrados, e formulação de estratégias e projetos de futuro (BENITES, 2014). Nessas ocasiões, os/as jovens líderes ampliam a oportunidade de tomar conhecimento das “experiências de vida das lideranças mais velhas e sábias, sobretudo a memória que cada liderança idosa tem sobre os acontecimentos históricos e os saberes indígenas” (BENITES, 2014: 182).

As atualizações da memória histórica perpassam os rituais religiosos e festivos envolvendo as crianças e adultos, e os processos de resistência e luta das lideranças em defesa e reivindicação de seus territórios sagrados. De acordo com Tónico Benites (2014: 183), “é relevante destacar que uma das práticas mais comuns e repetidas dos Aty Guasu é relembrar da trajetória de várias lideranças assassinadas pelos fazendeiros nos tekoha reocupados”. Nesses espaços são reproduzidos e socializados “os momentos decisivos e as mensagens mais significativas desses líderes assassinados” (BENITES, 2014: 183), como podemos observar na nota a seguir em referência ao “ñanderu” Nísio Gomes:

O rezador Nísio pregava na grande assembleia aty guasu que “nós lideranças guarani-kaiowá que lutamos pela recuperação dos nossos territórios antigos tekoha guasu “nós nunca devemos desistir de lutar pelo nosso tekoha e jamais abandonar nossos familiares e companheiros de luta”. “Até devemos morrer, se for preciso, pela nossa tekoha guasu, para salvar muita vida e futuro de nossas crianças”, “mas abandonar a tekoha nunca, porque nós pertencemos ao nosso tekoha guasu” (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2011).

Os encontros intergeracionais nas Aty Guasu, como demonstra Tónico Benites (2014: 182), são importantes espaços de compartilhamento dos conhecimentos originários e de imersão na formação “sobre os princípios religiosos e as práticas rituais, bem como recebem orientação moral e exercem valores que deverão seguir em sua vida”. Nesse sentido, podemos notar a potência das Grandes Assembleias para atualização das atividades culturais e políticas tradicionais em direção ao modo sagrado de ser, o teko araguyje (BENITES, 2021). Além disso, também produzem possibilidades de fortalecimento dos vínculos, pertencimento e surgimento/renovação das alianças entre as famílias.

As Assembleias são também espaços de produção de saúde e cura. De acordo com Tónico Benites (2014: 182), “no interior de cada Aty Guasu, normalmente os líderes espirituais (ñanderu e ñandesy) são procurados por indígenas que sofrem de doenças diversas, físicas e espirituais”. Ñanderu e ñandesy, fundamentais para organização social e política dos Kaiowá e Guarani, presentes nas Grandes Assembleias, acolhem pessoas que “buscaram tratamento com rezadores locais ou consultaram médicos brancos e foram mesmo pacientes em postos de saúde ou hospitais, sem que tivessem sucesso na cura de seus males” (BENITES, 2014: 182).

Nas resistências e reexistências Kaiowá e Guarani, os ñanderu e as ñandesy são legitimados como importantes atores e atrizes no processo de luta e retomada dos tekoha. Os conhecimentos e as práticas tradicionais destes agentes produzem fortalecimento comunitário para os enfrentamentos contra os karai violadores, sejam eles pistoleiros, policiais ou indigenistas estatais, como destaca a nota a seguir:

Num primeiro momento fizemos a memória das nossas lutas nos últimos trinta e cinco anos, desde que iniciamos a luta de recuperação de nossos territórios, na década de setenta. **Os anciões, guerreiros e lutadores desde as primeiras reuniões e planejamento de retomadas de nossas terras foram contando o quanto foi difícil cada tekohá retomado, as expulsões pelos pistoleiros, polícia e Funai algumas vezes.** Cada palmo de terra reconquistado foi uma batalha, cada tekohá retomado foi uma luta de muitos anos. **E o que deu essa força, inclusive para que não fossem assassinadas nossas lideranças, foi a presença forte e essencial dos Nhanderu e Nhandesi.** Eles garantiram as vitórias no chão, na retomada. É essa prática que estamos buscando retomar, colocando os Nhanderu em primeiro lugar (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012c, grifo nosso).

Ao nos indagarmos sobre os modos de resistência Kaiowá e Guarani, temos nos apontamentos das notas a centralidade dos ñanderu e das ñandesy nos processos de recuperação territorial e fortalecimento comunitário. Escapa às (in)sensibilidades ocidentalizadas a potência das rezas e dos instrumentos sagrados empunhados pelas lideranças religiosas, tais como mbaraka e takuapu. Contudo, ao nos aproximarmos dos entendimentos cosmológicos, seja através dos estudos etnográficos ou das inter-relações com as comunidades, temos os/as líderes espirituais como atores/atrizes fundamentais da luta Kaiowá e Guarani.

A partir das notas, da participação das assembleias, das ações de solidariedade comunitária e das contribuições de Tonico Benites (2014) e Eliel Benites (2021), identificamos nos encontros e articulações da Aty Guasu os seguintes sentidos: mobilização e formulação de estratégias de luta, promoção de alianças intercomunitárias, recuperação da memória histórica, valorização das trajetórias de lideranças, formação intergeracional, produção de saúde, acompanhamento de territórios em disputa, reivindicação de direitos, participação em eventos nacionais e internacionais, divulgação e elaboração de denúncias contra as narrativas hegemônicas. Esse panorama demonstra a potência das Assembleias promovidas pelos/as Kaiowá e Guarani. A seguir, destacaremos os processos de reivindicação territorial e as retomadas dos tekoha como parte do resistir e reexistir destes povos.

As resistências e reexistências das retomadas Kaiowá e Guarani

Em nossa compreensão, as retomadas representam o mais inventivo da resistência e reexistência Kaiowá e Guarani. É uma ação radicalmente criativa, que vai além da simples reação. A reivindicação dos territórios tradicionais dos/as Kaiowá e Guarani é histórica e remonta o processo de expropriação efetivada pelas políticas coloniais do Estado-nação, como aponta a nota a seguir:

Inicialmente, destacamos que a reivindicação e luta pela demarcação de territórios Guarani e Kaiowá começou intensamente a partir da década de 1960, no período de regime da ditadura militar. Assim, a luta Guarani e Kaiowá para permanecer assentados nos territórios tradicionais desencadeou frente ao processo de expropriação e expulsão dos Guarani e Kaiowá de seus territórios tradicionais, portanto essa luta indígena pela demarcação dos territórios tradicionais é histórica e antiga (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012d).

A intensificação da reivindicação dos territórios originários pelos/as Kaiowá e Guarani ocorre em paralelo à conscientização e articulação dos/as indígenas em meados da década de 1970 em âmbito nacional (ORTOLAN, 2006; MUNDURUKU, 2012). A conjuntura naquela época, como pontuado na nota anterior, estava marcada pelos projetos integracionistas da ditadura militar e suas políticas desenvolvimentistas alinhadas ao poderio imperialista. O processo de mobilização dos povos indígenas nesse período e a árdua luta durante a Constituinte culminou com a formulação dos direitos dos povos tradicionais. Contudo, não foi resoluto quanto à demarcação de suas terras, tal como havia sido previsto pela Constituição Federal de 1988 (BICALHO, 2010).

As retomadas Kaiowá e Guarani caminham por essa esteira da história, de expropriação e negligência do Estado frente às demandas dos povos, que, por sua vez decidem, autonomamente, pela reocupação territorial, como demonstra a nota abaixo:

Já gastamos papel demais. Já fizemos ouvir nossa voz em várias partes do Brasil e do mundo. Por isso estamos decididos de avançar na conquista dos nossos direitos com nossas forças, união, organização, fortalecendo a Aty Guasu e o nosso Conselho da Aty Guasu, assim como os Conselhos das mulheres, dos jovens, dos nhanderu, dos professores e dos agentes de saúde. Juntos vamos conquistar o que para nós é sagrado, como nossa mãe terra e assim garantir o nosso jeito de viver e ser Guarani Kaiowá (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012c).

É possível perceber nas notas o entendimento originário de que “continuaremos retomando nossos tekohá, nossas terras tradicionais, como único jeito de contribuir com o Estado brasileiro, para que ele pague sua dívida histórica, de muito sangue e sofrimento, reconhecendo e demarcando nossas terras” (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012c). Nesse sentido, as retomadas e as demarcações de terras representariam uma tentativa de reparar as políticas colonialistas de extermínio e escravização dos povos.

Em notas da Aty Guasu é possível perceber que a reivindicação e efetivação da reocupação dos territórios é uma demanda importante e inegociável para as coletividades participantes das Assembleias, tal como

afirmado em “vamos fazer a retomada de nossas terras até o último guerreiro!” (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012e). Essa postura demonstra a autodeterminação do projeto político Kaiowá e Guarani, como apontado por Tônico Benites (2014), em relação à morosidade do Estado em garantir os direitos constitucionais, sendo interpelados ao necessário planejamento de que “os territórios demarcados e homologados serão reocupados progressivamente pelos indígenas” (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012f).

Os processos de resistência encampados pela Aty Guasu na retomada dos territórios tradicionais têm origem nas condições de massacre e sofrimento produzidos pelas políticas coloniais (PEREIRA, 2003; QUIJANO, 2005). A reocupação do tekoha é posta na condição de sonho, no qual as comunidades possam viver felizes com a recomposição das experiências originárias, como aponta a nota a seguir:

Todas essas lideranças, assim como nós, têm o grande sonho de ver a demarcação e recuperação de nossos territórios tradicionais conforme os nossos direitos constitucionais e, sobretudo, ver o retorno de nosso povo feliz em terras demarcadas e sem massacre e muito sofrimento. Por isso, estamos lutando e morrendo pelos nossos sonhos e nós vamos lutar e perseguir reiteradamente este sonho de recuperar os nossos territórios tradicionais, por essa razão estamos, mais uma vez, reunidos nesta Aty Guasu Kaiowá e Guarani do MS (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012e).

As notas das comunidades de Pyelito Kue/Mbarakay, Passo Piraju e Arroio Kora – citadas a seguir – apresentam os desdobramentos da resistência nos sonhos, mas também nos pesadelos, quando dos momentos de recuperação dos territórios originários. Nessas experiências, a felicidade e viabilidade das práticas rituais entrelaçam com as situações de ataques e intimidações, como relata a nota abaixo e as que virão na sequência:

(...) maioria das lideranças narraram que na pequena parte reocupada (Pyelito kue e Ypo’i, Kurusu Amba etc.) dos territórios tradicionais tekoha guasu, onde se encontra em manifestação/protesto contínuo, ali eles recebem frequentemente os ataques cruéis e ameaças de variadas formas (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012g).

Sobre Pyelito Kue/Mbarakay, a Aty Guasu anuncia:

Apesar desse isolamento, cerco de pistoleiros armados e ameaça de vida constante aos integrantes indígenas, porém 158 comunidades indígenas reocupante do território antigo Pyelito kue (50 crianças, 50 mulheres, 58 homens) continuam resistindo e sobrevivendo na pequena área reocupada até os dias de hoje

(09/08/2012), um ano, aguardando a demarcação definitiva do território antigo Pyelito Kue/Mbarakay (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012h).

Para Moraes (2017), as retomadas são lugares de contestação da situação colonial e subversão das lógicas colonizadoras de cercamento. Isso porque, como afirma Moraes (2017: 189), “há uma disposição de enfrentamento direto: os indígenas desterritorializam a fazenda ao se reterritorializarem em seu interior”. De acordo com Moraes (2017), essa resistente dinâmica de subversão, mais do que produto, é a inversão da política colonial de tutela.

A resistente desobediência desses povos em permanecerem no tekoha, mesmo isolados e sofrendo ataques diversos, justifica-se pela decisão de não sair “com vida e nem morto e sabemos que não temos mais chance em sobreviver dignamente aqui em nosso território antigo, já sofremos muito e estamos todos massacrados e morrendo de modo acelerado” (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012i). E por reconhecerem que “no centro desse nosso território antigo estão enterrados vários dos nossos avôs e avós, bisavôs e bisavós, ali estão os cemitérios de todos nossos antepassados” (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012i).

Essa declaração da comunidade nos remete ao proposto por Moraes (2017: 191), ao tratar do tekoha de Apyka’i, de que há “uma relação de sangue e solo, um sentido de família indissociável daquela terra”. Para Moraes (2017: 191), é “como se as relações que possibilitassem erguer um tekoha, uma aldeia, uma parentela, só pudessem ser firmadas a partir dali, e revivendo alianças mais antigas e fundamentais daquela gente e daquele local”. Nessa direção, é a relação tradicional com o território e com os/as antepassados/as habitantes da terra que produz o sentido da própria reexistência, de modo que o afastamento e desvinculação do tekoha pode ser mais cruel do que a própria morte do corpo físico, sendo exigida para nesta situação o sepultamento junto aos antepassados, como determina a nota a seguir:

Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser morto e enterrado junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012i).

Esta nota de Pyelito Kue ganhou grande repercussão na mídia nacional e internacional em 2012, sendo o impulso mobilizador das campanhas “somos todos guarani-kaiowá” na internet. A visibilidade para este acontecimento gerou interpretações divergentes, notadamente entre a própria Aty Guasu e a FUNAI, quando a entidade indigenista declara que não havia intenção de suicídio, sendo esta declaração contestada pela Aty

Guasu⁶. Nossa leitura, alinhada à narrativa da organização Kaiowá e Guarani, é de que a frustração e o sofrimento diante da realidade cruel vivenciada pelas comunidades, e a intensidade da violência colonial no processo histórico de distanciamento do tekoha e das práticas tradicionais, são precedentes para a morte dos/as Kaiowá e Guarani, seja por desdobramento dos conflitos com as forças estatais e latifundiárias ou mesmo pelo suicídio: “Sofridos carregam os sentimentos de reagir para morrer e/ou enfrentar iminente perigo/resistir se suicidando, por não conseguir o objetivo central de sua luta [viver no tekoha em relação com os antepassados] individual e coletiva, como povo indígena” (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012j).

Em Arroio Kora, o litígio inerente à indisposição política do Estado em realizar a demarcação das terras influencia na decisão da comunidade em retomar o território. O cansaço frente aos trâmites burocráticos e judiciais exige a autodeterminação comunitária, como sugere a nota a seguir:

Desde a suspensão de demarcação definitiva de território Arroio Korá pelo STF, as comunidades Guarani e Kaiowá passaram a aguardar já há mais de 3 anos. Cansado de aguardar a por isso, hoje, no dia 10 de agosto de 2012, as comunidades de Arroio Kora juntamente com apoio de outras lideranças da Aty Guasu Guarani e Kaiowá decidiram a reocuparem definitivamente a parte do território antigo Arroio Kora já homologado pelo presidente da República do Brasil (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012k).

A narrativa de Arroio Kora sobre o cansaço frente à postura do Estado no processo demarcatório remonta à história de mobilização da comunidade Pirakuá, em 1980, registrada por Pereira (2003) e Brand (2004), como inaugural do processo de retomada entre os/as Kaiowá e Guarani. É quando decidem agir de forma autônoma e protagonista diante da imobilidade estatal, produzindo nessa experiência conhecimentos e estratégias de luta para recuperação dos territórios originários (PEREIRA, 2003).

No tekoha de Passo Piraju o drama do trâmite judicial e decisão de despejo é semelhante ao de Arroio Kora, porém com especificidades próprias do processo de assentamento da comunidade. A experiência de Passo Piraju se distingue pela ocupação do território por mais de dez anos. A seguir a descrição realizada pela Aty Guasu:

Por meio desta carta, vimos descrever e apresentar a nossa história e situação atual em tekoha Passo Piraju-Dourados-MS. Nós 600 comunidades Guarani-Kaiowá estamos assentando na margem do rio Dourados-MS, há mais de 12 anos, aguardando a regularização da parte de nosso território tradicional Passo Piraju. (...) Aqui

⁶ Ver: <http://atyguasublogspot.com/2012/10/por-que-os-guarani-e-kaiowa-praticaram.html>

agora não passamos fome mais. As nossas crianças e adolescentes são bem alimentadas e felizes, não estão pensando em prática de suicídio. Assim, há uma década, nesses doze (12) hectares estamos tentando sobreviver de formas saudáveis e felizes, resgatando o nosso modo de ser e viver Guarani-Kaiowá, toda a noite participando de nosso ritual religioso jeroky e guachire. Porém, infelizmente, no dia 08 de outubro de 2012, de manhã recebemos uma triste notícia de extermínio/genocídio, violência e constrangedora, gerando profunda tristeza, perplexa, medo nas vidas de todos nós. Essa notícia é a ordem de nossa expulsão/despejo expressada pela Justiça Federal do Tribunal Regional da 3ª Região (TRF-3) São Paulo-SP. (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012I).

Essa nota de Passo Piraju traz elementos importantes para refletirmos sobre a indissociabilidade da terra em relação à saúde e bem viver comunitário. A ocupação do tekoha aparece como condição de felicidade e distanciamento de pensamentos suicidas, e de acesso à alimentação saudável em contraposição às condições de fome. Essas questões, recorrentes nos debates públicos, possuem como atravessamento a (im)possibilidade da territorialidade tradicional, sendo a reexistência das retomadas uma forma de enfrentamento das problemáticas que incidem sobre os/as Kaiowá e Guarani.

A estas reexistências, desde as dimensões cosmológicas dos/as Kaiowá e Guarani, soma-se a precarização das condições materiais de vida expressas pelo violento confinamento nas reservas e transbordamentos para as beiras de rodovia. Essa situação de confinamento (BRAND, 2004) e cerco (MORAIS, 2017) também é responsável por alimentar a necessidade de resistir, como podemos observar na declaração a seguir:

De fato, sabemos muito bem que fora daqui, longe daqui, na margem da estrada iremos retornar a sobreviver na miséria e passar fome novamente, não queremos rever a miséria e fome de nossas crianças na margem da estrada, jogados como lixo como era antes, por essa razão, decidimos a resistir e morrer todos juntos aqui na margem do rio Dourados-MS (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012I).

Nesse sentido, a resistência inerente ao processo de retomada dos territórios configura-se como política de sobrevivência dos Kaiowá e Guarani às condições de fome, suicídio, miséria, violência e limitação das práticas rituais. A retomada é o enfrentamento direto à situação colonial imposta pelas forças dominantes e para a manutenção da vida, como expõe a nota a seguir:

Diante disso que muitas famílias Guarani-Kaiowá decidiram e tentaram retornar aos territórios antigos,

ocupando pequenas parcelas de terra ancestral, com o objetivo de sobreviver culturalmente e para praticar os rituais religiosos e se afastar do mundo de violências das reservas/aldeias superlotadas. (...) Nestes pequenos espaços reocupados por famílias extensas Guaraní-Kaiowá, em que ocorre diariamente a prática de rituais religiosos e profanos, os grupos começaram revitalizar as culturas tradicionais que garantem a boa vida futura. Isto não é mais possível nas reservas/aldeias e na margem das rodovias BR (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012m).

Nesse caminho, entendemos que as retomadas representam, atualmente, um dos modos mais incisivos e potentes de resistência e reexistência Kaiowá e Guaraní. Esse entendimento está assentado na análise de que esses movimentos permitem aos povos retomarem, a partir da retomada dos territórios sagrados, a gestão da vida de acordo com seus princípios originários em enfrentamento às condições de miséria produzidas pela colonização (JOHNSON, 2021; FARIA, 2021). Desse modo, por meio do embate direto com as ambições do capitalismo monopolista e transnacional, os povos lutam para (sobre)viver de forma autônoma, produzindo e reproduzindo seus conhecimentos para a vida boa das gerações atuais e futuras em referência aos modos originários do teko [modo de ser] Kaiowá e Guaraní interdependente do tekoha.

Considerações finais

As condições de vida e morte dos povos originários, aqui representados pelos Kaiowá e Guaraní, estão intrinsecamente relacionadas ao cruel processo histórico de dominação/expropriação/violência produzido pela colonização. Desde o início da invasão dos colonizadores, os povos resistem de formas múltiplas. Essa resistência de longa duração é o que permitiu a sobrevivência e reexistência destes diante das políticas de extermínio.

Neste estudo, analisamos dois aspectos da resistência e reexistência Kaiowá e Guaraní: as Grandes Assembleias e as retomadas dos tekoha protagonizadas pela Aty Guasu. Nossa análise-diálogo teve como princípio o desprendimento do discurso triunfante do colonizador para a escuta/aprendizado com as narrativas dos povos colonizados enquanto postura ético-política rumo à de(s)colonizar e desideologizar a história oficializada que mantém os povos originários em condições de subjugação, humilhação e inferiorização (MARTÍN-BARÓ, 1985/2017; ANZALDÚA, 2000).

Aprendemos com as organizações indígenas que a resistência aos atos genocidas/etnocidas compõe a luta permanente dos povos contra o colonialismo e as colonialidades. As mobilizações dos/as indígenas em movimentos étnico-sociais, tal como a Aty Guasu, e os recentes avanços na defesa e recuperação dos territórios tradicionais, são parte dessa ousadia de não sucumbirem à dominação e violência colonial.

Nesse sentido, as Assembleias foram e são espaços fundamentais de articulação intracomunitária e intercomunitária para a reexistência originária. O surgimento desses lugares coletivos de incidência política tem como motivação principal a necessidade de desenvolver estratégias de sobrevivência diante do projeto colonial de extermínio. Dentre os múltiplos efeitos dessas mobilizações, ressaltamos a possibilidade de recomposição e fortalecimento da memória histórica como elemento central. Os conhecimentos cosmológicos advindos dos mais velhos, especialmente dos/as rezadores/as, contribuem para a sustentação da reexistência em direção aos bons/bonitos/sagrados modos de ser e viver.

As orientações cosmológicas para a luta escapam às compreensões karai por serem normalmente formuladas e repassadas desde a oralidade da língua tradicional, como vivenciamos em alguns encontros e Assembleias das quais tivemos oportunidade de participar. Esse não entendimento em nossa experiência é localizado como circunstância inerente ao processo de descolonização intersubjetiva, o qual torna-se afirmativo para a resistência e reexistência indígena.

A reocupação dos territórios colonialmente expropriados através das retomadas, produz fissuras nas dinâmicas coloniais. A transgressão da norma, imposta pela dominação colonial, traz elementos para a descolonização territorial e intersubjetiva. As relações produzidas nos tekoha reocupados sinalizam para a vida boa e modo de ser originário, teko porã [modo bonito de viver, aproximado ao sentido do bem viver] e teko araguyje [modo sagrado de viver]. Contudo, nesse processo também residem experiências de terror e sofrimento pela crueldade das forças latifundiárias, empresariais e estatais. Há uma guerra contra os povos indígenas em curso e é negada pela história oficial.

As experiências de Pyelito Kue/Mbarakay, Arroio Kora e Passo Piraju, denunciadas nas notas da Aty Guasu, demarcam a resistência a partir da relação vital dos Kaiowá e Guarani com o tekoha. Parece-nos, a partir das narrativas das comunidades, que o pertencimento à terra, com as dimensões sensíveis ao entendimento karai e aquelas que escapam a estes, é a base de sustentação da reexistência originária, tal como aprendemos com a Aty Guasu e registramos em outra escrita de que a terra é “fonte primária de saúde” (ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS, 2012m), enquanto os despejos e as práticas de desterritorialização configuram políticas de extermínio e genocídio (FARIA; MARTINS, 2023).

Destacamos a capacidade insurgente dos/as Kaiowá e Guarani de enfrentar as colonialidades e escancarar as desigualdades inerentes ao sistema-mundo/colonial-capitalista. A reocupação da terra, a ressignificação do lugar, a desorganização das monoculturas do agronegócio e as redes de relações estabelecidas no interior das retomadas são impressionantes. São processos dialéticos de materialização e subjetivação da reexistência originária, pela qual a permanente luta de recuperação dos tekoha semeia o modo de ser originário, que é germinado nas inter-relações geracionais de reatualização do teko porã e teko araguyje. É a vida que brota sem aplicação de agrotóxico. É a mobilização comunitária para inauguração de projetos coletivos.

A recuperação da memória histórica é central na proposta de libertação e descolonização dos povos latino-americanos (MIGNOLO, 2014; MARTÍN-BARÓ, 1985/2017). Nesse sentido, temos os movimentos protagonizados pelos/as Kaiowá e Guarani, de busca pelo modo correto de viver e ser (BENITES, 2014), como exercício de transformação das relações sociais e intersubjetivas. Estes são horizontes de luta e compromisso ético-político indicados pelas resistências e reexistências originárias.

Referências bibliográficas

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 1, n. 8, p. 229-236, 2000. Disponível em: <https://www.sertao.ufg.br/up/16/o/anzaldua.pdf>.

ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS (Dourados). **A história e trajetória de vida do rezador ñanderu Nisio Gomes**, "com vida nunca abandonar a luta pela terra antiga". 2011. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/02/a-historia-e-trajetoria-de-vida-do.html>. Acesso em: 10 out. 2020.

ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS (Dourados). **Nota da Aty Guasu sobre investigação da PF caso Nísio Gomes**. 2012a. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2011/12/nota-da-aty-guasu-sobre-investigacoes.html>. Acesso em: 10 out. 2020.

ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS (Dourados). **Nota de repúdio da Aty Guasu frente a divulgação de Guarani e Kaiowá na revista Veja**. 2012b. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/11/nota-de-repudio-da-aty-guasu-frente.html>. Acesso em: 10 out. 2020.

ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS (Dourados). **Relatório da Aty Guasu Guarani-Kaiowá divulgado no dia 03 de março de 2012**. 2012c. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/03/relatorio-da-aty-guasu-guarani-kaiowa.html>. Acesso em: 10 out. 2020.

ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS (Dourados). **Aty Guasu destaca que a demarcação de terras indígenas iniciadas no período da ditadura militar foram entregues aos indígenas**. 2012d. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/aty-guasu-destaca-que-demarcacao-de.html>. Acesso em: 10 out. 2020.

ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS (Dourados). **Documento final de Aty Guasu e Kaiowá é para as todas autoridades nacional e internacional de planeta terra**. 2012e. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/11/documento-final-de-aty-guasu-guarani-e.html>. Acesso em: 10 out. 2020.

ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS (Dourados). **Nota/informativo das lideranças de Arroio Kora e Conselhos da Aty Guasu Guarani e Kaiowá sobre a indenização**. 2012f. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/09/notainformativo-das-liderancas-de.html>. Acesso em: 10 out. 2020.

ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS (Dourados). **Relatório da diligência do conselho da Aty Guasu**. 2012g. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/03/relatorio-da-diligencia-do-conselho-da.html>. Acesso em: 08 abr. 2020.

ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS (Dourados). **Um ano de reocupação do território Guarani e Kaiowá Pyelito Kue/Mbarakay e situação atual da comunidade**. 2012h. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/08/um-ano-de-reocupacao->

[do-territorio.html](#). Acesso em: 08 abr. 2020.

ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS (Dourados). **Carta da comunidade Guarani e Kaiowá de acampamento da margem do rio Hovy-Iguatemi-MS**. 2012i. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/carta-da-comunidade-guarani-e-kaiowa-de.html>. Acesso em: 10 out. 2020.

ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS (Dourados). **Por que os Guarani e Kaiowá praticam e ainda pensam em praticar o suicídio?**. 2012j. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/por-que-os-guarani-e-kaiowa-praticaram.html>. Acesso em: 10 out. 2020.

ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS (Dourados). **Nota esclarecimento da Aty Guasu sobre a situação de território Arroio Kora reocupado hoje pela comunidade Guarani e Kaiowá**. 2012k. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/08/nota-esclarecimento-da-aty-guasusobre.html>. Acesso em: 10 out. 2020.

ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS (Dourados). **Carta da comunidade de Passo Piraju-Dourados-MS frente à ordem de despejo da Justiça Federal da TRF 3 São Paulo**. 2012l. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/10/carta-de-comunidade-de-piraju.html>. Acesso em: 10 out. 2020.

ATY GUASU GUARANI-KAIOWÁ-MS (Dourados). **De Brasília-DF-Nota das lideranças da Aty Guasu Guarani-Kaiowá**. 2012m. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/05/de-brasilia-df-nota-das-liderancas-da.html>. Acesso em: 10 out. 2020.

BENITES, Tonico. Rojerokeyhina ha roikejeytekehope (Rezando e lutando): o movimento histórico dos AtyGuasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. 270 p. **Tese** (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS, UFRJ, Rio de Janeiro, 2014.

BENITES, Eliel. A busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá. 267 p. **Tese** (Doutorado em Geografia), PPGG, UFGD, Dourados, 2021.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009). 469 p. **Tese** (Doutorado em História), PPGH, Unb, Brasília, DF, 2010.

BRAND, Antônio. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. **Revista Tellus**, [s. l.], v. 4, n. 6, p. 137-150, 2004.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História (São Paulo)**, [s. l.], v. 30, n. 1, p. 349-371, 2011.

DENZIN, Norman Kent. Autoetnografia Interpretativa. **Investigación Cualitativa**, [s. l.], v. 2, n. 1, p. 81-90, 2017.

EQUIPE MAPA GUARANI CONTINENTAL. **Caderno Mapa Guarani Continental:** povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai. Campo Grande, MS: EMGC, 2016.

FARIA, Lucas Luis de. Psicologia em Movimento com os/as Kaiowá e Guarani: diálogos fronteiriços e desobedientes. 204 p. **Dissertação** (Mestrado em Processos Psicossociais), PPGPSI, UFGD, Dourados/Mato Grosso do Sul, 2021.

FARIA, Lucas Luis de; MARTINS, Catia Paranhos. Autoetnografia e a potência do habitar e (des)aprender com territórios indígenas: contribuições para de(s)colonizar a Psicologia. **Teoria e Cultura**, v. 17, n. 3. p. 91-107, 2022.

FARIA, Lucas Luis de; MARTINS, Catia Paranhos. “Terra é vida, Despejo é Morte”: Saúde e Luta Kaiowá e Guarani. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 43, s/n. p. 1-17, 2023.

FOUCAULT, Michel. **La voluntad de saber**. México: Siglo XXI, 1977.

GONÇALVES, Bruno Simões. **Nos caminhos da dupla consciência:** América Latina, psicologia e descolonização. São Paulo: Ed. do Autor, 2019.

JOHNSON, Felipe Mattos. “Retomada Aty Jovem: insurreições nas margens do por vir”. **Tellus**, 44, p. 277-312, 2021.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. A desideologização como contribuição da Psicologia Social para o desenvolvimento da democracia na América Latina. In: LACERDA JÚNIOR, Fernando (Org./trad.) **Crítica e libertação na Psicologia:** estudos psicossociais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. p. 55-65. (Original publicado em 1985).

MARTINS, CATIA PARANHOS. "Nada sobre nós sem nós": aprendizados a partir do Apoio na articulação entre o HumanizaSUS e a saúde indígena. In: Roseni Pinheiro; Tatiana Coelho Lopes; Fabio Hebert da Silva; Aluisio Gomes da Silva Jr.. (Org.). **Experienci(ações) e práticas de Apoio no SUS:** integralidade, áreas programáticas e democracia institucional. 1ºed.Rio de Janeiro: UERJ, 2014, p. 103 -117.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica:** retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. 2. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014.

MORAIS, Bruno Martins. **Do corpo ao pó:** crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

MOTA, Juliana Grasieli Bueno. Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowa: da territorialização precária na reserva indígena de Dourados à multiterritorialidade. 406 p. **Dissertação** (Mestrado em Geografia), PPGG, UFGD, Dourados, 2011.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990).** São Paulo: Paulinas, 2012.

OLIVEIRA, Jorge Eremites; PEREIRA, Levi Marques. **Ñande Ru Marangatu**: laudo antropológico e histórico sobre uma terra Kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul. Dourados, MS: UFGD, 2009.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **O nosso governo**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

ORTOLAN, Maria Helena. Rumos do Movimento Indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares do Vale do Javari. 259 p. **Tese** (Doutorado em Antropologia), PPGAS, UNICAMP, São Paulo, SP, 2006.

PEREIRA, Levi Marques. O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS. **Tellus**, [s. l.], v. 3, n. 4, p. 137-145, 2003.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani. 375p. **Tese** (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS, USP, São Paulo, 2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Clacso Livros, 2005.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, quilombos, modos e significações**. Brasília: Ayô, 2021.

SANTOS, Gilberto Vieira. Conflitos territoriais no Brasil e o movimento indígena contemporâneo. 211p. **Dissertação** (Mestrado em Geografia), UNESP, Presidente Prudente, SP, 2019.

SEGATO, Rita. **Las mujeres vivimos en un Estado de sitio** [web]. 2017. Disponível em: <https://latinta.com.ar/2017/05/rita-segato-las-mujeres-vivimos-en-un-estado-de-sitio/>. Acesso em: 20 out. 2021.

Recebido em: 22/09/2023 * Aprovado em: 22/12/2023 * Publicado em: 30/04/2024

PRÁCTICAS DE RESISTENCIA DEL CRIC: CONCEPTOS ESTÁTICOS PARA LUCHAS DINÁMICAS

JOAN SEBASTIÁN OLIVERO OLMOS¹

UFGO, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-8583-0913>

RESUMEN: *El Consejo Regional Indígena del Cauca es una de las organizaciones sociales indígenas más reconocidas en Colombia, razón por la que ha sido protagonista de múltiples trabajos académicos provenientes de distintas áreas del conocimiento. Así las cosas, tras analizar la producción académica en el área de las ciencias sociales publicada entre 2017 y 2022, en la que se abordarán acciones desarrolladas por comunidades adscritas al Cric, cuya intención fuese salvaguardar la vida física y cultural de las comunidades que lo constituyen, se evidenció que el concepto de resistencia ha sido hegemónico en lo que respecta al abordaje de las acciones sociales llevadas a cabo por las comunidades. Así, el objetivo de este trabajo es sistematizar la literatura analizada a través de categorías en torno a la resistencia y se problematiza, al fin, la hegemonía de dicho concepto debido a su incapacidad de aplicabilidad en el marco de una sociología relacional.*

PALABRAS CLAVES: *Indígena, resistencia, Cauca, Cric.*

ABSTRACT: *The Consejo Regional Indígena del Cauca is one of the most recognized indigenous social organizations in Colombia, which is why it has been the protagonist of multiple academic works from different areas of knowledge. Thus, after analyzing the academic production in the area of social sciences published between 2017 and 2022, in which actions developed by communities attached to the Cric were addressed whose intention was to safeguard the physical and cultural life of the communities that constitute it, It was evidenced that the concept of resistance has been hegemonic in regards to the approach to social actions carried out by the communities. Thus, the objective of this work is to systematize the literature analyzed through categories around resistance and, finally, the hegemony of this concept is problematized due to its inability to be applied within the framework of a relational sociology.*

KEYWORDS: *Indigenous, resistance, Cauca, Cric*

¹ Mestrando em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás. E-mail: jsoliveroo@unal.edu.co

Introducción

El presente escrito es la materialización del primer capítulo de un trabajo más amplio, el cual tiene como objetivo general analizar la producción académica publicada entre 2017 y 2022 en el área Ciencias Sociales, que aborden acciones desarrolladas por el Consejo Regional Indígena del Cauca —de ahora en adelante Cric— para salvaguardar la vida física y cultural de las comunidades que lo constituyen, con foco en generar una propuesta teórico-conceptual a partir del fortalecimiento teórico del concepto de re-existencia.

Así, este artículo es una mirada a lo que fue escrito en una franja de 5 años, 2017-2022, tiempo en que la atención de diversos académicos se situó en el Cauca en general y en el Cric en particular debido, entre otras cosas, a las expectativas que se tenían respecto a la implementación de lo pactado en el Acuerdo de Paz entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia y el Estado colombiano, lo cual debería generar transformaciones en uno de los departamentos más violentos de Colombia, el Cauca, territorio habitado por pueblos indígenas que han sido impactados de diversas formas por las lógicas de la guerra (SIERRA y GONZÁLEZ, 2021).

El documento está organizado así. En la primera parte se encuentra el apartado metodológico en el que se expone el proceso de recolección y procesamiento del material bibliográfico. En seguida se halla una brevísima contextualización respecto al Cric para presentar después los resultados de la sistematización de la información. Se concluye con algunas reflexiones sobre los límites del concepto de resistencia en lo que respecta al análisis del Cric como organización indígena.

Apartado metodológico

En primer lugar, hay que dejar explícito que el presente escrito está constituido a partir de metodología de tipo cualitativo donde la revisión de literatura ocupó un espacio protagónico.

La literatura analizada fue captada a través Scopus, base de datos producida por Elsevier, empresa global de análisis de información, que desde el 2004, año de su fundación hasta el presente, se ha tornado en una de las bases de datos de resúmenes y de citaciones de publicaciones revisadas por pares más importantes del mundo. Partiendo de que se trabajó con Scopus debido a la calidad en la bibliografía que esta base de datos abarca, es ahora menester presentar la táctica de búsqueda realizada para hallar, procesar y analizar la información.

Con la intención de cumplir el objetivo general presentado en la introducción, a través del motor de búsqueda de Scopus se buscó las siguientes palabras claves (1) indigenous OR (2) movement OR (3) Cauca.

Se usaron textos publicados en revistas de ciencias sociales entre 2017 y 2002, que estuviesen escritos en inglés, español y portugués. De esta forma aparecieron 450 textos en total, los cuales fueron analizados a través de Bibliometrix en su versión libre mediante Posit Cloud. Si bien

en el primer momento de la investigación Scopus arrojó 450 publicaciones, no se trabajó con todas ellas, es decir, se llevó a cabo un proceso manual de selección de trabajos a analizar. De un total de 450 referencias arrojadas en un primer momento, después de la revisión se seleccionaron 73 referencias a partir de la cual se constituyó la base de datos definitiva.

El criterio de análisis, aprobación y eliminación de material fue el siguiente: Partiendo de la base total de datos creada en Excel a través de recursos presentes en Bibliometrix, la cual contenía el nombre del artículo, palabras claves, objetivo de investigación, resumen y nombre de la revista, se llevó a cabo un trabajo manual en el que se leyó en los resúmenes y los objetivos de cada uno de los escritos, buscando elementos que tratasen los siguientes aspectos (1) movimiento social, (2) indígena, (3) Cauca, así, si una publicación no contaba con estos elementos, era descartada.

El Consejo Regional Indígena del Cauca

Es probable que quien indaga en las organizaciones sociales de corte indígena en Colombia ya haya leído o escuchado sobre el Cric, organización fundada un día de febrero de 1971 en zona rural del municipio de Toribio, ubicado en el departamento de Cauca², zona suroccidental colombiana. Allí, tras una concentración de más de 2.000 personas, conformada por campesinos, indígenas y otros tantos que apoyaban de una u otra forma la causa indígena, se dio el primer paso formal para que el Cric comenzase a caminar (GROS, 2019).

Dicho encuentro puede ser entendido como una de las consecuencias de múltiples conflictos sociales que se presentaban en la región, donde, por un lado, se evidenciaba la disputa en torno a la pose y administración de la tierra entre propietarios de tipo latifundista frente a una población indígena que reclamaba tierra para asegurar su existencia física y cultural. Y por el otro lado, se disputaba también el intento de subordinación cosmogónica y epistemológica por parte de una cultura hegemónica autodeclarada como mestiza y católica, frente a las formas de entender el mundo desde la mirada indígena, la cual se negaba a ser reducida.

Es así como a la par del Cric nace la plataforma de lucha que va a orientar, desde 1971 hasta el día de hoy, las acciones sociales a través de

² El Cauca es uno de los 32 departamentos en los que está dividida administrativamente la República de Colombia.

Ubicado al sur occidente del país, con los pies mojados por las aguas del Pacífico, pero con la espina dorsal en las montañas de los Andes, en el Cauca, históricamente se han presentado innumerables conflictos entre diversos agentes sociales, quienes han hecho uso de la violencia física -pero también simbólica- una práctica tan común que ha posicionado al Cauca como el departamento más violento del país (RÍOS et al, 2019).

Además del problemático primer lugar en cuanto a violencia, el Cauca es también el departamento número dos en cuanto a población indígena que habita el territorio. El 21.5% de la población se autorreconoce como indígena (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2019).

Es en este contexto donde los pueblos indígenas del Cauca viven en medio de múltiples conflictos.

las cuales van a buscar satisfacer sus intereses. Dicha plataforma de lucha está compuesta por 10 puntos, a saber (1) recuperar las tierras de los resguardos indígenas y llevar a cabo la defensa del territorio ancestral y los espacios de vida de las comunidades indígenas, (2) ampliar las reservas indígenas, (3) fortalecer los cabildos indígenas, (4) negativa a pagar el impuesto sobre el trabajo en la tierra, (5) dar a conocer las leyes sobre pueblos indígenas y exigir su justa solicitud, (6) defensa de la historia, lengua y costumbres indígenas, (7) formación de maestros indígenas, (8) fortalecer las empresas económicas y comunitarias, (9) recuperar, defender, proteger espacios habitables en armonía y equilibrio con la Madre tierra y (10) defensa de familia (Consejo Regional Indígena del Cauca, 2020).

En la actualidad el Cric representa los intereses de 115 cabildos³ indígenas y de 84 resguardos⁴ indígenas, abarcando el 90 % de los indígenas del Cauca, quienes hacen parte de los pueblos Nasa, Misak - anteriormente conocidos como guambiano-, Kokonuko, Totoró, Yanacona, Inga y Eperara Siapidara. En términos político-administrativos, el Cric es reconocido como Autoridad Tradicional de los pueblos indígenas del Cauca, siendo así una entidad pública especial, por lo cual tiene negociaciones con el Estado colombiano, organizaciones no gubernamentales y entidades supranacionales (Ibid).

Hallazgos

Tras haber organizado las referencias filtradas a través de Bibliometrix y sistematizar su contenido en torno a los campos sociológicos, histórico, social, agricultura, educativo, cosmológico y lingüístico, se evidencia que el concepto de resistencia tiene un papel protagónico para abordar las diversas acciones sociales llevadas a cabo por parte del Cric en el intento de salvaguardar la vida física y cultural de las personas y las comunidades que están adscritos a dicha organización.

Vale aclarar que si bien el concepto de campo sociológico suele ser más atribuido al pensamiento de Pierre Bourdieu, el mismo autor francés reconoció las afinidades de dicho concepto con la idea de figuración de Norbert Elías (MANZO, 2010).

En este sentido, la idea de campo sociológico en este escrito estará estructurada con base en el concepto de figuración social, el cual es entendido como un modelo constituido por múltiples agentes sociales, quienes a través de su intelecto, su fuerza, sus omisiones y sus capacidades van a constituir un tejido de tensiones donde la

³ En términos legales, el cabildo indígena en Colombia es una entidad pública especial, integrada por una comunidad indígena, quien tienen la posibilidad de reconocer y elegir a sus gobernantes, la cual está organizada con base en una configuración sociopolítica tradicional. El cabildo tiene por finalidad representar la comunidad, ejercer autoridad y aplicar el reglamento interno de la comunidad que representa, con base en sus leyes y costumbres (MINISTERIO DEL INTERIOR, 2021).

⁴ Un Resguardo Indígena es una Institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una comunidad o parcialidad indígena, que con un título de propiedad comunitaria, posee su territorio y se rige para el manejo de este y de su vida interna, por una organización ajustada al fuero indígena o a sus pautas y tradiciones culturales (INSTITUTO SINCHI, 2022).

interdependencia, la cual será la clave para generar una configuración específica, va a generar tanto relaciones de cooperación como de conflicto (ELÍAS, 1980). Los campos sociológicos se entienden como el centro de figuraciones de equilibrios fluctuantes de poder.

Con base en lo anterior, el objetivo de este apartado es presentar la hegemonía que ha tenido el concepto de resistencia en la producción académica en revistas de ciencias sociales en los últimos 5 años, y para ello hay 4 categorías, 1) resistencia territorial, 2) resistencia política, 3) resistencia cultural, 4) resistencia social, mismas categorías que fueron extraídas de literatura analizada.

El objetivo de cada una de dichas categorías fue organizar y agrupar los trabajos que tuviesen como factor denominador prácticas que entre ellas tuviesen fines similares, a pesar de que los mecanismos para conseguirlos fuesen diferentes.

Es importante afirmar que dichas categorías emergieron de forma inductiva, es decir, obedecen a conceptos que son hallados en sí mismos en el material académico trabajado, en lo que puede ser reconocido, también, como categorías nacidas en el seno de análisis de contenido. Así las cosas, el trabajo de Bardin (1991) ofrece luces teóricas y metodológicas, en tanto esclarece los procedimientos para analizar la literatura trabajada, así como las posibilidades y dificultades con las que se puede topar quien investigue desde basado en este método.

Resistencia territorial

Las luchas por el territorio suelen ser uno de los puntos inamovibles en las agendas de las organizaciones indígenas en América Latina de forma general (HALE, 2014; ALBARRÁN, 2017; SVAMPA, 2012) y en Colombia de forma particular (HERNÁNDEZ, 2004; BENAVIDES, 2011; MONJE, 2015), cuestión por la cual es un tema transversal en la literatura analizada en torno a las razones y a los objetivos puestos en la mesa por parte de organizaciones como el Cric.

En este trabajo se opta por cobijar bajo el concepto de resistencia territorial diferentes acciones sociales presentes en la literatura revisada, donde el fin se halle en torno al cuidado y la manutención de las tierras sobre las que ya se tiene control por parte del Cric o por una de las organizaciones que lo constituyen, o ya sea en las disputas con agentes sociales contradictores frente a territorios sobre los indígenas argumentan tener derechos ancestrales.

Bajo el concepto de resistencia territorial se hallan los conceptos de resistencia física, resistencia espacial y resistencia contra la opresión; partiendo de que estas categorías en sí mismas fueron usadas por autores cuyas obras fueron analizadas, en las cuales la cuestión de la lucha por el territorio es transversal.

Al analizar la literatura que trata la resistencia territorial indígena en el Cauca, es inevitable tener una perspectiva histórica. Por esta razón, este trabajo distingue las disputas por el territorio en el pasado, como

una de las dimensiones para entender las disputas territoriales en el presente.

Disputas territoriales en retrospectiva

Con base en lo anterior, es con el trabajo de Guzmán (2022) con quien se abre la categoría de resistencia territorial, en tanto en su artículo, el cual está construido desde una mirada historiográfica, busca presentar el proceso a través del cual se constituyó la imagen del enemigo personificado por los indígenas pijaos en la región del Cauca en tiempos coloniales.

De esta forma podemos ver que Guzmán (ibid), describe la génesis del concepto Pijao, siendo esta una categoría española para reunir una variedad de grupos étnicos -especialmente Paeces/Nasa⁵ e indígenas Pijaos propiamente dichos- que impedían el avance de los representantes de la Corona española hacia la región de la cordillera central andina, en regiones actualmente compuestas por los departamentos de Cauca, Valle del Cauca y Huila.

Al leer de forma crítica el documento histórico que describe las pericias de los europeos en su intento de colonización, y comenzando a indagar en la forma como los autores han usado el concepto de resistencia, se tiene que aclarar que Guzmán usó el concepto de resistencia en reiteradas ocasiones sin hacer una especificación o contextualización del mismo, no obstante deja en evidencia que es en la confrontación física y la lucha territorial donde, en aquel periodo espacio temporal -actual sur occidente colombiano entre 1562- 1611- se presentaban las manifestaciones de resistencia indígena.

Es importante tener en consideración los siguientes aspectos. En primer lugar, la metodología del autor es, por supuesto, la revisión bibliográfica y el análisis documental de fuentes que eran “víctimas de la resistencia indígena” en la zona, esto se puede ver en el fragmento citado por el autor, quien trae a colación un texto de 1652, cuyo escritor -el franciscano Pedro de Aguado- llevó a cabo feroces campañas por la cordillera central donde esclavizó y asesinó a cientos de “pijaos” y fundó la ciudad de San Vicente de Páez.

Así, el autor va a relatar la visión del colonizador quien, tras a haber tenido innumerables enfrentamientos con los indígenas, se refiere a la “decidida resistencia” de los pijaos como:

Fieros animales [que] tienen por costumbre de sustentarse de carne humana, y saliendo de sus propias casas y poblaciones se meten por las de sus vecinos y comarcanos, los cuales tienen casi despobladas con inhumana crueldad, porque como gente ya hecha y acostumbrada a estos

⁵ La categoría Páez en singular y Paeces en plural fue el nombre dado por los europeos que llegaron a región al pueblo que en la actualidad reivindican el nombre de Nasa, mismo pueblo indígena que en la actualidad es el tercer más grande de Colombia, el más grande del Cauca y el más representativo en la configuración del Cric como organización social.

males, con rústica desvergüenza han cobrado fama de valientes y temidos de todas las otras gentes, y pocos de estos bárbaros se meten con gran audacia entre pueblos de muchos naturales y los arruinan y destruyen con esta insaciable gula que de comer carne humana tienen (Pedro de Aguado apud Guzmán, 2022, p.110).

De la misma forma, el autor, con base en un trabajo escrito por parte del aparato de gobierno colonial, presenta como los pijaos fueron adquiriendo un protagonismo cada vez más importante. A partir de la década de 1560 se les acusó de cometer robos, destrozos y hasta asaltos a las ciudades fronterizas ubicadas a ambos lados de la cordillera Central (*Ibid*).

Es interesante señalar cómo a partir de algunos estudios historiográficos se puede generar un paralelo entre las formas de resistencia de los indígenas habitantes de la región que actualmente es conocida como Cauca, frente a los procesos de resistencia de pueblos indígenas en otras regiones de la actual Colombia.

Respecto a lo anterior, Castro y Téllez (2018) aportan a esta discusión señalando las alianzas desarrolladas por partes de pueblos que con notables conflictos previo a la colonización decidieron aunar esfuerzos, generar vínculos y transformar radicalmente las relaciones entre indígenas en torno al proceso colonizador. Este el caso de “(...) cacica La Gaitana y el cacique Pigoanza [quienes] desarrollaron toda una campaña que les permitió reunir en 1538 más de 7.000 paeces, 6.000 yanaconas y 7.000 pijaos. (*Ibid* p. 195)”.

Los mismos autores reconocen la existencia de alianzas entre europeos y pobladores del Cauca mestizos que contribuyeron a diezmar a la “resistencia rebelde”.

Lo afirmado previamente es reforzado a partir de las ideas de Laurent (2002), quien afirma que en las primeras décadas de la colonización caucana, es decir, en el siglo XVI, la resistencia a la ocupación extranjera se materializó en guerra frontal conducida por figuras emblemáticas como el cacique Pigoanza y la cacica Gaitana quien consiguieron comandar ejércitos hasta de 20.000 indígenas quienes, militarmente, se opusieron al dominio territorial español que traía consigo una lengua, una cultura y un sistema de producción ajenos.

Si bien la confrontación directa fue uno de los mecanismos claves para las dinámicas de resistencia territorial en las primeras décadas del encuentro entre habitantes del territorio que actualmente es conocido como Cauca frente a los llegados del otro lado del océano Atlántico, constantes transformaciones permitieron que los indígenas añadiesen a su repertorio nuevas formas de luchar por el control sobre el territorio que era considerado propio.

Laurent (*ibid*) contribuye presentando los mecanismos que posibilitaron que los indígenas entrasen a disputar las tierras sobre las cuales consideraban tener derechos, pero esta vez a través del aparato jurídico construido en el mismo seno de la institucionalidad colonial. Así,

Juan Tama⁶, en el año de 1700, se tornó clave en el proceso de titulación de territorios colectivos por parte de la Corona española, la cual reconoció la constitución de cinco resguardos indígenas ubicados en el sur occidente de la actual Colombia, construyendo así los cimientos para un tipo de resistencia en pro de la territorialidad a partir de las posibilidades que brinda el aparato jurídico, en un primer momento el colonial y después el republicano. Nuevas posibilidades organizativas se situaban así en el horizonte del movimiento indígena.

En términos históricos, simbólicos y políticos, según la misma autora francesa, la figura de Manuel Quintín Lame⁷ también ocupa un papel fundamental en términos de las dimensiones y mecanismos en los que se puede materializar las exigencias territoriales indígenas a través de los mecanismos jurídicos.

Se destaca la figura del Quintín Lame por su preocupación por la aplicación de las leyes coloniales que reconocían los derechos de los indígenas, y, por otra parte, por ser el instigador de una fuerte protesta —la Quintiada—, que entre 1916 y 1919 reunió numerosas comunidades indígenas del actual departamento del Cauca quienes usaron diferentes prácticas de violencia para exigir la adjudicación de sus tierras ancestrales (*Ibid*).

Con relación a la importancia de Quintín Lame, el sociólogo Castillo (2021), quien se ha interesado en los fenómenos sociales a través de la intersección de las categorías de espacio y poder en el marco de las luchas indígenas, puede aportar al presente trabajo una mirada más que interesante del concepto de resistencia desde un enfoque espacio territorial, a pesar de que este solo es enunciado sin ser definido explícitamente.

Así, el autor cita a Quintín Lame cuando el renombrado líder se refería a la región del Cauca como un país chiquito, el cual debía ser defendido “mediante la puesta en práctica de la “Quintiada”, la forma superior de la resistencia del indígena a su descomposición como ser humano y como cultura” (*ibid.* p. 161).

La figura de Quintín Lame en la configuración del movimiento social indígena es central, en tanto el pensamiento y la acción de Quintín

⁶ Juan Tama fue cacique indígena Nasa. En torno de su figura se constituye una compleja relación entre historia y mito que relatan que Tama nació en una laguna, después de un contacto entre el agua y las estrellas, trayendo consigo unos escritos que contenían los títulos de los resguardos. Dicha laguna, antes de la aparición del bebe enrollado en un chumbe -tipo de cinturón que hace parte de la vestimenta tradicional Nasa-, estaba azotada por una tormenta, la cual cesó con el surgimiento de Tama.

A lo largo de su vida, este personaje se dedicó a recorrer cada rincón de los montes del Cauca con la intención de establecer los límites de los resguardos y defenderlos de las invasiones (FERRARI, 2022).

⁷ A lo largo de este trabajo se hace referencia a Manuel Quintín Lame, quien fue denominado como un hombre fronterizo por parte de quienes se han dedicado a estudiar su vida y su obra. Nació en 1883, hijo de indios terrajeros, cuyo padre era Nasa y su madre de ascendencia Misak.

“Hacia 1911, Lame comenzó un movimiento de resistencia al pago del terraje en las haciendas del Cauca. El terraje era una forma de explotación de la mano de obra a la que estaban forzados los indígenas, en especial aquellos que habían sido desposeídos de sus resguardos y que, en calidad de terrajeros, le pagaban al hacendado en días de trabajo el uso y cultivo de pequeños globos de terreno dentro de la hacienda” (ESPINOSA, 2003 p. 141).

A lo largo de su vida fue encarcelado más de 200 veces como una forma de desincentivar los levantamientos indígenas que organizó en diferentes regiones del país. Murió en 1967.

encarnaban la consigna de que “cada indio de América debe ser dueño de un pedazo de tierra”, la cual después vino a ser pieza clave en la configuración de manifestaciones armadas por parte de indígenas Nasa en la región de Tierradentro, Cauca, donde se luchó por el reconocimiento del ejercicio territorial indígena en tanto esto representaba una lucha, a su vez, contra la desintegración étnica y cultural (*Ibid*).

Disputas territoriales contemporáneas

Continuando con el protagonismo que tiene la lucha por la tierra y el territorio para los indígenas caucanos, pero esta vez dejando atrás una perspectiva histórica y haciendo énfasis en las luchas contemporáneas, Hurtado & Vélez (2020), señalan que en las últimas cinco décadas, el área total cultivada con caña de azúcar en Colombia aumentó en un 280%, siendo el departamento del Cauca uno de los territorios claves en esta expansión, y donde se han configurado conflictos de interés en torno a la tenencia y explotación de la tierra entre diverso agente sociales.

Las autoras se centran en estudiar el daño ambiental causado por el uso de agroquímicos, haciendo énfasis en los impactos en los medios de vida y las tradiciones en las comunidades étnicas del Cauca.

Dichas autoras señalan que, a pesar de que las comunidades indígenas han desarrollado diversas estrategias de resistencia para hacerle frente a los procesos de despojo de sus territorios, la contaminación ambiental representa un desafío particular a las comunidades, en tanto, a partir de estas dinámicas, nuevos actores, intereses y tecnologías, entran a operar. Así nace el fenómeno de despojo por contaminación resultante de fumigaciones por monocultivo (*Ibid*).

En este orden de ideas se puede interpretar que la visión de las autoras es que, ante la degradación ambiental generada por usos de tecnologías agrícolas latifundistas, las cuales están generando formas de despojo por toxicidad en los territorios, las luchas “tradicionales” llevadas a cabo por las comunidades indígenas y afrodescendientes en el Cauca pueden ser insuficientes. Así, las autoras introducen el concepto de resistencia al ecocidio, desde el cual puede ser una herramienta para analizar cómo las fuerzas globales coloniales y neoliberales han contribuido al saqueo ecológico del sur global, donde el “despojo tóxico” se da en el marco de un proceso intrincado y continuo donde el acaparamiento de tierras es protagonista (*Ibid*).

Desde una perspectiva similar en la cual se ha evidenciado que las prácticas de resistencias operan de forma compleja, las prácticas de violencia, siguiendo a Norbert Elías (1980) y su teoría de juegos, generan repercusiones inimaginables por parte del sujeto que las lleva a cabo en primer lugar, al punto de que las mismas acciones que él realiza, tras una seguidilla de eventos entrelazados por una red, pueden generar prácticas que vayan a actuar contra el mismo sujeto que en un primer momento desarrolló la operación.

Entonces concordamos con la idea de Hurtado & Vélez (2020), cuando señalan que las acciones llevadas a cabo por parte de agentes

sociales, en este caso las empresas administradoras de ingenios azucareros, quienes son los responsables por el uso de productos químicos para sus cultivos de gran escala, puede que no tengan la intención de perjudicar las comunidades indígenas y afro que viven en torno de los latifundios, no obstante, es probable que sean conscientes de que la realización de ciertas prácticas, omitiendo medidas cautelares y advertencias de posibles riesgos, van a generar impactos irreversibles en los territorios.

En ese sentido, no solamente las formas de resistencia operan de forma articulada en diferentes campos sociológicos, ya que las formas de despojo, también, se enredan y se sustentan a través de múltiples actores y procedimientos. Un solo hecho puede tener repercusiones más allá de lo imaginado por quien las realizó.

Por otro lado, es de resaltar las prácticas organizativas de las comunidades, las cuales no fueron catalogadas por las autoras como prácticas de resistencias, pero que son el fruto de la articulación entre agentes sociales, materializados en la generación de mesas de diálogo, conseguidas a través de movilización, entre las comunidades y los representantes de los ingenios azucareros con la intención de crear comités de veeduría ciudadana. También se destacó la asamblea respaldada por el cabildo indígena Corinto López Adentro, donde se declaró la fumigación como una forma de violencia contra la madre tierra (*ibid*).

Otra de las acciones llevadas a cabo por afiliados al Cric son halladas en el trabajo de Sarria, Serna y Diago (2022) quienes en su trabajo de campo en el resguardo indígena de Totoró, -el cual está adscrito al Cric y es constituido por 13.203 hectáreas de extensión distribuidas en un paisaje de media y alta de montaña con climas que varían de los 0° a los 22°C- evidenciaron que ante el deterioro ambiental, -en un ecosistema caracterizado por su fragilidad como lo es la zona de páramos, generados por procesos de modernización tecnológica llevados a cabo por proyectos productivos en zonas aledañas al resguardo, los cuales han generado pérdida de diversidad genética y agro biodiversidad- la población indígena respondió a estas problemáticas siguiendo lo expuesto en su Plan de Vida⁸ en el cual se da énfasis en que, a través del fortalecimiento de su identidad, se priorizará la dinamización de formas de producción ancestrales, fortaleciendo así la idea de la huerta tradicional como un espacio físico donde se materializa lo espiritual.

También la producción en huerta comunitaria es una crítica al gran latifundio caucano, donde se demuestra que a través de la explotación a pequeña escala se consigue satisfacer las necesidades alimenticias de la

⁸ Plan de vida es el mecanismo a través del cual las comunidades indígenas organizan la perspectiva del rumbo que debe tomar el territorio que administran. Allí se puede plasmar el contexto geográfico cultural del resguardo, los retos a los que se enfrentan como comunidad y los objetivos que, como comunidad, tienen para su territorio. Así las cosas, Plan de vida es lo que puede ser un plan de desarrollo para una entidad administrativa estatal.

población, colocando así en la arena pública el debate en torno a la tenencia sobre la tierra.

Relacionado con lo anterior, Gómez *et al* (2021) reflexiona sobre el vínculo indígena con la tierra, haciendo énfasis en el pueblo Nasa, quienes han generado un tipo de ontología ambiental que cimienta que un tipo de relación no jerárquica con la naturaleza; lo cual conlleva el rechazo a la idea de propiedad privada, especialmente dentro del resguardo indígena donde las tierras son de uso colectivo a través de asignación de tierras a las familias por parte del cabildo para que estas sean habitadas y cultivadas de forma familiar.

De forma articulada, Escobar (2021) se posiciona teóricamente desde la decolonialidad, haciendo una crítica, en primer lugar, al sistema moderno colonial capitalista hetero patriarcal, es decir, a la cosmovisión dominante por ser el modelo responsable de la situación ambiental y social contemporánea, para, en segundo lugar, presentar el pensamiento Nasa como una de las visiones que puede ser parte de un pluriverso de múltiples universos que, a través de una coexistencia pacífica y tensa, reconozca otras formas de entender el mundo, donde no sea naturalizado una visión de lo irremediable frente al destrozamiento ambiental.

Escobar señala que a pesar de los múltiples mecanismos a través de los cuales se ha intentado imponer, el proyecto de una sola civilización global no se ha hecho realidad, ya que múltiples y complejas civilizaciones alrededor del planeta se han negado a adherirse a un solo orden global estructurado a partir de los paradigmas eurocéntricos. De esta forma se hallan pueblos con culturas vibrantes que se encuentran bajo permanente ataque físico y ontológico, entre ellos los Nasa, quienes, en el marco de un movimiento diverso y plural global, buscan terminar con el antropocentrismo debido a sus fracasos (*ibid*).

Es de esta forma que Escobar presenta el Sur Global como un espacio geográfico y político donde se encuentran múltiples perspectivas que buscan la transición de modelo donde diversas ontologías basadas en interdependencias se encuentran. Nociones como el Buen vivir, Sumak Kawsay y la de los derechos de la naturaleza se hacen evidentes. Este tipo de pensamientos traen consigo una serie de prácticas como la Minga Social⁹ y Comunitaria y el movimiento de Liberación de la Madre Tierra¹⁰, convergiendo allí múltiples luchas que resisten a diversas formas de extractivismo en torno a la estrategia de tejer la vida en libertad a través del intento de desesclavizar la tierra, siendo esta una lucha asumida por

⁹ Se conoce como minga a la dinámica de trabajo colectiva en pueblos indígenas de los Andes, desde Chile en el sur hasta Colombia en el norte de Suramérica. En ella se reúnen los participantes para desarrollar una tarea en conjunto, con base en relaciones de solidaridad. El diccionario de la Real Academia Española de la lengua presenta a la minga como una reunión de amigos y vecinos para hacer algún trabajo gratuito en común, cuya etimología viene del idioma quechua minka, lo cual significa trabajo comunitario. En el caso del Cric se ha nombrado como Minga Social y Comunitaria una serie de movilizaciones de gran calado a través de las cuales el Cric suele introducirse en movilizaciones regionales y nacionales, siendo un mecanismo de exigencia frente al Estado.

¹⁰ Se conoce como Liberación de la Madre Tierra al proceso liderado por indígenas Nasa, los cuales, a través de vías de hecho, han ocupado tierras que hacen parte de latifundios, pueden ser productivos o no, con el objetivo de ampliación o creación de resguardos.

los indígenas, pero que en realidad es una lucha en aras del cuidado de la casa común, es decir, el planeta.

En este sentido, el autor entiende el proceso de La Liberación de la Madre Tierra, como una invitación a imaginar y soñar mundo diferentes propicios para reconstruir los tejidos de territoriales y comunitarios, así como una práctica que se está llevando a cabo justo ahora, y la cual contiene algunos de los ejes generales que van a ser el pilar de transición hacia nuevos modelos de organizar el mundo, a saber: re-comunalización de la vida social; relocalización de actividades sociales, económicas y culturales; el fortalecimiento de las autonomías locales; la despatriarcalización y des racialización de las relaciones sociales; la reintegración con la tierra; y la construcción de mallas entre iniciativas y alternativas transformadoras (*ibid*).

Resistencia política

A partir del análisis de la literatura seleccionada, la categoría de resistencia política pretende abarcar diferentes tipos de resistencia señalados por los autores, como por ejemplo, resistencia civil, resistencia ciudadana o resistencia de oposición, las cuales fueron usadas de forma general para presentar las formas y los modos que tienen los militantes y allegados al Cric para plantear sus objeciones frente a un modo hegemónico de entender y de hacer política en diferentes niveles y campos sociales.

De esta forma, a través de la categoría de resistencia política se pretende presentar prácticas de resistencia identificadas con los autores que pueden ir desde la construcción de espacios diplomáticos internacionales indígenas (CRUZ & ROBLES, 2021) hasta las herramientas que a escala nacional usan los mismos indígenas para posicionar sus exigencias en la agenda pública (ESPINOSA, 2021).

El Cric como actor político

Para honrar lo anterior se presenta en primer lugar un texto escrito en clave sociológica, cuya autora, Laurent (2022), desarrolla una herramienta para entender la evolución, por un lado, de las formas de resistencia de los indígenas caucanos, y por el otro, para reconocer la complejidad y multiplicidad de elementos que se constituyen tras el concepto de resistencia, cuyas prácticas, intenciones y significados han mudado en el tiempo. Así, esta autora hace un viaje por diferentes formas de entender la resistencia, al punto de decir resistencias en el plural y no en el singular; de esta forma presenta ideas como resistencia ciudadana y resistencia civil, para, a continuación, ligarlo al derecho constitucionalmente reconocido a disentir y protestar, y que además pueden relacionarse con conceptos como disidencia o desobediencia.

La autora, en primer lugar, construye un panorama sociológico el cual es habitado por múltiples agentes sociales donde hay una lucha

constante por el intento de subordinación política, social y cultural por parte de quienes detentaban el poder institucional frente a las culturas “otras”, sean Nasa, Kokonuko o Misak. Es en este contexto espacio temporal donde nace una forma específica de resistencia, la cual estaría marcada por el surgimiento del Cric en 1971, siendo esta la “primera organización del país destinada a representar a las comunidades indígenas y que marcará el punto de partida para el surgimiento de un movimiento de amplitud nacional” (*Ibid* p.10).

Así, tras el surgimiento del Cric, donde, además de una afirmación de la identidad indígena, se va a constituir un proceso que no solo abarca las reivindicaciones en torno a lo indígena y lo comunitario, y si va a buscar una reconfiguración de la sociedad colombiana en su totalidad.

De esta forma, para Laurent nace una resistencia indígena en una dimensión abiertamente política, la cual va a generar espacios de solidaridad con las luchas de otros grupos sociales, generando una unidad de dificultades compartidas, en donde no solo se buscara protección y defensa en niveles particulares a pequeña escala y si se buscarán crear condiciones para reorganizar las relaciones de poder en términos nacionales.

En concordancia, la autora va a exponer que fue el deterioro de condiciones políticas, sociales y ambientales, en Colombia en general y en el Cauca en particular, es lo que inspira el surgimiento de múltiples operaciones de resistencia por parte del Cric, quienes desde su génesis se han planteado como objetivo el trabajo en torno a la construcción de un modelo de sociedad más democrática (*ibid*). Laurent reconoce un puñado de movilizaciones¹¹ nombradas como minga, las cuales demuestran la característica política de la de forma de resistencia del Cric, donde la organización ha fortalecido sus vínculos con otros agentes de la movilización social a nivel regional y nacional.

Por otro lado, el artículo de Espinosa (2011), doctora en antropología, quien se sitúa en términos teóricos desde la perspectiva decolonial, busca demostrar que la política indígena en el Cauca puede ser entendida como una apropiación alternativa de principios universales, en la que pueblos a los que se les negó su papel como legítimos portadores de lo político por parte de una elite discriminadora clasista y racista, aparecen posteriormente en el escenario político emprendiendo prácticas articuladoras entre agentes sociales, desarrollando experiencias de democratización a partir de sus propios términos.

La autora lleva a cabo una problematización de los conceptos política y democracia, y la forma como estos han sido entendidos hegemonícamente, buscando generar espacios para pensar, especialmente, la política indígena desde otro enfoque. Espinosa (*Ibid*) afirma que durante mucho tiempo, la política indígena ha estado confinada a la controvertida idea del primitivismo no moderno, el

¹¹ Minga “Por la vida y la dignidad” en 2004; Minga de “Resistencia indígena y popular” en 2008; Minga de “Resistencia social y comunitaria” en 2009, minga Por la defensa de la vida, el territorio, la paz y los acuerdos [de paz] en 2017, Minga “Por la defensa de la vida, el territorio, la democracia, la justicia y la paz” y Minga “del suroeste” del país en 2019 y 2020. También fue de gran magnitud las Mingas de 2021, en el marco del llamado estallido social de Colombia.

esencialismo y la fuga hacia el culturalismo, donde con base en un racismo de larga data, la política indígena ha sido sistemáticamente despolitizada y empujada hacia cuestionables marcos culturalistas y formas temporales de distanciamiento que impiden comprender que los pueblos indígenas también son portadores de lo político.

Es interesante, también, la perspectiva de Cruz & Robles (2021) quienes se centran en analizar la diplomacia indígena, entendida esta como “una práctica social y política recurrente de representantes indígenas, para mediar, incidir y negociar sus apuestas políticas en escenarios y organismos internacionales y regionales” (p.135), donde los encuentros y las cumbres indígenas se han tornado protagonistas en el marco de un tipo de globalización contra hegemónica. Los investigadores reconocen la II Cumbre continental de mujeres indígenas de Abya Ayala y la V Cumbre continental de pueblos indígenas del Abya Ayla, la cual tuvo lugar en el año de 2013 en Piendamó, Cauca, bajo la organización del Cric, como dos de los encuentros indígenas más relevantes de los últimos 30 años, donde agrupaciones étnicas, nacionales e internacionales se hicieron presentes.

Los autores identifican que fue en la década de los noventa cuando, en torno a los debates propiciados por la conmemoración de los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón al territorio que posteriormente sería nombrado como América, los encuentros diplomáticos indígenas se intensificaron. Así, la consigna de “500 años de resistencia” se convirtió en el código de integración continental que atrajo representantes y observadores de Europa y África. La campaña continental, conocida como 500 años de resistencia indígena, negra y popular, fue el pilar de las cumbres y encuentros posteriores, al demostrar la importancia de la unidad continental” (*Ibid*).

Con base en lo anterior, se puede interpretar que en ese momento la resistencia se enmarca en una lucha por la memoria y la identidad, donde los discursos hegemónicos tipo civilizado-salvaje- comenzaron a ser cuestionados. Los autores mencionan que fue en el encuentro continental de Quito en 1990 donde las concepciones de resistencias se encaminaron hacia la construcción de una estrategia general de lucha, donde se consideró prioritario exigir las modificaciones de fondo en aras de conseguir el ejercicio pleno de la autodeterminación a través de gobiernos propios que les permitiese a los indígenas el control efectivo sobre los territorios.

Desde otro punto de vista, pero sin perder el vínculo, podemos ver en el trabajo de Córdoba, Peredo y Chaves (2021) un intento del Cric de llevar a cabo prácticas organizativas que en torno a los valores de solidaridad terminaron constituyendo dinámicas que operan de forma más eficiente que el Estado en el marco de la satisfacción de algunas necesidades básicas. Dicho trabajo permite ver que el Cric ha conseguido la construcción de un estado paralelo como forma de resistencia ante un Estado oficial que no consigue llevar a buen fin algunos de los compromisos pactados en términos constitucionales en torno del cuidado de la vida de la población indígena.

Las investigadoras toman como punto de partida cuando, en el marco de la pandemia por covid-19, el Cric generó una ruptura frente al Estado colombiano a través de mensajes en redes sociales donde señalaron que el gobierno nacional no tenía ni el interés ni la capacidad para satisfacer las necesidades de las zonas rurales, razón por la cual la organización comenzaría a actuar con su propio gobierno y a partir de sus propias estrategias (*Ibid*).

Lo señalado anteriormente se materializó en una especie de gobierno territorial desarrollado por parte del Cric, donde se llevaron a cabo medidas de aislamiento para evitar propagación del covid-19 en los resguardos, desde antes que el mismo gobierno nacional decretase las medidas de aislamiento para contener la expansión del virus. De esta forma, y a través de la Guardia indígena -la cual funciona como un organismo descentralizado donde se desempeñan voluntariamente como guardias del territorio, niños, adultos, y ancianos- se reguló el flujo de los desplazamientos realizados dentro de los territorios indígenas. Debido a este tipo de aislamiento decretado por las autoridades tradicionales, el contagio en las comunidades fue muy lento, al punto que el primer caso reportado en comunidades del Cric ocurrieron tres meses después del inicio del confinamiento nacional (*Ibid*).

A partir de los ejemplos anteriormente reconocidos por las investigadoras, se puede evidenciar que para ellas las prácticas de resistencias desarrolladas por el cric operan en paralelo en diferentes campos sociológicos y pueden ser potenciadas en el marco de situaciones de crisis, donde la cuestión identitaria se torna especialmente relevante. De esta forma, las prácticas basadas en la reciprocidad se fortalecen como una forma de proporcionar a las comunidades lo que a través del mercado no es posible.

Las autoras hacen explícito que para ellas las resistencias de los indígenas se plantean frente a un proyecto neoliberal que no garantiza derechos reales a poblaciones con características étnicas, a pesar de estos estar consagrados claramente en la Constitución de 1991.

Por otro lado, tal y como se ha dejado saber en varias ocasiones de este escrito, la región del Cauca ha sido reconocida como uno de los epicentros del conflicto armado colombiano, situación que por supuesto ha sido determinante en el curso que han tomado los procesos organizativos indígenas de la región, los cuales se han adaptado tanto a los momentos caracterizados por el aumento de acciones violentas y también a los diferentes momentos en los que se ha intentado construir experiencias de paz en la región.

Es en este contexto donde Acosta et al. (2019) estudia el proceso de reconciliación y construcción de paz territorial por parte de indígenas Nasa, específicamente en el resguardo de Toribio, región que a pesar de ser una de las más afectadas históricamente por la guerra, la población ha hallado múltiples formas de resolver conflictos pacíficamente frente a actores armados, siendo esto el mecanismo que, según la investigación, representa las formas de resistencia a la violencia.

Los autores usan como referente teórico la idea de institucionalismo cognitivo, la cual puede contribuir para comprender la

forma en que las personas orientan sus acciones en un contexto determinado, así

se puede afirmar que, en un contexto determinado por dinámicas de violencia, en el que se han configurado modelos mentales violentos en medio de la guerra, las comunidades de paz y, particularmente, la comunidad indígena Nasa construyen modelos mentales compartidos a través de la puesta en marcha de estrategias pacíficas que apremian una solución a la violencia proveniente de su entorno (*ibid*, p. 93).

Con relación a lo anterior, en el texto de Acosta se evidencian una serie de acciones que encarnan las diferentes formas de resistencia de los indígenas del Cric. En primer lugar, se reconoce el intento Nasa de tomar distancia frente a los actores armados partiendo del principio de neutralidad, siendo esta la materialización de un tipo de resistencia activa en busca de autonomía, la cual es “producto del aprendizaje colectivo que propende a encontrar soluciones compartidas a los problemas de la comunidad” (*ibid* p. 98).

En segundo lugar, los autores destacan, como un instrumento de control territorial, a la Guardia indígena, aparato que desde 2001 representa para los Nasa una herramienta de resistencia, unidad y autonomía que contribuyen a la protección del territorio. La Guardia Indígena se concibe como un mecanismo de resistencia civil que protege y difunde la cultura ancestral ejerciendo el derecho propio. Esta ha sido la estrategia más exitosa para enfrentar los embates de la guerra y, además, se ha convertido en un elemento de cohesión y de identidad para la población indígena más joven.

En tercer lugar, la construcción de sitios de Asamblea Permanente por parte de la comunidad a mediados de los años noventa, dando origen a estructuras en las que la población se podía reunir cuando estuviesen aconteciendo acciones violentas por parte de algún grupo armado. Allí, además de protegerse de las explosiones y tiroteos, también se convirtieron en espacios de reunión comunitaria donde se tomaban decisiones trascendentales y, además, se transformaban en espacios idóneos para llevar a cabo juicios políticos a actores armados por parte del Tribunal de Justicia Indígena. Esto representa, para los autores, una institucionalización de autonomía, resistencia y de acciones no violentas.

En cuarto lugar, los autores destacan, también, la construcción del Plan de Vida Nasa, el cual rige como estrategia de construcción de paz y como mecanismos de fortalecimiento de creencias y costumbres tradicionales, donde la unidad comunitaria y el trabajo en torno al proceso organizativo son elementos centrales (*ibid*).

A modo de conclusión de este apartado, en el trabajo de Acosta es permanente la idea en torno al pacifismo Nasa en sus prácticas de resistencia, no obstante, al echar un vistazo histórico podemos ver, también, cómo las acciones armadas fueron parte de la experiencia organizativa Nasa, tanto en los tiempos de Quintín Lame en las décadas

de los 20 y los 30 del siglo pasado, como también con la configuración del Movimiento Armado Quintín Lame, guerrilla netamente indígena nacida en las montañas del Cauca en el año de 1984 y que toma el nombre del histórico líder Quintín Lame, cuyos objetivos eran, a través de la guerra de guerrillas, alcanzar los intereses indígenas y hacer frente a la expansión de otros actores armados que victimizan constantemente a la población étnica (PEÑARANDA, 2016).

Así las cosas, siguiendo las recomendaciones de Elías (1995), en este trabajo no se pretende sintetizar una infinita variedad de formaciones sociales como pueden ser los resguardos indígenas del Cauca con su multiplicidad de prácticas, pero si se busca es hacer un esbozo general de las formas descritas en la literatura con el ánimo de ampliar la perspectiva de análisis frente a la visión, muchas veces reduccionistas, de pensar a lo indígena en torno a discursos del pacifismo.

Resistencia cultural

La cuestión cultural suele ser central cuando las investigaciones colocan los reflectores sobre los procesos de resistencia de comunidades indígenas. Esto se evidenció en la literatura revisada, la cual recopila múltiples experiencias en donde, en torno a la cultura, se hallan diversas prácticas cuya finalidad se podrían clasificar como críticas y propositivas frente a los referentes culturales establecidos hegemonícamente.

Bajo la categoría de resistencia cultural se clasifican experiencias recolectadas por los autores trabajados, donde se evidencia la búsqueda de exponer las otras narrativas indígenas frente a una sociedad que las ha negado históricamente.

La resistencia en el campo de la memoria histórica, en el marco de las transacciones rituales y religiosas y en el campo de las formas de educación, ocupan un papel protagonista dentro de la categoría de resistencia cultural.

Resistencia y memoria histórica

La misma concepción histórica es cuestionada por parte de los indígenas, quienes han encabezado la discusión en Colombia respecto a los personajes y los hechos históricos que son hegemonícamente exaltados. Es en este contexto donde Laurent (2022) propone entender la resistencia del Cric como una lucha permanente en frente de la memoria histórica, donde se debaten las certidumbres nacionales en torno a las figuras nacionales.

Así, las prácticas de derrocamiento y desmonte de estatuas de colonizadores en importantes espacios de ciudades como Popayán, Cali y Bogotá, se han tornado actividades claves para dar a conocer la inconformidad indígena respecto al valor positivo que la sociedad mayoritaria le otorga a la idea de los colonizadores venidos de Europa y

las prácticas que estos protagonizaron como medios usados para alcanzar sus fines coloniales, cuyas secuelas parecen estar aún vigentes en la sociedad colombiana en general y la caucana en particular en tanto los discursos y las prácticas racistas y etnocéntricas están vigentes.

Un enfoque similar es usado por Rojas y Quintana (2022) quienes estudiaron el ejercicio de control territorial en zonas simbólicas de ciudades como Cali, Medellín y Bogotá en el marco de movilizaciones protagonizadas por indígenas Nasa en 2021, donde se rebautizaron puntos neurálgicos con nombres alusivos a la manifestación social. De la misma forma, los ataques por parte de comitivas indígenas a estatuas y bustos de figuras que presentaban el poder colonial; Colón e Isabel de Castilla, Gonzalo Jiménez de Quesada¹² y Sebastián de Belalcázar¹³, son, así, también muestras de resistencia en el marco de la movilización social.

Vale aclarar que, tal y como se menciona en párrafos previos, la resistencia cultural puede ser hallada en diversos campos sociológicos. En este sentido Dorado (2022), cuyo trabajo fue reconstruir la historia del resguardo Nasa *Kiwe Tekh Ksxaw* a partir del diálogo con las personas mayores que protagonizaron la fundación del resguardo, la autora usa el concepto resistencia en diversas ocasiones, donde, a pesar de no ser explícito, es evidente el vínculo para ella entre la resistencia y la memoria histórica en torno a las luchas en las que se han visto envueltas las comunidades.

Para la autora, la historia de resistencia de los pueblos indígenas en Colombia ha estado marcada por sus continuas luchas desde 1492. Así, se ha conocido acerca de la desaparición de muchos pueblos, otros han sobrevivido al exterminio, pero han perdido su identidad y su territorio” (*ibid*).

En concordancia, respecto al trabajo de la memoria, la autora señala que para los indígenas conocer la historia es esencial para el retorno a las raíces, lo cual va a fortalecer el camino de los más jóvenes quienes están impulsados por las luchas y las memorias de los mayores, y es a través del mismo trabajo de memoria histórica el cual va a permitir evidenciar, por ejemplo, que para los indígenas nasa en el Cauca hay un conflicto étnico y social desde hace 500 años aproximadamente y que de forma reciente se ha añadido el conflicto armado entre guerrilla y fuerzas armadas del Estado, lo cual causada destrucción y muerte en muchas regiones del país, tomando inmensas proporciones en el norte del Cauca (*ibid*).

Lo anterior es interesante, ya que permite percibir como para los indígenas el conflicto en el Cauca no es reciente, tal y como puede ser pensado a través de otro tipo de lecturas académicas que se enfocan en entender la violencia desde mediados del siglo XX, periodo en el cual grandes dosis de violencia física fueron esparcidas en regiones como el Cauca en el marco de la confrontación política entre adeptos a los partidos políticos Liberal y Conservador, quienes no economizan de

¹² Este personaje pasó la historia como el fundador de Bogotá, actual capital colombiana, en 1538.

¹³ Fundador de la ciudad de Popayán en 1537, quien se desplazaba desde el sur del continente hacia el norte de Suramérica buscando “El Dorado”.

ninguna forma en sus prácticas de violencia para con sus contradictores generando innumerables masacres a lo largo y ancho del territorio nacional (BORDA et al, 1962).

En concordancia, dentro de la categoría de resistencia cultural se puede circunscribir, también, la propuesta de Cruz y Robles (2021) quienes conciben la resistencia desde un enfoque de larga duración en el cual identifican tres momentos espacios temporales. El primer momento se da en un contexto prehispánico a partir del cual se reivindica la idea de ser herederos de antiguas civilizaciones constituidas por complejos sistemas sociales, culturales y políticas. El segundo momento ha sido la lucha a lo largo de quinientos años en contra de un modelo de mundo occidental capitalista, y el tercer momento es entendido como la actual coyuntura donde las actuales luchas contra la globalización y el neoliberalismo se tornan protagónicas.

Desde un enfoque de memoria histórica como espacio de resistencia, pero esta vez partiendo de que alrededor de las luchas indígenas se han entretejido también alianzas con la población afrocolombiana, es enriquecedor la propuesta de Hernández & Castaño (2021) quienes suponen que la cuestión afrodiasporica en el Cauca ha sido poco abordada o invisibilizada, razón por la cual ellos, desde la arqueología, pretenden contribuir a entender los múltiples actores dentro de la región del Cauca, donde no solamente los indígenas y los europeos tenían un papel de gran relevancia en el orden político, económico y social de la región, ya que la población afro también fue determinante para entender la economía caucana colonial basada en la esclavización, así como la economía de la misma región actualmente.

Si bien los autores pretenden explicar no las muestras de la resistencia indígenas y si las afro, es interesante cómo se entienden la resistencia desde una perspectiva arqueológica. Los autores reconocen que su trabajo puede abrir

la discusión sobre un nuevo panorama desde la arqueología histórica para el estudio de la presencia negra en la colonia y sus aportes culturales a la sociedad, que no solo se reflejan en las técnicas y manufacturas alfareras, sino también en las prácticas gastronómicas con que deleitaron a sus amos y que, mezcladas con aquellas indígenas y españolas, produjeron extraordinarias combinaciones en las mesas coloniales (*Ibid*, p. 132).

Con base en el ejemplo anterior, y con otros apartados del texto, donde los autores señalan que en los lugares donde se desarrolló trabajo de campo en el marco de su investigación, es decir, antiguas casas coloniales ubicadas en la ciudad de Popayán, es evidente, en la alfarería hallada los

elementos simbólicos de resistencia (cruces, equis, líneas incisas, etc.) que se asocian al sincretismo religioso o a marcas africanas de carácter étnico o clánico [...]. Estas

decoraciones presentes en la alfarería afro de la época colonial y republicana en Popayán también se pueden interpretar como elementos de la resistencia social y cultural de aquellos grupos humanos esclavizados durante la servidumbre en propiedades de aristócratas, eclesiásticos, militares, hacendados y mineros (*Ibid* p. 133).

Si es de buscar las formas de resistencia cultural expresadas en elementos materiales, Pérez (2021) nos lleva pensar las resistencias nasa a través las manifestaciones presentes en sus artesanías, las cuales son entendidas por la autora de diversas formas, así se destaca la artesanía entendida como a) práctica, b) objeto, c) proceso de trabajo que requiere habilidades manuales y d) práctica artística y cultural que supone un cuerpo de objetos que juegan un rol específico.

En este orden de ideas, Pérez asume la producción de artesanías indígenas como una actividad flexible y útil en un contexto contemporáneo, la cual ha adquirido finalidad económica y ha servido como medio de dignificación y de subsistencia para ciudadanos indígenas Nasa, quienes encuentran una forma de supervivencia a través de su práctica artesanal y al mismo tiempo tienen la posibilidad de demostrar el orgullo que sienten por su cultura, al punto de reproducir elementos esenciales en sus cosmovisiones en sus piezas artísticas (*ibid*).

De esta forma, la flexibilidad que representa la experimentación es un aspecto clave en la práctica artesanal de los indígenas Nasa quienes, a través de la experimentación de técnicas y materiales, han conseguido mantener vivas las tradiciones aprendidas y añadir expresiones personales. Así, la artesanía es entendida como objeto y proceso creativo que reproduce creencias, valores ecológicos y significados espirituales, que se encuentra, además, en consonancia con materiales orgánicos, ubicados en el territorio indígena mismo, que se descomponen con impactos ambientales reducidos.

Transacciones rituales y religiosas

Demera (2022), en su texto titulado Resistencias y pervivencias rituales: analogías y ambivalencias sincréticas entre los protestantes Misak, a través del cual el autor presentó las relaciones que se han entretejido entre los sistemas religiosos pentecostales y la cosmogonía de los indígenas Misak habitantes del resguardo Guambia, cuyos encuentros han generado profundas negociaciones simbólicas, ritualistas y de legitimidad, especialmente en el campo sociológico de la salud, especialmente en lo que respecta al tratamiento de enfermedades.

Es en este panorama en donde el investigador se centra en la figura de los médicos tradicionales y las tensiones a partir de las prácticas medicinales que estos realizan, en relación con los servicios ritualísticos/espirituales/medicinales ofrecidos por los líderes de iglesias pentecostales presentes en el resguardo indígena, es decir, por los

pastores que han ganado espacios de intervención espiritual en el marco de la enfermedad.

El autor parte del concepto de sincretismo para analizar las múltiples transacciones entre universos simbólicos, generando negociaciones culturales y religiosas, siendo así el sincretismo una forma de resistencia. Así, la figura del sincretismo puede ser entendida como series de estrategias articuladas simbólicamente, en las cuales se evidencian reconstrucciones y simbólicas a partir de encuentros entre tradiciones culturales (*Ibid*).

Así es como el pueblo Misak del resguardo Guambia ha presenciado una serie de composiciones religiosas donde, por un lado, se hallan las perspectivas traídas por parte del catolicismo colonialista y de formas más reciente, por la llegada de iglesias de corte pentecostal, y por el otro lado se hallan los sistemas de pensamiento Misak tradicional, lo cual ha generado un encuentro partir de “un amplio espectro de negociaciones, étnicas, sociales, políticas y por supuesto, simbólicas y religiosas” (*Ibid* p.82)

Resistencia como una negociación entre aparatos simbólicos puede ser la interpretación que podemos desarrollar en torno de la postura del autor, quien en su trabajo de campo evidenció como la medicina tradicional, y el respectivo médico tradicional, se mantienen vigente, a pesar de las restricciones simbólicas impuestas por parte de los representantes de las instituciones pentecostales.

Lo anterior fue evidenciado por el investigador cuando en su trabajo de campo observó que en ocasiones donde se presentan enfermedades físicas o elementos espirituales que no consiguen ser resueltas en el marco de las prácticas pentecostalistas, las personas enfermas suelen recurrir al auxilio del médico tradicional, en un perpetuo secreto, para hacer frente a un posible origen espiritual de la enfermedad. El sincretismo muestra una disposición específica de los encuentros y desencuentros simbólicos donde se pueden captar las esencias de las dos culturas que se encuentran, se superponen y se fusionan. De esta forma, los sistemas se tocan, hablan, se relacionan, a pesar de que conservan separaciones y diferenciaciones fundamentales, lo cual se materializa, *a posteriori*, en la coexistencia de las dos tradiciones, las cuales pueden llegar a ser complementarias (*Ibid*).

Desde una perspectiva antropológica Ospina (2022), cuya investigación se ubica en el resguardo Nasa Wesx -localizado en los límites entre el departamento del Cauca y el departamento del Tolima- el cual es habitado en su mayoría por indígenas Nasa, permite ver los mecanismos a través de los cuales el pensamiento evangélico entró a operar en el pasado y como este a lo largo del tiempo se ha relacionado con las formas más tradicionales del pensamiento Nasa, lo cual ha generado articulaciones entre las cosmovisiones en diferentes campos sociológicos.

Ospina (*Ibid*) se enfoca en la labor de la Alianza Cristiana y Misionera de Colombia, una institución estadounidense, que desde la mitad del siglo pasado ha sido un actor determinante del conflicto social y político que se ha desarrollado en la región, ya que desde una visión

evangélica, dicha institución religiosa y sus representantes vieron de forma análoga la lucha armada llevada a cabo por los indígenas -quienes hacen frente a las incursiones guerrilleras- respecto a la lucha espiritual llevada a cabo en el proceso de conversión a nuevos creyentes. Así, los pastores evangélicos comparaban la lucha de Dios contra el diablo en las confrontaciones entre agentes sociales que buscan la eliminación mutua¹⁴.

Lo previo permite ver, según Ospina, como se desarma la división entre la cuestión religiosa y la cuestión política. Esto se puede ver cuando el autor señaló que, en torno a un acuerdo entre guerrilleros de las Farc y las autoridades del resguardo Nasa Wexx, en 1996, con la intención de finiquitar la violencia armada entre estos bloques, diferentes formas de apoyo a los acuerdos de paz se manifestaron. Se destacan los ayunos y oraciones de los pastores evangélicos, fueran indígenas o no, así como la presencia de los médicos Nasa tradicionales, quienes buscaron desplazar los aires de discordia entre grupos armados haciendo uso de manifestaciones ritualistas. Así, según el autor, lo importante era creer en una negociación de paz, más que considerar desde qué lugar se creía (*Ibid*).

El mismo autor afirma que en diversas ocasiones de su trabajo de campo evidenció múltiples tensiones entre los Nasa evangélicos y quienes no eran, sin embargo, los puntos de comunión son mayores, a pesar de las contradicciones irreconciliables dentro del pensamiento cristiano y el Nasa, donde, por un lado, subyace la idea monoteísta que sustenta la cristiandad, y por el otro, un amplio panteón de figuras sagradas que organizan la vida social y espiritual de los indígenas (*ibid*).

Sin embargo, se han entretendido diálogos a partir de estos encuentros, ejemplo de ello es la forma en que se ha constituido la figura de los médicos tradicionales en el resguardo, en la actualidad, quienes, a partir de la espiritualidad indígena y la gracia de Jesús, le dan tratamiento a las enfermedades físicas y espirituales. Así, el *the wala* -nombre del médico tradicional en idioma nasa yuwe-, no entra en contradicción, ya que hace la forma de puente entre los pensamientos. Lo anterior, el autor lo ejemplifica con el siguiente párrafo

El médico tradicional Carlos Paya, habitante de la vereda La Bella, liga la tradición Nasa y el Evangelio en la misma escena, en un mismo cuerpo. A la hora de presentarse en la laguna de Juan Tama en Mosoco —el sitio más sagrado para los Nasa porque allí reside el espíritu de Juan Tama, la autoridad tradicional— don Carlos hace los rituales de refrescamiento que el espíritu sagrado demanda como pago, y pide a sus espíritus para qué la visita al sitio sagrado sea buena; pero antes debe pedir y agradecer a Jehová por la llegada hasta allí. Al esparcir el aguardiente

¹⁴ Este caso es emblemático, ya que en la década de los 90 los indígenas Nasa de este resguardo recurrieron a la defensa armada como mecanismo para enfrentar la violencia ejercida por las Farc -Ep en el territorio. Esto generó una serie de enfrentamientos armados entre indígenas y guerrilleros, hasta la consolidación de un acuerdo de paz entre las partes en el año de 1996.

a la laguna para dar de beber a los espíritus, don Carlos se sujeta en la cabeza un cincho de lana que tiene tejida la frase "Jehová es mi pastor, con él nada me faltará (ibid p. 208).

Ospina menciona que en el resguardo en cuestión no hay conflicto en torno a lo que se cree, pero sí lo hay respecto a la forma en que se materializa tal creencia. No obstante, emerge así un fenómeno que irá a ser nombrado como "los indígenas evangélicos" quienes, a través de un proceso complejo mediante elementos heredados de la tradición del Instituto Lingüístico de Verano¹⁵, han transformado innumerables prácticas de la cultura Nasa "tradicional", donde los valores sociales se han hibridizado, especialmente en términos religiosos, generando nuevos significados.

Para finalizar con este trabajo se debe resaltar el concepto sociológico de situación funcional, el cual es presentado por el autor como una forma de reivindicación y de resistencia indígena, en el cual una práctica tradicional es relevada por una moderna, donde, no obstante, la esencia de lo tradicional continúa vigente a pesar de su aparente invisibilidad.

Resistencia en las formas de educación

Con la intención de encerrar la categoría de resistencia cultural, el presente trabajo se va a enfocar de aquí en adelante en el campo educativo como subcategoría de análisis construida a partir de los tópicos extraídos de la literatura revisada. De esta forma, en primer lugar, él escrito de Guarnizo et al. (2022), el cual se desarrolló con los estudiantes de 5 grado en una escuela rural ubicada en el resguardo indígena de Cohetando, en el municipio de Paez, en el Cauca, donde se evidenció la relativa importancia de la diversidad de las plantas que crecen en las huertas del resguardo para los estudiantes indígenas con quienes se realizó la investigación.

Los autores (*Ibid*) relacionan las prácticas de resistencia en torno a los procesos de salvaguardar la memoria histórica, siendo este un proceso en el cual diferentes agentes sociales tienen injerencia: a) los mayores -siendo esta una categoría que reconoce la experiencia de la gente que ha vivido más tiempo y ha conseguido ver los procesos de transformación en el territorio- b) los padres de familia y sus hijos, quienes a través de un diálogo intergeneracional son encargados de transmitir los conocimientos que se consideren importantes y c) las escuelas ubicadas en los resguardos indígenas, las cuales tienen la

¹⁵Institución que desde los años 30 desarrolló actividades en América Latina. Su interés primordial fue continuar con el proceso evangelizador, esta vez desde la perspectiva protestante, de las comunidades indígenas que hasta la fecha no habían sucumbido al discurso judeocristiano. En el marco de sus funciones contribuyeron al desarrollo del estudio lingüístico en torno a idiomas indígenas (RUS y WASSERSTROM, 1979).

responsabilidad de hacer puentes entre las diferentes formas de ver el mundo.

Por otro lado, Mejía (2021), cuyo trabajo general es indagar la enseñanza del español como segunda lengua en contextos de educación bilingüe indígena, parte de la histórica tensión entre lenguas y culturas en Colombia, donde la hipervaloración de la hispanidad materializada en el español, a través de la legislación llevó a cabo un proceso de discriminación lingüística donde, a pesar de la pluralidad de lenguas en el territorio nacional, las políticas institucionales siempre fueron el pro del monolingüismo, lo cual materializó la violencia simbólica encarnada en la discriminación lingüística.

De esta forma, el trabajo de Mejía aporta los siguientes puntos en aras de enriquecer las reflexiones de lo que implica resistir. En primer lugar, la autora reconoce que el pueblo Misak -que fue al que decidió estudiar- es reconocido por la resistencia férrea que ha mostrado frente a la influencia de la cultura occidental en aras de preservar su identidad. Según la investigadora, estos valores se pueden evidenciar en las mallas curriculares usadas en la escuela Mama Maria, la cual se ubica dentro del resguardo de Guambia, donde, en torno al Proyecto Educativo Guambiano, se pretende dinamizar el proceso formativo a partir de los valores ancestrales en torno a la medicina tradicional, la participación, el bilingüismo entre el nam trik -idioma Misak- y el español, la apropiación territorial y cuidado del ambiente desde paradigma tradicional.

En segundo lugar, la postura de la autora nos muestra que los Misak aprovechan las posibilidades otorgadas por la ley para avanzar siempre un poco más en lo que ellos consideran mejor para sus fines políticos y culturales. Esto se puede ver, por ejemplo, cuando la autora menciona que a mediano plazo la próxima lucha indígena se encamina a usar la Ley 824 de 2003, a través de la cual se otorga autonomía al resguardo para nombrar sus propios docentes de acuerdo las necesidades del territorio, para contratar solamente profesores indígenas (*ibid*).

En tercer lugar, la autora muestra que el proceso de construcción de un pénsum bilingüe es un trabajo en proceso inacabado, el cual se enfrenta dificultades como la falta de material escrito en nam trik, y la misma falta de homogeneización gramatical de la lengua, que, sin embargo, hace parte del proceso por el cual se debe discurrir para construir dinámicas de interculturalismo, lo cual, a su vez, es fruto de las luchas indígenas en Colombia.

Desde una posición decolonial Álvarez y Miranda (2022) sitúan a los lectores en la perspectiva de estudiantes indígenas Nasa, Yanacona, Misak, Kokonuco e Inga, quienes dejaron de habitar sus resguardos para trasladarse a Cali, ciudad en la que se ubica la Universidad del Valle, una de las importantes de Colombia, a donde los indígenas investigados se encontraban desarrollando estudios de pregrado.

En dicha investigación, los autores indagan en los mecanismos usados por los estudiantes indígenas para cuestionar las prácticas coloniales, que a su vez se derivan en alternativas para vivir académicamente de acuerdo a sus lenguas maternas y sus perspectivas comunitarias.

Los investigadores descubrieron, que 26,8% de los estudiantes indígenas encuestados afirmaron haber enfrentado diferentes instancias de discriminación. Algunos estudiantes afirmaron ser ridiculizados por su forma de vestir o por sus competencias comunicativas, sea en español o sea en sus lenguas maternas. También los estudiantes señalaron que los enfoques pedagógicos no eran inclusivos (*Ibid*).

Los autores evidenciaron que en las acciones colectivas llevadas a cabo por los indígenas son vistas por ellos mismos como prácticas de resistencia, mismo concepto de resistencia que, según los investigadores, se repite constantemente en los discursos y en las hablas de los participantes. Los investigadores identificaron que los estudiantes entienden la resistencia como la defensa y el mantenimiento de los recursos semióticos culturales de los estudiantes indígenas, incluyendo sus cosmogonías, rituales, y lenguas, contra la asimilación, la aculturación y la des territorialización. Así, la formación del Consejo Indígena Universitario -CIU-, organización estudiantil que agrupa y acompaña a los estudiantes indígenas a la inserción a la vida universitaria, es en sí mismo un espacio donde se entretajan estrategias de resistencia (*Ibid*).

En este orden de ideas, los indígenas usan mecanismos que enfrentan los procesos de des territorialización y aculturación, que significa dejar los territorios para ir a habitar otras geografías donde los lazos culturales se pueden ver transformados, y para eso llevan a cabo actividades de reterritorialización de la identidad donde se crean nuevos espacios geográficos y simbólicos de pertenencia. Otro ejemplo de reterritorialización fue evidenciado en torno al reconocimiento de lenguas ancestrales por parte de la Universidad del Valle, lo cual se alcanzó en el año de 2005, cuando el CIU generó un convenio con la institución académica para dar cursos de nasa yuwe para personas no indígenas. De la misma manera, la Universidad del Valle introdujo en diversos pñsums cursos en torno a los debates étnicos territoriales, así como tópicos asociados a conflicto y jurisdicción especial indígena (*Ibid*).

Otro enfoque es presentado por Ramírez (2019) quien aborda también la educación universitaria indígena, pero a partir del concepto de universidades populares, con la intención de presentar la Universidad Autónoma Indígena e Intercultural -Uaiin- la cual nació como fruto de trabajo del Cric, como una de las universidades populares más recientes y más relevantes a nivel latinoamericano, esto dentro del contexto más amplio de entender las universidades populares como una muestra de la capacidad organizativa de las comunidades para oponerse a hegemonía ideológica del Estado y del mercado.

El autor muestra cómo la Uaiin, nacida en 2003 en la ciudad de Popayán, como una de las apuestas educativas del Cric para trabajar a favor de la educación propia desde un enfoque comunitario e intercultural, cuya intención máxima es visibilizar e intentar materializar las demandas del Cric en torno a recuperación de territorios ancestrales, el fortalecimiento de idiomas étnicos, así como la tonificación de las formas tradicionales de gobierno (*ibid*).

Arcia (2021) también introduce su concepto de resistencia en torno a la educación, una educación que es vista como espacio de encuentro en torno al fogón donde se aprende a resistir en forma espiral, aprendiendo a aprender sobre las culturas que pretende imponer su visión de mundo, a la par que se entreteje el pensamiento tradicional.

Como muestra de esto, emergió en la Misak Universidad, otra institución universitaria de corte popular nacida en el resguardo de Guambia en el 2010, siendo este un espacio que “emerge como escenario de resistencia porque es construida en el sitio donde los terratenientes celebraban las fiestas taurinas traídas por los españoles, ahora se celebran mingas de pensamiento interculturales para cultivar la vida y no la muerte” (*Ibid* p.30).

Resistencia social

Al analizar la literatura trabajada se puede evidenciar que en varias publicaciones se analizan las prácticas de resistencia del Cric en relación permanente con otros agentes sociales, donde no solo hay contradictores y sí aliados. Este tipo de relaciones es lo que se pretende presentar a través de la categoría de resistencia social, en la cual se recogen autores cuyas obras han sido cimentadas desde diferentes perspectivas académicas, pero cuyas reflexiones sugieren la interpretación de la resistencia como un espacio de acción y de lucha colectiva que puede trascender la cuestión étnica.

Damos apertura a esta categoría retornando al trabajo de Dorado (2022) quien tuvo por objetivo comprender las implicaciones de visibilizar las voces de personas mayores respecto al proceso histórico de conformación del resguardo indígena nasa *Kiwe Tekh Ksxaw*, cuya traducción del nasa yuwe al español significa “pueblo nasa de los tres sueños”, nombre que hace referencia directa al carácter diverso de la población que constituye el resguardo donde personas indígenas, mestizas, campesinas y afrodescendientes tienen representación.

Fue así como en el proceso de reconstrucción histórico de la constitución del nombrado resguardo, la investigadora evidenció en primer lugar la necesidad de escuchar la historia para identificar actos de resistencia llevados a cabo en el pasado, los cuales van a entretejer las dinámicas de resistencias actuales, y en segundo lugar, la importancia de identificar en la historia como las resistencias se desarrollan desde el colectivo y no desde lo individual.

Lo anterior se evidencia cuando la autora señala que

recordar el inicio de conformación del resguardo indígena permitió aflorar las luchas para lograr organizarse en colectivo, ya que tenían como base una misma condición de pobreza, de desarraigo de sus pueblos, de escasez. en palabras de una comunera “porque todos somos muy pobres y había gente peor de pobres que nosotros” (*ibid*, p. 159).

Con base en lo anterior, se puede ver como la cuestión de carencia y la pobreza material fue un factor que propició el surgimiento y el fortalecimiento de un colectivo que procurase mejorar las condiciones de existencia general de los habitantes del territorio, fuese o no fue indígena.

La importancia de los vínculos también es captada por Calderón et al. (2021) quien en el marco de su investigación en torno a la medicina tradicional Nasa evidencia que en torno a las prácticas de autonomía alimentaria existe una estrecha relación entre la alimentación y la espiritualidad, ya que ambas fortalecen a la comunidad y contribuyen en la tonificación de los valores que sustentan la familia indígena.

Así, la autora y su equipo señalan que para los indígenas la autonomía alimentaria es constituida a través de diferentes prácticas de relaciones de vecinanza, un ejemplo de esto es el concepto de “cuido” - gesto de agradecimiento a otra persona que ha actuado solidariamente en algún momento de la vida comunitaria a quién se le retribuye trabajo o un servicio prestado con comida o con prácticas espirituales- y también la minga donde a través del trabajo comunal se busca generar armonía dentro de la comunidad (ibid).

También se reconoce al trueque como “práctica de resistencia al modelo económico que fortalece la solidaridad, la independencia, la espiritualidad y los valores que van en contra del individualismo incentivado por el capitalismo salvaje” (ibid p. 288), esto en tanto representa una alternativa directa frente a la compra y venta de mercancías, siendo esta una de las piedras angulares del modelo económico vigente.

Con la intención de entender ahora la resistencia como un encuentro entre agentes sociales que no comparten necesariamente una filiación étnica y su preocupación política, es interesante la propuesta de Sorzano (2022), quien, al hacer un análisis de las protestas realizadas en Colombia en el año 2021, las cuales surgieron como respuestas al intento de reforma tributaria impulsada por el gobierno nacional y fueron bautizadas como “el estallido social” evidencia que allí confluyeron diversas agrupaciones sociales, entre ellas indígenas, quienes desplegaron múltiples formas de movilización en campos y ciudades.

El enfoque de esta autora presenta tres ideas a resaltar. La primera de ellas, es que al no ser su objetivo particular, analizar específicamente al Cric y sus manifestaciones dentro de la movilización, y si ver los múltiples actores que participaron en las movilizaciones sociales, el trabajo permite entender al mismo Cric como una organización social indígena dentro de una red de actores, colectivos artísticos, afros, sindicatos, estudiantes; quienes encontraron agendas compatibles y horizontes comunes, hallando en la protesta social un punto de comunión, las cuales se materializan en diferentes prácticas de oposición al poder, donde el encuentro en torno a los alimentos y al arte fue determinante.

A pesar de que la autora no hace mención explícita al Cric en el marco de sus aportes a las movilizaciones, al leer de forma atenta se puede ver como prácticas icónicas de la organización son identificadas

por la autora. Esto se evidencia cuando la investigadora menciona las ollas comunitarias, es decir, la práctica de preparar y distribuir alimentos por y para los manifestantes, donde las personas se reúnen alrededor de una fogata y una cocina improvisada para compartir los alimentos, señalando que estos espacios son la praxis central en las nociones indígenas de minga, en la cual se observa la solidaridad y reciprocidad, representando la unión, el trabajo en equipo, las relaciones sociales, la familiaridad y la responsabilidad colectiva (*Ibid*).

La autora reconoce la importancia de la minga dentro de las movilizaciones sociales, misma minga que es reconocida como uno de los símbolos del Cric. Es válido mencionar, también, como para la autora la minga se circunscribe dentro de la búsqueda de un buen vivir, concepto que engloba las filosofías amerindias centradas en el buen vivir en un sentido amplio, los cuales abarcan una noción de bienestar que solo es posible dentro de una comunidad, connotando la plenitud de la vida en la vida comunitaria (*Ibid*).

La Segunda idea a resaltar del trabajo de Sorzano (*Ibid*) es que este permite ver que el Cric no asume solo a los actores armados como sus contradictores y como los responsables de generar afectaciones a las condiciones de vida de los indígenas. Los indígenas tomaron posición frente a las reformas planteadas por el gobierno nacional colombiano, desde donde pretendían llevar a cabo una reforma tributaria, a la que el Cric, así como otros movimientos sociales, se opusieron radicalmente porque fue asumida como un tipo de reforma que podría impactar negativamente en la calidad de vida de buena parte de la población colombiana, en general, y no solo impactar en las condiciones de vida indígena en particular.

En relación con las relaciones construidas por el Cric y otros agentes sociales bajo banderas políticas comunes, Zamudio y García (2021) presentan a las redes sociales y plataformas web como un espacio que se ha posicionado como medio para que los indígenas presenten sus posturas en la esfera pública. Si bien los autores no hacen un posicionamiento de su encuadre teórico, sí presentan su metodología, la cual parte de un enfoque de Análisis de Redes Sociales (ARS) de tipo relacional, a través de la cual se buscan entender las interrelaciones entre diferentes agentes sociales para comprender las razones, las decisiones y las prácticas llevadas a cabo por los sujetos y las instituciones.

Los autores desarrollan un marco conceptual, el cual va a ser, *a posteriori*, usado para presentar las nuevas formas de manifestación social, donde las redes sociales como Facebook y Twitter, así como páginas web oficial del movimiento indígena, son usados por diversos pueblos para dar a conocer su perspectiva respecto a reformas estatales que pudiesen atentar contra los intereses étnicos. Así, los espacios web son usados para denunciar problemas en los territorios y también se transforman en mecanismos para generar alianzas con otras organizaciones sociales.

De forma relacionada, es interesante la postura de los autores para quienes el uso de las herramientas tecnológicas están, por supuesto, determinadas por fines políticos, donde, además de exponer sus

demandas y exigencias políticas, los usan como un canal para resignificar prácticas culturales propias. La virtualidad se convierte en un espacio de resistencias en sí mismo, en el cual pilares centrales de la cosmogonía indígena pueden ser presentados y transmitidos tanto para agentes del mismo pueblo como para agentes externos (*ibid*).

Relaciones con comunidades afrocolombianas

Como se ha mencionado en otros momentos de este escrito, el departamento del Cauca también es habitado por poblaciones afrodescendientes, quienes desde tiempos coloniales han estado entrelazadas en complejas relaciones de poder con los pueblos indígenas, en ocasiones a través una relación antagonista, en otras ocasiones desde una relación colaborativa.

Con base en esto Correa et al (2018) lleva a cabo su investigación en la cual señala que para la época en que realizaron su trabajo, y según la fuente de información de la que bebieron, el total de población indígena del Cauca era de 248.532 indígenas, siendo este el 21% de la población total, mientras que la población afrodescendiente está conformada por 256.022 personas, es decir, el 21,7 % de la población.

Con base en la información previa, los investigadores presentan el objetivo de su artículo, el cual es proponer la categoría plexos conflictivos para caracterizar la trama de interacciones históricas y territoriales de los conflictos ambientales”(*Ibid*) los cuales están atravesados por complejas estructuras socio ecológicas, que deben ser pensadas a partir de perspectivas que indaguen en los actores que constituyen las estructuras de poder en términos históricos territoriales.

De esta forma, para Correa y su equipo identifican las resistencias de las comunidades en tres contextos. El primero, la resistencia afro e indígena del norte y del occidente del Cauca puede ser entendida como una clara oposición a proyectos extractivos, especialmente minero energéticos, los cuales son considerados por las comunidades como amenazas para sus formas de vivir. Esto se puede entrever cuando los autores mencionan la resistencia de las comunidades a la construcción de la represa de La Salvajina¹⁶, en la década de los 80, así como al intento de al trasvase del río Ovejas a finales de 1990 (*Ibid*).

El segundo contexto, la resistencia ligada fuertemente a la capacidad de las comunidades de adaptarse a las fluctuaciones y transformaciones generadas en los ecosistemas, especialmente la cuenca del río Cauca, a raíz de proyectos económicos y minero energéticos, donde las comunidades acomodan sus prácticas de acuerdos a la degradación ambiental

En el tercer contexto, los autores asocian la resistencia a la configuración y fortalecimiento de prácticas organizativas. Esto se refleja en el párrafo en que los autores mencionan que “desde la construcción

¹⁶ Proyecto que generó múltiples disputas entre el Estado y las comunidades afro e indígenas de la región del norte del Cauca debido a los impactos diversos que el proyecto generó en la población.

de La Salvajina las comunidades han buscado de manera organizada y cotidiana rehacer sus relaciones internas, aprendiendo de sus fracasos y reestructurando sus relaciones con el territorio” (Ibid p.201), donde, de forma paralela al fortalecimiento comunitario, las prácticas organizativas se entretajan en contra de la discriminación institucional que desde el nivel nacional se ha tenido frente a las comunidades indígenas y afrocolombianas.

De esta manera, las organizaciones, a través de mecanismos institucionales, como consulta previa, libre e informada, o a través de vías de hecho, en el marco de protestas sociales, usan las capacidades que tienen a disposición para, así, intentar nivelar las relaciones de poder.

En concordancia con el texto anterior, es de resaltar, también, el texto de Parrasi cuyo objetivo fue “dar cuenta de la afro ruralidad en cuanto categoría que evidencia históricamente un mundo rural hasta ahora invisibilizado, ubicado en la zona plana del norte del departamento del Cauca” (PARRASI, 2022 p.215). Es decir, su trabajo no se enfoca, igual que Patino y Hernández (2021) en los procesos organizativos indígenas en la región, pero sí en las expresiones de resistencia dentro de las comunidades afros presentes desde tiempos coloniales.

En el trabajo de Parrasi se evidencia cómo en algunas luchas el Cric ha sido aliado de las demandas afro y viceversa, así como es posible, también, visualizar las ocasiones en que dichos agentes sociales han tenido roles antagónicos y con intereses contrapuestos. Para lograr ello, el autor pone de manifiesto que en las luchas indígenas y afrodescendientes se evidencia un discurso racializado frente a lo negro y lo indígena, a quienes se le negaron en tiempo colonial la ciudadanía plena partir de la idea de una moral rezagada, por parte del aparato de gobierno, cuyos integrantes son autopercebidos como mestizos.

Tanto la población afro como la población indígena caucana han sido impactados, en décadas más recientes, por las dinámicas propias del conflicto armado en donde la presencia de guerrillas, fuerzas paramilitares, grupos armados institucionales y bandas de crimen más o menos organizado, lo cual ha dificultado la lucha y el goce efectivo de derechos, entre ellos al territorio sobre el cual tienen poder.

Por último, el mismo autor reconoce las acciones conjuntas entre negros y representantes del Cric, quienes se congregaron en las marchas campesinas de 2013 “en pro de las reivindicaciones a su autonomía, a las problemáticas financieras de la producción agropecuaria y solicitud de tierras para sus cultivos”(Ibid. p. 234).

Reflexiones sobre los límites, el concepto de resistencia

Tras recorrer las sendas abiertas por las investigaciones citadas en los apartados previos, a continuación se presenta una serie de pensamientos que permitirán ver las posibilidades limitadas que presenta el uso del concepto resistencia cuando se tiene la intención de llevar a cabo un análisis sociológico desde una perspectiva compleja, a pesar de

que el mismo concepto -resistencia-, como se vio, ocupa un papel protagónico en los análisis académicos.

Para dar inicio a la línea argumentativa es importante presentar a Mendoza, cuyo trabajo recoge gran parte de la visión que hegemonícamente se tiene sobre el concepto de resistencia. Dicho autor afirma que

los distintos movimientos sociales se han conducido en dos espacios para su sobrevivencia o ganar presencia. De esta manera, tenemos el espacio de lo privado, donde *resisten*, se organizan y no quieren ser vistos, por cuestiones estratégicas; por otra parte, está el escenario público que es utilizado para mostrarse y ganar presencia. Las distintas expresiones de la acción colectiva han estado oscilando, entonces, entre la *resistencia* y la confrontación, dependiendo del momento y circunstancias, y entre lo privado y lo público, considerando los objetivos y tácticas de dichos movimientos sociales. Pueden ir, si así lo requieren, de la resistencia a la confrontación, o si se les arrincona, de la confrontación a la resistencia; pero también de lo privado a lo público o en sentido contrario (MENDOZA, 2006, p. 180).

En el párrafo anterior se puede evidenciar un intento de explicar las acciones sociales protagonizadas por movimientos sociales a partir de una lectura dicotómica de lo que se pretende analizar: defender y atacar, replegar y desplegar, privado y público, resistir y confrontar. Se ven allí categorías fijas que se posicionan en el horizonte de dicho autor, quien a lo largo de su obra se centró en entender procesos organizativos en el continente Europeo y algunas expresiones desarrolladas en el territorio mexicano.

Así, el enfoque asumido por Mendoza (ibid) se torna estático, insuficiente en tanto no permite ver muchas de las particularidades presentes en las acciones sociales llevadas a cabo por asociados al Cric, donde la multiplicidad de agentes sociales, de intereses y de campos sociológicos desbordan las posibilidades de ser pensados mediante categorías planas y/o rígidas diseñadas en contextos lejanos a partir de paradigmas extranjeros.

A pesar de que el concepto hegemónico de resistencia no tiene una mirada que permita analizar las dimensiones culturales -simbólica, ritual, lingüística, etcétera-, detalladamente y con la misma importancia en términos jerárquicos, este concepto se ha usado en diversas ocasiones y por múltiples investigadores para intentar entender las prácticas desarrolladas el Cric a lo largo de su historia.

Peñaranda et al (2012) parece estar de acuerdo con lo previo cuando reconoce que a pesar de haber usado el concepto de resistencia en su trabajo, es consciente de que no hay una herramienta conceptual que genere una explicación coherente para comprender la profunda y

persistente lucha del Cric, cuyas voluntades y esfuerzos por lucha son capaces de generar propuesta política organizativa en el marco de serias dificultades.

Retornando a la revisión de literatura analizada a partir de los procedimientos que el lector puede hallar en el apartado que trata la cuestión metodológica, de forma general se puede afirmar que los autores cuya formación académica es la sociología tienen herramientas teóricas que les permiten hacer análisis más detallados en comparación a autores que escriben desde otras áreas de las ciencias sociales.

Este es el caso de Laurent (2022), doctora en sociología, cuyo análisis permitió ver las transformaciones que han tenido las prácticas de resistencia del Cric según el contexto, lo cual le otorgó cierto dinamismo a su forma de entender la realidad y el contexto del movimiento social. No obstante, si bien la autora reconoce que el concepto de resistencia ha transmutado en el tiempo, así como las prácticas a través de las cuales las resistencias se materializan, podemos evidenciar que el mismo concepto de resistencia puede ser insuficiente para lo que ella quiere plasmar en su texto.

En este sentido, siguiendo a Elías Norbert (1980), dos de las grandes dificultades para estudiar los procesos sociales son, por un lado, la insuficiencia en nuestro lenguaje para materializar nuevos conceptos, y por el otro lado, las desventajas que significa explicar procesos sociales partir de conceptos extraídos de otras líneas del conocimiento, como en este caso lo sería el concepto mismo de resistencia el cual puede ser entendido, en términos globales y antes de ser usado para explicar procesos sociales, como la propiedad de un cuerpo que reacciona en contra de la acción de otro cuerpo.

El Cric no espera a ser atacado para responder, este ha generado alternativas antes de ser atacado buscando reconfiguración de las relaciones de poder entre los actores con los que ha estado relacionado. Frente a este panorama, ¿sería necesario pensar en un concepto más complejo que el de la resistencia para entender al Cric?

A la anterior pregunta la repuesta es sí. Razón por la cual se propone un concepto que se ha venido tomando fuerza desde diversas perspectivas: re-existencia, el cual se puede entender como una misma forma de existir a partir de una determinada matriz de racionalidad que actúa en todas las circunstancias y que inclusive reacciona a partir de un lugar propio, sea en términos geográficos o en términos epistémicos (PORTO GONCALVES, 2006).

De esta forma, analizar las acciones del Cric a partir del concepto de re-existencia va a significar no centrarse en la acción de reaccionar a una acción anterior, siendo entonces siempre una acción que refleja, y si centrarse, entonces en la acción de prácticas de memorias encarnadas para enfrentar y cuestionar un proyecto hegemónico que también se encarna en sistemas estéticos, simbólicos, de relacionamientos entre individuos y comunidades.

Teniendo en cuenta que el objetivo del presente artículo no es desarrollar el concepto de re-existencia partir de una propuesta sociología y si presentar la hegemónica que ha tenido el concepto de resistencia

dentro de los trabajados revisados, es válido señalar que el concepto de re-existencia será abordado en próximas publicaciones.

Referencias bibliográficas

ALBARRÁN, Armando. Territorio, extractivismo y (des) ciudadanía en América Latina. **El cotidiano**, n. 201, p. 17-26, 2017.

ARCHILA, Mauricio; GARCÍA, Martha Cecilia. Violência e memória indígena em Cauca e Guajira. **Memoria y Sociedad**, v. 19, n. 38, p. 24-40, 2015.

ARCIA-GRAJALES, John. Situated thought in" Recovering the Land to Recover Everything" in the Native Village Misak (Cauca), Colombia. **Revista de Historia Regional y Local**, v. 13, n. 26, p. 14-36, 2021.

ÁLVAREZ VALENCIA, José Aldemar; MIRANDA, Norbella. Indigenous students' agency vis-à-vis the practices of recognition and invisibilization in a multilingual university. **Teaching in Higher Education**, v. 27, n. 4, p. 470-488, 2022.

BARDIN, Laurence. **Análisis de contenido**. Madrid: Ediciones Akal, 1991.

BENAVIDES VANEGAS, Farid Samir et al. **La movilización de los pueblos indígenas y la lucha por sus derechos en Colombia**. Barcelona: Instituto Catalán Internacional para la paz, 2011.

BORDA, Fals; ORLANDO, Germán Guzmán; UMAÑA, Eduardo. **La violencia en Colombia**. Bogotá: Tercer Mundo, 1962.

CALDERÓN FARFÁN, Juan Camilo et al. Practices of food autonomy in the nasa indigenous cosmovision in Colombia. **Agroecology and Sustainable Food Systems**, v. 45, n. 2, p. 279-295, 2021.

CASTILLO, Luis Carlos. Comentario. Manuel Quintín Lame: líder e intelectual indígena colombiano del siglo XX. **Geopolítica (s)**, v. 12, n. 1, p. 159, 2021.

CASTRO BERMUDEZ, Adriana Carolina; TÉLLEZ NAVARRO, Román Francisco. Explorando el origen de nuestros ancestros: El nacimiento del pueblo nasa: La historia de un genocidio. **Revista republicana**, n. 24, p. 181-201, 2018.

Consejo Regional Indígena del Cauca. **Plataforma de lucha**. 2020. Disponible en <https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/plataforma-de-lucha/>. Acceso en 14 ago. 2023

CORREA-GARCÍA, Esteban et al. Territorial transformations produced by the sugarcane agroindustry in the ethnic communities of López Adentro and El Tiple, Colombia. **Land Use Policy**, v. 76, p. 847-860.

CÓRDOBA, Diana; PEREDO, Ana Maria; CHAVES, Paola. Shaping alternatives to development: Solidarity and reciprocity in the Andes during COVID-19. **World Development**, v. 139, p. 105323, 2021.

CRUZ, Nasly; ARÉVALO, Gabriel Andrés. Reuniões de cúpula indígenas: política e diplomacia ancestral na américa latina. **Novum Jus**, v. 15, n. 1, p. 133-160, 2021.

DEMERÁ, Juan Diego. Resistencias y pervivencias rituales. Analogías y ambivalencias sincréticas entre los protestantes Misak. **Revista Colombiana de Sociología**, v. 45, n. 1, p. 173-195, 2022.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística. **Población indígena el Cauca resultados del censo nacional de población y vivienda 2018**. 2019. Disponible en DANE - Censo Nacional de Población y Vivienda 2018. Acceso en 19 oct de 2023.

DORADO, Liliana. Las voces de los mayores y mayores en la escuela. **Educación y Humanismo**, v. 24, n. 42, 2022.

ELIAS, Norbert. **A sociedade da corte**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

ELIAS, Norbert. **Introdução à Sociologia**. Lisboa: Edições 70, 1980.

ESCOBAR, Arturo. Reframing civilization (s): From critique to transitions. **Globalizations**, p. 1-18, 2021.

ESPINOSA ARANGO, Mónica L. Missing the political: A southern critique of political ontology. **Anthropological Theory**, v. 21, n. 4, p. 411-436, 2021.

ESPINOSA ARANGO, Mónica. El indio lobo. Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna. **Revista Colombiana de Antropología**, v. 39, p. 139-172, 2003.

FERRARI, Simone et al. Palabrandar el mito: el relato fundacional nasa de Juan Tama en la versión oralitegráfica de Gustavo Yonda. **ORILLAS RIVISTA D'ISPANISTICA**, v. 2022, n. 11, p. 149-170, 2022.

GUARNIZO-LOSADA, María Alejandra; ROSERO-TORO, Jeison Herley; ÍQUIRA-GUZMÁN, Yury Andrea. Estudio etnobotánico con estudiantes de grado 5° de la escuela rural mixta el Colorado, del resguardo indígena de Cohetando, Páez, Cauca. **Revista UDCA Actualidad & Divulgación Científica**, v. 25, n. SPE, 2022.

GROS, Christian. Una organización indígena en lucha por la tierra: el Consejo Regional Indígena del Cauca. **Pensar el suroccidente. Antropología hecha en Colombia**, v. 3, p. 831-852, 2019.

GUZMÁN, Juan David Montoya. La fabricación del enemigo: los indios pijaos en el Nuevo Reino de Granada, 1562-1611. **Trashumante. Revista Americana de Historia Social**, n. 19, p. 96-117, 2022.

HALE, Charles R. Entre lo decolonial y la formación racial: luchas afro-indígenas por el territorio y por (¿ o en contra de?) un nuevo lenguaje contencioso. **Cuadernos de antropología social**, n. 40, p. 9-37, 2014.

HERNÁNDEZ, Ángel Libardo Herreño. Evolución política y legal del concepto de territorio ancestral indígena en Colombia. AL Hernandez, **El Otro Derecho**, p. 247-272, 2004.

HURTADO, Diana; VÉLEZ-TORRES, Irene. Toxic dispossession: on the social impacts of the aerial use of glyphosate by the sugarcane agroindustry in Colombia. **Critical Criminology**, v. 28, n. 4, p. 557-576, 2020.

Instituto Sinchi. **Resguardos Indígenas. Ordenamiento Ambiental del Territorio. 2022**. Disponible en: [Resguardos Indígenas - SIAT-AC \(siatac.co\)](https://resguardosindigenas-siat-ac.org/). Acceso en 14 ago. 2023.

LAURENT, Virginie. Fifty (and More) Years of Indigenous Resistance in Colombia. From Struggle for Land to the Construction of Another World. **Colombia Internacional**, n. 111, p. 3-29, 2022.

MANZO, Enrique Guerra. Las teorías sociológicas de Pierre Bourdieu y Norbert Elias: los conceptos de campo social y habitus. **Estudios sociológicos**, p. 383-409, 2010.

MEJÍA, Mónica Chamorro. El español como L2 en niños misak: la organización de la clase. **Lengua y migración**, v. 13, n. 2, 2021.

Ministerio del Interior. **Cabildo Indígena en Colombia. 2023** Disponible en <https://www.mininterior.gov.co/content/cabildoindigena> Acceso en 14 ago. 2023.

MENDOZA, Jorge. Movimientos sociales: entre la resistencia y la confrontación, entre lo privado y lo público. **Polis**, v. 2, n. 1, p. 179-215, 2006.

MONJE CARVAJAL, Jhon Jairo. El plan de vida de los pueblos indígenas de Colombia, una construcción de etnoecodesarrollo. **Luna Azul**, n. 41, p. 29-56, 2015.

PARRASI, Harold Galvis. La afroruralidad del norte del Cauca (Colombia): Etnogénesis de las negritudes. De Monte Oscuro a la finca tradicional. **Historia agraria: Revista de agricultura e historia rural**, n. 87, p. 215-245, 2022.

PEÑARANDA, Daniel Ricardo. **El Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL): una guerra dentro de otra**. Bogotá. Corporación Nuevo Arcoiris, 2016.

PÉREZ, Stefanía Castelblanco. Manifestations of social resistance in craft processes: Iku, Nasa and Sami indigenous craft. **FormAkademisk**, v. 14, n. 2, 2021.

PORTO-GONÇALVES, Carlos. A reinvenção dos territórios: A experiência latino-americana e caribenha. En CECEÑA, Ana(org) **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado**. Buenos Aires: Clacso, p151-197, 2006.

RAMÍREZ, Fabián Alonso Pérez. Emergencia de Otra Universidad: popular, indígena, campesina e intercultural. **Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico.**, n. 10, p. 61-85, 2019.

RÍOS, Jerónimo. Departamentos de fronteira e violência periférica na Colômbia. **Revista Criminalidad**, v. 61, n. 2, p. 113-132, 2019.

ROJAS, Miguel; QUINTANA, Laura. Sobre la primera y la última línea. Los vencidos de la historia y sus luchas por abrir el porvenir (Colombia, paro nacional, 2021). **Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies/Revue Canadienne Des Études Latino-Américaines Et Caraïbes**, v. 47, n. 3, p. 346-368, 2022.

RUS, Jan; WASSERSTROM, Robert. Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México. **Revista Mexicana de Ciencias políticas y sociales**, v. 25, n. 97, 1979.

SARRIA, William Andrés Galvis; SERNA, Martha Lucia Ordoñez; DIAGO, Olga Lucia Sanabria. Manejo de agrobiodiversidad en la huerta tradicional de alta montaña: Resguardo Totoró, Cauca-Colombia. **Ambiente & Sociedade**, v. 25, 2022.

SORZANO, Olga Lucía. Colombia's Cultural Explosion: Vivir Sabroso and Ollas Comunitarias as Pedagogies of Solidarity. **Educational Studies**, v. 58, n. 5-6, p. 657-677, 2022.

SIERRA, Jerónimo Ríos; GONZÁLEZ, Julio C. Colombia y el Acuerdo de Paz con las FARC-EP: entre la paz territorial que no llega y la violencia que no cesa. **Revista Española de Ciencia Política**, n. 55, p. 63-91, 2021.

SVAMPA, Maristella. Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. **OSAL**, v. 13, n. 32, p. 15-38, 2012.

ZAMUDIO, Mayra Alejandra Gutiérrez; GARCÍA-VILLALBA, Cristian. Ciberactivismo: Elemento articulador del Movimiento Indígena del Cauca, Colombia. **Revista de Ciencias Sociales**, v. 27, n. 1, p. 193-205, 2021.

Recebido em: 14/08/2023 * Aprovado em: 01/02/2024 * Publicado em: 30/04/2024

POVO POTIGUARA KATU E SUAS ESTRATÉGIAS DE LUTA PELA TERRA: DAS AÇÕES INSTITUCIONAIS ÀS AÇÕES DIRETAS PARA RECUPERAR O SEU TERRITÓRIO TRADICIONAL

YURI VASCONCELOS DA SILVA¹

UFRN, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-2213-0928>

RESUMO: *Esse trabalho reflete sobre a realidade indígena na aldeia Katu e a luta pelo seu território tradicional. Especificamente, o estudo investiga as estratégias utilizadas pelas lideranças indígenas na medição com o Estado para assegurar os seus direitos territoriais e sociais, em uma localidade em que a historiografia oficial apontou a extinção por completo das populações indígenas. A produção de dados foi realizada a partir do método etnográfico, através da observação participante e do diário de campo. Também contou com entrevistas com o cacique Luiz Katu, bem como com as vivências e experiências junto ao povo Potiguara Katu, proporcionado tanto pela relação profissional de ser servidor da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) quanto, também, pelo compromisso militante de apoiar as lutas indígenas. Observou-se que na luta pelo direito à terra, os indígenas utilizam duas vias de ação política de forma conjugada, a institucional e a ação direta. A aldeia Katu utiliza da criatividade cultural, que faz parte das lutas dos povos indígenas, para recuperar, garantir a proteção e o controle de seus territórios tradicionais.*

PALAVRAS-CHAVE: *Território, Katu, estado, ação política.*

ABSTRACT: *This work reflects on the indigenous reality in the Katu village and the struggle for their traditional territory. Specifically, the study investigates the strategies used by indigenous leaders in dealing with the State to ensure their territorial and social rights, in a location where official historiography indicated the complete extinction of indigenous populations. Data production was carried out using the ethnographic method, through participant observation and field diary. It also feature interviews with chief Luiz Katu, as well as experiences with the Potiguara Katu people, provided both by the professional relationship of being a servant of the Nacional Foundation of Indigenous Peoples (Funai) and also by the militant commitment to supporting indigenous struggles. It was observed that in the fight for the right to land, indigenous people use two routes of political action in conjunction, institutional and direct action. The Katu village uses cultural creativity, which is part of the struggles of indigenous peoples, to recover, guarantee the protection and control of their traditional territories.*

KEYWORDS: *Territory, Katu, state, political action.*

¹ Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: yuriujc@yahoo.com.br

Introdução

O objetivo deste trabalho é refletir sobre a realidade indígena na aldeia Katu, localizada nos municípios de Canguaretama e Goianinha, no litoral sul do estado do Rio Grande do Norte, e a luta por seu território tradicional. Interessa-nos refletir sobre o processo de formação do Estado-Nação no Brasil e a relação estabelecida com as populações indígenas e os seus territórios tradicionalmente ocupados. Especificamente, pretende-se investigar as diferentes estratégias utilizadas pelas lideranças indígenas na mediação com o Estado para assegurar os seus direitos territoriais e sociais.

Constituída por 329 famílias indígenas, a aldeia Katu está localizada em um estado em que a historiografia oficial apontou a extinção por completo das populações indígenas. Segundo Silva (2007), toda uma geração de pesquisadores do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte (IHGRN) – dentre os quais, Luís da Câmara Cascudo, Olavo de Medeiros e Vicente Lemos Medeiros – converge em uma narrativa de desaparecimento desses agrupamentos étnicos, acarretando um quadro de grave invisibilização histórica por parte do Estado. O processo de emergência étnica na região, datado a partir do início do século XXI, demonstra que a luta das populações indígenas, para ter sua identidade étnica reconhecida e a garantia de políticas públicas diferenciadas e específicas em seus territórios tradicionais, é ainda bastante árdua. Junto à luta pelo reconhecimento de sua identidade étnica, as famílias indígenas da aldeia Katu se mobilizam para assegurar o seu direito territorial, pois o Território Indígena Katu ainda não foi demarcado pelo Estado brasileiro, gerando situações de conflitos fundiários com usinas de cana de açúcar da região, bem como pela ação de madeireiros.

A elaboração deste trabalho ocorreu a partir de diferentes mecanismos metodológicos, a começar pelas minhas observações etnográficas na aldeia Katu, tendo em vista que estou cursando o doutorado em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e a pesquisa tem ocorrido nesta localidade. Durante a etnografia participei de algumas atividades junto aos indígenas, como as edições do Toré de Lua, reuniões na comunidade e os encontros do Programa Saberes Indígenas², bem como acompanhei algumas atividades produtivas e culturais, como a coleta da mangaba, a pesca, a agricultura familiar e as ações de etnoturismo. No entanto, o destaque maior da etnografia tem sido a realização de diversos diálogos e vivências com os interlocutores e as interlocutoras indígenas, aprendendo bastante sobre o que é ser Potiguara Katu, o seu modo de vida próprio e a importância do seu território tradicional.

A produção de dados também contou com entrevistas com o cacique Luiz Katu, conhecendo um pouco mais as especificidades da

² A ação Saberes Indígenas na Escola foi instituída em 2013 pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI), no âmbito do Ministério da Educação, através da Portaria n. 98162, conforme disposto no Diário Oficial da União (DOU), de 09 de dezembro de 2013. Discutiremos especificamente essa ação em capítulo posterior.

SILVA, Yuri Vasconcelos da. Povo Potiguara Katu e suas estratégias de luta pela terra: das ações institucionais às ações diretas para recuperar o seu território tradicional. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 103-144, jan./abr. 2024.

aldeia Katu e as lutas pelo território indígena. Por fim, subsidiaram esse trabalho as minhas vivências e experiências junto aos povos indígenas do estado do Rio Grande do Norte, proporcionado tanto pela relação profissional de ser servidor da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) quanto, também, pelo compromisso militante de apoiar as lutas indígenas.

Após essa introdução farei uma breve discussão sobre a formação do Estado-Nação, descrevendo algumas ferramentas utilizadas para construir uma narrativa sobre a nação e o apagamento étnico nesse processo. Posteriormente, discutirei o processo de emergência étnica do povo Potiguara Katu, apresentando dados da realidade das populações indígenas no estado potiguar e, especificamente, da aldeia Katu. Em seguida, tematizo o território indígena Katu, relacionando com os conceitos de território e territorialidade a partir de referências bibliográficas. Depois busco contextualizar de forma sucinta a relação do Estado com os povos originários, enfatizando a política indigenista oficial e o direito territorial das populações indígenas. Por fim, apresento as estratégias de luta do povo Potiguara Katu na defesa de seu território tradicional.

Construção do Estado-Nação e as estratégias do Estado na relação com os povos indígenas

Refletindo sobre as origens do nacionalismo, Anderson (2008) defendeu que, se a construção dos Estados é compreendida como algo novo em termos históricos, as nações, por outro lado, são colocadas como possuidoras de um passado imemorial, que sempre existiu no interior de cada sociedade. Esse passado longínquo da nação faz criar um sentimento de amor à pátria, de um exacerbado nacionalismo (ANDERSON, 2008). A antropóloga afro-dominicana Ochy Curiel (2021), em diálogo com o autor, complementa criticamente o argumento, defendendo que esse sentimento de amor à nação é construído não por uma preservação do passado, mas, sim, por uma seleção de determinados fatos do passado, situados social e culturalmente.

Os Estado-Nações se formaram na segunda metade do século XVIII, no mesmo processo de transformação do poder político de uma aristocracia rural para a classe burguesa (ELIAS, 2006). Neste mesmo período, além do declínio das comunidades religiosas e dos estados dinásticos, Benedict Anderson aponta que o surgimento do romance e do jornal proporcionaram “os meios técnicos para “re-presentar” o tipo de comunidade imaginada correspondente à nação” (ANDERSON, 2008, p. 55). Portanto, para impulsionar o sentimento de um nacionalismo oficial são utilizadas diferentes ferramentas pela classe dominante, como a educação, a reescrita da história, os meios de comunicação, a concepção de família e a literatura (ANDERSON, 2008; CHATTERJEE, 2008). Todas essas ferramentas são utilizadas através da construção de hegemonia pela classe dominante, que impõe os seus interesses, expandindo-os e naturalizando-os para as demais classes sociais (SERJE, 2011).

É a partir desses mecanismos de hegemonia do Estado que é construída a condição de ser “nacional”, estando relacionada à cor da pele, à procedência, ao sexo, ao parentesco, à época do nascimento, dentre outros marcadores sociais (ANDERSON, 2008). Outro marcador da condição nacional é ser falante da língua hegemônica instituída pelo Estado em seu território, pois, apesar dos componentes do Estado serem supranacionais, o Estado está delimitado em determinado território, possuindo o poder de determinar onde as pessoas devem ou não devem estar (TROUILLOT, 2011).

Esse poder de delimitação do território do Estado afeta diretamente as populações indígenas, sejam aquelas localizadas em região fronteira entre países ou aquelas cujo território abrange mais de um ente federado em um mesmo país, a exemplo da aldeia Katu. As políticas públicas em nosso país são delimitadas pelo espaço geográfico, não havendo o respeito pela territorialidade dos povos indígenas, que não se restringem a esse federalismo imposto pela colonização. Na aldeia Katu é comum os poderes públicos determinarem a sua jurisdição a partir da localização do rio Katu, estando em um lado da margem o município de Canguaretama/RN e, do outro lado da margem, o município de Goianinha/RN. É considerado então, pelo Estado, que o rio Katu é a marca divisória da comunidade. Por outro lado, durante o período da etnografia observei que os/as indígenas da aldeia Katu, por diversas vezes, salientavam uma frase construída pelo cacique Luiz a respeito dessa suposta divisão. Segundo o cacique, o rio não divide a aldeia, sendo, na verdade, o ponto de encontro e de união do povo indígena, pois é a partir das águas do rio que os/as indígenas realizam muitas de suas atividades produtivas, além de representar a força da água para os rituais.

Para além da delimitação do território nacional, o Estado-Nação determina também quem são os nacionais, aqueles que são considerados como cidadãos. Conforme Ochy Curiel (2021), a invenção da cidadania é acompanhada da invenção do Outro, que representa o oposto da civilização, sendo o bárbaro ou primitivo. Na formação do Estado brasileiro, portanto, os indígenas não se enquadram na condição de nacionais, sendo marginalizados e inferiorizados. No entanto, a filósofa Judith Butler, em seu livro “Quem canta o Estado-Nação?” (2018), em conjunto com Gayatri Spivak, aponta que, apesar das categorias normativas, como idade, gênero, raça, nacionalidade e situação laboral, desqualificarem para a cidadania, inexiste vida nua, isto é, vida sem a presença do Estado. Para a autora, mesmo as populações excluídas de direitos estão sob controle do poder do Estado, seja na forma de exclusão, marginalização ou violência. Em relação aos refugiados migrantes e às pessoas que trabalham ilegalmente, por exemplo, o Estado atua com banimentos e expulsões; enquanto que com as chamadas minorias nacionais dentro do seu território (como indígenas e quilombolas), o Estado atua com uma política de confinamento, sendo esta uma variável do banimento (BUTLER, 2018). A criação de reservas indígenas pelo Estado brasileiro no início do século XX é um bom exemplo de confinamento das minorias sociais pelo poder do Estado (BENITES, 2009).

É esta concepção de nação que, através do processo de colonização, se estende para além da Europa, sendo referenciada como o modelo hegemônico de organização e controle social (CURIEL, 2021). Constrói-se, dessa maneira, uma visão idealizada de Estado-Nação para o mundo inteiro, como um sistema estável, em que os conflitos são vistos apenas como expressões pontuais, logo retornando à condição de estabilidade.

A nação brasileira foi constituída com essa perspectiva importada do continente europeu, a partir de uma assimilação cultural dos valores dos países colonizadores e o desaparecimento gradual daqueles que não se enquadravam no projeto nacional, em especial os negros e indígenas. Segundo Giralda Seyferth (2002), a proposta das elites nacionais defendia que: “A nação brasileira ideal deveria ser ocidental; uma civilização latina, de língua portuguesa e população de aparência branca plasmada na mestiçagem” (SEYFERTH, 2002, p. 36). Dentro dessa assertiva, Sérgio Costa (2001) aponta que, durante o século XX, é a ideologia da mestiçagem que vai vigorar na constituição do Estado-Nação brasileiro. Essa ideologia construiu a narrativa de uma nação unitária, a partir de um suposto encontro harmonioso de brancos, negros e índios, superando as diferenças étnicas e culturais. É o mito da democracia racial, que busca constituir uma brasilidade, a partir do apagamento da violência cometida contra os negros e indígenas na formação da nação. Para além do silêncio a respeito das atrocidades da escravidão e do extermínio de populações indígenas, essa ideologia tenta apagar as especificidades étnicas, a partir de uma imposição de valores ocidentais. Ainda segundo o autor, a ideologia da mestiçagem começa a perder força na década de 1970, em especial pelo movimento de fortalecimento dos grupos étnicos que, diferentemente da perspectiva assimilacionista, revigoram a preservação de suas formas próprias de vida e de seus elementos culturais diferenciadores. Nesse mesmo período passa a ser operada uma nova política pelos Estados nacionais, que se caracteriza pelo reconhecimento da diversidade étnica e promoção das diferenças culturais (COSTA, 2001).

Charles Hale (2002) sugere que esse mesmo período de fortalecimento dos grupos étnicos coincide com a intensificação da política neoliberal nos países da América Latina. Segundo o autor, estamos diante de um processo denominado multiculturalismo neoliberal, que se caracteriza por valorizar as identidades étnicas, desde que elas não se oponham ao projeto do capital. Se a política liberal buscou a destruição das comunidades indígenas, o multiculturalismo neoliberal valoriza a afirmação étnica dos povos originários. No entanto, essa valorização é condicionada a não buscar transformações sociais e políticas mais profundas. Assim, o movimento indígena, por exemplo, pode ser valorizado e, inclusive, apoiado em suas lutas específicas de fomento à sua cultura. No entanto, a luta pela demarcação dos seus territórios já não conta com a simpatia da política do multiculturalismo neoliberal, pois se opõe frontalmente aos interesses do capital em utilizar a terra como mercadoria (HALE, 2002).

Embora aspectos da cultura dos grupos étnicos tenham sido incorporados na construção da nação brasileira como forma de

materializar o mito da democracia racial, eles sempre foram categorizados como elementos de perturbação do ideal do Estado-Nação (SEYFERTH, 2002). Não apenas as identidades étnicas, mas também os territórios ocupados e/ou reivindicados por esses grupos étnicos conformaram em um incômodo para a construção do Estado-Nação brasileiro, dada a pretensão deste em possuir o controle sobre a totalidade do território, na perspectiva de soberania nacional; bem como em seu território ser de uso exclusivo para aqueles considerados como pertencentes da sociedade nacional, condição que excluía as populações indígenas (LITTLE, 2004). Esse incômodo se faz presente até os dias atuais, fazendo com que a maioria da população indígena em nosso país não possua o direito ao seu território tradicional.

Segundo Alfredo Wagner (2005), em seus estudos sobre a realidade quilombola, a estratégia do Estado tem sido secundarizar as demandas étnicas das populações tradicionais, como a luta por seus territórios, enfatizando ações de prestação de serviços básicos às comunidades. Dessa forma, segundo o autor, as comunidades quilombolas acabam sendo encaradas por classificações mais abrangentes enquanto beneficiárias de programas sociais, perdendo o caráter das reivindicações coletivas e étnicas (WAGNER, 2005). Essa análise também é válida para um olhar sobre a ação do Estado em relação as reivindicações dos povos indígenas em nosso país. O Estado brasileiro, nos últimos seis anos, demarcou pouquíssimas terras indígenas (todas elas ocorrendo no ano 2023), estando sua ação restrita a programas sociais, em especial entrega de cestas de alimentos. Sem retirar a importância da política de distribuição de alimentos aos povos indígenas, ressalto que as demandas dos povos indígenas têm apontado prioritariamente para a garantia do seu direito territorial.

Segundo o antropólogo Akhil Gupta, é através das burocracias governamentais em âmbito local que ocorre o contato das classes subalternas com o Estado, substituindo a abstração pela configuração dos componentes que formam o Estado para essas populações. O autor defende, portanto, que o Estado se constrói a partir das interações entre as pessoas das classes subalternizadas com os funcionários do Estado (GUPTA, 2015). Vale registrar que esse encontro entre comunidade e Estado escancara a marca autoritária deste último, em que ficam sobressalentes as hierarquias sociais e o poder de decisão sobre os assuntos da vida social.

Para além do autoritarismo, uma das características que têm sido marcantes na relação dos agentes de Estado com as populações indígenas é o discurso paternalista, em que os/as indígenas precisariam estar sob os cuidados dos agentes do Estado (GUPTA, 2015). Esse discurso é acompanhado de um tratamento infantilizado e preconceituoso, em que se caracteriza a população indígena como primitiva, sendo necessário, portanto, um processo de educação para a vida em sociedade (FACUNDO, 2021).

Outra característica é a visão romantizada da vida indígena, em uma perspectiva segundo a qual, por ser um grupo étnico, prevaleceria uma vida pacífica, sem conflitos internos. Como aponta o antropólogo Marco

Tobón (2008), é equivocado não pensar os elementos constitutivos da vida social nas populações indígenas, como os desacordos, as brigas e a desobediência. Ao invés de buscar entender essas especificidades políticas e socioculturais, tem sido bastante comum escutar dos agentes do Estado que os/as indígenas não possuem “acordos entre si”, sendo esta uma justificativa utilizada para o fracasso de determinada política pública.

Durante a etnografia observei essas posturas em uma reunião entre a aldeia Katu e o poder executivo do município de Goianinha/RN, onde este último justificava a inoperância de políticas públicas na localidade em função de uma suposta divergência interna no Katu. Para além de não assumir a responsabilidade pelas políticas públicas na localidade, a prefeitura ainda teceu falas sobre a importância da união do povo indígena, em uma lógica de ensinamento para as pessoas presentes na reunião. Observa-se a manutenção do preconceito, seja esse explícito ou velado, na relação do Estado com os povos indígenas.

Para além do preconceito, o Estado atua para que as populações indígenas se adequem aos seus padrões, sem entender ou respeitar as formas próprias de organização e atuação desses agrupamentos étnicos. Durante a IV Assembleia Indígena do Rio Grande do Norte – AIRN³, realizada em 2015 na comunidade Caboclos de Assú, em Assú/RN, o cacique Luiz Katu fez uma fala bastante oportuna sobre essa ingerência do Estado nas formas de organização dos povos indígenas, sendo a mesma importante inclusive para a minha própria atuação enquanto indigenista. Estava tendo uma discussão sobre o acesso das comunidades indígenas a editais de financiamento de projetos e um representante de instituição governamental apontou que a condição seria que as comunidades indígenas estivessem organizadas em associações. Nesse momento o cacique Luiz pediu a palavra e questionou o que seria uma comunidade indígena “organizada”. Tal questionamento decorria do fato de que não era a criação de uma Associação (forma de organização que não é tradicional para os povos indígenas) que determinaria a organização de um povo indígena. Tal condição do edital representava, portanto, uma afronta às formas próprias de organização e de vida indígena.

Durante o tempo em que trabalhei na Funai lotado na Bahia, junto a alguns povos indígenas da Bahia e de Pernambuco, realizei diversas oficinas sobre Associativismo e Cooperativismo em aldeias indígenas. Tais atividades eram pensadas como um fomento para a organização política das comunidades e viabilizar acesso a financiamento de projetos. Sem retirar a importância da discussão, não tinha parado até então para pensar que uma Associação é uma das formas possíveis de organização, mas que não pode ser pensada como a única e muito menos como a principal. São diversas as formas possíveis de organização de um povo indígena, a partir da sua realidade, dos seus costumes e do seu próprio

³ O movimento indígena do estado costuma realizar, a cada dois anos, a Assembleia Indígena do Rio Grande do Norte (AIRN), no sentido de dialogar sobre as principais temáticas que afetam os seus territórios, bem como delinear uma plataforma de lutas para o próximo período.

modo de vida. Buscar enquadrar um tipo de organização, como critério de acesso a possível financiamento para projetos e atividades, representa um desrespeito com os direitos indígenas e uma ingerência em sua forma própria de vida. A fala do cacique Luiz Katu me ajudou a melhor refletir e entender essas questões.

Essa ingerência nas formas próprias de vida das populações indígenas é histórica na relação do Estado com os povos originários, seja pela imposição de crenças religiosas ou por formas de organização interna hierarquizadas e subordinadas aos aparatos administrativos. Apesar dos avanços legislativos assegurados a partir da Constituição Federal de 1988, essa ingerência é mantida atualmente, quando as instâncias do Estado exigem determinados ritos – formatos de reuniões, modelo de documentos, vestimentas, locais de encontros, dentre outros exemplos -, nos encontros com as populações étnicas, em detrimento das suas formas específicas de ser e viver. A ingerência do Estado vai se cristalizando nas questões internas da vida comunitária, de tal forma que, em muitas situações, as comunidades perdem a sua autonomia e passam a requerer a presença das instâncias do Estado para resolver determinados aspectos das suas instituições políticas e de sua organização social. Veena Das (2020) aponta que a presença do Estado na vida da comunidade surge tanto como uma entidade racional-burocrática, quanto também como uma entidade mágica. Racional, pois se apresenta nas diversas regras e normas existentes na estrutura das sociedades. Mas também mágica, pois suas ideias se internalizam na vida da comunidade, mesmo nos momentos em que a comunidade busca desafiar as estruturas do Estado.

Quando as comunidades indígenas e suas lideranças combatem essa ingerência, as estruturas do Estado se sentem desconfortadas, caracterizando essa postura de defesa da autonomia indígena como “mal-agradecida”, pois não quer receber as benesses do Estado. Como apontou a professora Angela Facundo (2021) em sua análise sobre a população refugiada, os agentes do Estado esperam encontrar pessoas que precisam suplicar pela “ajuda” e não pessoas que reivindicuem direitos.

Dessa forma, outro elemento na relação do Estado com os povos indígenas que julgo importante analisar são as tentativas de cooptação das lideranças e movimentos, bem como um processo de fragmentação das lutas da classe trabalhadora na perspectiva neoliberal. Em entrevista realizada com o cacique Luiz Katu, ele apontou que já sofreu tentativas de cooptação pelos poderes públicos municipais, em especial quando realizava a defesa de uma educação específica e diferenciada no território Katu e não aceitava a nomeação de uma pessoa não indígena para ser gestora da escola indígena. Segundo o cacique, houve na época sugestões de que, caso ele aceitasse, o município criaria uma secretaria de assuntos indígenas, subentendendo-se que o cacique seria convidado a ser o representante da pasta. São mecanismos de cooptação utilizados pelo Estado, com o objetivo de enfraquecer a luta e a autonomia dos movimentos sociais e populares.

Em relação à fragmentação das lutas da classe trabalhadora é importante registrar a importância dos movimentos sociais denominados

identitários, no sentido de assegurar a sua representatividade e especificidade nas arenas da luta política. No entanto, como alerta a professora Maria da Glória Gohn (2008), se, por um lado, as lutas identitárias fortalecem os grupos sociais específicos, por outro, causam uma fragmentação das lutas da classe trabalhadora, cujo limite é o próprio Estado: “O sujeito coletivo se dilacera, fragmenta-se em múltiplos campos isolados. Sozinhos, esses múltiplos sujeitos não têm força coletiva, e o ponto de convergência entre eles é o próprio Estado” (GOHN, 2008, p. 445).

Estando restritos ao campo do Estado, os movimentos sociais e populares perdem a sua autonomia e acabam delimitando a sua atuação política a partir dos ditames institucionais. Isso acarreta, por um lado, a limitação da atuação dos movimentos aos mecanismos “aceitáveis” do Estado, como documentos, abaixo-assinados e negociações com os agentes das instituições estatais (CARDOSO, 2008). Por outro, causa a transformação dos movimentos em instâncias reprodutoras das tarefas do Estado, minando a independência e o ímpeto de ação política para além da institucionalidade (GOHN, 2008).

Em fevereiro de 2023, conversando com o cacique Luiz Katu, durante uma entrevista sobre a relação da aldeia Katu com as instâncias do Estado brasileiro, ele comentou que a sua atuação enquanto liderança indígena provocou um outro olhar do povo Potiguara Katu sobre as formas possíveis de lutar por políticas públicas efetivas, garantindo a autonomia do povo indígena. Luiz assinalou que, antes da organização étnica da aldeia Katu, toda ação desenvolvida pelos poderes públicos na comunidade era mediante barganhas políticas. As ações eram realizadas como se fossem “favores” das instâncias do Estado na aldeia indígena, e não como um direito assegurado daquela população. Dessa forma, ele considera que a sua atuação política foi importante para assegurar a autonomia do povo indígena frente às instâncias do poder público. Luiz salienta o fortalecimento interno de valorização da vida indígena, tanto na defesa do meio ambiente – ressaltada a palavra “guardião” para se referir aos indígenas do Katu em sua relação com a natureza – quanto também no modo próprio de ser indígena, com as suas crenças, costumes, formas de atividades produtivas e festejos. Essa valorização também é colocada pelo cacique como importante para garantir a autonomia indígena, sem a dependência das instâncias governamentais.

Apesar da sua atuação e do fortalecimento da comunidade, Luiz registra que ainda há muita luta para assegurar as conquistas do povo indígena, tendo em vista que ainda existe um movimento muito forte em retirar a autonomia indígena em seu território tradicional. De acordo com Luiz, ainda existem muitas pessoas não indígenas que querem representar os povos originários, como se estes não tivessem capacidade de se autorrepresentar perante os poderes políticos. Ao invés de contribuírem com o movimento indígena, essas pessoas acabam reproduzindo uma lógica de tutela que vigorou durante séculos em nosso país.

Até hoje ainda há situações difíceis, inclusive em alguns momentos a gente passa por alguns retrocessos que às vezes nos desanima. Mas a gente sabe que ainda é fruto desse projeto colonial que foi implantado no Brasil, não apenas no Rio Grande do Norte. E conseguir avançar com um olhar decolonial não é uma coisa a curto prazo. É algo a longo prazo que a gente ainda continua nesse projeto de justiça social (Luiz Katu, aldeia Katu, 05 de fevereiro de 2023. Entrevista concedida ao autor).

É dentro dessa perspectiva de resistência que pretendemos analisar a realidade indígena na aldeia Katu e a luta por seu território tradicional. Para essa reflexão é importante contextualizar, de forma sucinta, o processo de emergência étnica do povo Potiguara Katu.

Emergência étnica do povo Potiguara Katu

A produção de pesquisas sobre os povos indígenas do Nordeste começou a se intensificar apenas no final dos anos 1990 e início do século XXI, tanto em função da expansão das universidades e suas graduações e pós-graduações, quanto também em função da mudança de foco temático das pesquisas sobre as populações indígenas, deixando de ser enfatizada a “etnologia das perdas”, isto é, os estudos mais restritos sobre o que esses povos foram no passado, e priorizando as investigações acerca das problemáticas decorrentes dos processos de emergência étnica (OLIVEIRA, 2016; CARVALHO e REESINK, 2018).

Esse aumento de produção acadêmica foi importante para se opor à ideia da inexistência dos povos indígenas da região Nordeste, bem como analisar as especificidades e heterogeneidade dessas populações, rompendo com uma lógica de definição das populações indígenas da região Nordeste como uma unidade. Segundo João Pacheco de Oliveira (2016, p. 199): “A unidade dos ‘índios do Nordeste’ é dada não por suas instituições, nem por sua história, ou por sua conexão com o meio ambiente, mas por pertencerem ao Nordeste, como conglomerado histórico e geográfico”. Desconsidera-se, portanto, as especificidades da história, dos costumes e da organização social dos diferentes grupos étnicos da região.

Segundo Barth (em Poutignat, 1998), os grupos étnicos são definidos fundamentalmente como uma organização social que compartilha alguns pressupostos em comum, como a semelhança de valores culturais, a constituição de um campo de comunicação e interação, a perpetuação biológica e, em especial, a definição de uma categoria diferente da de outros grupos, tanto a partir de uma autoidentificação como pela atribuição dos outros (BARTH, 1969 *apud* Poutignat, 1998). Essa conceituação do grupo étnico a partir da sua forma de organização social lhe confere força ao elemento cultural como definidor de sua etnicidade. Em um processo de interação social, um grupo étnico pode absorver determinadas características culturais

externas e continuar a possuir tanto uma autoidentificação quanto uma análise exógena enquanto grupo distintivo (POUTIGNAT, 1998). Reforçando essa análise, Barth vai apontar que mesmo uma redução das diferenças culturais não é elemento para reduzir o sentimento de pertinência organizacional das identidades étnicas, nem uma extinção de suas fronteiras étnicas. Segundo o autor, as diferenças culturais podem ser mantidas com o processo de interação social entre diferentes grupos étnicos, sem isso significar um processo de aculturação (BARTH, 1969 *apud* Poutignat, 1998).

Segundo João Pacheco de Oliveira (2016), para entender as especificidades dos povos indígenas do Nordeste é necessário a compreensão dos processos de territorialização a que foram submetidos e as “misturas” ocorridas a partir desses processos. Segundo o autor (2016, p. 205):

O que estou chamando aqui de processo de territorialização é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola, as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil, as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso).

O autor descreve que foram dois os processos de territorialização vividos pelas populações indígenas da região Nordeste do Brasil. O primeiro está relacionado com a política dos jesuítas, no que se refere a criação de aldeamentos, em um movimento de sedentarismo e catequização da população originária. Já o segundo processo de territorialização está vinculado com a agência indigenista oficial, que passa a possuir o controle territorial sobre aquelas áreas ocupadas pelas populações indígenas (OLIVEIRA, 2016).

Importante observar que nesses processos de territorialização ocorre uma imposição de valores e formas de organização social que são estranhas aos costumes tradicionais das comunidades indígenas. Seja pelo mecanismo religioso ou pela normatização burocrática da estrutura de poder pelo órgão indigenista, a organização e a forma própria de vida indígena sofrem influências externas de maneira direta nesses processos. Pacheco de Oliveira (2016) também fala das “misturas” ocorridas pelas populações indígenas do Nordeste, sendo primeiro pelo movimento de sedentarização e catequização dos aldeamentos missionários; posteriormente pela ação do diretório dos índios, que fomentou os casamentos interétnicos e a fixação de colonos brancos nos antigos aldeamentos indígenas; e, por fim, a terceira “mistura” é oriunda da Lei de Terras de 1850, que institui a propriedade privada da terra e vai extinguindo os antigos aldeamentos indígenas.

Esse processo histórico de miscigenação vai fazer com que até os dias atuais os indígenas do Nordeste sofram com o preconceito e a deslegitimação enquanto grupos étnicos, sendo comum serem caracterizados – muitas vezes pelos meios de comunicação, instâncias governamentais ou mesmo estudos acadêmicos – como “descendentes” ou “remanescentes”, e não como “indígenas”. Em casos mais graves, são acusados de mentir para serem beneficiados com políticas públicas específicas. Em todas essas conotações está presente uma lógica de negação da identidade étnica dessas populações (CARVALHO e REESINK, 2018). Essa negação da identidade étnica também esteve presente na atuação do Órgão Indigenista do Estado brasileiro. Tanto o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) quanto a Funai relegaram a atuação junto às populações indígenas da região, uma vez que não as reconheciam enquanto etnicamente diferenciadas, tendo em vista os processos de miscigenação ocorridos ao longo da colonização (LIMA, 1992; OLIVEIRA, 2016).

Apesar do histórico de violência impetrada contra os povos indígenas e a vigência de um forte preconceito contra essas populações no Nordeste brasileiro, observa-se um movimento de emergência étnica na região desde a década de 1980, com o aparecimento de reivindicações de grupos étnicos em localidades onde anteriormente não se registrava mais, de forma oficial, a existência de indígenas. Essa mobilização de povos indígenas para o reconhecimento da sua identidade étnica vai ser caracterizada por João Pacheco de Oliveira como um novo processo de territorialização (OLIVEIRA, 2016).

Esse processo de emergência não se dá pela multiplicação da população indígena em suas respectivas aldeias, mas sim pelo processo de fortalecimento da autoidentificação étnica dos indivíduos nos censos demográficos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (WAGNER, 2004). Junto ao processo de afirmação étnica crescem também as reivindicações de direitos sobre os territórios caracterizados como tradicionalmente ocupados pelos povos indígenas da região (CAVIGNAC, 2003).

Mesmo que um pouco mais tardiamente em comparações com outras localidades na região Nordeste, observa-se também no Rio Grande do Norte um processo de emergência étnica no início do século XXI. O movimento indígena no estado principiou um processo de reorganização coletiva, articulando uma rede de contato entre lideranças de diferentes comunidades e, posteriormente, organizando o movimento em nível regional, com a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – seção RN (Apoime/RN) e, mais recentemente, a Articulação dos Povos Indígenas do RN (APIRN). Segundo o cacique Luiz Katu, essa movimentação foi fundamental para se opor ao apagamento oficial da existência das populações indígenas, tendo em vista que as instituições do Estado (tanto os poderes públicos em suas diferentes esferas quanto também as escolas e Universidades) continuavam a reproduzir a narrativa de que não mais existiam indígenas no estado.

O processo de emergência étnica no estado foi marcado pela movimentação de três aldeias indígenas – Mendonça do Amarelão (localizada no município de João Câmara/RN), Caboclos de Assú (localizada no município de Assú/RN) e Katu –, que iniciaram um processo de luta pelo reconhecimento da identidade étnica, culminando na realização, no ano de 2005, de uma audiência pública na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Norte, momento simbolizado pela entrega de documentos às instâncias governamentais reivindicando os direitos sociais e territoriais da população indígena. A partir desse momento, ocorreu um gradual fortalecimento dos povos indígenas do Rio Grande do Norte, somando-se à luta outras comunidades indígenas espalhadas pelo estado potiguar. Segundo informações das representações indígenas da Apoinme/RN e da APIRN, atualmente são 16 (dezesesseis) aldeias e comunidades indígenas no estado, além da presença, desde o final do ano 2019, de indígenas venezuelanos da etnia Warao no estado potiguar, que estão residindo nas cidades de Natal/RN e Mossoró/RN.

Vale registrar que o número de comunidades indígenas no estado tem crescido constantemente. Quando eu fui transferido para a CTL Natal no ano 2015, a Funai atendia um conjunto de 07 comunidades, tendo esse número mais que dobrado em poucos anos. Esse movimento de crescimento é contínuo, tendo em vista que na VII AIRN, ocorrida no período de 24 a 28 de julho de 2023 na cidade de Apodi/RN, estavam presentes representantes indígenas de novas comunidades do município de Ceará-Mirim/RN, que estavam principiando o movimento de organização étnica, já participando dos espaços do movimento indígena e reivindicando o atendimento do Estado com políticas específicas e diferenciadas. Em entrevista com o cacique Luiz Katu, ele fala sobre esse processo:

Com relação a essa emergência étnica que se continua aqui no estado do Rio Grande do Norte, eu vejo como um encorajamento. Eu percebo um encorajamento muito grande a esses povos indígenas que estavam silenciados, não sentiam nenhum respaldo, nada, né? De início eles não já começaram a querer participar do movimento, mas eles começaram a perceber, a ouvir, a gente começou a aparecer na mídia, aos poucos a gente começou a ocupar alguns espaços, a ir para alguns encontros, tentar a partir dali cobrar os governos que nos reconhecessem publicamente como um povo. E isso foi encorajando pessoas individuais, mas também foi encorajando grupos (Luiz Katu, aldeia Katu, 10 de fevereiro de 2023. Entrevista concedida ao autor).

Outro elemento presente na contemporaneidade é a presença de indígenas em contexto urbano. Segundo os dados do Censo 2022, somente na cidade de Natal/RN foram 1.769 pessoas que se autodeclararam indígenas, sendo um número bastante significativo (IBGE, 2023). No entanto, têm existido algumas dificuldades de diálogos entre os indígenas aldeados e os indígenas em contexto urbano no estado

potiguar, em função de desacordos acerca a dinâmica das ações do movimento indígena em nível estadual. Luiz expressou que está buscando alinhar os diálogos entre todos para tentar esclarecer as críticas de ambas as partes e tentar caminhar juntos na luta.

Observo que a posição da aldeia Katu, em especial do cacique Luiz, é bastante respeitada no movimento indígena em nível estadual. Desde o início do processo de reorganização do movimento indígena no estado, a Aldeia Katu participa ativamente, contribuindo com esse processo de emergência étnica. Quando questionado sobre o processo de autorreconhecimento étnico, o cacique afirmou que este sempre existiu em seu grupo familiar, não havendo um ocultamento da identidade indígena. Entretanto, apesar de haver o autorreconhecimento, isso não era tornado público.

O que acontece? Até certo momento, até certo período agora recente, pai não entendia porque a gente tinha que falar que era indígena, não. Entendeu? A gente tinha a memória, mas por que falar isso pro mundo? Por que agora tem que estar espalhando isso pro mundo? O que me fez fazer isso, foi quando eu tive contato com algumas pessoas, inclusive na escola. Eu fui ler, no primeiro grau e o magistério foi mais forte, que a gente não existia. Isso foi uma provocação no magistério pra mim. "Rio Grande do Norte e Piauí não tem indígena". Isso pra mim foi...e aí juntou isso, eu já tava fazendo esse questionamento dentro do magistério, da sala de aula, nos trabalhos, então na minha apresentação eu comecei a tocar nesses assuntos e nesse período de 2000 e 2002 foi bem decisivo pra mim (Luiz Katu, aldeia Katu, 05 de fevereiro de 2023. Aspas dele. Entrevista concedida ao autor).

Entendo que a preocupação do pai de Luiz – o Seu Chão⁴ – era também relacionada ao medo de represálias contra os povos originários. Toda a violência da colonização e o extermínio sistemático das populações indígenas fez com que o medo se constituísse em uma categoria intrínseca na história dos povos indígenas em nosso país, fazendo com que muitas populações omitissem a sua verdadeira identidade, para proteger a vida. No entanto, diante das constantes narrativas de apagamento étnico no estado do Rio Grande do Norte, o cacique Luiz se sentiu provocado a combater essa invisibilização, iniciando um processo de luta para o reconhecimento da população indígena do Katu e reavivando elementos de indianidade.

Por outro lado, diferentemente da experiência específica do seu grupo familiar, Luiz relata que o reconhecimento étnico da aldeia Katu é algo ainda recente, inclusive para as pessoas da própria comunidade. De acordo com o cacique, as pessoas da cidade sempre tiveram

⁴ O nome do pai do cacique Luiz é Manoel Laudislau Soares. No entanto, é conhecido por todos como Seu Chão.

SILVA, Yuri Vasconcelos da. Povo Potiguar Katu e suas estratégias de luta pela terra: das ações institucionais às ações diretas para recuperar o seu território tradicional. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 103-144, jan./abr. 2024.

conhecimento da existência de indígenas na aldeia Katu, referindo-se à população como “caboclos”. Entretanto, a negação da identidade ocorria pelas próprias pessoas do Katu, em função do medo e do perigo que representava revelar a sua identidade étnica.

Aquela questão do apagamento foi tão forte. Eu reporto isso, viu? Essa questão da omissão da identidade aqui dentro da aldeia...um decreto de morte mesmo. Que eles sentiam sim...os nossos antepassados sentiram isso...depois de 1645, o que aconteceu em Cunhaú⁵. Ali, a gente tem relatos de que era algo extremamente perigoso você se reportar ou fazer referência a ser indígena. Porque foram os indígenas que mataram os colonos dentro da capelinha. Então esses indígenas eram demônios. Quem queria ser demônio? Quem queria ser excomungado pela igreja? Porque era a igreja que propagou e que justificou que podia caçar indígenas, porque eles mataram fieis, mataram inclusive o padre. Quem atentava contra um padre naquele período? Aí imagine você viver aqui em Igramació até a cabeça do rio Katu dizendo que era indígena, que pertencia àquele povo que assassinou? Aí o grande apagamento da palavra, ou seja, potiguara ou qualquer outra etnia aqui nesse território. Foi um território de apagamento mesmo (Luiz Katu, aldeia Katu, 05 de fevereiro de 2023. Entrevista concedida ao autor)

Na leitura do cacique Luiz, o medo da afirmação da identidade étnica na aldeia tem a sua origem relacionada às mortes ocorridas em Cunhaú, episódio para o qual a Igreja Católica criou uma narrativa de selvageria que se tornou hegemônica na região. Segundo essa versão da história, os indígenas eram selvagens, violentos e sanguinários. Dita narrativa perpetuou-se, os mortos foram oficialmente caracterizados como mártires, beatificados pelo Papa João Paulo II em 05 de março de 2000 e canonizados pelo Papa Francisco em 15 de outubro de 2017. Também perdurou o preconceito e a estereotipação negativa em relação aos indígenas, fazendo com que a revelação de sua identidade fosse vista como algo perigoso não apenas naquela época.

Além dos desdobramentos ameaçadores da narrativa oficial sobre o massacre de Cunhaú, o cacique Luiz pontua outra fonte determinante para a omissão da identidade indígena por parte das famílias na aldeia Katu. Segundo ele, durante o processo de emergência étnica no estado potiguar no início do século XXI, foi realizado um abaixo-assinado na comunidade para defender a demarcação territorial. Porém, muita gente não assinou por medo da pressão dos fazendeiros da região, que ameaçavam quem se dispusesse a assinar o documento. Portanto, não há apenas uma narrativa dominante propagandeada pela Igreja Católica que

⁵ Referência ao Massacre de Cunhaú, ocorrido na Capela de Nossa Senhora das Candeias, no Engenho de Cunhaú, em Canguaretama/RN, quando fiéis foram assassinados por forças holandesas, que contavam com o apoio de indígenas da região.

SILVA, Yuri Vasconcelos da. Povo Potiguara Katu e suas estratégias de luta pela terra: das ações institucionais às ações diretas para recuperar o seu território tradicional. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 103-144, jan./abr. 2024.

caracterizava os indígenas como seres horrendos, mas também uma forte atuação das oligarquias rurais na disputa territorial da região que teve papel importante na omissão da identidade étnica na aldeia Katu.

Ainda hoje é bastante comum o questionamento acerca da identidade étnica das populações indígenas, em especial do Nordeste brasileiro, relacionado ao estereótipo construído sobre o ser indígena. O senso comum reproduz uma imaginação construída pelas classes dominantes, em que o “verdadeiro” indígena seria aquele que anda nu, reside em maloca, não fala o português, tem cabelos pretos e lisos, olhos puxados e não faz uso das tecnologias. Segundo Oliveira (2016, p. 219):

Os povos indígenas hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possam existir, nos dois casos, pontos de continuidade que precisariam ser melhor examinados e diferencialmente avaliados.

O Estado brasileiro passou mais de quatro séculos com uma política de extermínio aberto contra os povos originários, proibindo o uso de suas línguas e as manifestações de seus costumes e tradições. Agora esse mesmo Estado cobra uma suposta autenticidade para garantir os direitos específicos e diferenciados aos indígenas. Como afirma Benites (2009), o modo de ser indígena não é único e nem estático, estando relacionado ao contexto histórico específico de cada povo, bem como às suas próprias experiências.

Observo no movimento indígena do estado do Rio Grande do Norte uma luta constante para que as pessoas não se envergonhem da sua identidade étnica e, pelo contrário, seja criada uma sensação de valorização e orgulho de ser indígena. Durante um encontro do Programa Saberes Indígenas na Escola, realizado no dia 14 de abril de 2023 na aldeia Sagi/Jacu, município de Baía Formosa/RN, foi interessante ouvir alguns relatos dos indígenas participantes, dando exemplos acerca da importância de afirmar a identidade indígena. Esse foi o caso de Eva (cacica da aldeia Sagi/Jacu), quem afirmou que seu filho só conseguiu fazer uma cirurgia porque ela sinalizou que ele era indígena; ou o exemplo relatado pela senhora Da Paz, indígena da aldeia Sagi/Trabanda, também no município de Baía Formosa/RN, que afirmou que sua mãe sempre era bem atendida nos hospitais porque ela afirmava a sua identidade étnica. Esses exemplos apontavam a importância de não esconder a identidade indígena, pois essa identidade garantiria direitos.

Por outro lado, o medo da afirmação da identidade étnica ainda é muito presente no estado potiguar. Durante a realização da VII AIRN, eu e o cacique Luiz Katu, após o término das atividades do dia, fomos para um barzinho, onde emendamos boas conversas e análises sobre o primeiro dia do evento. Um fato chamou nossa atenção durante esse momento da noite, quando três moças que estavam na mesa ao lado perguntaram quem nós eramos e o que estávamos fazendo em Apodi/RN. Quando respondemos que estávamos participando de um evento

indígena, as três moças falaram que também eram indígenas, sendo uma inclusive prima de Lúcia Paiaçú (liderança indígena do povo Tapuia-Paiaçú de Apodi) e outra prima de Mônica Freitas, indígena do povo Tapuia-Paiaçú de Apodi. Questionadas do porquê então não estarem participando do evento ou das lutas que os Tapuia-Paiaçú desenvolviam na cidade, a resposta de uma delas nos surpreendeu: “Eu sou índia, mas não saio falando por aí porque não quero morrer”. O medo ainda é bastante presente em afirmar a identidade étnica, sendo um desafio de superação do preconceito e discriminação que existe contra os povos originários.

Na aldeia Katu esse processo de autodeclaração da identidade étnica e superação do preconceito já avançou bastante. O cacique Luiz conta o ressignificado do termo “katuzeiro”, que era como os indígenas Potiguara Katu eram descritos pelas pessoas da cidade, em um sentido pejorativo. Sobre o termo “katuzeiro”, o cacique explica:

Totalmente ressignificado. A gente enquanto Katuzeiro era bicho brabo, bicho do mato. E a gente reagia, né? Inclusive teve brigas grandes de alunos daqui da aldeia com pessoas de fora que às vezes vinha confrontar de frente. Dentro da sala de aula, você estava aqui, você dizia: “katuzeiro”. Como é que você ficava? E hoje isso significa que a gente é um indígena resistente. “Rapaz, os katuzeiros mudaram a história do Katu”, já ouvi isso muito. Tem um senhor chamado João da Gruta, que pai trabalhou para ele, que ele era o senhor que tinha uma fazenda ali, uma das fazendas que tinha aqui. Aí encontrei ele, o senhor João da Gruta: “Rapaz, seu Luiz, os katuzeiros mudaram a história do Katu, não foi? Rapaz, eu fui lá no Katu, e fui na festa da batata, o senhor lembra? Que coisa maravilhosa!” Olha aí! A gente inverteu...Tem uma banda de forró que é Catuzeiro do forró, o rapaz chamado Biba. Ele montou a banda e está segurando. Imagina, né? Ninguém queria ser katuzeiro (Luiz Katu, aldeia Katu, 05 de fevereiro de 2023. Aspas dele. Entrevista concedida ao autor).

Essa maior força de afirmar a identidade étnica faz com que a população indígena da aldeia Katu cresça sistematicamente nos censos populacionais. Através de informações repassadas ao cacique Luiz pelos agentes de saúde indígenas tanto de Canguaretama/RN (Josimar) quanto de Goianinha/RN (Francinice) no mês de julho de 2023, atualmente são 329 famílias indígenas na aldeia, perfazendo um total de 881 indígenas na aldeia Katu. Desse total, são 146 famílias e 384 indígenas no lado de Canguaretama/RN e 183 famílias e 497 indígenas no lado de Goianinha/RN.

Esses dados dizem respeito aos indígenas residentes nos limites da aldeia Katu, sendo o número maior quando considerada a totalidade dos municípios onde está localizado o povo Potiguara Katu. Segundo informações do Censo 2022 do IBGE, 739 pessoas se declararam indígenas no município de Canguaretama/RN, enquanto que em

Goianinha/RN esse número foi de 520 pessoas (IBGE, 2023). Isso significa que existem 378 indígenas espalhados nos municípios citados, podendo ser uma das causas – talvez a principal – a falta de terras para garantir o trabalho e a subsistência das famílias indígenas na aldeia Katu, dada a concentração fundiária nas mãos de usineiros e canavieiros.

O número de indígenas presentes nos respectivos municípios é significativo quando contrastado com os dados do censo anterior, realizado em 2010. Segundo o último censo, a população indígena em Canguaretama/RN era de apenas 53 indígenas, enquanto que Goianinha/RN apresentava uma população de 60 indígenas. Essa discrepância não se restringe ao universo dos municípios onde está localizada a aldeia Katu, mas a todo o estado do Rio Grande do Norte, tendo em vista que o número de indígenas no censo 2022 foi de 11.725, sendo bem diferente da realidade apontada em 2010, que contava com o número de apenas 2.597 indígenas, sendo a menor população indígena entre todas as unidades da federação (IBGE, 2023).

Apesar da enorme subnotificação presente no censo 2010 – sendo inclusive motivo de protesto indígena em frente ao IBGE em Natal/RN no ano 2013 –, é inegável o fortalecimento étnico alcançado pelo movimento indígena nessa última década, garantindo uma interlocução mais próxima com a instância estatal responsável pelo censo, bem como uma maior segurança para as pessoas se autodeclararem indígenas nas entrevistas, sem o receio de ocultar a sua identidade.

Mesmo com os avanços, Luiz reconhece que um dos principais desafios do movimento indígena no Rio Grande do Norte continua sendo garantir o respeito das instâncias do Estado em relação à identidade étnica dos povos originários. Segundo ele, apesar dos avanços legislativos e do fortalecimento dos grupos étnicos no estado, é a narrativa que foi construída da inexistência de indígenas no Rio Grande do Norte a que continua prevalecendo nas instâncias do Estado. Outro desafio, relacionado ao primeiro, é que o direito territorial seja assegurado às populações étnicas, tendo em vista que no Rio Grande do Norte ainda não existe nenhuma terra indígena demarcada, provocando uma situação de maior vulnerabilidade para as suas populações, tendo em vista que a terra é fundamental para a reprodução física e cultural dos/das indígenas. É dentro desse contexto que se insere a aldeia Katu e a luta pelo direito ao território indígena.

Aldeia Katu e as concepções de território e territorialidade

O Território Indígena Potiguara Katu está localizado entre os municípios de Goianinha e Canguaretama, no litoral sul do estado do Rio Grande do Norte. Segundo informações do cacique Luiz Katu, historicamente os Potiguara Katu se localizavam desde a nascente do rio Katu até o local de seu desague, no município de Vila Flor/RN. Na região deste município estava localizado um dos aldeamentos missionários dos jesuítas, denominado aldeamento Igramació, que era povoado tanto por indígenas do tronco tupi (aqui inserido os Potiguaras), quanto também

por outras etnias do sertão (SILVA, 2007). Em função das seguidas perseguições e violências contra a população indígena, os Potiguara Katu foram recuando até as áreas da nascente do rio Katu, onde resistem até os dias atuais.

Desde a minha primeira visita na aldeia Katu, em outubro de 2015, chamou minha atenção a beleza dos recursos naturais ali existentes. A aldeia possui muito verde, muita plantação, em especial de hortifrúti, contrastando com a plantação de monocultivo, baseada em agrotóxicos, das usinas de cana de açúcar que estão presentes ao redor da aldeia. A percepção é que estamos diante de dois mundos antagônicos, onde o mundo da cana de açúcar espreme, cada dia mais, a vida sustentável da aldeia Katu. A área hoje ocupada pela população indígena – para as suas habitações, roçados e rituais – é bastante pequena, tendo em vista a presença de duas grandes usinas de cana de açúcar na região, a Estivas e a Vale Verde. Ano após ano os monocultivos de cana de açúcar, bem como as retiradas ilegais de madeira, têm avançado sobre as áreas das famílias indígenas, ocasionando conflitos e diminuição da capacidade de reprodução física e cultural do povo indígena.

No período da etnografia para a construção deste trabalho, acompanhei por algumas vezes os indígenas em suas atividades de coleta da mangaba, sendo esta realizada em tabuleiros localizados distantes de suas áreas de residência. Em uma dessas atividades, na companhia de Júnior (indígena, caçador e coletor de mangaba) e Seu Chão (indígena, pai do cacique Luiz Katu e um dos anciões da aldeia), percorremos cerca de 10 quilômetros até estacionarmos na beira da mata. Durante o caminho de carro, fomos conversando sobre a quantidade de monocultivo de cana de açúcar na região, estando essa cultura presente em todo o percurso. Segundo o Seu Chão, toda aquela área era mata nativa em seu tempo de juventude, o que faz palpável a agressividade das usinas de cana de açúcar no desmatamento da região. Fizemos uma rápida conta e chegamos à conclusão que, em menos de 50 anos, as usinas devastaram uma quantidade enorme de mata nativa, pertencente ao território indígena do Katu, e ocuparam toda a área com o monocultivo da cana de açúcar.

Desde as minhas primeiras visitas até os dias atuais é bastante notória a continuidade dos avanços dos monocultivos nas áreas ocupadas pelas famílias indígenas. Em algumas visitas na aldeia Katu pude perceber a prática utilizada pelos canavieiros, que consiste em desmatar a mata nativa de um lado da estrada, para alargar a estrada nesse lado, de tal forma que proporciona a expansão do cultivo de cana no outro lado. Dessa forma, a estrada mantém a mesma largura, diferindo a quantidade de mata nativa, que diminui pelo desmatamento, e a quantidade de cana de açúcar, que aumenta em um processo contínuo de expansão. A comunidade indígena do Katu tem realizado sistemáticas denúncias, tanto nas redes sociais quanto também no âmbito do Ministério Público Federal (MPF), no sentido de coibir esse avanço de desmatamento em seu território tradicional. Infelizmente até o momento essa realidade não se modificou.

Apesar de não possuir terra demarcada, os Potiguara Katu reivindicam para si o controle do seu território considerado tradicionalmente ocupado, sendo este muito maior do que a área atualmente ocupada pela população indígena para seus espaços de residência, plantios e rituais sagrados. Não é à toa que uma das principais lutas do povo Potiguara da aldeia Katu diz respeito à proteção do seu meio ambiente, tendo em vista as constantes degradações ocorridas em seu território.

Seguindo a concepção de diversos teóricos, caracterizo o território como um espaço no qual um grupo se apropria, o utiliza para garantir os recursos necessários para a sua população e o defende contra possíveis ameaças (BEGOSSI, 2004; DIEGUES, 2001). Em consonância com a concepção de território, trabalho também com a perspectiva da territorialidade, sendo esta entendida como a forma de controlar espaços e recursos, ocorrendo em função de disputas com outros agentes estranhos à comunidade (BEGOSSI, 2004). Como aponta o professor Paul Little, é na memória coletiva que se sedimenta a expressão da territorialidade para os agrupamentos sociais: “[...] não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território” (2004, p. 265).

Dessa forma, a territorialidade dos Potiguaras Katu está presente em diversas dimensões da vida indígena. Uma dessas esferas diz respeito aos trabalhos na agricultura, diversificando as espécies e preservando o solo e o lençol freático, a partir de uma perspectiva de harmonia com a natureza, sendo esta uma dimensão trazida dos seus ancestrais e seus conhecimentos tradicionais vinculados à sua memória coletiva. Está presente também na preservação da mata nativa, onde é mantido o costume de realização da caça, sendo esta uma atividade cultural e também de subsistência alimentar. Nos espaços da mata também são realizados rituais sagrados, como o Toré e o ritual de cura, sendo construídas ocas na mata, nas proximidades da nascente do rio Katu, para a realização dessas atividades.

Outro elemento da territorialidade na aldeia Katu ocorre através da realização da trilha ecológica, atividade que faz parte do etnoturismo e que tem se intensificado bastante nos últimos anos. Para as lideranças indígenas, a atividade caracteriza-se como um turismo pedagógico, uma vez que, durante a atividade da trilha, são realizadas explanações sobre a história da aldeia Katu, a importância da mata nativa e do rio Katu, as espécies que ainda são caçadas no entorno da aldeia, bem como as espécies da fauna e da flora encontradas no caminho da trilha. Apesar de receber diversos grupos sociais, o etnoturismo recebe essencialmente grupos escolares, sendo inclusive gratuita a atividade para escolas públicas. Para além da divulgação da vida indígena e da geração do trabalho e renda, a atividade do etnoturismo tem a finalidade da preservação dos espaços do território indígena, uma vez que para os indígenas, em função da constante expansão das plantações de cana de

açúcar por parte dos usineiros, é importante ocupar os espaços da mata com a atividade da trilha, garantindo a sua proteção.

Importante salientar que as concepções de território e de territorialidade não podem ser entendidas como estáticas, uma vez que podem ser alteradas ao longo do tempo, a depender das correlações de forças que atuam sobre esse espaço (LITTLE, 2004). Essa observação é necessária para compreender a reivindicação do Território Indígena do Katu, pois ao longo dos anos a população indígena foi sendo expulsa do seu território tradicional pelas ações violentas de usineiros e madeireiros, estando hoje em uma área muito menor daquela reivindicada como tradicionalmente ocupada pelas famílias indígenas.

Outro elemento a ser pontuado é que a concepção de território para os povos indígenas não está restrita à sua utilização e de seus recursos naturais para fins econômicos. A utilização da terra relaciona-se com todo um conhecimento ancestral e de símbolos que fazem parte da vida indígena. Conforme aponta o sociólogo Antônio Carlos Diegues (2001), os sistemas tradicionais de manejo territorial não representam apenas uma exploração econômica dos recursos naturais, mas sim todo um complexo de conhecimentos tradicionais, baseados nos mitos, símbolos e representações.

Ailton Krenak, uma grande liderança e referência indígena no Brasil e no mundo, questiona o pensamento de entender a terra separadamente da humanidade, defendendo que tudo é natureza. Segundo Krenak (2019, pág. 11-12):

Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caixaras, índios, quilombolas, aborígenes — a sub-humanidade.

A terra para os povos indígenas, portanto, é considerada como algo sagrado. De acordo com Bateson (2006, *apud* CHIESA, 2017), sagrado é aquilo que mais importa a uma pessoa ou grupo, sendo depositado empenho e afetividade. Assim, a terra, para os povos originários, não pode ser compreendida por uma concepção capitalista, de compreendê-la enquanto mercadoria que pode ser comercializada e destruída.

No entanto, a concentração fundiária foi uma das marcas fortes no processo de formação social e econômica do Brasil, sendo uma característica do período colonial e que se perpetua e se reatualiza de forma constante até os dias atuais. Na visão do professor Antônio Carlos de Souza Lima (2021), são as chamadas “tradições coloniais”, que servem para a manutenção das hierarquias sociais e a perpetuação da desigualdade. Junto aos prejuízos de desmatamento, contaminação de solo e rios, redução drástica da diversidade ambiental, dentre outros, essa concentração de terras vai impactar diretamente a vida das populações indígenas – e tantas outras populações que possuem a terra como seu local de moradia, memória, trabalho e de vida –, sendo uma expressão de

violência e de comprometimento do processo de reprodução social e cultural dessas populações.

A professora Rosa Elizabeth Acevedo Marin (2009), analisando a realidade dos quilombolas na ilha de Marajó, no Pará, aponta que a privatização das áreas dos grupos étnicos cria uma fragmentação dos seus territórios, ocorrendo o cerceamento da população tradicional aos recursos naturais e ao movimento livre em sua localidade, para além das violências mais diretas, como a destruição de residências ou espaços de plantio. Essa realidade não é diferente na aldeia Katu, pois, como veremos adiante, já houve situações de destruição de plantio de indígenas pela usina de cana de açúcar; além do fato de que os coletores e as coletoras de mangaba são impedidos de realizar as suas atividades no interior do território tradicionalmente ocupado.

A atividade de coleta da mangaba historicamente foi desenvolvida na área de ocupação tradicional do povo indígena Katu e, desde então, tem sido repassada de geração a geração nas famílias indígenas da região. Essa atividade é caracterizada como fundamental para o modo de vida indígena, pois se corresponde com a relação estabelecida com a natureza em um processo de preservação, bem como com a autonomia indígena na construção de seu trabalho. No entanto, com a expansão do monocultivo da cana de açúcar na região e, conseqüentemente, o desmatamento da mata nativa, a existência dos tabuleiros de mangaba tem diminuído bastante. Os tabuleiros ainda existentes, nas áreas preservadas de mata, estão localizados em áreas particulares, restando em dificuldades de acesso aos indígenas, pois existem situações de ameaças aos indígenas por parte dos proprietários dessas áreas, proibindo a população indígena de realizar a sua tradicional atividade econômica. Caracteriza-se, portanto, como uma fragmentação do território Potiguara Katu, conforme apontamento da professora Marin (2009).

Analisando as diferenças entre terras privadas e terras públicas, Paul Little (2004) argumenta que, enquanto as terras privadas se configuram pela lógica do capital, em que se transforma em mercadoria e pode ser vendida e comprada; as terras públicas se configuram pela lógica de estarem sob o controle do Estado: “Conseqüentemente, o usufruto particular das terras públicas converte-se na luta pelo controle do aparelho do Estado ou, no mínimo, pelo direcionamento de suas ações em benefício de um ou outro grupo específico de cidadãos” (LITTLE, 2004, p. 259). Como em nosso país o Estado sempre esteve a serviço das classes dominantes, o direito territorial das populações indígenas historicamente não tem sido assegurado.

A política indigenista estatal e a questão territorial

O Estado brasileiro somente assumiu uma responsabilidade pela política indigenista no país em 1910, quando criou uma instância governamental denominada de Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, mais tarde apenas denominado

Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Significou uma centralização da política indigenista, uma vez que diminuiu o papel que os estados realizavam em relação aos indígenas. Essa centralização foi acompanhada de um processo de homogeneização das diversas nações indígenas espalhadas pelo território nacional, desconsiderando a imensa diversidade ancestral, cultural e linguística desses povos.

A criação do SPI respondia uma pressão internacional de garantir proteção aos indígenas, haja vista a grande quantidade de denúncias da omissão do governo do Brasil em relação aos massacres que ocorriam contra os povos originários (SILVA e SILVA JÚNIOR, 2020). O Serviço também cumpriria o papel de fixar no campo uma força de trabalho não estrangeira para desbravar e preparar as terras para futura ocupação de colonos brancos, além do propósito de transformar os índios em pequenos produtores rurais (LIMA, 1992).

Dessa forma, a finalidade do SPI não era simplesmente a proteção dos indígenas, mas também a demarcação do território nacional e a integração dos índios à chamada “civilização”. A educação foi utilizada como uma das ferramentas principais para essa incorporação, tanto com ensino acerca as atividades agrícolas, quanto também com a imposição de valores morais e cívicos. Antônio Carlos de Souza Lima (1992) apresenta a missão dos agentes do SPI nos seguintes termos:

[...] consistia em descobrir e demarcar o território geográfico, submeter e ‘civilizar’ os que estivessem à margem da Nação, tal significando inseri-los num sistema nacional de controle social gestado a partir do centro do poder, tornando-os produtivos e engajados nesse mesmo esforço (LIMA, 1992, p. 163).

Em consonância com essa política integracionista e assimilacionista, estava também estabelecido o poder de tutela do SPI, tendo em vista o entendimento da relativa incapacidade jurídica dos indígenas pela legislação brasileira (BRASIL, 1916; BRASIL, 1928). Segundo Souza Lima (1995), o poder tutelar se caracteriza “como um modelo formal de uma das formas de relacionamentos possíveis entre um ‘eu’ e um ‘outro’ afastados por uma alteridade (econômica, política, simbólica e espacial) radical” (LIMA, 1995, p. 43).

Durante o período do SPI, apenas 54 áreas indígenas foram demarcadas, o que é um número bastante insignificante em função da quantidade de povos indígenas em nosso país, além de serem espaços muito reduzidos (LITTLE, 2004). Muitas dessas reservas significaram, na verdade, um aprisionamento e controle das populações indígenas, uma vez que unificaram em um mesmo território, grupos étnicos de culturas distintas, sendo submetidos a regras autoritárias e homogeneizantes impostas pelos chefes de Posto e pelo “capitão” indígena (BENITES, 2009). Para além disso, as áreas das reservas não contavam com os recursos naturais necessários para a reprodução física e cultural dos povos indígenas. É de se supor que o real interesse na implementação das reservas não era a proteção dos povos indígenas, mas a retirada dos

mesmos dos seus territórios tradicionais para o desenvolvimento da economia capitalista no meio rural (SILVA e SILVA JÚNIOR, 2020).

A tônica da política indigenista implementada pelo SPI e a não garantia do direito territorial não sofreram alterações quando da sua extinção e criação da Fundação Nacional do Índio (Funai) em 1967 – agora denominada de Fundação Nacional dos Povos Indígenas (BRASIL, 2023). Essa mudança deveu-se tanto pelas denúncias de improbidades administrativas que sofria o SPI, quanto também pela própria necessidade de redefinição da estrutura do Estado brasileiro, tendo em vista o novo ciclo de expansão capitalista capitaneado pela ditadura civil-militar em nosso país (SILVA e SILVA JÚNIOR, 2020; LIMA, 1992). Dessa forma, a Funai deu continuidade a uma política integracionista, homogeneizadora e assistencialista, não garantindo a proteção dos povos indígenas e de seus territórios.

Mais do que isso, a política indigenista estatal influiu negativamente nas formas próprias de organização da vida indígena, determinando uma estrutura de poder vertical e subordinada aos aparelhos do Estado (OLIVEIRA, 2016). O antropólogo Tonico Benites, indígena Guarani-Kaiowá, em sua dissertação de mestrado sobre a escola na ótica dos Ava Kaiowá, analisa como foi grande o impacto da agência indigenista na vida da população, havendo um desrespeito sobre a forma própria de organização do povo indígena. De acordo com o autor, a criação do cargo de “capitão” e a definição de quem ocuparia esse posto pelo Órgão Indigenista impactou diretamente na organização social do povo Kaiowá, uma vez que esse cargo definia quais seriam aqueles indígenas que ocupariam os cargos públicos no território indígena, como professores e agentes de saúde, por exemplo.

Os capitães instituídos passaram a mediar todas as relações entre as famílias extensas que viviam nas reservas e o órgão tutelar. Este atribuiu à figura do capitão um status de liderança sobre todas as famílias assentadas na aldeia, o que é um equívoco porque para os Kaiowa, a organização política não se dá por vias centralizadas. O SPI (e a Funai) desrespeitaram as formas de liderança operantes dentro de cada família extensa (BENITES, 2009, p. 90).

Essa atuação do Estado brasileiro acarretou uma destruição das formas de organização social dos povos originários, impondo uma estrutura vertical e estranha aos costumes tradicionais. De acordo com Posey (2003), em seu estudo sobre os indígenas Kayapó, essa atuação levou, inclusive, à criação de supostos líderes apenas falantes da língua portuguesa e do gênero masculino, buscando reduzir a importância da língua nativa, bem como da participação feminina nos espaços de liderança dos povos originários. Trata-se de uma atuação assimilacionista, preconceituosa e embasada em ideais eurocêntricos, em que os povos indígenas são caracterizados como atrasados, ignorantes e desorganizados, havendo a necessidade de ingerência do Estado em suas

vidas. Nas palavras de Aílton Krenak (2019, p. 21): “a máquina estatal atua para desfazer as formas de organização das nossas sociedades, buscando uma integração entre essas populações e o conjunto da sociedade brasileira”.

No caso específico do Rio Grande do Norte, a estratégia utilizada pelo Estado foi o apagamento étnico em todo o estado. Conforme relata a professora Julie Cavignac (2012), as elites locais buscaram silenciar as especificidades étnicas ao longo dos séculos, chegando a declarar a extinção total das populações indígenas nos registros oficiais a partir do censo de 1872, ocorrendo, como consequência, o confisco de seus territórios e das antigas missões jesuíticas (CAVIGNAC, 2012). A negação da existência das populações étnicas no estado anulou a construção de políticas públicas para atender as demandas específicas e diferenciadas dos grupos indígenas.

Essa realidade vivenciada pelos povos indígenas em nosso país apenas foi alterada, em termos formais, com a promulgação da Constituição Federal de 1988, sendo um ponto de ruptura, no âmbito legislativo, da política indigenista que vigorou no país. O Artigo 231 reconhece o direito dos indígenas à diferença e garante o usufruto exclusivo de seus territórios tradicionalmente ocupados, definidos a partir de seus usos, costumes e tradições. De igual importância, o Artigo 232 rompe com a perspectiva de tutela, reconhecendo as organizações indígenas como legítimas para defender os seus direitos e interesses (BRASIL, 1988).

Infelizmente, esses avanços legislativos não se concretizaram na vida das populações indígenas em termos de garantia de direitos. Passadas mais de três décadas da promulgação da Constituição Federal, as populações indígenas ainda não têm assegurados os seus territórios tradicionais. Nesse período, com a intensificação das políticas neoliberais, houve uma ainda maior concentração fundiária no país, sendo privatizadas as terras e os recursos naturais dos povos indígenas, pondo em risco a sua reprodução social e cultural.

De forma mais recente, os povos indígenas, bem como o conjunto dos segmentos sociais pertencentes à classe trabalhadora, sofreram inúmeros ataques com a ascensão da extrema direita no país, materializada na eleição de Jair Bolsonaro em 2018. Para os povos originários, os quatro anos de mandato representaram um retrocesso imenso, com a paralização de todos os processos de demarcação de terras indígenas, incentivo ao desmatamento e à grilagem nos territórios tradicionais, além do retorno da concepção assimilacionista e integracionista na política indigenista oficial.

Com a vitória do presidente Lula nas eleições 2022, vislumbrou-se um avanço para a garantia dos direitos indígenas, pois significou uma vitória da democracia e da superação de uma política abertamente anti-indígena do governo anterior. Para além disso, as primeiras medidas do novo governo foram animadoras, com a criação do Ministério dos Povos Originários e a nomeação de lideranças indígenas para os cargos públicos relacionados à política indigenista no país, como a Funai e a Secretaria de

Saúde Indígena (Sesai), criando a possibilidade de garantir o protagonismo indígena na política estatal.

No entanto, para além da representatividade, o maior desafio colocado pelo movimento indígena é garantir a demarcação dos territórios tradicionais, enquanto espaços sagrados, de memórias e de fundamental importância para a reprodução física e cultural de suas populações. Apesar de já ter havido algumas demarcações de terras indígenas no ano 2023 pelo governo Lula, os retrocessos continuam sendo postos pelo Estado brasileiro, uma vez que este não se resume ao governo, sendo um conjunto de instituições (ongs, corporações privadas e organizações supranacionais, por exemplo) que, em suas respectivas ações, configuram o poder de Estado (TROUILLOT, 2011).

O poder político e econômico das forças contrárias às demarcações de terras indígenas, aliado ao desmonte e sucateamento dos aparelhos do Estado responsáveis pelos procedimentos demarcatórios, fazem com que a luta pela garantia do território seja uma tarefa árdua para os povos indígenas em nosso país. Para Paul Little (2004), a luta pelo direito territorial para as populações tradicionais será ainda muito difícil, em especial por dois elementos. O primeiro é a vocação desenvolvimentista do Estado brasileiro. Existem diversos empreendimentos em construção que perpassam os territórios tradicionais, tendo o aval das instâncias do poder estatal para essas violações. Sob uma narrativa de “desenvolvimento”, essas obras, na maioria das vezes, são construídas sem o processo de consulta às comunidades indígenas, conforme preceitua a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT (OIT, 2011).

Silva e Fialho (2020) apontam que o Estado utiliza mecanismos para construir os empreendimentos nos territórios tradicionais sem o consentimento das comunidades, ganhando destaque a falta de informações, bem como o processo de difamação daqueles que se opõem às construções, caracterizando-os como ignorantes e incapazes de realizar aquela discussão técnica sobre determinada obra. Os conhecimentos tradicionais das populações subalternizadas são caracterizados como arcaicos ou como crenças exóticas, sendo marginalizados e desqualificados enquanto conhecimentos.

Por diversas vezes, durante o trabalho de campo para a produção deste artigo, os/as indígenas do Katu ressaltaram a importância dos conhecimentos tradicionais do povo Potiguara, apontando os mesmos como essenciais na vida indígena. Por outro lado, essas observações sempre vinham acompanhadas de reclamações em relação aos poderes públicos, por não respeitar e valorizar esses conhecimentos nas mediações com o Estado.

A postura dos defensores do “desenvolvimento” remonta à discussão apresentada pelo professor Edward Said acerca do orientalismo, apontando que é construída uma divisão entre os ocidentais, caracterizados como detentores da ciência, da moral e dos bons costumes, e os orientais, que seriam os selvagens e bárbaros. De acordo com o autor: “Os primeiros dominam; os segundos devem ser dominados, o que costuma querer dizer que suas terras devem ser

ocupadas, seus assuntos internos rigidamente controlados, seu sangue e seu tesouro postos à disposição de uma ou outra potência ocidental” (SAID, 1990, p. 46).

Em consonância, Arturo Escobar (2007) aponta que essa falsa percepção de superioridade faz com que seja produzida a narrativa da necessidade do desenvolvimento para o progresso, produzindo uma geopolítica de poder, determinando quem é desenvolvido e quem não é, sendo estes últimos necessitados de apoio daqueles primeiros. Segundo o autor, essa narrativa aprofundou a relação assimétrica entre os países centrais com os países periféricos, produzindo mais miséria, desigualdade e exploração social e econômica. De igual modo, essa lógica desenvolvimentista está presente nas interlocuções do Estado com os povos indígenas, sendo estes considerados um obstáculo para o desenvolvimento da nação.

Essa vocação desenvolvimentista do Estado brasileiro faz com que muitas populações indígenas sejam impactadas por obras e empreendimentos impostos de forma vertical e autoritária em seus territórios tradicionais. Para além da falta de consulta, várias vezes os empreendimentos são licenciados pelos órgãos estatais responsáveis sem considerar o componente indígena no Estudo de Impacto Ambiental (EIA), ignorando a existência das populações indígenas nas localidades. Estudando a realidade Tupinambá, no sul da Bahia, a antropóloga Daniela Alarcon (2013) expressa a preocupação dos indígenas com o avanço de diversos projetos de infraestrutura na região, gerando ameaças ao povo indígena e ao seu território. Segundo a autora, várias são as obras na localidade – exploração de petróleo, asfaltamento e duplicação de rodovias, construção de aeroporto, dentre outros –, com licenças emitidas pelos órgãos ambientais sem considerar a existência dos territórios indígenas e tampouco a realização da consulta livre, prévia e informada, conforme Convenção nº 169 da OIT.

Essa situação também é vivenciada no estado do Rio Grande do Norte. O povo Potiguara da aldeia Sagi/Trabanda, no município de Baía Formosa/RN, tem sofrido com licenças ambientais para construção de hotéis em seu território tradicional. O povo Potiguara do território Mendonça, no município de João Câmara/RN, vive situação semelhante, tendo em vista a instalação de diversos parques eólicos na área reivindicada como terra indígena. Em ambos os casos, as licenças ambientais têm sido emitidas sem considerar a presença indígena na região. Durante a realização da VII AIRN, citada acima, as lideranças indígenas apontaram que as comunidades indígenas só tomam conhecimento dos licenciamentos ambientais quando os empreendimentos já estão em funcionamentos em suas áreas, não existindo os protocolos de consulta pelos órgãos estatais.

A licença ambiental, fornecida pelo Estado, garante o poder de construção de obras e empreendimentos em territórios pertencentes aos povos tradicionais. O documento do Estado, ao invés de assegurar a proteção das áreas indígenas, serve, portanto, para legitimar uma violação contra as suas populações. Conforme descreve Philip Abrams (2015), o Estado atua para tornar legítimo o ilegítimo. Observa-se a

ambiguidade do Estado, sendo uma instância requerida para proteger os direitos indígenas, ao mesmo tempo em que, através de seus documentos oficiais, legitima uma ação de degradação ambiental e social em um território tradicionalmente ocupado pelo povo indígena.

A posse do documento da licença ambiental serve como justificativa para a contínua expropriação e destruição dos territórios indígenas. Durante uma audiência entre as lideranças da aldeia Katu com a usina Estivas e mediada pelo MPF – descreverei essa audiência mais adiante –, foi presenciado exatamente isso, quando o representante da usina apontou que possuía a licença para o plantio do monocultivo de cana de açúcar no território Katu. Esse monocultivo causou (e causa) um desmatamento enorme, reduzindo drasticamente as áreas de caça e coleta de mangaba, sendo duas atividades intrínsecas ao modo de viver indígena. Inclusive, essas situações fazem com que várias famílias indígenas sofram com um deslocamento forçado, sendo obrigadas a sair de suas aldeias para outras cidades, na tentativa de conseguir melhores condições de vida. Atualmente são muitas as famílias indígenas do Katu que se encontram residindo no estado de Santa Catarina, dada a concentração de terra na região. A vocação desenvolvimentista do Estado brasileiro, portanto, representa uma afronta aos modos de vida próprios das populações indígenas, sendo uma política voltada a atender o grande capital e que dificulta ainda mais o direito territorial dos povos originários.

O segundo elemento apontado por Paul Little (2004) para a dificuldade de garantia do direito territorial para as populações tradicionais é a concepção de soberania territorial presente em diversos setores do Estado, que se opõe às demarcações de terras indígenas com uma defesa de um nacionalismo exclusivista. Essa questão faz com que os povos tradicionais ensejem esforços para mostrar que os seus territórios não se configuram como uma ameaça ao Estado brasileiro:

Não possuem fins separatistas, não guardam exércitos próprios, consideram-se cidadãos brasileiros. O que procuram é o reconhecimento de seus territórios e do modo de vida que construíram ali. Assim, surgem conflitos quando os povos tradicionais reivindicam os próprios espaços culturais, políticos e territoriais no aparelho único do Estado, principalmente quando confrontam não a legitimidade do Estado como tal, mas o nacionalismo homogeneizador promovido por alguns dos seus setores. Em última instância, o que esses grupos reivindicam são seus direitos - como cidadãos e como povos - sem questionar a legitimidade do Estado brasileiro (LITTLE, 2004, p. 279).

Infelizmente o ideal de “soberania territorial” ainda se faz presente, em especial sob o argumento de “segurança nacional”, para inviabilizar a garantia territorial para os agrupamentos étnicos, como se os mesmos significassem uma ameaça para o conceito de soberania nacional (WAGNER, 2004).

SILVA, Yuri Vasconcelos da. Povo Potiguara Katu e suas estratégias de luta pela terra: das ações institucionais às ações diretas para recuperar o seu território tradicional. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 103-144, jan./abr. 2024.

Estratégias de luta pelo Território Potiguara Katu

Acompanhando nesses últimos 8 (oito) anos a ação política dos/das indígenas do Katu contra as violações ao seu território e meio ambiente, tenho percebido duas vias em que ela se desenvolve: a institucional e a ação direta. No âmbito da luta institucional, uma estratégia tem sido convidar os representantes dos poderes públicos para os espaços do movimento indígena, como seminários e assembleias, no sentido de oportunizar um diálogo mais franco e, inclusive, uma cobrança mais direta pelas políticas públicas diferenciadas às comunidades indígenas. Para além dos espaços do próprio movimento, as lideranças relatam a realização de diálogos específicos, através de reuniões, com as instâncias do poder público que são sensíveis à causa indígena, buscando apresentar a realidade e as dificuldades indígenas para que as suas demandas sejam asseguradas. Ainda são ressaltadas as audiências públicas como uma estratégia nessa relação com o Estado, tanto para visibilizar as demandas indígenas quanto também para realizar um momento de maior pressão política para garantir os seus direitos.

O cacique Luiz pontua que através das organizações coletivas, como a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoiname) e Articulação dos Povos Indígenas do Rio Grande do Norte (Apirn), o movimento indígena elabora documentos e encaminha ao MPF, nas situações em que não há o atendimento das suas demandas específicas pelos poderes públicos, em nível municipal, estadual ou federal. Quando as denúncias ao MPF não surtem efeito, o movimento realiza protestos mais radicais, como o fechamento de rodovias, ocupação da Funai e atos políticos em frente a instituições do poder público. Essa estratégia em utilizar as instâncias governamentais do Estado serve não somente para cobrar o atendimento de suas demandas, mas também para denunciar as agressões cometidas contra o seu território, em especial àquelas desenvolvidas pela usina de cana de açúcar, que comporta o desmatamento para ampliação do monocultivo, utilização exacerbada de agrotóxicos com consequente poluição do lençol freático e as próprias ameaças dos representantes da usina contra a população indígena.

Recordo-me de uma ocasião em que estava, junto ao cacique Luiz, realizando algumas atividades na aldeia Katu no veículo oficial da Funai no final do ano 2015. Após fazermos uma curva acentuada perto das plantações de cana de açúcar nos deparamos com uma senhora indígena que estava coletando lenha para utilizar em sua cozinha. Surpreendeu-me o susto que esta senhora tomou quando avistou o veículo em sua direção. Após se acalmar, ela relatou que o susto foi relacionado ao receio de ser pega pelos representantes da usina, pois eles proibiam a coleta de lenha nas áreas em que se dizem proprietários. O susto dessa senhora revela a violência cometida pela usina de cana de açúcar no cotidiano da vida da população indígena, tanto na invasão ao seu território tradicional quanto também na ingerência do seu modo de vida específico.

Outro registro no âmbito da luta institucional ocorreu mais recente, no início de 2020. A usina destruiu uma plantação de uma senhora indígena, ameaçando, inclusive, derrubar a sua residência. Houve uma rápida mobilização dos parentes indígenas que frearam essa ação criminosa dos representantes da usina. Como houve destruição do roçado indígena, foi realizada uma denúncia para a Funai e, consequentemente, uma mediação com o Ministério Público Federal (MPF). Apesar do longo tempo de tramitação do processo, o resultado foi positivo, com a usina tendo que se retirar da área, tendo em vista que se comprovava que a área pertencia a uma família indígena, além de ter sido condenada a pagar uma indenização à família indígena durante seis meses, com entrega de cestas de alimentos.

Esse processo judicial resultou em uma tentativa de acordo entre as lideranças indígenas e os representantes da usina, sendo tal acordo mediado pelo MPF. A finalidade era evitar outras situações similares, de tal forma que, até a concretude da demarcação da terra indígena, fosse delimitado entre as partes onde eram espaços indígenas para coibir o avanço da cana na aldeia Katu. Junto ao cacique Luiz, coube a mim, enquanto servidor da Funai, realizar, em dezembro de 2021, um mapeamento das áreas que a usina não poderia avançar nos plantios, por serem espaços da vida indígena, seja nas residências, roçados ou espaços sagrados. Também apontamos localidades onde a usina teria que se retirar, pois suas plantações estavam em locais usurpados da população indígena. Esse mapeamento foi apresentado em forma de relatório ao MPF e discutido em uma audiência contando com a presença das lideranças indígenas e dos representantes da usina.

Durante a realização desse mapeamento, o cacique Luiz comentou que estranhava esse movimento por parte da usina, como se a mesma estivesse preocupada com a vida indígena, em uma relação de respeito à sua população. O estranhamento se justificava pelo histórico das práticas da usina em avançar o monocultivo de cana de açúcar sobre as áreas indígenas, nunca existindo um diálogo dos seus representantes com as lideranças indígenas. No entanto, durante a audiência a máscara da usina caiu, uma vez que ficou explícito que os seus donos não estavam interessados na vida indígena, mas sim em possuir uma espécie de certificado e que, para consegui-lo, não poderiam estar respondendo em uma ação judicial. Dessa forma, os representantes da usina posavam com uma postura de diálogo e respeito, mas seu interesse era apenas em retirar a usina da posição de ré no processo judicial. Tanto é assim que as áreas polêmicas apresentadas nas reivindicações da comunidade indígena e presentes no relatório da Funai não foram acordadas pelos representantes da usina. A única questão que eles concordaram foi não avançar nas áreas apontadas no relatório, isto é, não expandir sua ação de violência contra os direitos indígenas e contra o meio ambiente em outras áreas para além das que ela já havia expropriado. As áreas que foram apontadas como necessidade de retirar as plantações de cana de açúcar, a usina disse que não era proprietária. Ou seja, jogou a responsabilidade em canavieiros particulares, omitindo o fato de que esses canavieiros vendem a cana para a própria usina, conforme relatos

dos indígenas. Na única área que admitiu ser proprietária, a usina não concordou em retirar a plantação, alegando que gerava empregos com aquela localidade. Essa postura ignorou que a mesma área poderia gerar trabalho e renda para várias famílias indígenas, além de respeitar o seu modo de vida próprio em sua área tradicional.

Ainda na audiência, a usina chegou a oferecer palestras de educação ambiental para as crianças indígenas, argumentando que elas fazem as necessidades fisiológicas nas plantações de cana de açúcar. Essa proposta demonstra, com bastante força, a lógica preconceituosa contra os povos originários, como se os mesmos necessitassem de “ajuda” para alcançar a “civilização”. Na concepção dos representantes da usina, os Potiguaras Katu seriam incapazes, ignorantes e com uma educação atrasada, sendo necessária uma “ação educativa” para as suas crianças. A educação, que foi uma ferramenta utilizada desde o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) para incorporação das populações indígenas aos padrões ocidentais, continua a ser proposta por forças conservadoras que não respeitam os modos próprios de ser e viver dos povos originários. Acertadamente as lideranças indígenas da aldeia Katu não acataram as propostas da usina e a ação judicial segue tramitando em passos lentos na esfera do MPF.

Um último registro no âmbito das lutas institucionais diz respeito à dificuldade de contar com o apoio dos órgãos do poder público responsáveis pela fiscalização e proteção das áreas ambientais, tendo em vista que o Katu está localizado em uma área de preservação ambiental, a APA Piquiri-Una⁶. Como o desmatamento e a retirada ilegal de madeira tem sido uma constante no território Katu, denúncias da comunidade foram endereçadas ao Instituto de Desenvolvimento Sustentável e Meio Ambiente (Idema), resultando em visitas de técnicos desse órgão na área da aldeia durante o ano 2018. Segundo relatos do cacique Luiz, durante a visita os técnicos apontaram o alto grau de desmatamento, registrando inclusive as suas indignações quanto a essas situações. Entretanto, o relatório técnico do Idema, encaminhado ao MPF e também à Funai, foi em outra direção. Em uma lauda e meia o órgão ambiental apontava não ter diagnosticado nenhum indício de desmatamento e ainda apontava, sem nenhum teste laboratorial, que não havia contaminação no rio Katu por agrotóxicos. Nesse caso, a via institucional se mostrou para os indígenas uma ferramenta perigosa. Se por uma parte poderia certificar uma realidade que pareceria incontestável de contaminação e destruição do meio ambiente, de outra parte o poder do Estado se materializa com o poder documental que nega, sem nenhum estudo, a existência da violação. O documento, ao invés de funcionar como estratégia para o avanço na luta por direitos, significou mais uma ameaça para o grupo, na desigual disputa pelo seu território.

Como o documento do Idema causou tristeza e revolta nas lideranças indígenas, decidi fazer, enquanto servidor da Funai, uma

⁶ Criada pelo Decreto Estadual nº 10.683 de 06 de junho de 1990 e com limites modificados pelo Decreto Estadual nº 22.182, de 22 de março de 2011. Abrange os Biomas de Mata Atlântica e Caatinga, fazendo parte dos municípios de Goianinha, Canguaretama, Espírito Santo, Pedro Velho e Várzea (IDEMA, 2022). SILVA, Yuri Vasconcelos da. Povo Potiguar Katu e suas estratégias de luta pela terra: das ações institucionais às ações diretas para recuperar o seu território tradicional. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 103-144, jan./abr. 2024.

vistoria ambiental, na perspectiva de verificar *in loco* a situação de desmatamento relatada pelos indígenas e não retratada no documento do órgão ambiental. Tendo combinado com o cacique Luiz, me dirigi ao território indígena no dia 10 de agosto de 2018 e fui, na companhia de três indígenas, realizar a vistoria na mesma área em que os técnicos do Idema visitaram. Quando chegamos perto da área, havia um tronco impedindo a continuidade do caminho através de veículo. Segundo um dos indígenas, era um sinal de que os desmatamentos estavam ocorrendo naquele momento, pois era prática fechar os caminhos para impedir uma possível fiscalização ambiental. Apesar dos riscos, continuamos o caminho a pé, sendo nítida a situação de desmatamento ao longo da mata, com várias árvores cortadas com motosserra. Tais evidências foram mapeadas com pontos de GPS e registros fotográficos. A nossa visita teve que ser interrompida, pois chegamos em uma área muito próxima em que estavam homens realizando o desmatamento naquele instante. Saímos do local correndo pela mata, com receio de termos sido ouvidos e que uma situação pior viesse a ocorrer.

Essa violência está presente no cotidiano das famílias indígenas da aldeia Katu, tendo em vista que a principal atividade produtiva de muitas delas é a coleta da mangaba em áreas de mata nativa. Muitas vezes, os coletores e as coletoras são surpreendidos pela presença de madeireiros durante as suas atividades, vendo a destruição daquilo que representa a sua subsistência, além de estarem com suas vidas em risco. O indígena Júnior me contou que em mais de uma ocasião ele teve que ficar por horas escondido na mata, até os cortadores de madeira se retirarem. O medo de Júnior era ser visto e ameaçado pelos madeireiros, tendo em vista que os indígenas, apesar das ameaças, continuam denunciando e combatendo esse crime dentro do seu território tradicionalmente ocupado.

O relato de Júnior me provocou uma reflexão sobre a existência do medo na aldeia Katu, sendo uma categoria presente na história dos povos indígenas em nosso país, tendo em vista toda a violência da colonização e o extermínio sistemático de suas populações. Historicamente esse medo fez com que muitos grupos étnicos omitissem a sua verdadeira identidade, em uma perspectiva de proteger a vida. Porém, esse medo continua atual, não apenas no que diz respeito ao autorreconhecimento enquanto indígena, mas também em realizar as atividades que constituem o ser indígena, como a coleta da mangaba. A identidade étnica está intrinsecamente relacionada com o modo de viver indígena, sendo as suas atividades – produtivas e culturais, por exemplo – um elemento identitário. A ação de madeireiros e usineiros no território indígena provoca uma continuidade da sensação de medo, a partir da destruição do seu território, das ameaças às suas vidas e da inviabilização de suas atividades tradicionais.

Diante da situação vivenciada durante a vistoria ambiental, saímos da área do desmatamento e fomos à casa do pai do cacique onde é melhor o sinal das operadoras de celular. Consegui entrar em contato com o gabinete do Procurador do MPF e fiz um relato de toda a situação que acabara de ocorrer. De forma rápida, o gabinete tomou o relato e acionou a polícia ambiental para fazer uma ação na área, no intuito de realizar um

flagrante. No entanto, a polícia ambiental visitou a área somente depois de alguns dias, não encontrando mais os responsáveis pelo desmatamento. É interessante observar os distintos tempos de tomada de atitude por instâncias do Estado. Por um lado, o gabinete do Procurador do MPF adotou uma postura rápida, inclusive acatando um relato oral por telefone, o que é raro, pois muitas vezes são exigidos documentos formais para adoção de qualquer medida. Por outro, as forças de fiscalização tardaram bastante para realizar uma ação, não garantindo a proteção das áreas ambientais e indígenas. Acredito que esses tempos distintos correspondem a múltiplos fatores, podendo ser citados o sucateamento e falta de pessoal nas instâncias do poder público, a imensa burocracia que inviabiliza ações pelos agentes do Estado, bem como a convivência de instâncias governamentais com as violações cometidas contra os povos originários.

A inoperância do poder público faz com os/as indígenas realizem, vez por outra, ações diretas contra os madeireiros, sendo esta a segunda via de sua atuação política. Essa ação direta conta com denúncias nas redes sociais, através de vídeos e exposições acerca do território indígena, bem como atividades de fiscalização ambiental pela própria aldeia, tendo inclusive sido feita durante alguns anos (2020 a 2022) uma campanha de arrecadação financeira para adquirir um drone, na perspectiva de que a própria comunidade pudesse realizar uma fiscalização ambiental mais concreta. Como o equipamento é bastante custoso, não foi possível adquirir o mesmo pela campanha financeira. Porém, a aldeia conseguiu a aquisição no ano 2023 através do Projeto Território Katu Digital⁷, estando no atual momento capacitando jovens para operar a máquina.

Para além das ações midiáticas, os/as indígenas se mobilizam para enfrentamentos diretos contra os madeireiros. O cacique Luiz Katu contou que no ano 2019, durante uma atividade de etnoturismo na aldeia, escutou barulhos de machado e motosserra na mata, indicando que naquele momento estavam retirando madeira ilegalmente. Luiz relatou que rapidamente fez contato com os parentes indígenas que, coletivamente, se mobilizaram para coibir o desmatamento. Os agentes do ilícito perceberam a movimentação dos indígenas e se retiraram do local, deixando uma serra grande (chamada de serra calada pelos indígenas, que possui um cabo para duas pessoas utilizarem), ferramentas e todas as madeiras que tinham sido retiradas da mata nativa. A partir dessa apreensão, foi feito contato com a Secretaria de Meio Ambiente do município de Goianinha/RN e também com a polícia, para tentar localizar os criminosos, o que não aconteceu. A Secretaria de Meio Ambiente foi até o local com um caminhão, realizando a coleta tanto das ferramentas quanto das madeiras. Apesar de ter sido feita a notificação e tombamento da madeira, Luiz não sabe qual foi o seu

⁷ O projeto Território Katu Digital consiste em formação audiovisual para jovens indígenas, bem como a instalação de um núcleo de equipamentos físicos na aldeia Katu. Está sendo realizado pela Bobox Produções em parceria com Ori Audiovisual, possuindo patrocínio da Neoenergia Cosern e Instituto Neoenergia através do Programa Câmara Cascudo e Governo do Estado do Rio Grande do Norte.

SILVA, Yuri Vasconcelos da. Povo Potiguara Katu e suas estratégias de luta pela terra: das ações institucionais às ações diretas para recuperar o seu território tradicional. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 103-144, jan./abr. 2024.

destino ou as ações adotadas pela Secretaria, pois não houve mais retorno do órgão ambiental para os indígenas da aldeia Katu.

O Estado brasileiro, através do seu aparato administrativo, apresenta-se para o povo Potiguara Katu como uma figura ambígua, sendo uma instância em que se busca proteção e garantia dos direitos, ao mesmo tempo em que se manifesta como um conjunto de ações e de agentes que, por ação ou omissão, por demora ou desinteresse, operam como forças coniventes do desmatamento e do ataque aos recursos do território. Essa ambiguidade do Estado não se resume às ações junto aos povos indígenas, podendo ser largamente ampliada. Por um lado, o Estado é aquele que reprime e viola, e, por outro, é aquele que é fonte de recursos, reconhecimento e políticas que atendam as demandas dos agrupamentos sociais (JULIÃO, 2021).

Assim, a ação direta aparece como indispensável para tentar fazer o que o Estado não faz, ou para tentar antecipar as ações que vem dele e que são mais danosas do que protetivas. Essas ações são de fundamental importância, pois revelam o grau de organização política e compromisso do povo indígena para com o seu território. Por outro lado, crescem os receios em relação à segurança da vida dos indígenas, tendo em vista que as ameaças à vida do cacique Luiz se intensificaram após essas ações diretas, inclusive com tentativas de emboscadas. O cacique contou que, após essa apreensão da madeira, dois homens estranhos à comunidade passaram a frequentar os espaços da vida indígena, questionando os moradores sobre o local de residência do cacique Luiz e as rotas que o mesmo adotava em seu cotidiano. Ainda hoje o cacique adota cuidados especiais na sua locomoção dentro da aldeia, pois teme que os representantes dos ilícitos ambientais no território Katu possam buscar vingança por essa e outras ações de enfrentamento que têm sido realizadas pelos indígenas em defesa do seu ambiente.

Essa luta da aldeia Katu em defesa do seu território e do seu ambiente pode ser resumida na fala do Seu Chão, durante uma conversa coletiva realizada em 2018. Conversávamos sobre algumas possibilidades de ações junto ao povo Potiguara Katu, quando o Seu Chão, com muita experiência de vida, sabedoria e humildade, apontou que a única coisa que realmente importava era a defesa do território indígena contra as violações ambientais, no sentido de poder assegurar o modo de vida indígena e a sua relação com a natureza. Observa-se, portanto, que, na concepção do povo indígena, o território é fundamental não apenas para a realização de suas atividades produtivas, mas para a sua preservação enquanto ser indígena, com costumes e tradições que se vinculam ao território e à natureza.

Considerações Finais

Mesmo com a prevalência de um discurso hegemônico e homogeneizante sobre nação, que imperou como modelo dos estados nacionais, incluindo o Brasil, houve sempre movimentos de resistência. Conforme demonstra Partha Chatterjee (2008), a percepção do espaço-

tempo do capitalismo não é a única e nem homogênea, havendo a necessidade de implementar críticas ao universalismo do nacionalismo, valorando as experiências e construções contra-hegemônicas. Dessa forma, os grupos étnicos construíram contrapontos à narrativa do apagamento das diferenças étnicas e da violência cometida contra as suas populações. Apesar do contexto difícil de luta, o movimento indígena se organiza e fortalece as suas organizações e seus espaços de luta, ganhando especial destaque o Acampamento Terra Livre, que é a maior Assembleia dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, ocorrendo desde o ano 2004 (APIB, s.d.).

Na luta pelo direito territorial, uma das formas historicamente utilizadas pelo movimento indígena se dá através das retomadas, entendidas como um processo de autodemarcação da terra indígena pelo próprio grupo étnico, na perspectiva de garantir o controle sob o seu território (TÓFOLI, 2009). Em função da lentidão dos processos demarcatórios do Estado, os povos indígenas constroem as suas ações para além da institucionalidade, pressionando as instâncias do poder estatal para garantir a demarcação das terras indígenas.

No Rio Grande do Norte, o povo Tapuia-Paiacú de Apodi/RN realizou uma ação de retomada no ano 2019 em área reivindicada como tradicionalmente ocupada pelo povo indígena e que estava em posse do Departamento Nacional de Obras Contra as Secas – DNOCS. Após um período de tentativas de diálogos com o DNOCS por intermédio da Funai para cessão da área, os Tapuia-Paiacú cansaram de serem ignorados pelas instâncias do Estado e retomaram o seu território, estando, desde então, com a aldeia organizada na localidade.

Na aldeia Katu também ocorreu um processo de retomada em algumas áreas sagradas do território indígena no início dos anos 2000. Para coibir o avanço do monocultivo da cana e a retirada ilegal de madeira nas matas ciliares das nascentes do rio Katu, os indígenas Potiguara passaram a utilizar as atividades do etnoturismo para demarcar a aldeia, ocupando as áreas com a realização das trilhas ecológicas, bem como a construção de uma oca – denominada de oca de cura – para realização de rituais e atividades com grupos de visitação. Esses são exemplos da criatividade cultural que faz parte das lutas dos povos indígenas para garantir a proteção e o controle de seus territórios tradicionais.

Outro processo de demarcação na aldeia Katu foi no âmbito da Escola Municipal Indígena João Lino da Silva, sendo a primeira escola indígena no estado do Rio Grande do Norte. O cacique Luiz Katu, durante o Grupo de Trabalho (GT) sobre educação escolar indígena na VII AIRN, fez uma fala muito interessante, expressando que o primeiro processo de demarcação na aldeia Katu ocorreu a partir da escola, da demarcação da escola enquanto indígena. Nessa interpretação, Luiz constrói uma relação intrínseca entre a escola e o território indígena. Essa relação é inclusive abordada na legislação brasileira, chamando atenção para a importância do território indígena na organização e funcionamento dos processos educativos e escolares dos povos originários. A Resolução nº 05/2012 do Conselho Nacional de Educação aponta em seu Artigo 7º, inciso terceiro: “A Educação Escolar Indígena deve contribuir para o projeto societário e

para o bem viver de cada comunidade indígena, contemplando ações voltadas à manutenção e preservação de seus territórios e dos recursos neles existentes” (BRASIL 2012).

O processo de regularização da escola João Lino enquanto indígena contou com as duas vias de luta desenvolvidas pelos Potiguara Katu, conforme apontado acima. Inicialmente, as representações indígenas forçaram a realização de uma audiência pública no município de Canguaretama/RN no ano 2012, para combater a violação de seus direitos, a partir da negação de sua identidade, bem como assegurar a regularização da escola João Lino enquanto escola indígena. O poder municipal acatou a solicitação e a audiência pública foi agendada, contando também com a participação de outras instituições e entidades, inclusive a Funai e o MPF; além da participação de lideranças indígenas de outras comunidades. Apesar de acatada pelo poder municipal, na data agendada, a câmara de vereadores se encontrava fechada. Segundo relatos das lideranças indígenas, representou uma tentativa de inviabilizar o avanço da educação escolar indígena na aldeia Katu. Diante disso, os/as indígenas iniciaram uma manifestação em frente à câmara municipal, com fechamento de rua e dança do Toré, ao som das maracas e dos cânticos indígenas. Depois de horas de manifestação, a câmara foi aberta e, aos poucos, apareceram os vereadores, de tal forma que a audiência foi concretizada. O resultado da audiência se mostrou exitoso em longo prazo. Após anos de luta, no ano 2015, concretizou-se a regularização da primeira escola indígena do estado do Rio Grande do Norte.

Analiso que as lutas indígenas não são fragmentadas em relação ao seu território, estando as suas demandas relacionadas a esse direito fundamental para os povos originários. Para o cacique Luiz Katu, as lutas do movimento indígena por água, saúde, etnodesenvolvimento ou educação, por exemplo, não estão dissociadas da luta pela garantia do território tradicionalmente ocupado, uma vez que o atendimento dessas demandas passa, necessariamente, pela conquista da terra. O Estado, por sua vez, fragmenta as suas estruturas para atender os pleitos dos povos originários, causando uma maior dificuldade de diálogo junto aos movimentos sociais e populares. Assim, uma instância do Estado responde pela questão da educação, por exemplo, enquanto outra instância responde pela questão territorial, não havendo uma interação das mesmas instâncias do Estado para o atendimento da luta totalizante dos povos indígenas. Entendo como uma estratégia do Estado para justificar a lentidão, a burocracia e o não atendimento aos pleitos.

Essa estratégia é ainda mais perceptível quando a justificativa para o não atendimento das demandas dos povos originários é a impossibilidade de investir recursos públicos em uma área ainda não demarcada enquanto terra indígena e que se encontra em litígio territorial. Isso aconteceu na aldeia Sagi/Trabanda por exemplo, quando foi pactuada a construção de uma escola pelo projeto RN Sustentável do governo do estado, mas não foi concretizada, uma vez que o órgão financiador – Banco Mundial – argumentou que não poderia investir recurso em uma área que estivesse em disputa territorial. Significa,

portanto, uma dupla violação. Primeiro o Estado não assegura o direito territorial daquele povo, sendo uma violação por tudo o que representa a terra para os povos originários. Posteriormente, o mesmo Estado nega o atendimento às demandas de políticas sociais, em função da terra não estar demarcada, o que inviabiliza a utilização de recursos públicos nessas localidades.

As lideranças do território Katu não abdicam da luta, enquanto principal ferramenta para a garantia do seu território tradicional, bem como a plenitude de seus direitos. Os séculos de experiência dos povos originários ensinam que na relação com o Estado não se pode baixar a guarda. Várias têm sido as lutas empreendidas pelos/pelas indígenas da aldeia Katu, como o direito à educação específica e diferenciada, o direito à saúde, o acesso aos benefícios previdenciários, apoio à agricultura familiar, o desenvolvimento do turismo ecológico, dentre tantas outras. No entanto, todas essas reivindicações se encontram na luta central dessa população, qual seja: a demarcação do seu território de ocupação tradicional.

Referências bibliográficas

ABRAMS, Philip. **Notas sobre la dificultad de estudiar el estado**. In: Antropologia del estado / Philip Abrams, Akhil Gupta, Timothy Mitchell: prólogo de Marco Palacios; tradução de Marcela Pimentel. México: Fondo de Cultura Económica - FCE, 2015.

ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno da terra**: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Ano de depósito: 2013. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília. Brasília, 2013.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

APIB, Articulações dos Povos Indígenas do Brasil. **Apiboficial**, s.d. Página dos ATLS. Disponível em: <<https://apiboficial.org/historicoatl/>>. Acesso em: 08 de maio de 2023.

BEGOSSI, Alpina. **Áreas, pontos de pesca, pesqueiros e territórios na pesca artesanal**. In: Ecologia de pescadores na Mata Atlântica e da Amazônia. Organizadora: Alpina Begossi. Editora Hucitec – São Paulo, 2004.

BENITES, Tonico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá**: impactos e interpretações indígenas. Ano de depósito: 2009. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional – PPGAS. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2009.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil (1988)**. Brasília: Senado, 1988.

BRASIL. **Decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928**. Regula a situação dos índios nascidos no território nacional. Diário Oficial da União, seção 01, 14 jul. 1928, p. 17125. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-norma-pl.html>>. Acesso em: 03 nov. 2020.

BRASIL. **Lei nº 3.071, de 01 de janeiro de 1916**. Institui o Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Diário Oficial da União. Rio de Janeiro, RJ, 05 jan. 1916. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071.htm>. Acesso em: 03 nov. 2020

BRASIL. **Medida Provisória nº 1.154**, de 01 de janeiro de 2023. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2023.

BRASIL. **Resolução CEB/CNE nº 05, de 22 de junho de 2012**. Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica. Câmara de Educação Básica (CEB) do Conselho Nacional de Educação (CNE), Brasília, DF, 22 de junho de 2012. Disponível em: https://normativasconselhos.mec.gov.br/normativa/view/CNE_RES_CNECEBN52012.pdf?query=Escolas%20da%20Educa%C3%A7%C3%A3o%20B%C3%A1sica. Acesso em: 29 mar. 2022.

SILVA, Yuri Vasconcelos da. Povo Potiguara Katu e suas estratégias de luta pela terra: das ações institucionais às ações diretas para recuperar o seu território tradicional. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 103-144, jan./abr. 2024.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Quem canta o Estado-Nação?** Língua, política, pertencimento. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018.

CARDOSO, Ruth. **Movimentos sociais urbanos:** balanço crítico. In SORJ, B., and ALMEIDA, MHT., orgs. Sociedade política no Brasil pós-61 [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. p. 313-350.

CARVALHO, Maria do Rosário de; REESINK, Edwin B. **Uma etnologia no Nordeste brasileiro:** balanço parcial sobre territorialidades e identificações. BIB, São Paulo, n. 87, 3/2018 (publicada em dezembro de 2018), pp. 71-104.

CAVIGNAC, Julie A. **A etnicidade encoberta:** ‘Índios’ e ‘Negros’ no Rio Grande do Norte. Publicação do Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. V.4 - N.8 - abr./set. de 2003– Semestral.

CAVIGNAC, Julie A. **Caboclas brabas e tapuias amansados:** uma história mal contada. Perigo iminente, v. 2, p. 57-63, 2012.

CHATTERJEE, Partha. **La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos.** Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2008.

CHIESA, Gustavo Ruiz. **À procura da vida:** pensando com Gregory Bateson e Tim Ingold a respeito de uma percepção sagrada do ambiente. Revista Antropologia São Paulo (online) / volume 60, número 02: 410-435 / USP, 2017.

COSTA, Sérgio. **A mestiçagem e seus contrários:** Etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. Tempo Social; Rev. Social. USP, São Paulo, 13(1): 143-158, maio de 2001.

CURIEL, Ochy Pichardo. **Un golpe de Estado:** la Sentencia 168-13 Continuidades y discontinuidades del racismo en la República Dominicana. Edición: Maria Teresa Garzón Bogotá, Colombia, 2021.

DAS, Veena. **Vidas e palavras:** a violência e sua descida ao ordinário. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

DIEGUES, Antônio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada.** 3º edição - Editora Hucitec – São Paulo, 2001.

ELIAS, Norbert. **Processo de Formação de Estados e construção de nações.** In: Escritos e Ensaios 1: Estado, processo, opinião pública. (Org. F. Neiburg e L. Waizbort), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Eds., 2006 (Cap. 5).

ESCOBAR, Arturo. **La invención del Tercer Mundo:** Construcción y deconstrucción del desarrollo. 1º edición - Fundación Editorial el perro y la rana. Caracas, Venezuela 2007.

FACUNDO, Angela Navia. **Territorios de experiencia y lugares de administración en una etnografía sobre refugiados colombianos en Brasil.** In: Etnografía y espacio: tránsitos conceptuales y desafíos del hacer. Natalia Quiceno Toro e Jonathan Echeverri

SILVA, Yuri Vasconcelos da. Povo Potiguara Katu e suas estratégias de luta pela terra: das ações institucionais às ações diretas para recuperar o seu território tradicional. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 103-144, jan./abr. 2024.

Zuluaga (compiladores). Medellín: Universidad de Antioquia, Fondo Editorial FCSH de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, 2021.

GOHN, Maria da Glória. **Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina**. Caderno CRH, Salvador, v. 21, n. 54, p. 439-455, Set./Dez. 2008.

GUPTA, Akhil. **Fronteras borrosas**: el discurso de la corrupción, la cultura de la política y el estado imaginado. In: Antropología del estado / Philip Abrams, Akhil Gupta, Timothy Mitchell: prólogo de Marco Palacios; tradução de Marcela Pimentel. México: Fondo de Cultura Económica - FCE, 2015.

HALE, Charles R. **¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza?** Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala. Journal of Latin American Studies 34 (3): 485-524, (2002).

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2023. **Censo Demográfico**. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/22827-censo-demografico-2022.html?edicao=37417&t=resultados>>. Acesso em: 18 de ago. de 2023.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2023. **Indígenas**. Disponível em: <<https://indigenas.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 18 de ago. de 2023.

IDEMA, Instituto de Desenvolvimento Sustentável e Meio Ambiente. **Área de Proteção Ambiental Piquiri-Una (APA Piquiri-Una ou APAPU)**. Unidades de Conservação, 2022. Disponível em: <<http://www.idema.rn.gov.br/Conteudo.asp?TRAN=ITEM&TARG=945&ACT=&PAGE=0&PARM=&LBL=Unidades+de+Conserva%E7%E3o>>. Acesso em 13 de jun. de 2023.

JULIÃO, Cristiane Gomes. **Direitos constituídos e reconhecidos, imagens do Estado**: a ambiguidade das ações governamentais na visão do povo Pankararu. In: Maquinaria da unidade; bordas da dispersão: estudos de antropologia do Estado / Organização Antônio Carlos de Souza Lima, Caio Gonçalves Dias – 1º edição – Rio de Janeiro: 7Letras, 2021.

KRENAK, Ailton. **Do sonho e da terra**. Editora Schwarcz S.A. São Paulo – SP, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Editora Schwarcz S.A. São Paulo – SP, 2019.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **O governo dos índios sob a gestão do SPI**. In: História dos índios no Brasil. Organização Manuela Carneiro da Cunha – São Paulo: Companhia das Letras – Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Tradições de conhecimento para gestão colonial da desigualdade**: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil. In: Maquinaria da unidade; bordas da dispersão: estudos de antropologia do Estado / Organização Antônio Carlos de Souza Lima, Caio Gonçalves Dias – 1º edição – Rio de Janeiro: 7Letras, 2021.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

LITTLE, Paul E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Anuário Antropológico/2002-2003 Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004: 251-290.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. **Quilombolas na ilha de Marajó**: território e organização política. In: Diversidade do campesinato: expressões e categorias – construções identitárias e sociabilidades. Organizadores: Emília Pietrafesa de Godoi, Marilda Aparecida de Menezes e Rosa Acevedo Marin. São Paulo – editora UNESP, Volume 1, 2009.

OIT, 2011. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT** / Organização Internacional do Trabalho. Brasília: OIT, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

POSEY, Darrell Addison. **Consequências ecológicas da presença do índio Kayapó na Amazônia**: recursos antropológicos e direitos de recursos tradicionais. In: Desenvolvimento e natureza: estudos para uma sociedade sustentável. Clóvis Cavalcanti, organizador – 4ª edição – São Paulo: Cortez; Recife, PE: Fundação Joaquim Nabuco, 2003.

POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth** / Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart; tradução de Elcio Fernandes – São Paulo. Fundação Editora da UNESP, 1998.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SERJE, Margarita. **El réves de la nación**: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Ediciones Uniandes, 2011.

SEYFERTH, Giralda. **O beneplácito da desigualdade**: breve digressão sobre racismo. In: Racismo no Brasil, - São Paulo: Peirópolis; ABONG, 2002.

SILVA, Claudia Maria Moreira. **“Em busca da realidade”**: a experiência da etnicidade dos Eleotérios (Catu/RN). Ano de depósito: 2007. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Natal/RN, p. 271. 2007.

SILVA, Whodson; FIALHO, Vânia. **Povos Tradicionais e a Questão Nuclear**: conflitos socioambientais e resistências à central nuclear em Itacuruba. Revista Antropológicas, Ano 24, 31(1): 196-219. Recife – PE, 2020.

SILVA, Yuri Vasconcelos; SILVA JÚNIOR, Miguel Anacleto da. **A relação entre o Estado e os povos indígenas no Brasil**. In: Lutas sociais e a ofensiva do capital no Brasil

SILVA, Yuri Vasconcelos da. Povo Potiguara Katu e suas estratégias de luta pela terra: das ações institucionais às ações diretas para recuperar o seu território tradicional. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 103-144, jan./abr. 2024.

contemporâneo: desafios e estratégias de organização da classe trabalhadora. Barboza, Douglas Ribeiro; Botelho, Jaqueline (Orgs). Uberlândia, Navegando Publicações, 2020.

TOBÓN, Marco Alejandro. “**La mejor arma es la palabra**”: La Gente de centro – kigipe urúki y el vivir y narrar el conflicto político armado. Medio río Caquetá – Araracuara 1998 – 2004. Tese - Universidad Nacional de Colombia. Colômbia, 2008.

TÓFOLI, Ana Lúcia Farah de. **Retomadas de terras Tapeba**: entre a afirmação étnica, os descaminhos da demarcação territorial e o controle dos espaços. In: Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Estêvão Martins Palitot [organizador]. – Fortaleza: Secult/ Museu do Ceará/ IMOPEC, 2009.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Transformaciones globales**: la antropología y el mundo moderno. Editorial Universidad del Cauca/CESO, Universidad de los Andes, 2011.

WAGNER, Berno de Almeida, Alfredo. **Terras Tradicionalmente Ocupadas**: Processos de Territorialização e Movimentos Sociais. Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, vol. 6, núm. 1, maio, 2004, pp. 9-32.

WAGNER, Berno de Almeida, Alfredo. **Territórios Quilombolas**: Reconhecimento e Titulação das Terras. Boletim Informativo NUER/ Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas- v.2, n.2-Florianópolis, NUER/ UFSC, 2005.

Recebido em: 29/10/2023 * Aprovado em: 22/12/2023 * Publicado em: 30/04/2024

GUERRAS DE CONQUISTA E PELEJAS INDÍGENAS: UMA CARTOGRAFIA DA RESISTÊNCIA NA SERRA DO CATIMBAU

LARA ERENDIRA ALMEIDA DE ANDRADE¹

INRS, CANADÁ

<https://orcid.org/0000-0002-8999-7980>

RESUMO: *A partir da perspectiva temporal de longa duração, busco analisar a presença indígena e suas formas de resistência na região da Serra do Catimbau, entre os rios Ipanema e Moxotó, atual território do povo Kapinawá (Pernambuco – Brasil). No final do século XVII, essa região era ocupada por povos denominados Paraquêo e Ogoê Goé. No século XVIII, com a política das missões, ali foi implementado o Aldeamento de Macaco, e esses povos se juntaram a outros tantos grupos indígenas. A ação do governo colonial alterou significativamente o modo de vida antes marcado pela mobilidade em busca dos recursos da caatinga, e depois restritos pelas cercas e pela substituição das matas por pastos. No século XX, no mesmo local, esses povos reivindicaram a identidade indígena kapinawá e o direito às terras doadas no século XIX. A categoria guerra de conquista foi utilizada para demonstrar a ação dos agentes coloniais. As (re)ações indígenas contra as tentativas de dominação dos seus corpos e territórios nomeei pelejas indígenas – categoria construída a partir das noções de resistência, repertório de confronto e tradição de conhecimento.*

PALAVRAS-CHAVE: *Resistência indígena, guerras de conquista, pelejas indígenas.*

ABSTRACT: *From a long-term temporal perspective, I seek to analyze the indigenous presence and their forms of resistance in the Serra do Catimbau region, between the Ipanema and Moxotó rivers, the current territory of the Kapinawá people (Pernambuco - Brazil). At the end of the 17th century, this region was occupied by peoples called Paraquêo and Ogoê Goé. In the 18th century, with the policy of the missions, the Aldeamento de Macaco was set up there, and these peoples joined many other indigenous groups. The actions of the colonial government significantly altered the way of life, which had previously been marked by mobility in search of the resources of the caatinga, and was later restricted by fences and the replacement of forests with pastures. In the 20th century, in the same place, these peoples claimed their indigenous Kapinawá identity and the right to the lands donated in the 19th century. The category of war of conquest was used to demonstrate the actions of colonial agents. I named the indigenous (re)actions against the attempts to dominate their bodies and territories as indigenous struggles - a category constructed from the notions of resistance, a repertoire of confrontation and a tradition of knowledge.*

KEYWORDS: *Indigenous resistance, war of conquest, indigenous struggles.*

¹ Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Atualmente é pós-doutoranda vinculada à Réseau DIALOG – Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones, Instituto Nacional de Pesquisas Científicas (Québec /Canadá). E-mail: laraerendira@gmail.com.

Introdução

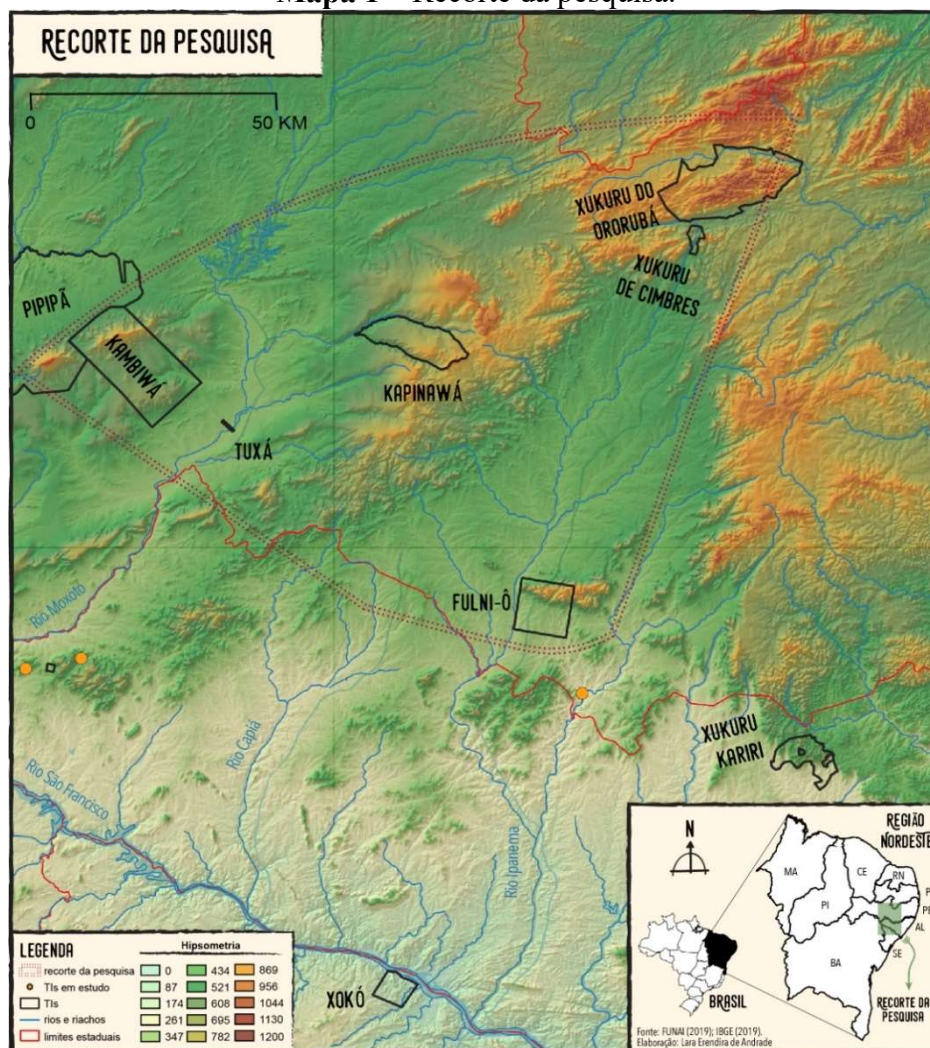
*O Brasil não existia, o Brasil é uma invenção.
E a invenção do Brasil ela nasce da invasão,
inicialmente feita pelos portugueses,
depois continuada pelos holandeses
e depois continuada pelos franceses. Sem parar.
Onde as invasões nunca tiveram fim.
Nós estamos sendo invadidos agora.
(Ailton Krenak, 2019)²*

No trecho da fala de Ailton Krenak em epígrafe, o indígena e filósofo argumenta como nosso país foi desenhado a partir da invasão promovida por países europeus do que viria a ser o Brasil. Os números são autoexplicativos: “segundo os cálculos da demografia histórica, os nativos seriam entre 1,5 e 5 milhões. Se todos os portugueses (1,2 milhão) viessem nos barcos, e não apenas alguns poucos, ainda assim os indígenas seriam a larga maioria. Por muitas décadas essa situação persistiu” (OLIVEIRA, 2016). É ainda interessante perceber como Krenak argumenta não ter sido cessada essa estratégia de invasão aos territórios dos povos originários, e que as Guerras de Conquista continuam até hoje. Não é difícil concordar com tal argumento. Basta observar a escalada de violência promovida contra os povos indígenas e seus territórios ao longo dos últimos quatro anos, no contexto do governo de Jair Bolsonaro (2018-2022) com sua política declaradamente anti-indígena, culminando com a crise humanitária fartamente divulgada pelas mídias jornalísticas no início de 2023, ao noticiarem a intrusão de mais de 40 mil pessoas no território Yanomami.

Sigo aqui a mesma lógica argumentativa do intelectual indígena: a ideia de uma *Guerra de Conquista* contínua à qual os povos indígenas foram e continuam submetidos. Meu intuito é fazer uma revisão crítica da história regional, especificamente nesta região em que hoje está situado o território indígena Kapinawá. Busco colocar em evidência a presença indígena e suas formas de resistência, as quais chamo de *pelejas indígenas*, desde o avanço colonial no final do século XVII até a contemporaneidade. Discuto, igualmente, como a vida de tais povos foi se reorganizando a partir da expansão da fronteira colonial. Situo esse território em seu contexto regional, que compreende parte das bacias dos rios Ipanema e Moxotó, tendo como limites em minha análise: oeste – Serra Negra, onde estão as atuais Terras Indígenas (TIs) Kambiwá e Pipipã; norte – Serra do Ororubá, onde estão as duas TIs Xukuru; e, por fim, sudeste, a Serra do Comunaty, onde está a TI Fulni-ô.

Tais reflexões foram elaboradas em uma primeira versão em minha dissertação e tese de doutorado (ANDRADE, 2014, 2020).

² Trecho do episódio Guerras de Conquista, o primeiro dos cinco capítulos da série documental: GUERRAS do Brasil.doc. Direção de Luiz Bolognesi. Brasil: 2019.

Mapa 1 – Recorte da pesquisa.

Fonte: Andrade (2020, p. 35).

Contexto

Assim como outros povos do Nordeste Indígena, Kapinawá é um grupo étnico originário de aldeamentos missionários promovidos por congregações católicas entre os séculos XVII e XIX. A autodenominação desse povo como Kapinawá remonta à década de 1970, em um momento de intenso conflito territorial com fazendeiros, hoje chamado de *tempo do corte dos arames* – referência às consecutivas vezes que famílias da aldeia Mina Grande e de aldeias do entorno cortaram os arames das cercas que os fazendeiros tentavam colocar em seu território. A atual Terra Indígena Kapinawá está situada no mesmo local do antigo Aldeamento de Macaco, localizado nos arredores da Serra do Macaco que, por sua vez, pertence a um conjunto mais amplo de serras, chamado genericamente de Serra do Catimbau.

Em tal aldeamento foram reunidos, em 1746, índios denominados de Paratió – nos documentos escrito com grafias variadas: Paraquêo (1696, 1698), Paraquió (1714, 1746, 1759), Paratió (1746), Pratió (1746),

Prakió (1748)³. Nas décadas seguintes, também se juntaram outros dois grupos: (1) de indígenas Carnijó, que se rebelaram contra o diretor dos índios, em Águas Belas, em 1760; e (2) indígenas (s/ etnônimo) que foram levados a partir de Cacalancó, atual cidade de Ibimirim, em 1802.

Além disso, segundo os documentos coloniais, os Paratió promoveram uma série de alianças com outros povos nos episódios de conflito que narrarei ao longo deste texto. Cito: na *ribeira do Moxotó* – Pepariconha (1714), Pipipan e Xukuru (1759); nos *Campos de Buíque* – Pipipan, Mangueza, Guegue (Ogoê Goê), Xocó (1759); na *ribeira do Ipanema* – Carnijós e Xocós (1746). Todas as informações que citam o etnônimo de Paratió estão incluídas entre os anos de 1696 e 1802. A referência ao Aldeamento de Macaco aparece, mais uma vez, em um documento de doação de terra aos “descendentes dos índios de Macaco”, de 1874.

Como mencionado, o lugar desse aldeamento foi a Serra do Catimbau, situada na intersecção das bacias dos rios Ipanema e Moxotó. Tal denominação [Serra do Catimbau] não aparece na documentação colonial, que é referida como Serra de Buíque, ou, de forma mais genérica, de Campos de Buíque, como constam nos documentos do século XVII⁴. Esse lugar é um centro dispersor de águas, onde existem diversas nascentes de riachos afluentes da margem direita do Ipanema e da margem esquerda do Moxotó. A região foi inicialmente apropriada pelo poder colonial como “Sesmaria⁵ dos Campos de Buíque”, no interior da

³ Nessa parte do texto, gostaria de chamar atenção para as diferentes grafias dos nomes, aquilo que já foi apontado por pesquisadores como Pompa (2001) e Medeiros (2000): *na maioria das vezes, as notícias sobre os “Tapuia” reduzem-se a lista de etnônimos, mais uma vez, em contraponto à unidade Tupi da costa. Além do mais, as diferentes grafias dos documentos coloniais, dos relatos missionários, das crônicas dos viajantes (redigidas em português, holandês, latim, com relativas transcrições e traduções) apresentam com nomes diferentes os mesmos grupos* (POMPA, 2001, p. 229). A própria ideia de cada etnônimo como um povo distinto deve ser procedida com cuidado. Ao trabalhar com documentos coloniais, não sabemos o critério utilizado para a atribuição de nome para tais grupos. Pode, por exemplo, em vez de se tratar de dois povos distintos, serem apenas dois grupos familiares diferentes. Há, por exemplo, ao longo dos documentos que trabalho, a referência aos Paratió e Pipipã como falantes da mesma língua. Outro elemento que é apresentado por Pompa (2001) e Schröder (2011), é que alguns etnônimos aparentavam ser oriundos dos nomes de lideranças, como é o caso dos Calancó (SCHRÖDER, 2011) e Canindé (POMPA, 2001).

⁴ Ao tratar de lugares no período colonial, vale a reflexão de Medeiros: “quanto aos topônimos, há o problema da mudança de nome dos lugares e as subdivisões que os locais vão sofrendo ao longo dos tempos. Assim, um etnônimo associado na documentação a um topônimo que hoje refere-se a um município, podia se referir a uma área maior que se encontra fora dos limites municipais atuais. No caso das aldeias, mesmo encontrando-se situadas no mesmo local, muitas vezes são mencionadas com denominações diferentes, além da mudança de nome que recebem ao serem transformadas em vilas e povoados no período pombalino. No que diz respeito à representação cartográfica dos povos e sua dinâmica espaço/temporal um dos problemas encontrados diz respeito à escala na qual os povos são mencionados. Referências espaciais relativas a pequenos corpos d’água ou com referências a delimitações de propriedades da época, são de difícil localização. Além disso, povos que baseiam a sua subsistência na caça e coleta e que se deslocam bastante, têm uma relação diferente com o território, com limites mais difíceis de serem delineados. Além disso, à medida que o processo de conquista avança, novos territórios são criados e as fronteiras étnicas redefinidas” (MEDEIROS, 2000, p. 6 e 7).

⁵ “A *sesmaria* foi um regime de ocupação do solo criado em Portugal no final do Século XIV, que visava o impedimento do esvaziamento populacional no campo e o desabastecimento das cidades. No Brasil, se transformou em um sistema de ocupação territorial e de desenvolvimento econômico, pois era uma concessão régia aos colonos que no prazo máximo de 5 anos deveriam povoar e desenvolver atividades lucrativas, caso contrário, o Rei tinha o poder de revogar as doações. O Sistema de sesmarias foi regido pelas Ordenações Afonsinas (1446) com modificações feitas pelas Ordenações Manuelinas (1511-1512) e

qual se formou um povoamento erguido ao redor da Capela de São Félix de Cantalice, que viria então a se tornar Vila de Buíque, e posteriormente, o município de mesmo nome.

No período dos primeiros contatos coloniais, no fim do século XVII, esse platô era ocupado não somente pelos Paratió, mas também pelos Ogoê Goê. No entanto, a vida desses povos não era circunscrita apenas ali, assim como os demais grupos indígenas que habitavam o sertão e que tinham uma forma de vida móvel, relacionada com a disponibilidade de água, com a temporada de frutos nativos, de caça etc. Os riachos que ligam o alto da serra às ribeiras do Ipanema e Moxotó foram, sem dúvidas, veredas importantes para essa locomoção.

Outro aspecto importante a ser mencionado é que nessa serra encontra-se um “brejo de altitude”⁶, com fontes de água permanente e matas úmidas, sendo recurso natural fundamental no contexto semiárido. Além do brejo na Serra do Catimbau, há de se mencionar outros dois: o da Serra do Ororubá e da Serra Negra. Ao longo da história, essas três serras foram reconhecidas como regiões de ocupação indígena, inúmeras vezes invadidas pelas fazendas de gado, promovendo recorrentes conflitos.

Esse contexto de invasão colonial envolvia uma série de atores além desses grupos indígenas mencionados. Sigo o mesmo caminho de Pompa (2001) buscando não os analisar como blocos monolíticos, sem reduzi-los nas chaves “índios *versus* colonizador” ou ainda “resistência *versus* dominação”. Buscarei apresentar o quão diversas podem ser cada uma dessas noções.

Um primeiro bloco monolítico que deve ser desfeito é o de “índios”, que nos sertões foram chamados pelos colonizadores de *tapuias*. Assim como reflete a referida autora, o desafio da pesquisa deve ser “justamente o de fazer emergir, a partir dos documentos coloniais, este ‘ser tapuia’, ou melhor, o quanto do ‘ser Tapuia’ mudou e foi mudado – e não apenas aniquilado – pelo ‘ser português’ e pelo ‘ser missionário’ no momento do contato e ao longo da catequese” (POMPA, 2001, p. 2), e mais:

Um aspecto negligenciado nos estudos sobre o Brasil colonial [...] foi o papel fundamental exercido pelos

Filipinas (1603) que facilitaram a concessão de terras, mas quanto ao uso delas foi vaga e geral. Essa legislação permitiu aos sesmeiros, aqueles que receberam as sesmarias, distribuir os lotes de terras aos seus colonos em troca de receber o pagamento do foro sobre o uso da terra. A Coroa atribuiu as autoridades coloniais, como os governadores e capitães mores, a conceder as posses das mesmas, então, muitos sesmeiros com ligações pessoais com essas autoridades puderam acumular mais sesmarias. Os sesmeiros não pagavam o foro à Coroa Portuguesa em razão da dificuldade do Estado em fiscalizar a distribuição das sesmarias e limitar o tamanho delas (SILVA, 1996)”. (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 48)

⁶ Segundo Silva (2017): “No Semiárido, os brejos, que são pequenas áreas isoladas semelhante ao Litoral úmido, possuem solos profundos, matas de serras e cursos d’água permanentes, favorecendo a policultura tradicional, como a lavoura do feijão, mandioca, café, cana-de-açúcar, a horticultura e a fruticultura, com o cultivo de banana, pinha, goiaba, caju, laranja, dentre outras espécies. Essa produção de frutas e hortaliças dos brejos abastece não somente as feiras das cidades próximas, como também as situadas nas capitais nordestinas (MELO, 1980, p. 176).

‘Notemos, além disso, que nesses interflúvios e em outros de menor amplitude aparecem manchas numerosas que, não chegando a constituir verdadeiros brejos, representam áreas onde se atenuam as condições de semiaridez, com seus efeitos benéficos nas atividades pastoris. Atenuação dos efeitos da semiaridez é também a existente nas áreas dos chamados pés de serra, preferidas pela lavoura nos espaços de baixa pluviosidade. (MELO, 1980, p. 181)’ ”. (SILVA, 2017, p. 125 e 126).

grupos indígenas na gestão do Brasil-colônia no nordeste semi-árido, quer como aliados dos portugueses, quer como “inimigos”, resistindo à penetração do gado e do poder colonial nos sertões (POMPA, 2001, p. 2).

Apesar de serem genericamente chamados de tapuias, apontarei a seguir que só em minha região de pesquisa somavam quase uma dezena de povos com distintas identidades, que tiveram momentos de aliança e outros de conflito com a Coroa.

Também poderiam entrar nesse conjunto de personagens os negros de diversos grupos étnicos do continente africano, que foram aprisionados e comercializados para o trabalho escravo no Brasil. Não obstante, os trabalhos aos quais tive acesso não fornecem praticamente nenhuma informação sobre tais sujeitos. Assim sendo, esse aspecto constitui uma ausência relevante na tessitura de um trabalho que busca a construção de uma história crítica⁷.

O segundo bloco é o dos agentes coloniais. Tendo como protagonistas três principais tipos: os *missionários*, que como veremos eram de congregações católicas diversas, com práticas distintas; os *curraleiros*, que foram responsáveis pela criação das fazendas de gado e seus respectivos currais⁸, principal atividade econômica colonial no sertão; e, por fim, os *bandeirantes paulistas*, que serviam como o braço armado da coroa na promoção das “guerras justas” contra os indígenas e, muitas vezes, chegaram a ganhar terras como recompensa passando a exercer também o papel de curraleiros. Não havia consenso entre os atores coloniais acerca de qual deveria ser a conduta frente aos indígenas. Tensões entre missionários, curraleiros e bandeirantes eram comuns, e muitas vezes pressionaram o governo colonial ora em um sentido, ora em outro.

Metodologia

Para a produção deste trabalho, baseei-me em um conjunto diverso de autoras/es que escreveram sobre os indígenas e/ou a região.

Nesses trabalhos, colhi as respectivas referências aos Paratió e/ou ao Aldeamento de Macaco. Mesmo não consultando diretamente os documentos dos arquivos, estive atenta às vozes que neles estão contidas, levando em consideração os riscos de se trabalhar com tais documentos e os filtros que devemos ativar para cada uma delas, dentre os quais, como previne Pompa (2001), o de “utilizar as informações como dados objetivos, esquecendo os determinantes culturais que constituem os ‘filtros’ através dos quais os europeus percebiam a diversidade antropológica e as categorias pelas quais a pensavam e a escreviam”

⁷ Esse é um aspecto singular da microrregião em que eu trabalhei. Se forem consideradas as regiões circunvizinhas a que eu tracei aqui, teremos trabalhos relevantes que mostram a relação entre os indígenas e os negros escravizados, ver: Andrade e Mendonça (2011); Mendonça (2013); Carvalho, Reesink e Cavignac (2011); Arruti (2006).

⁸ De onde deriva o nome *curraleiros*.

(POMPA, 2001, p. 8). Classifico minhas fontes em três grupos, como descritos a seguir:

Historiadores e/ou autores regionalistas, que buscaram trabalhar com a história dos municípios. Tais autores, de forma geral, atribuem um papel remoto aos indígenas, reduzindo-os apenas à categoria de primeiros habitantes dos respectivos municípios. Nesses trabalhos, os indígenas, quando não somem por completo da história, são tratados a partir de uma perspectiva aculturativa e estereotipada ao olhar contemporâneo⁹. Por outro lado, tais fontes foram fundamentais na minha tese por apresentarem dados sobre a expansão das fazendas e dos empreendimentos coloniais na região. São eles: Cavalcanti (1983), “História de Garanhuns”; Assis e Acioli (2004), “Buíque – uma história preservada”; Barbalho (1977), “Caboclos do Urubá: caminhos e personalidades da história de Pesqueira”.

Há também a revisão de *historiadoras/es que tratam da questão indígena*. Esses, por sua vez, focam suas pesquisas em determinados recortes temporais específicos, o que me possibilitou ter acesso a trechos maiores de documentos. Nesse conjunto, cito: Dantas (2010), “[...] *disputas e alianças no aldeamento do Ipanema, em Águas Belas, Pernambuco (1860-1920)*”; Medeiros (2000), “[...] *povos indígenas do sertão nordestino no período colonial*”; Medeiros (2007), “*Política indigenista do Período Pombalino e seus reflexos nas Capitânias do Norte da América portuguesa*”; Rosa (1998), “*A Serra Negra: refúgio dos últimos ‘bárbaros’ do sertão de Pernambuco*”; Azevedo (2004), “*O Diretório Pombalino em Pernambuco*”; Santos Júnior (2015), “*Os índios nos Vales do Pajeú e São Francisco: historiografia, legislação, política indigenista e os povos indígenas no Sertão de Pernambuco (1801-1845)*”; Medeiros e Mutzenberg (2013), “*Cartografia histórica dos povos indígenas em Pernambuco no século XVIII*”; Maria Medeiros (1993), “[...] *o caso dos Oratorianos de Pernambuco – 1659-1830*”.

Por fim, acessei igualmente *trabalhos de antropólogas/os* que escreveram sobre os povos indígenas circunvizinhos aos Kapinawá ou sobre os próprios Kapinawá, como os Fulni-ô, Xukuru, Kambiwá e Pipipã. Os antropólogos são aqueles que tem estudos mais transversais no tocante ao período histórico, que buscam traçar continuidades e descontinuidades entre os primeiros habitantes e os grupos indígenas de hoje. Acessei os seguintes trabalhos: Fialho (1998), “*As fronteiras do ser Xukuru*”; Sampaio, “*De caboclo a índio: Etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no nordeste do Brasil; o caso Kapinawá*” (2011) e “*Notas sobre a formação histórica, etnicidade e constituição territorial do povo Kapinawá*” (1995); Barbosa (2003), “[...] *dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã*”; Schröder (2011), “*Cultura, identidade e território no nordeste indígena: os Fulni-ô*”; Pompa (2001), “[...] *missionários, tupi e ‘tapuia’ no Brasil Colonial*”.

⁹ Um exemplo de tal abordagem é o capítulo dedicado aos Kapinawá no livro “Buíque – uma história preservada”, nele o título do capítulo estampa tal perspectiva, chamado de “Índios alourados”. A leitura dos autores regionalistas pode ser consultada em Silva (2008), em texto intitulado “OS ‘CABOCLOS’ DA SERRA DO ORORUBÁ”.

Uma das formas de construção de minha narrativa será a partir do que eu chamo de *cartoetnografia*. Elas serão dispostas no início de cada uma das seções que apresento, relativa ao século trabalhado. Utilizo três elementos na construção: os mapas, os itens de legenda e a cronologia. A base cartográfica escolhida permite fazer uma leitura do terreno dando ênfase às elevações que formam as serras, em tons de laranja e vermelho. Chamo atenção para a ribeira do rio Ipanema, região em que as serras estão dispostas em formato de “U”, com uma feição de anfiteatro, direcionado para o Rio São Francisco. Outro elemento natural a ser observado são os rios e riachos que cortam a região, em azul.

Gostaria de chamar atenção para as rotas da invasão do território. Nesse primeiro movimento de expansão, os rios foram os principais cursos de entrada dos colonizadores. Destaco os seguintes¹⁰:

- a. *Capibaribe* e o *Ipojuca*, por onde os Oratorianos chegaram à sesmaria do Sertão do Ararobá, criando a Missão do Ararobá nas localidades de Madre de Deus e da Aldeia do Ararobá. Limite norte;
- b. *Ipanema*, de onde, a partir do rio São Francisco, se subiu para a exploração das minas de salitre nos Campos de Buíque no início do século XVIII. Limite leste;
- c. *Cabaças*, atual rio Capiá (AL), igualmente vetor de entrada. Limite sul;
- d. *Moxotó*, outro importante rio da região, que consiste no limite oeste, que foi palco de inúmeros conflitos no século XVIII.

Outro elemento que apresento no mapa são as serras. Para dar destaque ao relevo, usei um mapa que informa a altitude, podendo, assim, serem identificadas as serras isoladas e o Planalto da Borborema¹¹; destaco aquelas que foram citadas pelos autores ou que são importantes nos eventos tratados.

Também há uma cronologia justaposta abaixo da imagem dos mapas. Ela está dividida em três camadas temáticas: a primeira trata da organização fundiária do Estado Colonial; a segunda se refere aos aldeamentos, às vilas de índios, às locomoções de grandes massas indígenas e, por fim, à legislação sobre povos originários; a última camada enfoca os conflitos territoriais.

Para o entrelaçamento da leitura da cronologia com a base cartográfica, utilizo itens imagéticos, as legendas. Dessa maneira, é

¹⁰ A partir da base de dados da Agência Nacional de Águas (ANA), selecionei o curso dos principais rios da região. De forma isolada, também inseri alguns rios secundários e riachos apenas nos casos em que são mencionados nos documentos citados pelos autores que são referência deste texto.

¹¹ O planalto da Borborema tem uma extensão de 400 km, com uma cadeia de serras que cruza os estados do Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Alagoas. Seguindo em linha reta, ele se posiciona paralelo ao mar. Com uma altitude que chega a mais de 1200 m, é uma área de transição ecológica entre a caatinga e a mata atlântica. É justamente nessas regiões mais altas que se encontram os já mencionados brejos de altitude.

possível acompanhar os eventos históricos tanto de forma temporal quanto de forma espacial. Isso pode ser feito a partir das legendas¹².

Guerra de conquista x pejejas indígenas

Como mencionado na introdução, a ideia de *guerra de conquista* é fundamental para entender a ação colonial contra os povos indígenas. É importante considerar, por exemplo, que o avanço da fronteira promoveu um estado permanente de conflitos na região da pesquisa – transcorrida entre a segunda metade do século XVII, no contexto da Guerra dos Bárbaros¹³, e a segunda metade do século XVIII, no período do estabelecimento do Diretório dos Índios¹⁴.

Junto à ideia de guerra da conquista, a ideia de *avanço de fronteira* nos ajuda a visualizar isso de maneira territorial. Ela deve ser entendida não apenas como o avanço geográfico, mas também tudo que está envolvido no processo de colonização, tal qual destaca José de Souza Martins em seu livro *“Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano”* (1997):

A fronteira de modo algum se reduz e se resume à fronteira geográfica. Ela é fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da história e da historicidade do homem. E, sobretudo, fronteira do humano (p. 11).

Oliveira (2016) também trata desses contextos de “fronteira”, destacando-os como prática do poder colonial:

As estruturas e práticas estatais não podem ser compreendidas unicamente a partir de espaços sociais e políticos europeizados, em que vigoram categorias sociais e econômicas previamente estabelecidas pela tradição ou reguladas por contrato. Tudo o que se passa fora destes espaços sociais é definido como “sertão” ou “fronteira”,

¹² Alguns dos itens dos mapas foram produzidos por jovens kapinawá no contexto do projeto Okupa Kapinawá, projeto coordenado por Zzui Ferreira (Juliana). São eles: o cruzeiro, os dois arco e flecha e, por fim, o maracá. Para mais informações sobre o projeto, acessar: <http://culturadigital.br/ocupakapinawa/ocupakapinawa/>

¹³ São chamados de *Guerra dos Bárbaros* os inúmeros conflitos que ocorreram entre as nações indígenas e os agentes da coroa portuguesa no contexto do avanço da fronteira colonial do litoral para os sertões do Nordeste, entre 1687-1720): “A Guerra dos Bárbaros mais se aproximou de uma série heterogênea de conflitos entre índios e luso-brasileiros do que de um movimento unificado de resistência. Resultado de diversas situações criadas ao longo da segunda metade do século XVII, com o avanço da fronteira da pecuária e a necessidade de conquistar e “limpar” as terras para a criação de gado, essa série de conflitos envolveu vários grupos e sociedades indígenas contra moradores, soldados, missionários e agentes da coroa portuguesa” (PUNTONI, 1999, p. 196).

¹⁴ O Diretório dos Índios foi criado em 1758, no contexto das Reformas Pombalinas (1750 e 1777), e estabelecia uma série de normativas para os aldeamentos indígenas. Entre eles a transformação das aldeias em vilas e a determinação de que seu controle fosse passado para uma ordem secular.

locus de recursos que podem vir a ser apropriados pelos cidadãos da metrópole que para ali se desloquem de forma permanente ou eventual. Os moradores dessas regiões, caracterizados como “outros”, isto é, exteriores à sociedade, passam à condição de despojos de guerra ou refugiados, vistos em consequência como desprovidos de direitos e investidos em obrigações não claramente estabelecidas (p. 18).

Somente nesse período do recorte proposto, registrei sete eventos nos quais os povos que foram aldeados em Macaco estavam envolvidos. Guerra de conquista deve ser compreendida como uma categoria central, que envolve um conjunto de ações que tinham por finalidade colocar os indígenas sob o domínio da Coroa (OLIVEIRA, 2016).

Tal categoria engloba uma série de outras que tipificam a ação colonial, como a instituição das *guerras justas*, que tinham como argumento o fato de que, se os indígenas eram contrários a “fé” e à catequização, era justo lhes fazer guerra, matá-los ou escravizá-los, e ocupar seus territórios. Outra importante categoria é a *entrada*, que denominava incursões ao “interior” da colônia com finalidades diversas, que iam desde a busca por ouro e pedras preciosas, aprisionamento de indígenas e mesmo a ação de promover guerra. Há ainda outras três categorias que qualificam ações coloniais: *redução*, *descimentos* e *aldeamentos*, como nos informa Medeiros (2000):

Aqui vale uma diferenciação entre **redução** e **aldeamento**: “A redução é o processo através do qual os povos indígenas aceitam viver em contato com os portugueses sob a vassalagem do rei de Portugal. Esta pode se dar de forma pacífica, através do convencimento; ou violenta, como resultado de um acordo de pazes. O **descimento** é o deslocamento destes povos do sertão para o litoral para viverem próximos aos núcleos de povoação dos portugueses. O aldeamento é a localização destes povos nas aldeias”. (p. 150).

Após mais de um século de colonização, a Coroa transplantou para o sertão, no século XVII, as mesmas práticas que desenvolvera no litoral, ao longo do século XVI. Oliveira (2016) sublinha tal aspecto:

A guerra de conquista, com os “descimentos”, as aldeias missionárias e as “guerras justas”, transformada em mecanismo de expansão da fronteira econômica, irá transplantar-se no século XVII e na primeira metade do século XVIII para os sertões, em capítulos futuros da história da formação territorial brasileira. Os bandeirantes paulistas, com suas tropas de mamelucos e índios escravizados, também serão contratados para atuar em áreas distantes, disputando com os missionários a intermediação e o controle do gentio. Em algumas partes,

as tropas de gado serão o vetor básico para o avanço da fronteira (p. 63 e 64).

Assim, se do lado dos *agentes coloniais* podemos apontar a guerra de conquista como uma ideia que engloba uma série de ações que tiveram por objetivo colocar os grupos indígenas sob seus domínios, do lado dos indígenas gostaria de denominar a ação contra tais empreitadas de *pelejas indígenas*.

Para a construção dessa noção me baseio em quatro autores: o primeiro James Scott (2002) – em sua reflexão sobre as *formas de resistência camponesa* –; também o teórico dos movimentos sociais, Charles Tilly (1995) – em sua reflexão sobre *repertório de ação coletiva*; por fim, para pensar a componente étnica nessa ideia, irei recorrer à discussão de *tradição de conhecimento* de Barth (1987) e Oliveira (1999) na sua formulação sobre os *processos de territorialização*.

É importante mencionar que, diferente das *ações coloniais* – que foram categorizadas e registradas em documentos que podemos acessar hoje (isto é, entradas, descimentos, guerras justas, etc.) –, as *categorias indígenas*, para suas próprias ações, não estão registradas. Ao escrever o texto, busquei não reproduzir as adjetivações atribuídas aos indígenas nos documentos, como uma tentativa de fuga da armadilha de reprodução da lógica colonial, expressa no uso de determinados termos para uma qualificação negativa da ação das populações nativas, como: ataques, roubos, invasões, hostilidades, extorsões, barbaridade, destruição, assassinato, etc.

No intuito de fuga de tal arapuca, optei pelo uso da mencionada noção de *peleja indígena*, que inspira o título do artigo. A palavra *peleja* pode significar uma série de coisas: ação de lutar e combater fisicamente; expressar desacordos verbais, falta de concordância e entendimento acerca de um ponto de vista sobre algo; lutar por um ponto de vista; e até a ideia de trabalhar de uma forma árdua e cansativa. É uma palavra comum no vocabulário sertanejo, sendo utilizada com variações e expressa, por exemplo, trabalho coletivo. É inspirada nesse agrupamento de acepções – trabalhar, lutar de forma física ou lutar por uma forma de ver o mundo – que proponho abrigar as ações de resistência dos povos originários às tentativas de domínio colonial sob essa ideia.

Como mencionado, uma das bases dessa ideia é a reflexão de James Scott (2002) sobre as *formas de resistência camponesa*. A noção *resistência* agrupa uma série de ações que os camponeses promovem em várias partes do mundo no intuito de ir de encontro às tentativas de lhes impor a dominação. O autor está interessado em apontar que elas são de dois tipos: primeiro, aquelas que ganham corpo e visibilidade. Contudo, está ainda mais interessado em colocar em evidência as do segundo tipo, ou seja, aquelas formas de resistência “silenciosas”. Segundo o autor:

Os eventos que chamam a atenção são aqueles que o Estado e as classes dominantes concordam em destacar em seus arquivos. Assim, por exemplo, uma pequena e fútil rebelião destaca-se tanto mais, quanto maior for o

seu impacto sobre as relações de classe, enquanto os atos não anunciados de fuga, roubos, que podem ter um impacto muito maior são raramente noticiados. As pequenas rebeliões podem ter uma importância simbólica por sua violência e pelos seus objetivos revolucionários, mas, para a maioria das classes historicamente subordinadas, tais episódios raros foram mais momentâneos do que as silenciosas guerrilhas que têm lugar no cotidiano de várias populações.

[...] O que quer que seja que a revolução tenha alcançado, sempre criava um aparato estatal hegemônico mais coercitivo, sempre mais hábil em aumentar seus privilégios sobre a população rural do que nenhum outro que o precedeu (SCOTT, 2002, p. 11).

No trecho acima, o autor nos faz observar como as estratégias cotidianas de resistência são relevantes para a vida das sociedades camponesas, pois “entender essas formas comuns de luta é entender o que muitos dos camponeses fazem nos períodos entre as revoltas para melhor defender seus interesses” (idem, p. 12). Também destaca como tais ações são invisibilizadas pelo Estado. Além disso, ressalta como os atos de resistência camponesa sempre geram uma reação das forças dominantes, aspecto que poderá ser constatado igualmente para os indígenas mais à frente deste artigo. No trecho a seguir, o autor distingue esses dois tipos:

O estilo de resistência aqui focalizado pode ser, possivelmente, melhor entendido em contraste com outras formas de resistência, possuidoras dos mesmos objetivos. A primeira forma é a *resistência cotidiana* no sentido já acima demonstrado. A segunda, a *confrontação direta*, que tem dominado o estudo da resistência camponesa. Naquela, encontramos um processo sorrateiro, através do qual os camponeses “intrusos” têm freqüentemente invadido plantações e florestas estatais; nesta, temos invasões públicas de terras que *desafiam abertamente as relações de propriedade*. Associadas à primeira forma, temos a gradual deserção militar e os furtos silenciosos de celeiros públicos ou privados; associadas à segunda forma de resistência, temos a realização de motins, objetivando eliminar ou substituir oficiais militares, e a invasão de feiras e de celeiros, visando redistribuir o suprimento de alimentos. (grifos meus) (SCOTT, 2002, p. 13).

Gostaria ainda de juntar a essa dupla caracterização de Scott (2002) a reflexão sobre como essas formas de agir vão sendo constituídas, formando aquilo que Tilly (1995) denomina de *repertório*. Tal formulação do autor advém do diálogo com a historiografia francesa da escola dos *Annales* e sua reflexão sobre leituras de longa duração (BRAUDEL, 1990)

dos processos culturais e como isso está relacionado com as transformações sociais mundiais. Para Tilly (2006),:

[...] *repertórios* são rotinas de reivindicação que se aplicam em contextos de antagonismos: padrões e trabalhadores, camponeses e fazendeiros, facções nacionalistas rivais e muito mais. A metáfora teatral chama a atenção para as interações entre as pessoas, como o repertório tem um caráter coletivo, que é aprendido e improvisado como à medida que elas fazem e recebem as reivindicações umas das outras [...] Os repertórios variam de um lugar para outro, de tempos em tempos e de par em par. Mas, em geral, quando as pessoas fazem reivindicações coletivas, inovam dentro de limites estabelecidos pelo repertório já estabelecido para seu local, tempo e antagonista. (tradução livre minha) (p. 35).

Destaco três questões mencionadas por Alonso (2012) acerca dessa categoria que são, em minha leitura, importantes para a ideia de peleja indígena: 1. A categoria é inspirada na metáfora com o mundo da música, o repertório é, nesse sentido, um *conjunto de formas de ação* (p. 22)¹⁵; 2. É resultado de *ação coletiva*, “é conhecimento social sedimentado, ‘entendimentos, memórias e acordos compartilhados’, ‘relações sociais, significados e ações amalgamadas em padrões conhecidos e recorrentes’” (p. 26)¹⁶; 3. É resultado de *situações de conflito*, “cada rotina no interior de um repertório estabelecido de fato consiste de uma interação entre duas ou mais partes. Repertórios pertencem a conjuntos de atores em conflito, não a atores isolados” (p. 25).

Para o caso aqui trabalhado, é importante pensar como este repertório é construído nos contextos étnicos específicos – no meu caso, dos grupos que foram chamados de indígenas a partir da chegada dos portugueses na região em questão. Aqui é de suma importância levar a cabo a ideia de Tilly de que o repertório é conhecimento social sedimentado. Parece-me pertinente propor que, assim, faz parte de uma *tradição de conhecimento* que será transmitida de uma geração para outra, tal como proposto por Barth (1987) em “Cosmologies in the making” (1987), sendo esse conhecimento materializado, e também transformado, em/a partir de um conjunto de formas de ações promovidas nos conflitos da situação colonial.

¹⁵ “Emprestou, então, da música a noção de “repertório” para designar o pequeno leque de maneiras de fazer política num dado período histórico. O conceito ressaltava a temporalidade lenta das estruturas culturais, mas dava espaço aos agentes, pois que a lógica volátil das conjunturas políticas os obrigaria a escolhas contínuas, conforme oportunidades e ameaças cambiantes – em contextos democráticos, passeatas são mais seguras que guerrilhas; em contextos repressivos, pode bem ser o contrário”. (ALONSO, 2012, p. 22).

¹⁶ “Tilly menciona símbolos, mas privilegia práticas – como as passeatas. O repertório surge como aglomerado de instrumentos para realização de interesses, sem significado em si mesmo. Tilly não detalha o processo de apropriação do repertório pelos atores. Sabe-se que a relação é contingente, a escolha das formas depende de contexto, interlocutor, nível da ação. O ponto, neste momento, é evidenciar a existência de padrões de ação coletiva compartilhados – não seu uso”. (ALONSO, 2012, p. 23).

Em síntese, *pelejas indígenas* é uma noção que busca colocar em evidência as formas de resistência praticadas pelos povos nativos do contexto de minha pesquisa, forjadas ao longo dos séculos, no intuito de se opor às tentativas de dominação colonial sobre seus corpos e territórios. Nela, atento tanto para as formas de *resistência cotidiana* (SCOTT, 2002) – ex.: praticar ritual escondido, fuga dos aldeamentos, ou ainda “submeter-se” ao poder colonial – quanto para aquelas de *confrontação direta* (SCOTT, 2002) – ex.: ataque às fazendas, ações de guerra armada e assassinato de agentes coloniais. Em suma, busco apontar como se criou um *repertório* (TILLY, 1995) de formas de resistência forjado a partir de uma *tradição de conhecimento* (BARTH, 1987) sedimentada por gerações, tecido e transformado a partir do conflito em situações históricas de avanço da fronteira colonial sobre o sertão e de relação com o Estado, e de processos de territorialização pelos quais os povos indígenas passaram (OLIVEIRA, 1999).

Empreendimentos coloniais I: o avanço da fronteira (1650-1700)

O avanço da fronteira colonial fez com que a vida dos grupos indígenas que habitavam as bacias dos rios Ipanema e Moxotó fosse reorganizada. Neste contexto, dois empreendimentos foram centrais: a criação das missões e das fazendas de gado.

No primeiro século da colonização portuguesa, as incursões ao interior tiveram o caráter de “entradas” pontuais. Tal dinâmica só ganhou corpo após a Restauração Pernambucana¹⁷ em 1654, quando foi iniciada uma política de doação de sesmarias aos soldados e oficiais que tinham atuado na guerra de Restauração contra os holandeses. Começa assim o movimento de penetração e assentamento nesses sertões, promovendo a busca pelo salitre, a criação de currais de bois, bem como do aldeamento e/ou extermínio dos indígenas (Pompa, 2001)¹⁸.

As *fazendas de gado* foram o carro chefe da economia, tendo se estabelecido nos séculos XVII e XVIII e se consolidado ao longo dos séculos XIX e XX. Ainda hoje a criação de gado se configura como empreendimento econômico central na região, sendo responsável pelo desmatamento da mata de caatinga e sua substituição por pastos para o rebanho bovino. Devemos considerar como isso provocou uma mudança radical na vida daqueles grupos familiares, que antes tinham um modo

¹⁷ Denomina-se *Restauração Pernambucana* o momento em que os Portugueses voltaram a ter controle sobre a Capitania de Pernambuco, em 1654, que estava ocupada pelos holandeses. No Nordeste do Brasil, os neerlandeses haviam ficado com domínio de Salvador (1624-1625) e de parte de Pernambuco (1630-1654). A apropriação de colônias portuguesas pelos holandeses sucedeu no contexto da *Guerra Luso-holandesa*, englobando disputas por território e controle do comércio nas Américas, na África, na Índia e extremo oriente; ela perdurou entre os anos de 1595 e 1663. Para mais informações ver GALINDO (2005).

¹⁸ “Com a Restauração de Pernambuco, houve uma reordenação da economia e da política das alianças que resultaram num incentivo à evangelização no sertão que acompanhou a expansão da pecuária. A partir de 1654 [...] a penetração nos sertões tornou-se mais ativa e sistemática, num duplo movimento, de missionários e curraleiros, divergentes nos fins e nos métodos, nas palavras de Serafim Leite (1938-50, V:270), mas que sabiam bem encontrar momentos de mediação, conforme as circunstâncias, como veremos. Numa Ordem Régia de 1654, D. João IV concedia sesmarias aos soldados e oficiais da guerra de Restauração” (p. 215)”

de vida móvel, baseado principalmente no uso dos recursos da caatinga, agora restrito não apenas pelas cercas que se impuseram no meio do caminho, mas, sobretudo, pela lógica da substituição das matas pelo pasto.

Entretanto, antes de estabelecer tais fazendas foi preciso consolidar um regime de terras a partir da apropriação do território dos indígenas e sua doação no formato de Sesmarias. A região de recorte da pesquisa foi incorporada pela sesmaria dos *Campos de Buíque e Garanhuns*. No mapa, é possível conferir um exercício feito para se ter uma ideia de qual era a sua extensão e também daquelas sesmarias adjacentes¹⁹: *Cabaças*, sul-oeste; *Vieira de Melo*, leste-norte; *Ararobá*, norte; *Burgos*, sul-leste; *Moxotó*, norte-oeste.

As *missões*, por sua vez, começaram a desenhar uma série de aldeamentos que juntavam em um mesmo lugar grupos indígenas diferentes sobre o controle do clero. As principais congregações religiosas que atuaram nos sertões foram os franciscanos, jesuítas, capuchinhos e oratorianos (POMPA, 2001).

Nesses aldeamentos, que começaram a ser criados na segunda metade do século XVII e primeira metade do XVIII, inicialmente promovia-se a justaposição de vários grupos indígenas em perímetros determinados. No primeiro momento, os aldeamentos tinham uma política chamada por Medeiros (1993) de “pedagogia do isolamento”. Para ela:

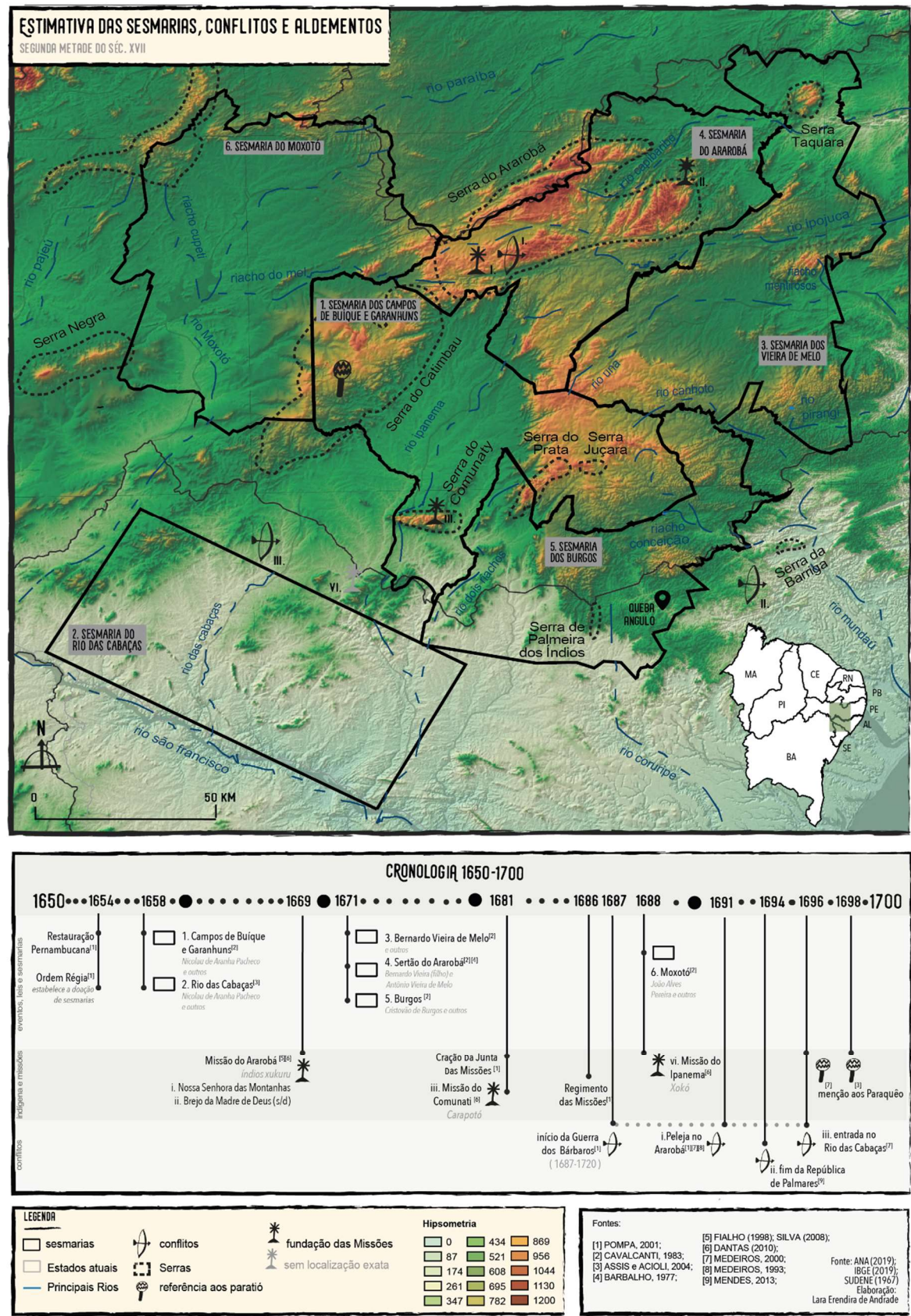
Principalmente para proteger os aldeados contra o que chamavam de mau exemplo dos colonos, os missionários usavam a **pedagogia do isolamento** – o que não deixava de ser uma forma de a Igreja manter o domínio sobre seus tutelados – não consentindo que “quaisquer pessoas” assistissem nas aldeias “senão de passagem”²⁰. (grifos meus) (p.36).

Para Oliveira (2016), as missões possibilitaram a incorporação “ao Estado colonial português de um contingente de ‘índios mansos’” (p. 222). Elas foram importantes instrumentos na consolidação do domínio colonial e tiveram intuítos diversos. No contexto do sertão, a fundação das missões foi protagonizada ora pela Coroa, ora por iniciativa dos próprios sesmeiros. Elas tiveram três importantes funções na consolidação da colonização no sertão:

¹⁹ Ver metodologia para desenho dessas sesmarias no mapa em Andrade (2020).

²⁰ Arquivo da Casa de Cadaval, nº70, vol. II, pp. 48-53. Resposta do Governador-Geral D. João Lencastro ao Rei ponto 5º.

Mapa 2 – Cartoetnografia 1 do Século XVII



Fonte: Andrade (2020, p. 113)

- a de reserva *de mão-de-obra para trabalho*;
- de reserva de “*soldados*” da Coroa ;
- a “liberação” de seus entornos para a instalação dos currais de bois.

Ao agrupar indígenas antes dispersos em uma área restrita, os agentes coloniais buscaram livrarem-se dos possíveis ataques aos seus rebanhos, utilizaram-se da ideia da “desinfecção de indígenas” da caatinga para a “acomodação” da boiada e a implementação dos currais. Além disso, intentaram igualmente formar uma reserva militar e um corpo de “súditos” para a coroa.

Ainda no século XVII, quatro delas foram estabelecidas circunvizinhas ao atual território Kapinawá, duas na sesmaria do Sertão do Ararobá, que deram origem às atuais localidades da cidade do Brejo da Madre de Deus e da aldeia de Vila de Cimbres, na atual Terra Indígena Xukuru do Ororubá. Há, igualmente, referência a outros dois aldeamentos no curso do rio Ipanema, um em sua ribeira, sem definição exata de localização, e outra na Serra do Comunati, atual Terra Indígena Fulni-ô.

Outro empreendimento colonial que se estabeleceu nesta região, foi a criação de uma mina de salitre na virada do século XVII para o XVIII. Apesar de a concessão da sesmaria dos Campos de Buíque datar da segunda metade do século XVII (1658), foi apenas no começo do século XVIII que foram realizados os primeiros empreendimentos de ocupação populacional na região pelos colonizadores. Como lembra Pompa (2001), “no final do XVII o sertão do São Francisco encontrava-se totalmente explorado, ainda que ocupado por rara população” (p. 217). A busca pelo salitre teve protagonismo na colonização dessa região, como mostra a autora:

A procura do salitre (nitrato de potássio), indispensável para a fabricação da pólvora, impulsionou as explorações na região do médio São Francisco: várias expedições ao sertão em busca de pedras preciosas – como a de Belchior Dias Moreira, primo de Gabriel Soares de Sousa, em 1595 ou 96, e a de Francisco Dias d’Ávila (o primeiro da dinastia), sobrinho de Belquior (em 1625 e 1630) – acabaram achando salitre (2001, p. 207).

É importante lembrar duas questões: (1) após a Guerra da Restauração, as minas de salitre tiveram papel estratégico, por ser o nitrato de potássio matéria-prima para a produção de pólvora e (2) a exploração das minas era de monopólio do governo colonial, “assim como qualquer minério que viesse a ser encontrado na colônia, mais ainda com o salitre, uma vez que a sua produção estava ligada à segurança do Estado” (ASSIS e ACIOLI, 2004, p.61).

A exploração nas minas de salitre demandava a criação de uma estrutura própria para seu funcionamento que contava com: currais de bois, para abastecimento alimentar; aldeamento indígena para provisão de mão de obra; e abertura de estradas para escoamento. Pela condição

dessas estruturas que a malha colonial foi sendo tecida entre os rios Moxotó-Ipanema.

Os documentos que fazem referências à extração do salitre nos Campos de Buíque não ultrapassam uma década (1700-1709). Nesse curso, há a troca de uma série de correspondências que tratam da inabilidade dos responsáveis das minas, do escasseamento dos recursos minerais, e da mudança de sítio para a abertura de novos locais para garimpo.

Um trecho do documento, que trata da primeira expedição empreendida à região para exploração do salitre, é elucidativo das dinâmicas que resultaram de tal movimento, conforme pode-se observar a seguir:

Em 2 de dezembro de **1700** o rei ordenou o estabelecimento de uma oficina nas minas descobertas. O governador de Pernambuco, à época Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre, deveria logo mandar **fazer 'um curral de gado nos Campos de Buíque, na parte mais cômoda para as ditas minas'**. Deveria também **deixar para os pastos toda a terra necessária e arrendar-se o sítio**, enquanto não estivesse de todo montada a fábrica, uma vez que poderia 'a experiência mostrar ser conveniente mudar-se para diferentes partes'. Para o estabelecimento do referido curral, deveriam ser remetidas 50 vacas, já criadeiras, e entre 40 e 50 éguas, necessárias para o serviço de carga. (A.H.U. Doc. 13600, anexo nº7).

Para melhor atender às ordens da Coroa, o governador mandou que se organizasse, como convinha ao serviço das minas, nas proximidades dela, uma **aldeia de índios**, devendo tirar 80 casais das aldeias sujeitas ao Governador dos índios e formar uma nova, cujo capitão seria o 'Mendonça', referindo-se ao Ajudante do Corpo de Artilharia Francisco José da Costa Rocha e Mendonça. Encarregou a administração dessa aldeia aos padres da **Congregação São Felipe Néri**, 'para que a doutrinem no espiritual na forma que o fazem na de Ororubá que lhe fica vizinha, e no temporal ficará sujeita ao administrador das ditas minas'. O administrador seria o superintendente Inácio de Moraes Sarmento. Os índios que residiam no distrito do sertão seriam ou domesticados, quando mansos, ou extintos, quando 'brabos'. (A.H.U. Doc. 13600, anexo nº7).

A expedição de 1700, que seguiu para as minas, levou Bento Surrel Carrilho, sertanista e primeiro descobridor e extrator desse gênero na Bahia, onde serviu por quase 30 anos, juntamente com Leonel de Abreu e Lima, com o fim de explorar as nitreiras de Buíque. Para tanto tiveram de **abrir estradas para facilitar a passagem dos carros de boi** que transportariam o salitre das minas. Mais tarde Leonel de Abreu vai pedir terras próximas às minas, no

lugar chamado pelos índios de Campo do Caraça, para construir uma fazenda de criação. Para tanto alegava estar o lugar 'devoluto e desaproveitado' e, tendo-o descoberto com o risco de sua vida, de seus escravos e dos demais descobridores, pedia duas léguas de terra em quadro, na qual já havia feito um curral para a criação de gado vacum e cavalar. O pleito foi atendido e a carta de doação da sesmária concedida em 30 de maio de 1698. Por informação desta data da sesmária, no local 'descoberto' por Leonel de Abreu e Lima habitavam diversas nações de gentio **Ogoé goé e Paraquê**” (grifos meus) (ASSIS, ACIOLI, 2004, p. 64-65).

Optei por transcrever esse longo trecho da leitura que Assis e Acioli (2004) fazem das correspondências da época, pois ele apresenta informações preciosas sobre a tríade colonial curral – aldeia – mina, conforme destaquei em negrito no trecho citado. Ele nos deixa entrever que a exploração do salitre não poderia ser executada sem infraestrutura, sendo uma delas a criação de currais de bois, que proveriam de alimento os trabalhadores da mina.

Esse caso nos permite visualizar um exemplo de como a fundação dos aldeamentos missionários, assim como dos currais de bois, foi central para o desenvolvimento dos empreendimentos coloniais. Lembro que os aldeamentos permitiram aos agentes coloniais não só fazer a “limpeza” de índios, mas também formar um contingente de pessoas para servir como soldados do rei e como mão de obra.

É a partir daí que foi fundado o “aldeamento do salitre”, destinado à atividade de extração desse minério. Para sua criação, foram trazidos 80 casais²¹ de aldeias formadas ao longo do século XVII, um total de 751 pessoas (ASSIS e ACIOLI, 2004) e, possivelmente, outros tantos indígenas da própria região devem ter sido aí reduzidos.

Pelejas indígenas I - “guerras dos bárbaros” no eixo Ipanema-Moxotó (1691-1713)

O avanço colonial, como seria de esperar, não foi recebido sem uma reação. Ele gerou uma série de conflitos com os numerosos grupos indígenas que ocupavam toda a vasta área dos sertões. A segunda metade do século XVII é marcada por inúmeros episódios de guerra de conquista, num *continuum* aos que ocorreram no litoral desde o século anterior (OLIVEIRA, 2016). Pompa (2001) cita uma série sucessiva de levantes

²¹ MEDEIROS (1993) também menciona esse deslocamento de índios, citando, inclusive, descontentamentos: “O silvícola também está presente nas nitreiras de Buíque, onde o rei mandou colocar oitenta casais de índios para o serviço da mineração (GAMA, J. B. Fernandes – *Op. Cit.* P. 52-53). A síntese dessa situação se encontra definida numa queixa de D. Sebastião Pinheiro Camarão, a respeito dos índios do seu terço que, segundo ele, estava desfalcado de gente de guerra, por se haver espelhado pelas capitais do rio São Francisco até o Ceará Grande, a serviço do rei, no pau-brasil, guerras de Palmar [res?] e do Açú e ultimamente com as minas de salitre (A.H.U. PE. P. a. Caixa 13. Ff. 254-255 [19 de janeiro de 1709]).”. (MEDEIROS, 1993, p. 32).

indígenas: 1657-1659, Guerra de Orobó, norte da Bahia; 1669-1673, Guerra do Aporá; 1674-1679, Guerra no São Francisco; 1687 – 1720, Guerra dos Bárbaros. Segundo ela,

[...] o movimento da pecuária acentuou-se depois da expulsão dos holandeses: houve, portanto, uma intensificação dos conflitos entre índios e colonos. Esta reação ao movimento expansionista português sobre as terras indígenas, com as consequentes reações militares do governo colonial é conhecida sob o nome de “Guerra dos Bárbaros”. O conflito ocorreu na vasta região semi-árida do Nordeste, entre o leste do Maranhão e o norte da Bahia, compreendendo parte do Ceará, do Piauí, do Rio Grande do Norte, da Paraíba e de Pernambuco (POMPA, 2001, p. 271).

Também ocorreu uma série de conflitos entre os indígenas e os agentes coloniais na região da pesquisa, conforme enumero a seguir.

1691 - Peleja no Ararobá

Na região da Serra do Ararobá, como vimos, foi fundado o primeiro aldeamento, em 1669. A partir de então se tornou um lugar estratégico na colonização e, não por acaso, ficou conhecida como a “chave/porta do sertão”. Para Maria Medeiros:

Os serviços prestados pelos Oratorianos naquela área, dando em resultado a efetivação do domínio do colonizador português, se mede por um parecer do Conselho Ultramarino. Nele, Alexandre Gusmão ainda se refere ao ararobá (missão do Oratorianos) como a “chave de todo aquele sertão porque depois que se fundou, nunca mais desceu gentio bravo pelo que se faz muito importante a sua conservação” (92)²². Portanto, não se pode duvidar do papel policiador da missão (1993, p. 67).

Em 1691, vinte anos após a fundação da missão, ocorreu o primeiro episódio de ação indígena. Ele é relatado por Pompa (2011), R. Medeiros (2000) e M. Medeiros (1993) por meio de documentos que fazem referência a um ataque à Missão do Ararobá realizado pelos Ohé(s)-Ohé(s) / Hoés Hoés²³. Sobre isso, nos informam Pompa (2001) e, em seguida, M. Medeiros (1993):

Também as missões oratorianas, principalmente a de Ararobá, a “porta do sertão”, foram envolvidas em episódios da “Guerra dos Bárbaros [...] em 1692, os Ohé-Ohé (Guê-Guê?) invadiram a região do Ararobá e mataram treze homens (2001, p. 342).

²² A.H.U. Códice 914, ff. 131v-153 – 22/03/1744.

²³ Relembro aqui que esse grupo indígena é mencionado 6 anos depois, em 1698, no pleito enviado por Leonel de Abreu e Lima ao reivindicar terras na região dos Campos de Buíque – já citado neste texto.

[...] quando os tapuias ohés-ohés invadiram a capitania do ararobá (a notícia é de 15 de agosto de 1691) e mataram treze homens brancos, os índios urumarus foram chamados contra aqueles tapuias pelo governador Marquês de Montebelo (90) [B.N.L. Códice 239, f. 347., 15/08/1691]. A 7 de outubro de 1692, os missionários do ararobá também estavam ameaçados e pediram socorro ao Governador (p. 67).

Aos movimentos de resistência à colonização – como o narrado acima, no qual os Ohé-Ohé ameaçaram o aldeamento do Ararobá e mataram homens brancos – foram dadas respostas militares no formato das *entradas*. Comumente foram utilizados indígenas aldeados como soldados do rei para fazer guerra contra aqueles que continuavam “soltos nas brenhas”. A resposta do então governador da província também foi narrada pelos autores Maria Madeiros (1993) e Ricardo Medeiros (2000):

Este expediu então portaria concedendo ao prepósito da Congregação uma arroba de pólvora e duas de chumbo a fim de serem remetidas ao missionário para a guerra que aqueles índios domesticados andavam fazendo ao tapuia bárbaro daquelas povoações. (91) [B.N.L. Códice 239, f. 228., 07/10/1692] (p. 67).

Em 15 de agosto de 1691, o governador de Pernambuco escreveu ao capitão-mor do Rio de São Francisco, Diogo de Souza Vieira, a respeito de uma carta que havia recebido do capitão-mor do Ararobá, João de Oliveira Neves, dando conta que os Tapuia Hoés Hoés, e seis nações mais, tinham feito grandes hostilidades naquela capitania, e pedia socorro. O governador ordenou que mandasse toda a gente de guerra da aldeia dos Urumaru administrada pelo padre capuchinho frei Boaventura com um cabo de satisfação a incorporar-se na aldeia do Ararobá com o capitão-mor João de Oliveira Neves e juntamente tivesse prevenida outra tropa dos Tapuia Chocó, Carnijó e Carapotó para entrar pelo rio dos Cabaços buscando a região que fica entre o Pajeú e os campos do Buíque, esperando aviso do capitão-mor de quando deviam partir. [BNL PBA c d 239 p. 348/349]

No dia seguinte, o governador de Pernambuco ordena ao capitão Antônio Gomes Brandão ir ao Pajeú e puxar por toda a gente das ordenanças e gentio índios e Tapuia que ali se achassem para os acompanharem na entrada ao Tapuia levantado. No mesmo dia escreve, ao missionário dos Urumaru que assistia no rio de São Francisco, que ordenasse ao cabo deles, Antônio Capas, que marchasse com todos que forem de arco para a capitania do Ararobá às ordens de um cabo branco para socorrê-la. [BNL PBA Cd 239 p. 347/348 e 129/130] (p. 117 e 118).

1692 - Fim da República de Palmares

A título de contextualização mais ampla, vale mencionar que nessa mesma década de 1690 ocorreram os inúmeros atos bélicos que puseram fim à República de Palmares. A República de Palmares foi um dos grandes movimentos de resistência à dominação colonial, encabeçada por negros ex-escravizados, arribados dos trabalhos forçados e fundadores de muitos quilombos entre os atuais estados de Pernambuco e Alagoas. A Serra da Barriga, um dos lugares de referência para os quilombos, fica situada não muito longe da região em estudo (ver cartoetnografia 1).

Os primeiros relatos da existência de Palmares datam de 1597, ou seja, esses movimentos de resistência perduraram por cerca de um século (ALENCASTRO, 2010). Historiadores/as relatam que a República de Palmares teve auge nas duas décadas de invasão Holandesa. Nesse contexto, senhores de escravizados fugiram de seus engenhos em função do ataque flamengo, e os negros tiveram a oportunidade de se refugiarem em Palmares.

A literatura nos informa que, nesse período, Palmares chegou a reunir quase 20 mil pessoas, divididas em agrupamentos populacionais menores chamados de mocambos. Um dado que nos mostra a grandeza desses números é a comparação entre a população de Macaco, um dos mocambos, e a população do Recife: a primeira com 6 mil e a segunda com 8 mil pessoas (MENDES, 2013).

Palmares teve fim no período da Guerra dos Bárbaros. Ao longo dos seus 100 anos de existência, várias foram as tentativas de desbaratá-la, o que foi concretizado em 1694. Para tanto, foram mobilizados bandeirantes paulistas e militares pernambucanos. Destaco um elemento importante para perceber as dinâmicas do poder colonial: alguns dos protagonistas dos ataques à Palmares também são personagens centrais da represália aos indígenas no eixo Moxotó-Ipanema, dentre eles o bandeirante paulista Domingos Jorge Velho – que participou do ataque aos Paxicú, no Rio das Cabaças, narrado a seguir neste texto – e o militar pernambucano Bernardo Vieira de Melo (filho), donatário da Sesmaria do Sertão do Ararobá. Antes dele, seu pai, também Bernardo Vieira de Melo, fora um dos comandantes na guerra contra os holandeses e conhecido por ter possuído em suas tropas um canhão que possibilitara a destruição das barricadas da Serra da Barriga.

1696 – Entrada paulista no Rio das Cabaças

Outro episódio de conflito ocorreu poucos anos após a peleja no Ararobá, quando bandeirantes paulistas promoveram o aprisionamento de indígenas em 1696, dois anos após a queda de Palmares:

Em dezembro de **1696**, o governador-geral do Brasil escreve ao mestre de campo **Domingos Jorge Velho** que havia sido informado que alguns paulistas do seu terço deram no riacho dos **Cabaços**, em um rancho onde estavam os bárbaros de que era capitão o Paxicú, e entre outros lhe cativaram a mulher, de que se temia alguma revolução nas aldeias. E que falando o capitão-mor daqueles distritos com os paulistas para que não os

cativassem, pois estavam de paz com os brancos, lhe disseram que tinham ordem de Sua Majestade para cativarem todo o gentio que não fosse batizado e não estivesse aldeado. O governador diz ao mestre de campo que se ele tivesse aquela ordem a enviasse originalmente para que ele a visse e se não, fizesse recolher logo os paulistas e lhes ordenasse que restituíssem logo ao Paxicú a sua mulher, e que de nenhum modo inquietassem as nações dos Carinayós [Carnijó?], Jacôs [Xocó?] e **Paraquió**, e a do mesmo Paxicú [DHBN 38 : 425/426] (MEDEIROS, 2000, p. 118).

A partir do que foi narrado por Medeiros (2000), podemos observar algumas práticas dos agentes coloniais neste contexto de guerra, das quais gostaria de destacar alguns elementos: a presença do famoso bandeirante paulista, já mencionado, *Domingos Jorge Velho*, que atuou tanto na guerra aos indígenas, quanto contra a República de Palmares. Um segundo aspecto é o de como os bandeirantes paulistas promoviam o aprisionamento de indígenas mesmo em discordância com a coroa, o que pode ser percebido pelas orientações do governador-geral do Brasil de não só “devolver” os prisioneiros Paxicú como, também, que não “inquietassem as nações” indígenas daquela região.

Outro aspecto em destaque é a prática da *captura da mulher indígena*. Apesar de ser um elemento que aparece apenas nesse trecho citado, dentre todos os livros que foram consultados nesta pesquisa, gostaria de colocá-lo em evidência porque quero lembrar do debate de Martins (1997), que destaca como essas situações de expansão de fronteiras são marcadas por conflitos e violência, sendo o rapto e o extermínio duas fortes expressões.

Por fim, sublinho alguns etnônimos e topônimos que nos ajudam a fazer a leitura das áreas de ocupação dos grupos indígenas ali presentes: a menção aos Paraquió é a referência mais antiga feita a esse grupo; as referências ao rio das Cabaças e aos Campos de Buíque também foram centrais na formação da malha fundiária da região.

1713-1715 - Pelejas no Moxotó

Uma década depois da instalação das minas de salitre, entre 1713-1715, também são registradas uma sucessão de pelejas indígenas contra fazendas dos arredores envolvendo os Paratió e os Ohé-Ohé. Em represália, também foram organizadas *entradas* em busca de obter sua *redução*. Medeiros (2000) faz uma leitura do conteúdo de petições da época, feitas por moradores da região à Junta das Missões, no intuito de fazer guerra ao que chamaram de “índios de corso”. Tal evento ocorreu entre os anos de 1713 e 1715, ainda no contexto da Guerra dos Bárbaros, conforme transcrevo a seguir:

Os conflitos na ribeira do Pajeú voltam a aparecer na documentação pesquisada no ano de **1713**, numa carta escrita pelo governador de Pernambuco ao capitão-mor João de Oliveira Neves, onde comenta que havia lhe

chegado a notícia de que na **ribeira do Pajeú** se achava revolto o gentio **Xocó** e que estes tinham agregado os **Guegue, Uman, Carateú e Pipan**, e convinha muito que ele se achasse prevenido para qualquer invasão que intentassem estes bárbaros, de tal sorte que nunca de sua parte se declarasse guerra contra eles e no caso que os ditos o fizessem, lhes devia reprimir o impulso para que não conseguissem o seu intento (MEDEIROS, 2000, p. 118).

No parágrafo acima, mesmo não havendo uma referência específica aos Paratió – pela minha leitura da documentação tal grupo não tinha seus domínios estendidos até o Pajeú – existe referência aos Guegue (Ohé Ohé), já mencionados como ocupantes do Campo do Caraça, junto aos Paraquêo, por Leonel de Abreu e Lima em 1698. Há igualmente referência aos Xocó e Pipan, com os quais os Paratió se aliaram nos anos seguintes:

Em 25 de agosto do ano seguinte [em **1714**], é apresentada na Junta das Missões, uma petição com um assinado dos moradores do **sertão do rio de São Francisco** e uma carta do seu capitão-mor, pedindo **autorização para fazer guerra** aos índios das nações **Xocó e Paraquió** pelos roubos e extorsões que lhes faziam, e não se acharem aldeados, e que o provincial de São Francisco havia informado que na Bahia houvera ordem do Governador Geral para lhes fazer guerra. Na reunião da Junta das Missões de vinte e nove de novembro do mesmo ano [em **1714**] foi lida uma petição dos moradores do **riacho do Moxotó** da jurisdição do capitão-mor Francisco Gomes de Sá em que se queixam dos insultos, e extorsões que tem feito e faz os gentios das nações **Paraquió, Peraricoanha**, tendo já mortos cinco pessoas que iam para as minas, e que continuavam com outras hostilidades, **pedindo autorização para poderem fazer guerra ao dito gentio**. Assentou-se que se tirasse devassa e que se fizesse guerra defensiva até a mesma ser concluída (MEDEIROS, 2000, p. 119).

Como pode ser observado, os Paratió voltam a ser citados duas vezes, uma no sertão do Rio São Francisco e outra no Riacho do Moxotó. A primeira não nos fornece uma localização exata de onde tais conflitos estavam se desenrolando. A segunda, por outro lado, sublinha a mesma área de incidência que já havia sido apontada até então, as imediações do rio Moxotó. É essa menção que inscrevo na cartoetnografia. Além disso, existe a primeira referência a outro povo, os Peraricoanha. Por fim, no ano seguinte, propõe-se fazer guerra a tais indígenas:

Em trinta e um de janeiro de **1715**, em reunião da Junta das Missões, foi proposto que se havia mandado que se fizesse guerra aos índios da nação **Xocó e Carnijó do sertão da capitania do rio de São Francisco**, em

virtude do assento da Junta de 25 de agosto do ano anterior, mas leram-se as cartas dos oficiais da Câmara e do capitão-mor daquela capitania, e juntamente uma petição dos sobreditos índios em que pediam que se abstinhasse a guerra que se intentava fazer contra eles. E assentou-se pelos prelados, e pelo Dr. Procurador da Coroa, que a estas duas nações não se fizesse guerra, e que fosse concedida a paz, visto que a pediam, mas que fosse repreendido o capitão-mor por alterar a ordem que lhe fora para o rompimento da guerra. O provedor da fazenda real e o governador votaram que se executasse o assento da sobredita junta passada, acrescentando o governador que se desse conta ao rei da omissão e procedimento deste capitão-mor (MEDEIROS, 2000, p. 120).

Sobre as decisões da reunião citada, é interessante sublinhar que os acontecidos de 25 de agosto de 1714 não se referiam inicialmente a Xokó e Carnijó, e sim a Xokó e Paratió. Isso me faz pensar na proximidade de tais grupos e na inexactidão de atributo de etnônimos efetivada por tais agentes coloniais.

Empreendimentos coloniais II: a consolidação da conquista e a criação da infraestrutura colonial

Apesar de ainda pouco povoado, o sertão do século XVIII viu o número de fazendas se multiplicar e com elas os currais de bois, empreitadas de exploração de minério, estradas construídas como espinhas dorsais para o funcionamento da economia pecuária que transitava desde o Caririnha (BA) até Recife (PE) e, por fim, viu uma grande reforma do Estado, as chamadas Reformas Pombalinas, que levaram a cabo a tentativa de uma reforma urbana que incluiu normativas para a criação de vilas pelos sertões e o intento da política assimilacionista do Diretório dos Índios.

Sob a égide dessas fazendas foram erguidas capelas, ao redor das quais se formaram os povoados que deram origem às sedes dos municípios atuais: em *Lagoa*, Capela de São Félix de Cantalice, em 1753, atual cidade de Buíque; em *Puxinanã*, Capela de Nossa Senhora da Conceição, em 1760, atual cidade de Pedra; em *Serrinha*, Capela de Santa Clara (sem data), atual cidade de Tupanatinga.

Não por acaso, o século XVIII tem o maior número de registros que tratam dos Paratió. Ao todo, conto cinco pelejas indígenas protagonizadas pelo grupo, mas com outros povos aliados. Medeiros e Mutzenberg (2013), no artigo que produzem uma “cartografia histórica dos grupos indígenas” em Pernambuco no referido século, retratam bem esse contexto. Segundo os autores:

[...] um momento no qual o contato entre os conquistadores e indígenas estava se dando de forma

mais intensa, tanto pelo incremento da distribuição de sesmarias que seguiu o fim da chamada Guerra dos Bárbaros, quanto pela implantação da política pombalina para os índios. Esse período gerou um acirramento dos conflitos territoriais e um maior deslocamento dos grupos, seja por migrações, fugas, expedições militares ou redução. Caracterizando-se, desta forma, por uma maior dinâmica nas relações de etnicidade e um maior volume documental produzido pela burocracia estatal (p. 6).

Na cartoetnografia 2 apresento os documentos que encontrei e que mencionam *Paratió* ou a localidade de *Macaco*. São referências que abarcam um período de 106 anos: entre a primeira menção, em 1696, no contexto do ataque do terço paulista aos índios Paxicú, no Rio das Cabaças, até a última, em 1802, que trata do deslocamento de índios de Cacalancó para Aldeia Macaco.

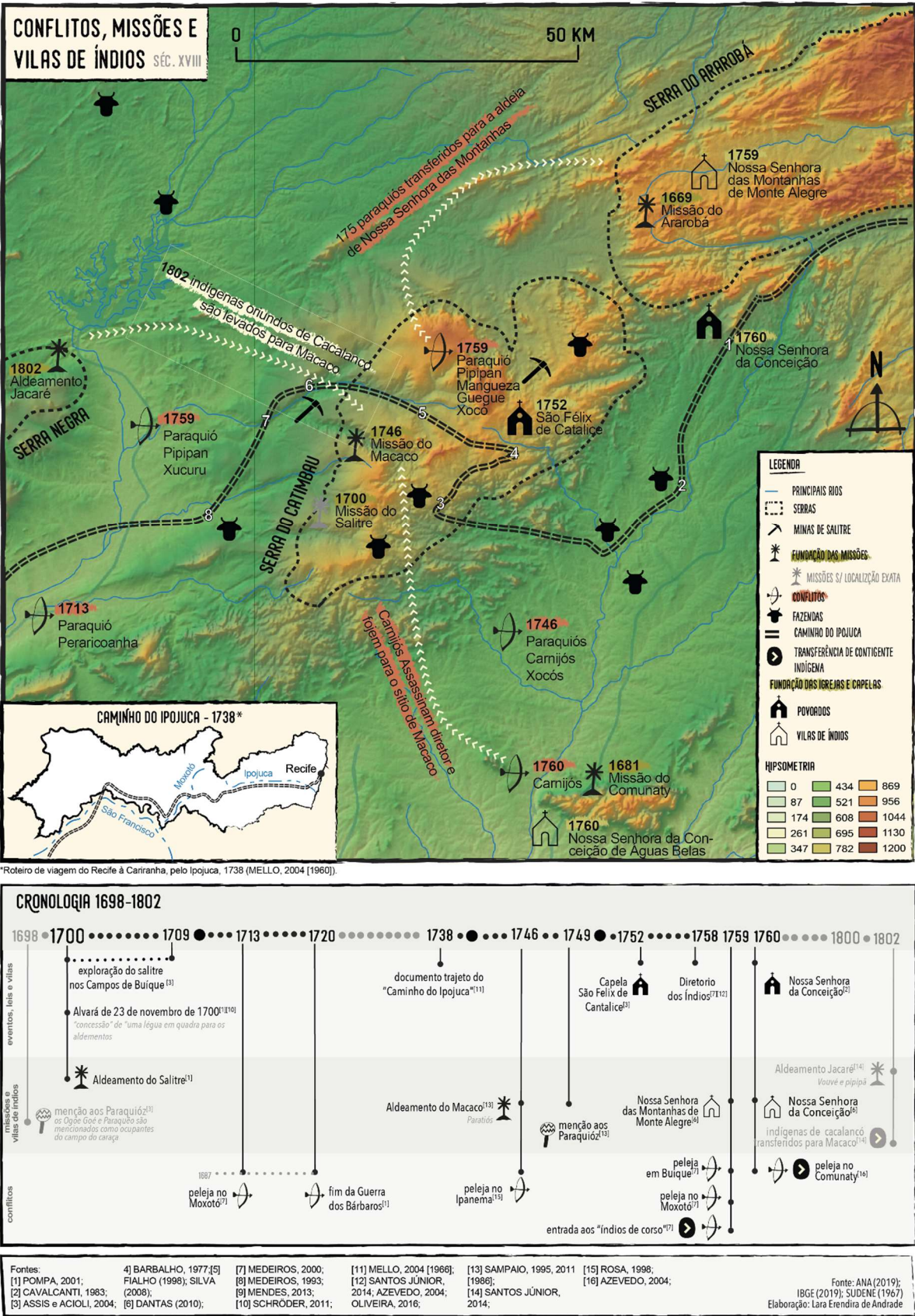
Outro dado importante para compreender a formação da malha fundiária e a apropriação da colônia na região é a criação de estradas. Como já vimos, no início da exploração do salitre, a abertura de estradas era necessária para escoar o minério. Com o passar dos anos, começaram a ser estruturadas estradas ligando longas distâncias. Duas delas foram centrais para a economia da Capitania de Pernambuco: o Caminho do *Ipojuca* e do *Capibaribe*.

Assim como no século XVII, quando esses rios foram vias primordiais para o primeiro movimento de colonização do sertão – vimos que eles foram a principal via de acesso da Congregação dos Oratorianos –, no fim da primeira metade do século XVIII o curso deles se consolidou como trecho inicial de uma extensa estrada que se iniciava em Recife/Olinda e alcançava “o extremo limite, a sudoeste, do território da Capitania [de Pernambuco], que era, ao tempo do documento, o Caririnha” (MELLO, 2004, p. 88).

Caririnha, localidade situada na embocadura do rio de mesmo nome no São Francisco, situa-se no extremo sul da então Comarca do São Francisco²⁴, na fronteira com o atual estado de Minas Gerais, na época, Capitania de São Paulo e Minas de Ouro. A estrada teve papel central na circulação comercial do gado, viabilizando tanto o transporte para a região de exploração de minérios quanto para a região litorânea da capital.

²⁴ O território da referida Comarca corresponde hoje a toda região baiana que se situa a oeste do Rio São Francisco.

Mapa 3 – Cartoetnografia 2 do Século XVIII



Fonte: Andrade (2020, p. 143)

O percurso de tal estrada foi descrito em documento inédito à época, localizado pelo historiador José Antônio Gonçalves de Mello, em 1950, publicado em seu trabalho de 1966 – aqui utilizo uma reedição, Mello (2004 [1966])²⁵. Além de ser uma informação importante para a compreensão das rotas comerciais regionais de forma mais genérica, o conteúdo desse documento me chamou atenção – quando da leitura dos trabalhos de Santos Júnior (2015) e Assis e Acioli (2004) – pois o Caminho do Ipojuca atravessa a região da minha pesquisa, inclusive a atual Terra Indígena Kapinawá.

O documento apresentado por Mello (2004) contém a transcrição da rota, citando nomes das fazendas, a distância em léguas entre os sítios, o tipo de vegetação, caracterização do local, largura da estrada, quantidade de currais e, por fim, o comandante responsável pela jurisdição. A finalidade central de estradas como essa era o transporte da boiada, e isso fica evidenciado no documento, ao passo que toda a descrição do trajeto é feita detalhando as condições para o rebanho.

1746 - Aldeamento de Macaco

A política de criação dos aldeamentos também continuou como uma das estratégias centrais no processo de consolidação da conquista. Muitos deles, inclusive, davam guarida aos rebanhos que estavam de passagem.

Depois da Peleja do Moxotó em 1714, a referência seguinte aos Paratió é mencionada em documento de 1746, isto é, 30 anos depois. Deste contexto há um conjunto de documentos citados por Sampaio (1995; 2011), onde há uma menção que os Paratió foram aldeados, com a indicação do local: o aldeamento do Macaco. Cito: (1) Costa (1987, p. 167) menciona que a Missão do Macaco foi “fundada em 1746 para reunir os índios Paratiós que habitavam uma parte do Sertão”; (2) Outra referência, de 1749, menciona a “Informação Geral da Freguesia do Ararobá: ‘Aldeia de Macaco, não tem missionário, e o que teve era sacerdote do hábito de Sam Pedro, tem uma nação de Tapuios Paraquióz, e 182 pessoas’” (“Informação...”, 1749: 422). Ela está na *Informação Geral da Capitania de Pernambuco de 1749*, publicado pela Biblioteca Nacional em seus “Annaes” (ANÔNIMO, 1908 [1749]) na primeira década do século XX.

Ainda de 1746, há uma representação que menciona uma peleja desses mesmos indígenas na ribeira do Rio Ipanema: um documento da Câmara do Penedo, de 02.08.1746, refere-se à “rebeldia”, mesmo dos índios aldeados, e sua “barbaridade”, que tem levado ao despovoamento e destruição de fazendas, como ocorre na ribeira do Ipanema, sob a ação dos Carnijós, Xocós e **Paraquióz** (ROSA, 1998, p. 10-11).

1758 – Diretório dos índios

²⁵ O autor situa a localização do referido documento “no Arquivo Histórico Ultramarino (em Lisboa), na coleção de papéis de Pernambuco, março 37. Os roteiros de 1738 conservavam-se em letra do século XVIII na coleção de Alberto Lamago da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. Não estavam catalogados quando ali os consultei e fotografei em 1950” (MELLO, 2004, p. 90).

Pouco mais de dez anos após a criação do aldeamento de Macaco, a política relativa aos povos indígenas teve mudanças significativas: o que antes era regido pela *Junta das Missões* foi alterado com as Reformas Pombalinas, mais especificamente com a implementação do Diretório dos Índios. Alguns historiadores tratam desse contexto e nos ajudam a compreender como isso se desenrolou na região e, de uma forma mais ampla, na capitania de Pernambuco (MEDEIROS, 2000, 2007; SANTOS JÚNIOR, 2015; AZEVEDO, 2004). Na documentação apresentada por eles, aparecem registros relativos aos Paratió e ao Aldeamento de Macaco. Como em relação aos conflitos de 1713-1715, as informações são oriundas, principalmente, de um conjunto de documentos de sobre conflito entre indígenas e fazendeiros.

As Reformas Pombalinas ocorreram no período do reinado de Dom José, entre 1750 e 1777, que nomeou Sebastião de Carvalho e Melo, mais conhecido como Marquês de Pombal, para o cargo de Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra do Reino de Portugal. Os autores narram como tal secretariado promoveu reformas econômicas e políticas que “subordinou a burocracia estatal, a aristocracia e a Igreja Católica Romana em Portugal ao poder da Coroa” (NEVES, 2003; AZEVEDO, 2004 apud SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 50).

Particularmente no Brasil, isso significou o aumento da presença governamental da Coroa a partir da “da nomeação de funcionários régios, a fiscalização e a cobrança de impostos, o incentivo ao povoamento do interior da colônia, a criação do Diretório dos Índios (1757) e a expulsão da Companhia de Jesus (1759)” (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 50). O Diretório dos Índios foi instaurado pelo Alvará de 3 de maio de 1757, “criado por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador da Capitania do Grão Pará e Maranhão, para civilizar os povos indígenas da Região Amazônica e do Maranhão, e promover o seu povoamento e comércio” (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 54), sendo no ano seguinte, em 17 de agosto de 1758, publicado outro Alvará que estendeu a normativa para todo o Brasil.

Ele estabeleceu uma nova política, por meio da qual a cristianização dos povos nativos deveria ser feita sem a intermediação das ordens religiosas, expulsas do país, e a administração das aldeias passou então para o comando de administradores seculares. Para o interesse de minha pesquisa é importante pensar o Diretório como um elemento-chave de um processo mais amplo de reorganização das formas de vida dos indígenas, que levará os indígenas à consolidação de um *processo de territorialização*. Ele altera a lógica missionária da mencionada “pedagogia do isolamento” (MEDEIROS, 1993).

Segundo Oliveira (2016), o Diretório dos Índios deu continuidade à política de “mistura”, dessa vez promovendo mais incisividade para uma política indigenista assimilacionista, acentuando-se a relação com não-indios, conforme pode ser observado no texto que segue:

Se as missões, como produto de políticas estatais, conjugavam aspectos que podemos chamar de assimilacionistas e preservacionistas, o seu sucedâneo histórico (o “Diretório de Índios”) pendeu decisivamente

para a primeira direção, estimulando os casamentos interétnicos e a fixação de colonos brancos dentro dos limites dos antigos aldeamentos. Essa foi a segunda “mistura”, cujos efeitos só não foram maiores pelo caráter extensivo e rarefeito da presença humana nas fazendas de gado, único empreendimento que teve relativo sucesso na região. Sem existir fluxos migratórios significativos para o sertão, as antigas terras dos aldeamentos permaneceram sob o controle de uma população de descendentes dos índios das missões, que as mantinham como de posse comum, ao mesmo tempo que se identificavam coletivamente mediante referências às missões originais, a santos padroeiros ou a acidentes geográficos (OLIVEIRA, 2016, p. 206 e 207)

Gostaria de chamar atenção para o duplo caráter na forma de exercer poder sobre os indígenas promovida pelo Diretório dos Índios: o de controle sobre os *corpos indígenas* e sob o *espaço das aldeias* que se transformaram em Vilas. Na reorganização do espaço, por exemplo, percebemos que estava no intento das Reformas Pombalinas a reestruturação urbana, nesse sentido vale observar:

O Diretório significou a **transposição do planejamento urbano lusitano para as terras brasileiras**, transformando as missões e aldeias indígenas em cidades portuguesas, **substituindo os seus nomes indígenas originais por nomes de cidades portuguesas**. Assim, as cidades, as fortalezas e outras construções no Brasil seguiram o modelo urbanístico praticado em Lisboa. As novas vilas de índios transformaram-se em núcleos urbanos que propagariam o povoamento, a urbanização, o comércio e o modelo de civilização europeia para o interior. Neste aspecto, os índios das vilas seriam os promotores deste progresso, pois a Coroa atribuiu aos indígenas o papel de povoadores do interior e dinamizadores da economia, produzindo mercadorias e gêneros para o consumo e a exportação (ALMEIDA, 1997 *apud* SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 55).

Tal modelo de urbanização calcava-se na reprodução do modelo do “aquartelamento”, no qual as casas deveriam seguir o padrão urbanístico lusitano do século XVIII, e serem construídas ao redor da praça que detinha um formato retangular. Além das casas, também teriam a igreja, a Câmara e a cadeia. Tal formato “tinha evidentemente uma função disciplinadora, visto que, facilmente, toda a comunidade era vigiada através da posição estratégica da Igreja e da Casa de Câmara de frente para a praça principal e para as casas (LOPES, op. cit., p. 205)” (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 62). A herança desse formato pode ainda hoje ser observada nas cidades do interior.

Segundo o novo modelo, as vilas maiores, com mais de 150 casais, deveriam agrupar indígenas de aldeamentos menores para lá

transferidos, e outra possibilidade seria “completar” o contingente populacional mínimo com moradores brancos, sendo estimulado o casamento interétnico (SANTOS JÚNIOR, 2015; AZEVEDO, 2004). A concentração populacional também tinha a “intenção de acostumar os índios a uma vida civilizada e cristã, voltada para o trabalho e incutir na alma do índio o senso ocidental de riqueza, hierarquia social, obediência às autoridades e a obrigação de pagar impostos ao Estado” (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 59). A transferência dos indígenas entre as vilas foi o estopim de diversos conflitos, como veremos.

O controle de tais vilas foi possível graças à reestruturação administrativa. Como mencionado, um aspecto central na mudança da política indigenista foi a transferência do controle das aldeias das ordens religiosas para o poder da Coroa. Para tanto, foi criada a figura dos diretores dos índios:

Os diretores e os mestres além de militares deveriam ser pessoas com certo nível de instrução e que morassem na vizinhança das ditas vilas ou transferissem as suas residências para esses lugares (BOXER, 1967, p. 156). Os diretores também exerceriam o comando militar dos indígenas, pois o Diretório manteve a estrutura das Ordenanças de Índios das missões extintas, como forma de controle efetivo e obediência da população indígena (LOPES, 2005, p. 110). (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 57).

Quanto à fundação das vilas de índios, elas deveriam ser constituídas por 150 casais conforme o artigo 77 do Diretório, com Câmara, pelourinho e escolhendo entre os seus moradores os mais habilitados para exercerem os cargos de juízes, vereadores e demais cargos. Caso os índios não apresentassem “a inteligência necessária” deveriam procurar entre os moradores mais próximos das vilas os “de sã consciência e mais aptos aos primeiros empregos não deixando de associar com eles alguns índios para se habilitarem ao referido exercício” (Ibidem, p. 154). (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 59).

No novo regime, os indígenas deveriam não só trabalhar como também pagar impostos. Assim como no antigo regime, a mão de obra indígena foi utilizada por colonos e, igualmente, continuou o estímulo ao trabalho na agricultura. A partir dessa produção, os indígenas tiveram então que pagar os tributos, outro elemento provocador de conflitos, como mostra o texto a seguir:

A instrução autorizava a saída de um terço dos índios para o trabalho, sempre conservando a metade da povoação. Coube aos diretores resguardarem os índios contra os abusos dos moradores brancos na exploração do trabalho indígena, o estímulo da produção de mandioca, legumes, algodão e a fiscalização do comércio dos gêneros

produzidos ou adquiridos pelos índios (BOXER, 1967, p. 153 apud SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 59).

Além de disciplinar o *espaço*, as reformas de Pombal estavam interessadas em promover o disciplinamento dos *corpos* indígenas. Como mencionado, estava inserida no contexto político de consolidação do domínio colonial, que buscava súditos e a maior povoação da colônia, majoritariamente concentrada no litoral. Para tanto, ele estabeleceu uma série de orientações, segundo Medeiros (2007): [1] proibia a língua nativa e obrigava a utilização do português; [2] proibia a nudez; [3] estabelecia que era obrigado aos grupos morar em casas separadas; [4] os indígenas deveriam ter nomes e sobrenomes, sendo destinados para tais os nomes portugueses.

Originalmente formulada para o Diretório do Maranhão, essa lei sofreu uma série de alterações para adaptação à realidade da Capitania de Pernambuco, ganhando o nome de “*Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas*”. Ainda segundo Medeiros (2007, p. 127), entre as diferenças estão: [1] como atividades econômicas, incentivava-se a pecuária e a extração de gravatá; [2] foi proibido o uso de termos de tratamento pejorativos como cativo, caboclo e Tapuia – que haviam sido estabelecidos no próprio processo colonial; [3] o uso de aguardente foi restrito a finalidades curativas, e sublinha-se “abolindo inteiramente o uso das *juremas* contrário aos bons costumes e nada útil, antes prejudicialíssimo à saúde das gentes” (MEDEIROS, 2007, p. 127).

É interessante observar como cada um dos elementos estava ligado à interdição das formas de vida dos povos nativos, indo desde a proibição do uso da língua nativa, mudança dos nomes pessoais, passando pelas formas de se vestir (ou não se vestir), formas de moradia e alianças matrimoniais até as interdições no campo religioso relacionado ao uso da jurema, e igualmente no campo da reprodução da vida cotidiana, estabelecendo a agricultura como forma de sustento.

Na região foram criadas duas Vilas de Índios: Comunaty e Ararobá. Vale igualmente mencionar outras vilas e as então capelas construídas nesse período. Santos Júnior (2015) informa o quadro de responsáveis pela implementação das vilas de índios e também destaca as particularidades de tal normativa na Capitania de Pernambuco, segundo ele:

O Governador da Capitania de Pernambuco, Diogo Lobo da Silva (1756-1763) foi o responsável pela criação das vilas de índios em Pernambuco e nas capitanias do Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba. Em 1758, recebeu as ordens régias de executar as leis de liberdade para índios, a transformação das aldeias em vilas de índios com nome de vilas portuguesas e a redemarcação das terras pertencentes as vilas²⁶. Os seus colaboradores foram o

²⁶ APEJE. Ordens Régias, OR 10. Carta, Belém (Portugal) 14/09/1758. A Rainha ordenou ao Governador e Capitão Geral de Pernambuco, Diogo Lobo da Silva, que executasse imediatamente as leis de liberdade

Bispo de Pernambuco (D. Francisco Xavier Aranha), o Ouvidor Geral de Pernambuco (Bernardo Coelho da Gama e Casco) o **Sargento-Mor no Sertão de Pernambuco (Jerônimo Mendes da Paz)**, o Juiz de Fora de Olinda e Recife (Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelbranco) e o Ouvidor das Alagoas (Manuel Gouvea Alvares).

O Bispo de Pernambuco criou novas vigarias para as novas vilas, nas quais os índios seriam assistidos por padres do Hábito de São Pedro com as cômruas²⁷ (salários) pagas pela Fazenda Real de Pernambuco (Ibidem, p. 103).

Para tanto, os artigos do Diretório foram adaptados à realidade econômica e social do Sertão nordestino na segunda metade do século XVIII. No ano de 1761, Diogo Lobo enviou para o Juiz de Fora de Olinda e Recife a instrução acerca da elevação das aldeias indígenas a categoria de vilas na Capitania de Pernambuco e suas anexas (BOXER, 1967). (grifos meus) (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 55 e 56)

Sublinho que Jerônimo Mendes da Paz foi personagem central nos conflitos que se desdobraram nos anos seguintes entre o Ipanema-Moxotó. Nos idos de 1760, como parte da devassa feita pela Coroa sobre os conflitos, foi produzido um documento com a lista dos aldeamentos ainda hoje muito citada, “*Devassa* que mandou proceder o governador e capitão-general de Pernambuco, acerca do assalto que o gentio bravo, Pipaens (Pipipans) e Paraquióis, fizeram na ribeira de Moxotó no dia 28 de Agosto de 1759, e do qual resultaram algumas mortes”. Medeiros (2007) disponibiliza o trecho dessa devassa que lista as aldeias indígenas em meu contexto de pesquisa, a “Relação das aldeias que há no distrito do governo de Pernambuco, e capitanias anexas, de diversas nações de índios [1760]” é a seguinte:

Freguesia do Ararobá

Aldeia de Nossa Senhora das Montanhas, índios Xucurus. Missionário religioso da Congregação do Oratório;

Aldeia dos Carnijós, cita na Ribeira do Panema, no lugar da Alagoa. Índios Carnijos. Missionário clérigo;

Aldeia do macaco, índios Paraquióis. Missionário; [AHU, Cod. 1919, pp. 298-304] (p. 149)

aos índios. Restitui-se aos indígenas a posse de suas aldeias e a liberdade de suas pessoas, bens e comércio, e proteção. A transformação das aldeias em Vilas de Índios com nome de vilas portuguesas. As terras das vilas tiveram suas terras redemarcadas por novas cartas de sesmarias, com terras para as lavouras nos distritos das vilas, fl. 137.

²⁷ APEJE. Ordens Régias, OR 10. Carta, Belém (Portugal) 14/09/1758. Carta da Rainha ao Bispo de Pernambuco, D. Francisco Xavier Aranha, ordena que em cada uma das Aldeias de índios "nova mente" (de novo) erigir em Vilas e Lugares para que de novo aldear os indígenas. Em cada uma das paróquias administradas por religiosos da Companhia de Jesus com a denominação de missões fosse constituída uma paróquia com o título de Vigaria com párocos recebendo cômruas. Mas sucedendo o contrário, o Bispo deve executar o determinado com o auxílio do Governo da Capitania de PE, fl. 143-143v.

Sobre as Vilas de Índios, há informações retiradas do documento “Relação dos novos estabelecimentos das vilas e lugares de índios do Governo de Pernambuco da parte do Sul, executados por Manoel de Gouvea Alvares, cavaleiro professo na Ordem de Cristo, Ouvidos Geral da Comarca das Alagoas”, na Carta de Luis Diogo Lobo da Silva a Francisco Xavier Mendonça Furtado (23 de novembro de 1763, Apeje).

No local da antiga *Missão do Ararobá*, foi estabelecida a *Vila de Cimbres*, também chamada de Nossa Senhora das Montanhas de Monte Alegre: “dos índios da mesma antiga aldeia e de outros que andavam dispersos e foram obrigados a unirem-se no dito sítio, que todos constituem o número de 192 moradores e 722 almas” (DANTAS, 2010, p. 56).

A Missão do Comunaty, por sua vez, que foi criada em 1760, começou a ser chamada de *Nossa Senhora da Conceição de Águas Belas*. Seis anos depois, em 1766, foi criada a *Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Panema* (DANTAS, 2010, p. 60):

ficou denominado este nome de Águas Belas, onde antes era a Aldeia dos índios de nação Carnijó chamada de Comunaty, por estar situada junto de uma serra do mesmo nome no sertão da ribeira do Panema, que era do distrito do Ararobá, que lhe fica em distância de 30 léguas, consta de 130 fogos e de 400 almas²⁸ (p. 56).

Foi no processo de reorganização para a criação dessas duas vilas nos formatos definidos pelo alvará que se desenrolou uma série de conflitos dos quais tratarei no tópico seguinte. Por fim, vale lembrar as outras povoações que ergueram capelas na mesma época para acompanharmos como a estrutura urbana e fundiária dos arredores foi se desenvolvendo: a capela de São Félix de Cantalice, construída em 1753/1754 na fazenda Lagoa, hoje cidade de Buíque; e a Capela Nossa Senhora da Conceição, em 1760, construída na fazenda de Puxinanã, atual cidade de Pedra. Sugiro ver cartoetnografia para acompanhar a ordenação no tempo e no espaço.

Pelejas indígenas II: guerra ao diretório (1759-1760)

Veremos aqui que os anos seguintes à promulgação do Diretório foram marcados por diversas pelejas indígenas em reação às alterações promovidas pelo governo. Tais conflitos foram relatados por diversos autores, Santos Júnior (2015) fala desse contexto:

Durante a implantação do Diretório, os índios vilados reagiram de maneiras distintas à política pombalina, as

²⁸ “Relação dos novos estabelecimentos das vilas e lugares de índios do Governo de Pernambuco da parte do Sul, executados por Manoel de Gouvea Alvares, cavaleiro professo na Ordem de Cristo, Ouvidos Geral da Comarca das Alagoas”, na Carta de Luis Diogo Lobo da Silva a Francisco Xavier Mendonça Furtado (23 de novembro de 1763, Apeje)

suas reações iam da obediência **ou negociação para reivindicação de direitos, insubordinação e até a resistência**. O Diretório desagradava porque limitava a liberdade dos indígenas, pois concedia aos diretores o poder de governo sobre os índios, limitação da sua circulação para fora das vilas, e a obrigação da prestação de serviços, o pagamento dos dízimos e os 6% para os diretores. Tal poder abriu margem para que muitos diretores exorbitassem de suas funções em explorar a mão de obra indígena, a apropriação indevida das terras das vilas, o uso de castigos físicos e do trabalho forçado como punição à insubordinação dos índios às novas regras (LOPES, 2005). (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 62 e 63).

Sobre os conflitos, Medeiros (2007) situa os principais motivos de estopim e novamente nos ajuda nessa reflexão:

A implantação da nova legislação indigenista na Capitania de Pernambuco e suas anexas (Rio Grande e Ceará neste momento), e os conflitos e adaptações a ela, é um processo bastante complexo e pouco trabalhado pela historiografia na região até o momento, variando bastante segundo as conjunturas locais, que eram condicionadas pelo equilíbrio precário de forças existente entre populações e lideranças indígenas, moradores e agentes coloniais. Há uma nítida **diferença entre o ocorrido nas aldeias mais populosas que foram transformadas automaticamente em vilas e os grupos dispersos e não aldeados do sertão, que são violentamente reduzidos**.

[...] é possível perceber algumas características comuns ao processo de implantação do novo modelo de relação com os índios na região em estudo. Entre estes merecem destaque a **redução de índios “silvestres” e a transferência e fusão de aldeias, para atingir o mínimo de 150** casais estabelecido pelo Diretório, que gerou muitos conflitos, pois os índios relutavam em deixar os seus locais de origem, e o confisco dos bens das missões religiosas e sua distribuição pelos índios e diretores, o que acabou contribuindo no processo de cooptação das lideranças indígenas e aumento das desigualdades entre os índios. (MEDEIROS, 2007, p. 147-148).

É importante lembrar que na região há registro de grupos indígenas não sedentarizados, bem como de indígenas aldeados e que voltaram a “viver do corso” na “brenha das matas”, como se referem os documentos. No eixo Moxotó-Ipanema, foram registrados pelo menos três grandes peijas indígenas nos anos subsequentes: em agosto de 1759, na ribeira do Moxotó; em setembro de 1759, no Sertão de Buíque; e em janeiro de 1760, em Comunaty.

1759 – Peleja no Moxotó e Buíque

A seguir, transcrevo parte da tese de Medeiros (2000), que apresenta documentos sobre duas pelejas indígenas no ano de 1759. Tais levantes tiveram como principais personagens “*quatro nações ditas de corso*”: Paraquió, Pipipan, Xokó e Ohé ohé (Guegue?), todas já mencionadas em conflitos que foram narrados aqui. O cenário de tais acontecimentos teve como palco a ribeira do Moxotó e as fazendas de Buíque. Nessa época várias fazendas já haviam sido estabelecidas na região, conforme elencado no texto e nos mapas.

Em **1759** é feita uma devassa sobre o ataque que os Pipipan e **Paraquió** haviam feito na ribeira do Moxotó [em 28 de agosto]. Segundo esta devassa os **Paraquió e Pipipan que eram da mesma língua** haviam se unido, tendo participado também do massacre os **Xucuru**. Segundo esta devassa estes índios atuavam nas ribeiras do Moxotó, Pajeú e São Francisco e a maioria vivia de corso nas caatingas. A sentença da devassa sai em 22 de outubro de 1759 e manda prender os Pipipan, Xocó, Ohé Ohé, **Paraquió** e o índio Felipe que tinha a alcunha de Cabelo Vermelho.²⁹

No mesmo código onde se encontra a mencionada devassa, há uma série de documentos, entre eles, o termo de uma junta realizada em 25 de novembro do mesmo ano no palácio da Soledade, onde o governador de Pernambuco expunha ao bispo de Pernambuco e ao ouvidor geral que, por carta de 08 de setembro de **1759** do juiz do Ararobá, foi informado sobre a grande **destruição que os índios Paraquió, Pipipan, Mangueza, Guegue e Xocó tinham feito nas fazendas de gado e sertão do Buíque, além das mortes que se executaram** (MEDEIROS, 2000, p. 120)

Sobre a peleja indígena no Moxotó, que ocorreu em 28 de agosto de 1759, gostaria de sublinhar dois aspectos. O primeiro deles é que a ribeira do Moxotó já tinha sido alvo dos Paratió na peleja, em 1714, quando foram aliados dos Perariconha, e agora junto aos Pipipan e Xucuru. Em segundo lugar, lembro que os Pipipan já haviam sido apontados nas pelejas de 1714, entretanto sem especificação da área de atuação e, dessa vez, são mencionados como falantes da mesma língua que os Paratió.

Sobre a peleja promovida no mês seguinte, em setembro de 1759, na região dos sertões de Buíque, também destaco dois aspectos. 1) que tal ação foi realizada justo nos arredores de onde fora estabelecido o aldeamento do Macaco treze anos antes, o que indica que, provavelmente, o aldeamento não deve ter durado muito tempo. Nesse

²⁹ AHU código 1919 “Devassa a que mandou proceder o governador e capitão geral de Pernambuco acerca do assalto que o gentio bravo ‘Pipães e Paraquiós’ fizeram na ‘ribeira do Moxotó’ no dia 28 de agosto de 1759 e do qual resultaram algumas mortes, 13/10/1759, Ribeira do Moxotó – fazenda Cunicalaco”.

evento, os Paratió parecem novamente aliados dos Pipipã, como no mês anterior; dos Xocó, aos quais estiveram aliados em 1746, na ribeira do Ipanema; e com os Guegue (Ohé ohé), com os quais foram aliados em 1696, por ocasião da solicitação do Campo do Caraça; e, 2) um novo grupo é citado neste cenário, que são os Mangueza.

1759/1760 – Entrada aos “índios de corso”

Esses grupos indígenas que promoveram inúmeras pelejas eram chamados pejorativamente de “índios de corso”, em alusão aos saques promovidos e a sua forma de vida móvel. Em resposta a essas pelejas foram feitas *entradas* contra os indígenas, comandadas pelo já mencionado sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz. Segundo Medeiros (2000), as entradas foram realizadas com o uso do regimento de indígenas Carnijó e Xukuru e com moradores da freguesia dos Garanhuns e Ararobá. Como resultado, vários Paraquiós foram mortos, presos e mandados para Fernando de Noronha, ou presos e transferidos para a aldeia de Nossa Senhora das Montanhas, como informa:

Os Paraquió e Pipipan haviam se aldeado e depois voltaram a viver de corso. Os índios unidos passavam de quatrocentos arcos. Com o resultado da devassa, dos Paraquió, no momento da prisão, haviam sido **mortos dezessete**. Para a aldeia de Nossa Senhora das Montanhas, de nação Xucuru, **foram enviados cento e sessenta e cinco**, entre machos e fêmeas, além de **dezessete considerados mais culpados**, que foram remetidos para as galés e **mandados para Fernando de Noronha**.

A referida junta também assentou que se nomeasse oficial capaz para ir submeter as quatro nações ditas de corso com a ordenança do distrito e com os índios Xucuru. O escolhido foi o sargento mor **Jerônimo Mendes da Paz**. Este devia procurar submeter as nações com brandura e poupar toda a mortandade possível e que depois de submetidos, fossem repartidos pelas aldeias que novamente se erigissem em vilas, por não ser conveniente conservarem-se no mesmo distrito. [AHU cd 1919].

O sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz, em carta ao governador de Pernambuco, escrita da Ribeira do Pajeú, em seis de julho de 1760, relata que os Xucurú da aldeia de Monte Alegre, haviam sumido em função da época da colheita do umbú e do mel e por esta causa não repartiu a terra entre todos os índios. Narra que no dia quinze de maio havia deixado Monte Alegre para cuidar da entrada que deveria mandar fazer aos índios silvestres das nações dos Paraquió, Xocó, Manguenzes, Oguêz, Karacuíz e Uman. Informa que, com a bandeira que mandou aos Paraquió, **com o auxílio dos Carnijó**, “colheu” cento e setenta índios. No dia trinta de maio **havia mandado outra bandeira aos Paraquió com moradores da**

freguesia dos Garanhuns ou Ararobá e os Xucuru.
[AHU cd 1919 p. 89/92]. (MEDEIROS, 2000, p. 121).

Nesse trecho, o autor nos deixa entrever o contingente usado nas duas *bandeiras (entradas)* de represália: a primeira contou com a participação de índios Carnijó e a segunda, composta por Xukurus e por moradores de freguesia de Garanhuns. É interessante perceber como a ação dos indígenas não era monolítica. Os Xucuru, por exemplo, só nesse curso de dois anos, mesmo sendo tratados como “fiéis súditos da Coroa”, fizeram parte da peleja do Moxotó (em 1759), assim como esvaziaram o aldeamento para irem à colheita do umbu.

Por fim, chama atenção o grande quantitativo de índios organizados nessas pelejas: os documentos registram que eles passavam de 400 arcos e ainda mencionam que, após uma *bandeira* que aprisionou 170 Paratiós e os reduziu no Ararobá, ainda foi preciso fazer outra *bandeira*.

1760 – Peleja no Comunaty

Também a atuação dos Carnijós não era monolítica. Uma questão curiosa é que, enquanto o sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz relata em sua carta de julho de 1760 a participação dos Carnijó na *entrada* contra os Paratió, outro conjunto de documentos aponta uma grande peleja que esses mesmos Carnijós fizeram em função da discordância da sua transferência para a então Vila de Nossa Senhora das Montanhas, no contexto da atuação do Diretório dos Índios. Tal narrativa foi apresentada pela historiadora Azevedo (2004):

[...] em **janeiro** de 1760, aparecem notícias de que os Carnijós interromperam a obediência e entraram em corso [AHU. Códice 1919. Fl. 66/72. 6 de janeiro de 1760.]. Em **junho** do mesmo ano, Jeronymo Mendes transforma a antiga aldeia do Comunaty em povoação [Nossa Senhora da Conceição de Águas Belas] e dá posse ao Diretor. Seis meses depois, este foi assassinado [...] O que percebemos em todo o relato da morte do Diretor é que os índios e seu missionário não aceitaram bem a mudança imposta por Jeronymo Mendes e, além do assassinato, resolveram fugir para o sítio do Macaco, formado por índios Paraquios e pertencente à freguesia do Ararobá [AHU. Livro de Registro. Fl 56/63v].³⁰

Além disso, o que vemos é a versão do Comandante do Ararobá de que Carnijós se recusavam a se unir à povoação de Monte Alegre, isto é, povoação de Nossa Senhora das Montanhas de Monte Alegre [AHU. Códice

³⁰ Sobre tal acontecimento a autora disponibiliza trecho do documento: “Este me escreveu dizendo tinha os índios que fugiram desta praça na maior submissão que era possível; porém que só duvidavam unir-se a povoação de Monte Alegre, e que o que unicamente pretendiam consistiam em se estabelecerem no sítio do Macaco, figurando ser impraticável concilia-los com outra alguma nação máxima” (citado por AZEVEDO, 2004, p. 112) Fonte: AHU. Livro de Registro. Fl 2/2 v.30 de novembro de 1760. LAPEH/UFPE.

1919. 30 de maio de 1760], formada por índios Xukuruz [AHU. Livro de Registro. Fl 56/63v.].

[...] os Xucuruz formaram, em vários momentos, uma força militar aliada ao governo na perseguição e combate às nações de corso ou contra as reduções determinadas pelo Diretório Pombalino. Portanto, muitas nações possuíam grandes resistências quanto a se unirem aos Xukuruz.

Entendemos que diante das mudanças forçadas, a atitude dos Carnijós de assassinar o Diretor e juntar-se aos Paraquios constituiu-se não só numa ação de recusa a nova ordem, mas uma estratégia militar, pois se unir a uma nação de corso subjugada tinha um significado bastante diferente de do se unir a um aliado branco (p. 112 e 113).

A mesma autora também narra um assassinato que teria sido promovido pelos Paratió contra o missionário do aldeamento. No entanto, não disponibiliza mais informações do que as que transcrevo: “[...] os relatos demonstram que os índios empreenderam fugas, chegando inclusive “(...) a por as mãos violentas em o Padre Fellipe Nery, que lhe fora dado por missionário na missão do Macaco” [AHU. Códice 1919. Fl. 102/102v. 26 de maio de 1760.] (AZEVEDO, 2004, p. 100).

Foi nesses documentos de 1759/60 que foram feitas as últimas menções a Macaco e aos Paratió no século XVIII. O que temos de informações para os últimos 40 anos desse século são trabalhos que tratam de como, em decorrência da implementação do Diretório, os conflitos, se alongaram nas demais regiões da Capitania de Pernambuco por décadas.

Os conflitos são particularmente bem descritos por Medeiros (2007), abordando de uma maneira mais geral a Capitania, e por Santos Júnior (2015), de forma mais detalhada sobre a região do rio Pajeú e Moxotó. O segundo autor é preciso ao afirmar que “nesse momento, o governo direcionou sua força militar para perseguir os grupos considerados ‘dispersos’, ‘bárbaros’ ou do ‘corso’, mas na verdade se referiram aos índios desertores das vilas” (p. 64), segundo ele:

A partir do ano de 1760, Jerônimo Mendes da Paz organizou bandeiras no Sertão de Pernambuco. As bandeiras objetivavam a perseguição e captura dos “índios do corso”, vencer a resistência indígena e obrigar as populações vencidas a residirem nas recém-criadas vilas. Jerônimo Mendes foi auxiliado por oficiais militares que residiam próximos aos locais de conflito, que por sua vez, organizaram bandeiras específicas [...]. O ponto de encontro dessas bandeiras foi a Serra Negra, pois se tratava do local central de deslocamento entre o Moxotó, São Francisco e Pajeú (Idem). Portanto, um lugar estratégico tanto para combates como para reorganização do espaço, pois se tratava da Região Central do Sertão de Pernambuco. Foi, também, na Serra Negra o local em que

a administração colonial fincaria suas bases para inserir os "sertões" à economia metropolitana e ao modelo de urbanidade e de sociedade projetada pelo Diretório. A maioria das populações submetidas pelas bandeiras foram reunidas nas vilas de Santa Maria e Assunção, e havia a Missão do Brejo do Gama (Pajeú) que servia de base para as tropas (Idem). (*grifos meus*) (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 60).

Assim, apesar do Diretório dos Índios ter consolidado a expansão do poder colonial para os sertões, "As denúncias da exploração e maus tratos dos índios pelos diretores, e a resistência nativa ao Diretório Pombalino mostravam falhas no projeto de civilização laica" (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 65). Isso levou, por exemplo, à abolição do Diretório no Pará pela Carta Régia de 12 de maio de 1798. Contudo, o disposto na Carta não foi válido para todo o Brasil, pois no Nordeste o Diretório "continuou válido como instrumento jurídico-político que orientava a civilização dos nativos até meados do século XIX" (ibidem).

1802 - Aldeamento do Jacaré e a Serra Negra um reduto das pelejas indígenas

A Serra Negra tornou-se, com a Guerra ao Diretório no final do século XVIII, um local reconhecido da presença de indígenas que se negavam a ser aldeados. Ressalto que em meu recorte de pesquisa a serra corresponde ao limite oeste da área delimitada, localizando-se na margem direita do Rio Moxotó, palco de inúmeros eventos já narrados neste texto.

Até o começo do século XIX, não havia nenhum aldeamento indígena na Serra Negra. O primeiro deles foi criado em 1802, quando o governo da Coroa recorreu aos religiosos para promover a "pacificação" dos indígenas na região, "[...] a Junta de Governo e o bispado autorizaram os Capuchinhos italianos, no caso o Frei Vital, a ministrar o catolicismo romano aos índios da Aldeia do Olho d'Água da Gameleira e a realizar este mesmo trabalho com os índios **Chocó e Pipipã na Serra Negra** (*grifos meus*, 2015, p. 91).

A documentação apresentada por Santos Júnior (2015) traz um detalhado relato do frei sobre suas ações na promoção do aldeamento:

Segundo Frescarollo, no dia primeiro de agosto do ano de 1802, após a Missa, avisados pelos moradores da chegada do religioso, dois índios Pipipã foram até o Frade pedindo o batismo e o aldeamento do seu grupo. Informaram que os demais de sua gente estavam no "mato", esperando pelo missionário no lugar chamado Jacaré.

Ainda em agosto, o missionário chegou ao lugar do Jacaré e foi recebido por quatro índios, um deles era o seu capataz (possivelmente uma liderança ou chefe), que em sinal de amizade entregaram seus arcos e flechas. Ao perguntar sobre aqueles índios que estavam no "mato", o

capataz dos mesmos que tinha a função de "língua"³¹ informou que devido à fome e por seu povo ter velhos e crianças, andavam muito devagar, mas que sem falta todos chegariam ao Jacaré.

Dias depois, chegaram **114 pipipãs** entre "machos" e "fêmeas", "grandes" e "pequenos", todos entregaram suas armas ao missionário e este vestiu o seu "roquete e estola" com o altar adornado, invocou o "Espírito Santo" e rezou as orações apropriadas que "a santa igreja costuma rezar n'esta e outras semelhantes necessidades" (FRESCAROLLO, 1883, p. 108). (2015, p. 119, 120 e 121).

Quando o Frei Ângelo assumiu o comando da Missão do Jacaré enfrentou um triplo desafio. Ao mesmo tempo em que devia manter os índios Pipipã reunidos e pacíficos no Jacaré, enfrentou a fome causada pela seca e os ataques dos moradores, razões pelas quais os indígenas abandonavam a Missão e voltavam a atacar as fazendas. Para pôr fim a essa situação, em 1806, o Governador de Pernambuco, Caetano Pinto de Miranda Montenegro, ordenou a Francisco Barbosa Nogueira prender os índios "rebeldes", em número de sete ou oito, a fim de "evitarem as suas terríveis vinganças, como para que não desencaminhem outros, que arrastem atrás de si para os "mattos" e transferi-los da Aldeia do Jacaré para o outro lugar mais oportuno"³². (COSTA, v. 7, 1987b, p. 160 apud SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 122).

Há registro indicando que, no mesmo ano, índios da região foram transferidos para o aldeamento de Macaco. Essa informação consta em documento de 1802, mais de quarenta anos desde a última referência aos Paratió e à localidade de Macaco, na Guerra ao Diretório, em 1760. Santos Júnior (2015) faz referência a uma carta³³ na qual o morador Joaquim Inácio Siqueira Barbosa contata Manoel José de Siqueira, Comandante da Ribeira do Moxotó, e pede autorização para aldear no Sítio do Macaco "Gentio brabo" que se localizava em Cascalacó (atual cidade de Ibimirim):

[...] No dia seguinte, os índios foram à casa de Joaquim para pedir terras e o mesmo concordou que seriam as terras do **Sítio do Macaco** – pois se tratavam de terras doadas anteriormente para aldeamento – até as terras de

³¹ Nota no original: Índio que servia de interprete do português para a língua do seu povo.

³² APEJE. Ofícios do Governo (OG-11). Ofício. Recife, 04/08/1806. Carta de Caetano Pinto de Miranda Montenegro, Governador da Província de Pernambuco, para o Capitão Francisco Barbosa Nogueira, Juiz Ordinário do Pajeú. Carta expedida ao Capitão Francisco Nogueira Barbosa sobre a inteligência da resolução que o dito tomou de prender os índios rebeldes, fl. 174.

³³ APEJE. Correspondência para a Corte, CC 12. Carta, Jardim 15/03/1802. Carta de Joaquim Inácio Siqueira Barbosa para Manoel José de Siqueira, Comandante da Ribeira do Moxotó. O contato com o Gentio Bravo que vivia em Cascalacó e queriam terras. Foi permitido que fossem aldeados na Aldeia do Macaco, fls. 270-271. (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 109).

Serrinha que tinha boa mata e ficava perto da sua fazenda. [...]

Joaquim descreveu que ao transferir os índios para as terras doadas, despejou um morador residente na Serrinha e atendeu mais outro pedido dos índios, ao autorizar que o vaqueiro **Manuel Machado** fosse morar junto com eles no local doado e o mesmo se tornou o responsável por aldea-los. Joaquim e seu irmão se tornaram padrinhos de algumas crianças indígenas, um fato que aproximou esses dois moradores aos nativos através do laço de compadrio. [...]

O exposto acima indicava uma relação de amizade e confiança mútua entre o Joaquim e os índios. No entanto, a vigilância continuava, pois este morador deixou aos cuidados do vaqueiro Manuel Machado o zelo sobre os 79 índios aldeados e convidar aqueles que permaneciam nos "matos" a morarem na aldeia junto com os demais. (p. 109 e 110)

É interessante perceber que, no curto espaço de 56 anos, entre a criação do aldeamento, em 1746, até esta carta de 1802, foram reunidos índios de diferentes origens no aldeamento Macaco. Primeiro os Paratiós em 1746, depois os Carnijós em 1760 e, por fim, os índios vindos de Cancalacó, em 1802. Após a carta de 1802, há referência a Macaco e aos Paratió em um documento de doação de terras aos "herdeiros dos índios", datado de 1874.

Ao longo de toda essa primeira metade do século, há relatos de inúmeros conflitos. Santos Júnior (2015) afirma que em 1836 aconteceram conflitos envolvendo Umã e Chocó, na Serra do Periquito³⁴, e novamente na década de 1850, dessa vez sendo mencionada a Serra Negra.

[...] o contexto histórico vivenciado pelos índios no Nordeste no início do século XIX foi marcado pela fuga e o esvaziamento das vilas de índios. Tal situação tinha como as causas: os ataques dos moradores; o longo período de seca que afligiu o Sertão nordestino; a exploração demasiada do trabalho dos índios nas vilas por moradores e diretores; baixa taxa de crescimento vegetativo causada pelas altas taxas de mortalidade infantil; a pobreza, miséria e fome que muitas vilas enfrentavam (COSTA, 2012; LOPES, 2005 apud SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 124).

Esses 150 anos de avanço da fronteira para o sertão promoveu um movimento de reorganização da vida indígena, já apontado como o

³⁴ Vizinha da Serra Negra.

primeiro *processo de territorialização* (OLIVEIRA, 1999). Ele teve como um dos elementos importantes a promoção de políticas assimilacionistas, que buscavam “misturar os índios à massa da população” (SILVA, 2011; 2008). Com a criação do império e em seguida da república, houve um terceiro movimento de “mistura”, que estava relacionado às políticas assimilacionistas voltadas para a afirmação da ideia do Brasil como nação,

[...] a política assimilacionista vai recrudescer, apoiada em mudanças demográficas e econômicas. Com a Lei de Terras de 1850 inicia-se por todo o Império um movimento de regularização das propriedades rurais. As antigas vilas, progressivamente, expandem o seu núcleo urbano e famílias vindas das grandes propriedades do litoral ou das fazendas de gado buscam estabelecer-se nas cercanias como produtoras agrícolas. Os governos provinciais vão, sucessivamente, declarando extintos os antigos aldeamentos indígenas e incorporando os seus terrenos a comarcas e municípios em formação. Paralelamente, pequenos agricultores e fazendeiros não-indígenas consolidam as suas glebas ou, por arrendamento, estabelecem controle sobre parcelas importantes das terras que, na ausência de outros postulantes, ainda subsistiam na posse dos antigos moradores. Essa foi a terceira “mistura”, a mais radical, que limitou seriamente as suas posses, deixando impressas marcas em suas memórias e narrativas (OLIVEIRA, 1999, p. 23).

Outra forma de regulação fundiária se deu através dos Termos de Doação das terras dos antigos aldeamentos do Império para as famílias “descendentes dos índios”, em forma de glebas, de léguas em quadra, em virtude, por exemplo, da participação deles na Guerra do Paraguai – esse foi o caso de Macaco. Na época do Corte dos Arames (1981-1983)³⁵, quando as famílias dos arredores da Serra do Macaco começaram a reivindicar a identidade indígena Kapinawá, elas tiveram como um dos instrumentos da reivindicação territorial justamente o documento de doação de terras, de 1874, feito aos “descendentes dos índios de Macaco”.

Pelejas indígenas III - povos resistentes

Apesar do que poderia se supor em função dos séculos de políticas assimilacionistas, os povos originários no Nordeste aparecem no início do século XX até os dias atuais reivindicando não somente a identidade de indígenas, mas também o direito às parcas extensões de terras que lhes foram destinadas ao longo das políticas de doação de terras dos períodos colonial e imperial.

³⁵ Corte dos arames é a forma como o povo indígena Kapinawá chama o período de sua história no qual tiveram que resistir às invasões sucessivas ao seu território. Uma época na qual os fazendeiros passavam cercas em suas terras, as famílias Kapinawá cortavam os arames farpados e tiravam as estacas de suporte, o que nomeia o período de conflito que transcorreu entre fins dos anos de 1970 e início dos anos de 1980.

Em um processo de resistência permanente, em suas contínuas *pelejas indígenas*, o século XX e XXI viu surgir outro repertório de ação política dos indígenas, ainda como importantes atores no cenário regional e nacional. O lema “nem emergentes, nem ressurgentes, nós somos povos resistentes”³⁶, é elucidativo desse movimento. Aqui, a noção *resistência*, que usei de Scott (2002), passa a ser também uma categoria nativa, uma categoria utilizada pelos indígenas em seu movimento de autoafirmação como “povos resistentes”.

Já existe um número significativo de teses e dissertações que tratam justamente deste *segundo processo de territorialização*³⁷ dos povos que estão nesta região da pesquisa, quando povos que foram considerados “extintos” pelo Estado começam a reivindicar seus direitos territoriais.

Hoje – em boa parte dos sítios dos *aldeamentos missionários e vilas de índios* que foram criados ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX – são encontrados uma série de grupos que, ao longo do século XX, reivindicaram a identidade indígena a partir do argumento principal e da história oral que os coloca em relação justamente com as missões das quais eu tratei ao longo do texto. Na região desta pesquisa³⁸ temos exposta a cadeia sucessória inscrita, na qual se desenhou a seguinte “genealogia”:

- no que foi a sesmaria do Sertão do Ararobá foi criada a Missão do Ararobá (1669). Em seguida ela é elevada à Vila de Índios de Nossa Senhora das Montanhas de Monte Alegre. No século XX, após reivindicação dos indígenas Xukuru, que continuaram a se autodenominar com o termo do tempo da colônia, foi criado Posto Indígena, em 1957. A primeira normativa de homologação da Terra Indígena foi publicada apenas no século XXI, no ano de 2001;
- no que fora a sesmaria dos Campos de Buíque e Garanhuns, dois dos aldeamentos missionários criados na região continuaram até hoje como território indígena: a Missão do Comunaty, de 1681; e a Missão de Macaco. Estima-se que à primeira também foram agregados os indígenas da Missão do Ipanema (sem localização conhecida), que não teve continuidade no século seguinte. A Missão do Comunaty foi elevada à Vila de Índios de Nossa Senhora da Conceição de Águas Belas. No século XX, os Fulni-ô foram os primeiros a reivindicar o reconhecimento do Estado, com a criação do

³⁶ Este foi o lema do *I Encontro Nacional de Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial*, que ocorreu na cidade de Olinda (PE), em 2003, reunindo 90 lideranças indígenas de 47 povos indígenas. Para mais informações sugiro acessar a matéria sobre o evento publicada no site do Cimi: <<https://cimi.org.br/2004/06/21920/>>.

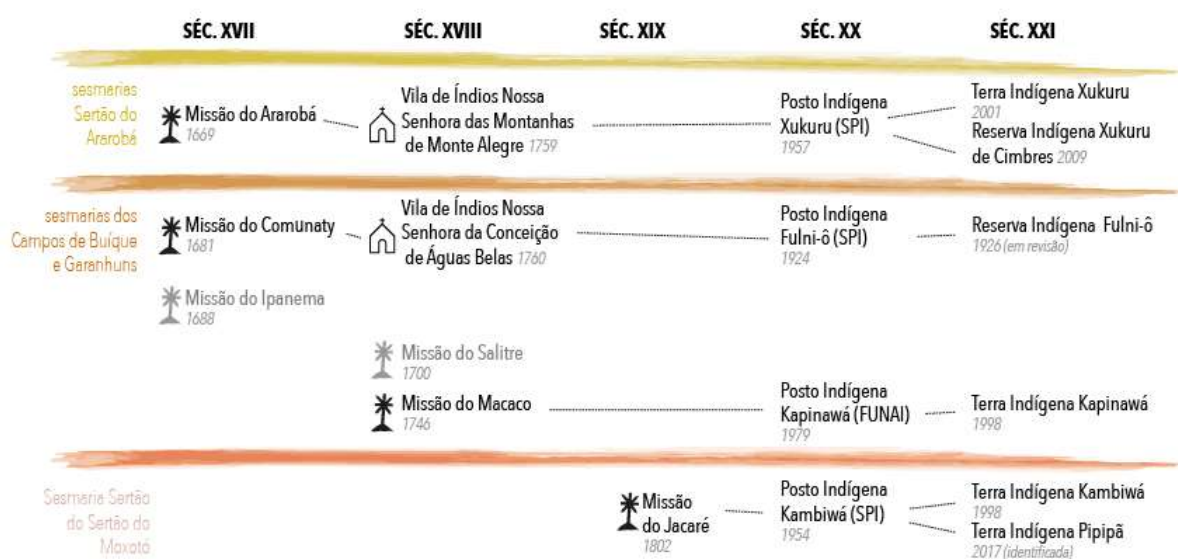
³⁷ Ver: Fialho (1998), sobre Xukuru; Arcanjo (2003) e Barbosa (2003), sobre Kambiwá e Pipipã; Andrade (2014) e Sampaio (2011 [1986] e 1995), sobre Kapinawá; e Schröder (2011), sobre Fulni-ô.

³⁸ Aqui é importante evidenciar que há uma pequena reserva indígena Tuxá (Inajá-PE), mas que se trata de famílias que foram relocadas em função da inundação de seu Território Tradicional para a criação de um lago de uma Usina Hidrelétrica no rio São Francisco, desta forma não pertencendo a cadeia sucessória territorial que remate ao tempo colonial.

primeiro Posto Indígena, em 1929. Há, entretanto, um imbróglio no processo de regularização fundiária, que não garante ao povo o direito à terra tradicionalmente ocupada. O processo de reestudo da TI tem Portaria de revisão desde novembro de 2002;

- Ainda na sesmaria dos Campos de Buíque houve o aldeamento de Macaco. Como vimos, não foi elevado à Vila de Índios. Ele continuou sendo área de uso das famílias indígenas, existindo uma doação imperial de 1874. Em fins da década de 1970, começam a se autoidentificar como Kapinawá e tiveram a terra homologada em 1998. Hoje, não obstante, há uma reivindicação da ampliação dos limites da TI;
- No que foram terras da sesmaria do Sertão do Moxotó, ainda no século XVII, foi criado o último aldeamento da região, já no século XIX, o aldeamento do Jacaré. Em 1954, foi criado o posto indígena Kambiwá. A TI de mesmo nome foi homologada em 1998. No século XXI, foi criada a TI Pipipã, ainda com status de Identificada, por despacho de abril de 2017.

Figura 1 – Cronologia: linha sucessória do *status* jurídico territorial



Fontes: Andrade (2020, p. 200). A partir de: Paoliello (2010); Oliveira (2011); Fialho (1998); SCHRÖDER (2011); SAMPAIO (2011); BARBOSA (2003); Funai (2019).

Sobre a situação atual destas TIs é importante refletir as consequências que os séculos de colonização causaram aos povos indígenas e seus territórios. Algumas considerações podem ser feitas sobre as terras que lhes foram destinadas: a primeira delas é que as pequenas porções dos territórios tradicionais, regularizados como TIs, não foram, ao longo dos últimos séculos, de domínio exclusivo e ininterrupto dos indígenas. Ao contrário, essas áreas foram invadidas de formas diversas, seja por pequenos posseiros ou grandes fazendeiros.

Muitas vezes, tais investidas foram, inclusive, incentivadas pelos poderes coloniais e do Estado brasileiro. A condição das famílias indígenas nesses contextos variou entre permanecerem comprimidos em pequena porção de terra; serem expulsos de forma total ou parcial; ou ainda permanecerem e tornarem-se moradores/arrendatários/meeiros dos invasores de seus territórios (Anaí, 2014).

Em consequência desta expansão colonial, as áreas que restaram a estes povos estão frequentemente distantes das localidades mais férteis à agricultura e das melhores fontes de água, via de regra incorporadas a grandes propriedades privadas de terra. Isso foi resultado da política de pecuária expansiva na construção dos currais, que tratei ao longo do texto. É importante considerar que, em se tratando do Semiárido, o acesso à água é uma das principais questões para a população, tanto para a sobrevivência mais imediata quanto para as atividades produtivas e dessedentação animal (Anaí, 2014).

Grande parte dos territórios tradicionais só começaram a ser parcialmente regularizados como Terra Indígena a partir da mobilização política dos próprios indígenas, principalmente após a Constituição de 1988. Porém, mesmo após as poucas demarcações ocorridas, as áreas que retornaram ao domínio indígena são marcadas pelos longos períodos da dominação externa, isto é, uma paisagem caracterizada pela ocorrência de forte degradação ambiental consequente destes processos, bem como pela presença de pastagens e monocultura. O que os indígenas retomam enquanto território são terras arrasadas, e é interessante apontar ainda que, assim que voltam às mãos dos indígenas, essas porções de terra são reapropriadas e repartidas pelas comunidades. Nesse contexto, há uma forte pressão demográfica e econômica sobre esses territórios diminutos e fragmentados, o que implica desafios na reprodução de sua territorialidade diante do cenário de tantas limitações (ANAÍ, 2014).

Considerações finais

Chego ao fim deste texto com a certeza que muito ainda tem que ser feito para trazer à História a presença indígena e tudo que foi a resistência desses povos na formação social brasileira. Procurei aportar uma leitura de longa duração com o desafio de tentar fazer emergir de documentos coloniais os protagonismos indígenas, suas formas de resistência e os enfrentamentos conflituos ao longo dos séculos, sucedidas em oposição às tentativas de dominação sobre seus corpos e territórios. Com ela discuti as formas de resistência cotidiana e também os movimentos de confrontação direta e os repertórios utilizados. Esta foi a base para a análise de longa duração, considerando eventos e processos.

A minha tese é de que tais áreas se mantiveram, ao longo de todos esses séculos, sob alguma forma de domínio das famílias indígenas. Se não totalmente sob seu controle, pois por muitas vezes foram invadidas

por fazendeiros, conservaram-se nas memórias como áreas pertencentes ao seu território. E isso se deve a suas contínuas *pelejas indígenas*.

Na busca de resgatar essa tradição, lendo-a com os olhos de hoje, fiz uma revisão da história regional, no período da colônia e império, tentando entender como a existência de tais povos foi se reorganizando a partir do avanço da fronteira colonial. Discuti a estruturação da malha fundiária colonial na região a partir do estabelecimento de sesmarias, fazendas e missões e os consequentes conflitos, a exemplo da Guerra dos Bárbaros e da Guerra ao Diretório.

De forma geral, as atuais Terras Indígenas não foram, ao longo desse percurso histórico, territórios sob domínio dos povos indígenas. Elas foram permanentemente objeto de disputa. Em alguns momentos foram invadidas por grandes latifundiários e em outros por pequenos posseiros. Contudo, na grande maioria das vezes, essas investidas foram incentivadas, consentidas ou permitidas pelo Estado.

Os territórios reconhecidos na memória dos povos indígenas como seus só foram parcialmente regularizados pelo Estado brasileiro como Terra Indígena a partir das *pelejas* das últimas três décadas, majoritariamente após a Constituição de 1988, na qual esse direito foi reconhecido. Apesar disso, a dominação externa persiste e gerou forte degradação ambiental.

“O Brasil não existia, o Brasil é uma invenção. E a invenção do Brasil, ela nasce da invasão” disse o filósofo indígena Ailton Krenak fazendo referência às *guerras de conquista* que permanecem até os nossos dias, assim sendo, na atual fase da colonialidade.

Os assassinatos de lideranças de vários povos indígenas, a destruição dos órgãos de desenvolvimento da política indigenista e negação mesma dessa política, as novas legislações que visam abrir seus territórios para a exploração das mineradoras e para megaprojetos como a usina nuclear no território do povo Pankará, em Itacuruba, município de Pernambuco. Todos esses são elementos que indicam o início de outro capítulo dessa história. Neste novo momento, as *pelejas indígenas* seguem construindo a certeza de que a história não tem fim.

Referências bibliográficas

ALENCASTRO, Luiz Felipe. História Geral das Guerras Sul-Atlânticas: o episódio de Palmares”. In.: GOMES, Flávio (org.). **Mocambos de Palmares. História, historiografia e fontes**. Rio de Janeiro: 7 Letras editora/FAPERJ, 2010, pp. 61-89.

ALONSO, Angela. repertório, segundo charles tilly: história de um conceito. **Sociologia & antropologia**, Rio de Janeiro, v. 02, n. 03, pp. 21 - 41, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-38752012000300021&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 dez. 2019.

ANAI – Associação Nacional de Ação Indigenista. **Carta Acordo**. Salvador, 2014.

ANAI – Associação Nacional de Ação Indigenista. **Mapeamento da TI Entre Serras Pankararu** – Produto 6. Salvador, Março de 2015.

ANDRADE, L. E. A.; MENDONÇA, C. Política de aliança entre indígenas e quilombolas no sertão pernambucano. In: **Anais do XXVIII Congresso Internacional da Associação Latino-Americana de Sociologia - Fronteira Abertas da América Latina**, Recife, 2011.

ANDRADE, Lara Erendira Almeida de. “**Nem emergentes, nem ressurgentes, nós somos povos resistentes**”: território e organização sócio-política entre os Pankará. Monografia em Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

ANDRADE, Lara Erendira Almeida de. **Kapinawá é meu, já tomei, tá tomado**: organização social, dinâmicas territoriais e processos identitários entre os Kapinawá. Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCAE/CCHLA, João Pessoa, 2014. 192p.

ANÔNIMO. ‘Informação Geral da Capitania de Pernambuco’. **Annaes da Biblioteca Nacional**, XXVIII. Rio de Janeiro: 1-534. 1908 [1749].

ARCANJO, Jozelito Alves. **Toré e identidade étnica: os Pipipã de Kambixuru (índios da Serra Negra)**. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE, Brasil, 2003.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola**. Bauru: Edusc, 2006.

ARRUTI, José Maurício. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco (org). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra capa, 1999.

ARRUTI, José Maurício. “Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional”. **Estudos Históricos**, vol. 8, n.º. 15, Rio de Janeiro, FGU. 1995.

ASSIS, Virgínia Maria Almoêdo; ACIOLI, Vera Lúcia Costa. **Buíque: uma história preservada**. Recife: Poligraf. Ed. 2004.

AZEVEDO, Ana Elizabeth Lago de. **O Diretório Pombalino em Pernambuco**. Dissertação de Mestrado em História, PPGH/UFPE, Recife, 2004.

BARBALHO, Nélson. **Caboclos do Urubá**: caminhos e personalidades da história de Pesqueira. Recife: CEHM/Fiam, 1977.

BARBOSA, Wallace de Deus. **Pedra do Encanto**: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2003.

BARTH, Fredrik. **Cosmologies in the making**: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

BRAUDEL, Fernand. **História e Ciências Sociais**. Lisboa: Ed. Presença, 1990.

CARVALHO, Maria Rosário; REESINK, E.; CAVIGNAC, J. **Negros no mundo dos índios**. Natal: Ed.UFRN. 2011.

CAVALCANTI, Alfredo Leite. **História de Garanhuns**. Recife: Centro de Estudos de Historia Municipal, 1983.

COSTA, F. A. Pereira da. **Anais pernambucanos**. 1701-1739. Recife: Arquivo Público Estadual, v. 5, 1987.

DANTAS, Beatriz; SAMPAIO, José Augusto; CARVALHO, Maria Rosário. Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico. In: Carneiro da Cunha, Manoela. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, pp. 431-456, 1992.

DANTAS, Mariana Albuquerque. **Dinâmica social e estratégias indígenas**: disputas e alianças no aldeamento do Ipanema, em Águas Belas, Pernambuco (1860-1920). Dissertação de mestrado em história, UFF. Niterói, 2010.

FIALHO, Vânia. **As Fronteiras do Ser Xukuru**. Recife: Massangana, 1998. 155p.
FRESCAROLO, Fr. Vital de. 1883 [1802]. "Informações sobre os Índios Bárbaros dos Certões de Pernambuco". **Rev. do Inst. Histórico e Geográfico Brasileiro**, XLVI. Rio de Janeiro: 103-119.

GALINDO, Marcos (org). **Viver e morrer no Brasil Holandês**. Recife: Massangana, 2005.

MARTINS, José de Souza. A captura do outro - O rapto de mulheres e crianças nas fronteiras étnicas do Brasil. In: MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: a degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 1997. P. 25-78.

MEDEIROS, Maria do Céu. **Igreja e dominação no Brasil escravista**: o caso dos Oratorianos de Pernambuco (1659-1830). João Pessoa: Ideia, 1993.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. **O descobrimento dos outros**: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial. Tese de doutorado em história, UFPE. Recife, 2000.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Política indigenista do Período Pombalino e seus reflexos nas Capitanias do Norte da América portuguesa. In.: OLIVEIRA, C.; MEDEIROS, R. **Novos Olhares sobre as Capitanias do Norte do Estado do Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária / UFPB, 2007.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de; MUTZENBERG, Demétrio. Cartografia histórica dos povos indígenas em Pernambuco no século XVIII. **Revista Clio arqueologia**, v. 28, nº2. 2013. Disponível em: < https://www3.ufpe.br/clioarq/images/documentos/V28N2-2013/artigo_cartografia_historica.pdf

MELLO, José Antônio Gonçalves de. Três roteiros de penetração do território pernambucano (1738 e 1802). In: MELLO, José Antônio Gonçalves de. **Da Inquisição ao Império**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004. p. 87-113.

MENDES, Laura Peraza. O serviço de armas nas guerras contra Palmares: expedições, soldados e mercês (Pernambuco, segunda metade do século XVII). **Dissertação** (Mestrado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). 2013.

MENDONÇA, Caroline Farias Leal. Insurgência política e desobediência epistêmica: movimento descolonial de indígenas e quilombolas na Serra do Arapuá. **Tese** (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2013.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In OLIVEIRA, João Pacheco (org). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra capa, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Os obstáculos ao estudo do contato. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero, Brasília: MCT / Cnpq, 1988. p. 24 –59.

OLIVEIRA, João Pacheco de. (org). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2011. 714pp.

PAOLIELLO, Tomas Pacheco De oliveira. **revitalização étnica e dinâmica territorial em mirandiba: alternativas contemporâneas à crise da economia sertaneja**. rio de janeiro, 2010.

POMPA, Maria Cristina. Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil Colonial. Doutorado em antropologia (**Tese**). Campinas, SP, 2001.

PUNTONI, Pedro. A Arte da Guerra no Brasil: tecnologia e estratégia militar na expansão da fronteira da América Portuguesa, 1550-1700. **Novos Estudos**, n. 53, p. 189-204, 1999.

ROSA, Hildo Leal. A Serra Negra: refúgio dos últimos “bárbaros” do sertão de Pernambuco. **Monografia** do bacharelado em História/CFCH/UFPE. Recife, 1998.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. De caboclo a índio: Etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no nordeste do Brasil; o caso Kapinawá. **Cadernos do LEME**, Campina Grande, vol. 3, nº 2, p. 88 – 191. Jul./dez. 2011.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. **Notas sobre a formação histórica, etnicidade e constituição territorial do povo Kapinawá**. São Paulo, 1995 (não publicado).

SANTOS JÚNIOR, Carlos Fernando dos. Os índios nos Vales do Pajeú e São Francisco: historiografia, legislação, política indigenista e os povos indígenas no Sertão de Pernambuco (1801-1845). **Dissertação** de mestrado. Programa de Pós Graduação em História/CFCH/UFPE. 2015.

SCHRÖDER, Peter. **Cultura, identidade e território no nordeste indígena: os Fulni-ô**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2011.

SCOTT, James C. Formas cotidianas da resistência camponesa. Tradução: Marilda A. de Menezes e Lemuel Guerra. **Raízes**, Campina Grande, vol. 21, nº 01, p. 10-31, 2002.

SILVA, Edson Hely. Índios no Nordeste: por uma história socioambiental regional. **Cadernos do Ceas**, Salvador/Recife, n. 240, p. 117-136, 2017.

SILVA, Edson Hely. Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. **Tese de Doutorado**, Programa de Pós-Graduação em História IFCH/UNICAMP, 2008.

SILVA, Edson Hely. Povos Indígenas no Sertão: uma história de esbulhos das terras, conflitos e de mobilização por seus direitos. **Revista Opara: ciências contemporâneas aplicadas**. v. 1, n. 1 jan./dez, 2011.

SILVA, Edson Hely. “Nós vencemos a Guerra!” História, memórias e leituras da Guerra do Paraguai. **CLIO – Revista de Pesquisa Histórica**. N 25-2. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007.

TILLY, Charles. Contentious repertoires in Great Britain, 1758-1834. In: TRAUGOTT, Mark (org.). **Repertoires and cycles of collective action**. Durham, NC: Duke University Press, 1995, p. 15-42.

TILLY, Charles. **Regimes and repertoires**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

Recebido em: 31/10/2023 * Aprovado em: 22/12/2023 * Publicado em: 30/04/2024

RETORNOS E RETOMADAS PATAXÓ HÃHÃHÃI: NOTAS ETNOGRÁFICAS DESDE O SUL DA BAHIA

JUREMA MACHADO DE ANDRADE SOUZA¹

UFRB, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-2567-9550>

RESUMO: *Descrever a mobilização do povo Pataxó Hãhãhãi para reunir o povo e retomar o território tradicional, localizado no sul da Bahia, é o principal objetivo deste artigo. Para tanto, elegi a trajetória de uma família do povo durante a dispersão ocasionada pela invasão da Terra Indígena Caramuru-Paraguassu, localizada entre os municípios de Itaju do Colônia, Pau Brasil e Camacã, para compreender as dinâmicas de localização das pessoas. Através de uma concepção que interpreta a dispersão como “esparramamento” ou “viver esparramado”, os Pataxó Hãhãhãi reconstituíram através de regimes de memória o período em que viveram alijados do território, as engrenagens para reunir as pessoas e efetivar as retomadas de terras. Organizada em quatro ciclos de retomadas, a luta pela terra Pataxó Hãhãhãi durou 30 anos até a expulsão do último invasor. Este artigo, que tratará especificamente da dispersão de uma família e do II ciclo de retomadas (1997-2000), é fruto de uma etnografia que primou pelo registro narrativo da relação do povo com a terra, e a luta para reavê-la.*

PALAVRAS-CHAVE: *Pataxó Hãhãhãi, dispersão, retomadas.*

ABSTRACT: *Describing the mobilization of the Pataxó Hãhãhãi people to reunite the people and retake their traditional territory, located in the south of Bahia, is the main objective of this article. To this end, I chose the trajectory of a family during the dispersion caused by the invasion of the Caramuru-Paraguassu Indigenous Land, located between the municipalities of Itaju do Colônia, Pau Brasil and Camacã, to understand the dynamics of people's location. Through a conception that interprets dispersion as “spreading” or “living spread out”, the Pataxó Hãhãhãi reconstituted, through memory regimes, the period in which they lived away from the territory, the gears to bring people together and carry out land repossession. Organized in four cycles of retakings, the struggle for Pataxó Hãhãhãi land lasted 30 years until the expulsion of the last invader. This article, which will specifically deal with the dispersion of a family and the II cycle of repossession (1997-2000), is the result of an ethnography that excelled in the narrative record of the people's relationship with the land, and the struggle to recover it.*

KEYWORDS: *Pataxó Hãhãhãi, dispersal, land retakings.*

¹ Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília. Professora da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. E-mail: jurema.machado.souza@gmail.com

Introdução

O processo de recuperação territorial protagonizado pelo povo Pataxó Hãhãhã durou três décadas (1982-2012), e apresentou aspectos particulares em seus distintos momentos, por mim classificados como ciclos de retomadas (SOUZA, 2019; 2022). Neste artigo, objetivo demonstrar, através da etnografia do II Ciclo de retomadas, como esse povo articula as noções de “esparramado” e “juntar o povo”, que são fundamentais para o entendimento das mobilizações ensejadas por eles para efetivar a recuperação do território tradicional. Criada em 1926, pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a Reserva Indígena Caramuru-Catarina Paraguassu, atualmente denominada Terra Indígena (TI) Caramuru-Paraguassu, está localizada entre os municípios de Pau Brasil, Itaju do Colônia e Camacã, sul da Bahia. Entre as décadas de 1930 e 1970, teve praticamente a sua totalidade invadida por fazendas de cacau e gado, bem como as famílias indígenas que ali residiam, alijadas do direito às posses recebidas pelo SPI.

As narrativas das famílias indígenas sobre luta pela terra incluem, além das ações de retomadas propriamente ditas, o período da dispersão, quando foram obrigados a viver fora da terra e passaram por distintos lugares. “Viver esparramado” significa também viver lutando. Através de etnografia realizada entre os anos 1999 e 2018 (SOUZA, 2002; 2007; 2019), procuro refazer o período de dispersão de um núcleo de uma família étnica específica, os agenciamentos do povo para localizá-la e trazê-la de volta para a terra e os desdobramentos que a presença dessa família ensejou nos ciclos de retomadas do povo Pataxó Hãhãhã. Para tanto, reporto essa construção narrativa à ideia de regimes de memória, através das diversas histórias e narradores (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 29).

Algo muito próximo de uma “memória produzida na luta” (ALARCON, 2020, p. 39), quando Daniela Alarcon, em relação aos Tupinambá da Serra do Padeiro, outro povo indígena localizado no sul da Bahia, trata da reconstituição das trajetórias de pessoas a partir da recuperação territorial. Para essa autora, cada narrador se constituiu a partir de uma posição ocupada na luta pela terra. Como um projeto coletivo, tornaram-se narradores não apenas de suas vidas, mas da de seus parentes, de seu povo (IBID). Neste artigo, estamos tratando, também, de *várias* trajetórias em narrativas (KOFES, 2001), já que assumimos o caráter diverso dos Pataxó Hãhãhã impulsionado pelas diferenças internas e pela dinâmica histórica e cultural que o caracteriza.

Para iniciar esta conversa, é fundamental explicar o que são e como se constituem o que estou chamando de *famílias étnicas*. Primeiro porque parto da condição, histórica sobretudo, de que quando referimos ao povo Pataxó Hãhãhã não estamos tratando de um todo homogêneo e essa referência a um povo não deve supor generalizações, especialmente porque desde a sua criação, a reserva acolheu distintos povos. Em segundo lugar, porque internamente o povo Pataxó Hãhãhã se vê e se entende como diferente mesmo, formado por distintos troncos velhos, com diferentes origens e consanguinidades (PEDREIRA, 2017, p.167).

Como costumo referir, desde a minha primeira estada em campo, em abril de 1999, o que os indígenas primeiro tentaram me fazer compreender para começar a conhecê-los – tal como a professora em recepção ao ônibus de estudantes de Itabuna – foi a maneira como se veem e como se organizam. Utilizando termos como *família*, *parente*, *lugar*, *tronco-velho*, explicavam-me que assim se organizavam, ou estavam referidos mais diretamente, ao abrigo do denominado *parentesco de sangue*. Este, por sua vez, concerne a três níveis ou categorias classificatórias crescentes, ou seja, aos membros da família de procriação ou parentes consanguíneos; àqueles componentes de uma determinada “família étnica” ou povo; e, finalmente, ao conjunto formado pelas várias famílias étnicas, que se identificam mutuamente como *parentes* (CARVALHO & SOUZA, 2000). Esses grupos distintos também estão referidos a seus troncos velhos, como são chamados os antepassados. Por continuidade, os indígenas chamam os grupos específicos de troncos, mas também simplesmente famílias ou etnias. Esses etnônimos são operativos em âmbito local, através da associação entre família e lugar (lugar de origem ou de estabelecimento na reserva), como, por exemplo, Família dos Kariri-Sapuyá de Pedra Branca, Família dos Kamakã de Catolezinho, família Tupinambá de Olivença, e assim sucessivamente.

A ênfase nas identidades específicas faz referência não apenas às distintas origens, mas também às trajetórias vividas na dispersão a que os indígenas foram violentamente compelidos, quando os laços étnicos e familiares, postos à prova, revelaram seu vigor (SOUZA, 2012). Foi tomando por inspiração os termos de próprio uso nessas explicações, e a associação direta que fazem entre família e etnia, que passei a designar os distintos grupos como *famílias étnicas*, um termo pensado para dar conta da relação entre parentesco consanguíneo e seus distintos níveis, como demonstrado acima, e o crescente conhecimento por parte deles do que consideram suas origens, seus troncos-velhos, ou suas etnias, termo que passaram a dominar e se apropriar a partir dos anos 1970 com a relação com antropólogos e a luta pela terra. Não pode haver, por exemplo, Kariri-Sapuyá que não seja parente entre si. “*Fulano é da família da gente*” é uma expressão muito comum para designar parentesco e igual pertencimento étnico.

Assim, descreveremos a seguir a narrativa da trajetória da família de Juvenal dos Santos e Minervina dos Santos, seus filhos e netos, todos relacionados à família étnica Kariri-Sapuyá, durante a dispersão, referida por eles como “viver esparramado”. Através dessa trajetória, destacaremos as estratégias das mobilizações dos Pataxó Hãhãhã para manter laços entre os parentes, acionar pertencimento indígena e relação com o território e as estratégias de mobilização de recuperação territorial, tais como localização das distintas famílias e as ações de retomadas.

Como é viver esparramado

Não apenas os Kariri-Sapuyá foram até o Paraná. Os Kamakã também por lá passaram. Porém, como mencionei, me deterei neste artigo, à trajetória da família de Juvenal dos Santos (Jó) e Minervina. Depois de um longo e penoso processo de resistência e expulsão da região denominada Toucinho da TI Caramuru-Paraguassu, durante a década de 1960, toda a família de Jó e Minervina permaneceu um tempo trabalhando como meeiros em fazendas no estado do Paraná. Mas antes disso, logo quando saíram do Toucinho, fizeram uma primeira parada em Cachoeira do Mato (Teixeira de Freitas, Bahia). Quando a filha Marilene (Si) nasceu, em 1964, a situação já era praticamente insustentável nas regiões do Mundo Novo e Toucinho, onde se concentravam as famílias Kariri-Sapuyá, no que ainda restava da TI de posse dos indígenas. Tomando Marilene (Si) como referência, moravam todos juntos, a família do avô materno, Leôncio, a família do avô paterno, Lourenço, os pais, tios, “todo mundo sempre morou em família, assim todos eles irmãos tava sempre juntos”. É recorrente nas narrativas sobre o esparramamento, a ênfase ao costume antecedente de morar junto. Si, ao enfatizar que moravam todos “em família”, aponta para duas coisas fundamentais: a quão traumática foi a dispersão, mas não definidora de um fim; e o quanto determinados lugares da reserva estão remetidos a uma família étnica: “moravam eles todos no Toucinho, meus tios, meus avôs, meu pais”. Mas quando a situação chegou ao limite no Toucinho, eles não saíram ao mesmo tempo: “Para não chamar atenção, a gente saía de pouquinho porque os fazendeiros queriam mesmo dar cabo da gente”. Liu (Otília), irmã de Jó, sempre assinala isso. Não adiantava só abandonar as terras. Os fazendeiros se esforçavam para fazer com que a ação fosse traumática, no intuito de não deixar chance para retornos ou reclamações. Reencontraram-se as famílias de Lourenço e Leôncio, em Cachoeira do Mato, distrito de Teixeira de Freitas, onde se empregaram em fazendas para trabalho de *meia*. Em fazendas separadas, mas sempre se visitando, até que a filha mais velha de Jó e Minervina, Elza, se casou com um não índio, Hélio, que incentivou a família da esposa a ir para o Paraná. Hélio, Elza e Galdino (irmão de Si e Elza) foram na frente, ajeitaram trabalho e depois mandaram buscar – Galdino veio – o restante da família de Jó. Lourenço já havia falecido, mas Liu, Leôncio e os demais permaneceram em Cachoeira do Mato (Leôncio ainda passará pelas aldeias dos Maxakali, em Minas Gerais, e dos Pataxó, em Barra Velha, Porto Seguro, Bahia). Hélio teria garantido que lá era lugar bom pra trabalhar, mas quando chegaram, não foi nada daquilo. “Foi um sofrimento”, disse Si, pois era trabalhar muito em fazendas “dos outros”. Viveram em mais de uma cidade. A primeira foi Ivaí, depois Godoy Moreira. A permanência em Ivaí foi bem rápida, já em Godoy fixaram-se em fazendas, no distrito de Iretama, e trabalharam “de meeiro” plantando soja, algodão, milho e feijão. Passaram-se 30 anos e Si diz que sempre se recorda de seu pai dizendo que eles tinham uma terra:

que na época eles tinham saído daqui, mas ele tinha esperança que nós voltava um dia para cá de novo e ele esperava que nós voltava né para cá. E aí foi a gente trabalhando, foi trabalhando a gente foi crescendo, foi crescendo trabalhando para os outros... pai dizia para o próprio fazendeiro que nós tinha esse lugar aqui e o sonho dele era voltar porque as vez um dia ele morria, os filhos dele era para tá no mesmo lugar que ele saiu, que era um lugar de todo mundo, dos parentes (Marilene, 2017).

Em distintos contextos do nordeste indígena, é muito usual ouvir-se que a terra sempre tem premonição, no sentido de que haveria uma força incontornável, que ao fim e ao cabo, asseguraria o retorno daqueles que dela tivessem sido erradicados (CARVALHO & REESINK, 2018, p.86). No sentido empregado por Si ao relatar o que ouvira do seu pai, não há qualquer referência explícita a premonição, mas o sentido é o mesmo.

Hélio e Elza voltaram para Cachoeira do Mato anos antes porque a família de orientação de Hélio era de Teixeira de Freitas, e quando começaram as articulações para a luta pela terra foi mais fácil localizá-los. Depois de localizada e acionada pelos primos Ursulino Fernandes, Samado Santos e Desidério Santos, Elza mandou uma carta para a família, no Paraná, noticiando “que os pessoal aqui tava articulando para voltar para terra de novo”. Inicialmente, Jó ficou *cismado* e não acreditou muito na concretização dessa possibilidade. Ademais, pensou que já estavam ali há tantos anos – o fazendeiro era seu compadre (padrinho do caçula, Valdir) –, decidindo que aguardariam um pouco mais. As cartas continuaram a chegar até que, em 1984, dois anos após a primeira retomada, a da fazenda São Lucas, chegou uma carta enviada por “velho Ursulino, Samado, velha Egídia, velho Juvenal [Trajano] e o velho Dério [Desidério]”, todos primos de primeiro e segundo graus. Esse chamado dos parentes afastou qualquer dúvida e receio de Jó: de fato, estavam “se juntando novamente”.

João Cravinho, o filho homem mais velho, se mostrou receoso e ponderou com o pai se não seria o caso de procurarem uma aldeia indígena mais próxima, “*pra ver se aceitava nós, era os Guarani [Ñandeva]*”. Muitos parentes, que também haviam sido expulsos de suas posses na terra indígena, haviam seguido esse mesmo movimento de procurar outras aldeias, aqui mesmo na Bahia ou em Minas Gerais. Assim, as aldeias Pataxó mais ao extremo sul da Bahia serviram de refúgio para muitos, bem como aldeias Maxakali e Pataxó, no norte de Minas Gerais. Nesses processos de andanças e encontros com outras aldeias e povos, casamentos foram celebrados: dois Kariri-Sapuyá com dois Guarani; um Kariri-Sapuyá com uma Terena; dois Kariri-Sapuyá com dois Fulniô. Esses casais residem, hoje, na reserva Caramuru Parguassu. São muitas uniões com outros povos – só registrei aqui aquelas mais distantes geograficamente para dar a ideia da dimensão da dispersão. Jó achou que o filho poderia ter razão, pois eram muitas as incertezas e receios em reviver tudo o que já haviam passado, mas não obtiveram êxito no contato com os Guarani.

João Cravinho foi conversar com o cacique Guarani, aí chegou lá e falou para ele a nossa história e tudo. Aí ele falou assim: “ó parente, nós não vai aceitar vocês aqui não, se vocês é índio vão lutar para reconquistar o que é de vocês de volta!”. Aí tudo bom, reunião lá chamou todo mundo, os cacique aí não aceitou não. João Cravinho veio embora. “Não, pai, é o jeito voltar e vê o que vai fazer mesmo” (Marileme (Si), 2016).

Quando um sobrinho de Si, Wilson (Ninho), primogênito de Maria do Ramo (Du), a segunda filha de Jó e Minervina, me contou sobre sua vida no Paraná, ele enfatizou muito essa passagem do tio João Cravinho pelos Guarani. Talvez Wilson quisesse demonstrar consciência de pertencimento e direitos da família quando afirmou “nós trabalhando para os outro, com terra pros índios lá perto... Nós sabia que tinha a nossa lá na Bahia, mas tava difícil saber se ia conseguir...”.

Ele escutava do avô e do fazendeiro, um tal João Tozetti, que tinham terra própria. “Vocês são caboclos e devem ter a terra de vocês”, dizia o fazendeiro, ao tempo em que o avô, Jó, confirmava “nossa terra é lá na Bahia”.

Quando João Cravinho voltou dos dois dias passados entre os Guarani, sentou ao redor do fogo, na casa de seus pais, como sempre faziam,

todo dia de tardezinha nós tudo ia para casa de vô Jó, que era pertinho. Todo dia de tarde nós tinha costume de ir para casa dele e esquentar no fogo, lá fazia muito frio. O fogo era sempre dentro de casa, quando tava mais ou menos [frio] fazia fora também, mas sempre era dentro de casa”. (Wilson (Ninho, 2015)).

E contou sobre a conversa com os Guarani. João se apresentara como índio da Bahia, “finado João nem sabia que ele era Pataxó, se era Pataxó Hãhãhã, só sabia que era índio”, que suas terras haviam sido tomadas por fazendeiros, que os haviam expulsado, que vieram ao Paraná em busca de trabalho, que estava com a família trabalhando em uma fazenda e que ficaram sabendo da presença dos Guarani, daquela área em que viviam, e gostariam de saber se eles poderiam também viver ali:

Uma liderança falou com ele “- ó, parente, vocês é índio da Bahia né? Eu tô vendo que você é índio mesmo”. Isso já é o finado João contando na volta, né? Ele sentado contando como foi a conversa com a liderança lá. Ele: “- Olha, aqui é terra de todo mundo mesmo aqui, a terra é do índio, mas é bom cada índio ir para o seu lugar. Aqui nós somos Guarani, vocês são lá da Bahia. Aí um dia vocês vai voltar, vocês podem ficar tranquilos que terra do índio um dia tem que voltar para a mão do índio”. E aí finado João Cravinho botou aquilo na cabeça: “é então

isso é verdade mesmo”, e voltou para trás e contou essa história toda para nós. Então todo mundo se acomodou de novo né? Aí realmente quando foi mais ou menos passou um pouco tempo, aí o Velho Jó recebeu uma carta daqui (Wilson (Ninho, 2015)).

A derradeira carta chegou através de um mensageiro, Hélio, que veio ao Paraná só para buscá-los:

Aí um tempo passou chegou lá de novo o velho Hélio com uma carta, que era pra buscar a gente, pra que avô decidisse porque o pessoal tava já aqui na terra, já tinha articulado e tava voltando pra terra e tava querendo que nós voltava. Cada tronco tava pedindo que suas raízes voltasse. No caso, velho Leôncio, mas cada um tava buscando seu povo pra voltar de novo” (Wilson (Ninho, 2015)).

Hélio já chegou com o dinheiro para assegurar o retorno. Não são apenas os Kariri Sapuyá que relatam a figura do mensageiro. Os Tupinambá, Kamakã e até os Baenã referem a essa figura, geralmente homem, que saiu como representante de um determinado tronco², em busca dos parentes. Das famílias Kariri-Sapuyá, a de Juvenal e Minervina, incluindo alguns de seus filhos e netos, foi a última a ser localizada. E quando chegou ao Caramuru, já em 1984, Jó encontrou os primos Samado, Ursulino e Desidério tratou logo de perguntar “rapaz, como é que vocês me acharam lá em Paraná?”; “Rapaz, foi uma dificuldade pra a gente tá identificando as família”:

Faz igual o caso assim: mensageiro. Por que Aniraldo fala mensageiro hoje? Porque os véi falava mensageiro, tirava o mensageiro e ia atrás. Então, eles mandou uma pessoa que era Hélio, que sabia aonde que nós morava, o finado Hélio, que é o meu cunhado, que é uma pessoa branco, que convivia já aqui na região, que tinha vindo pra cá de novo, vindo do Paraná, voltado com a minha irmã, e aí, que sabia aonde que meu pai tava, e aí foi que ele foi lá buscar, dizer que os cacique aqui tava reunido pra ter a terra de volta de novo. Que pai lá, ele dizia que nós tinha uma terra, nós tinha uma história, que nós foi corrido, então esperava que um dia nós voltava, e quando foi de 83 pra 84, nós viemo ver mesmo, sentir esse gosto da vitória junto aqui de novo, junto com os parentes (Marilene (Si), 2011))

² A família étnica é um receptáculo que acolhe as transformações e os distintos momentos históricos, tornando-se operacional no retorno, no decorrer da mobilização, das retomadas, nos modos de ocupar e utilizar os recursos naturais e de produzir economicamente. Já o tronco é um conceito tributário dos lugares de origem aos quais as famílias étnicas se reportam, como Pedra Branca (Kariri-Sapuyá), Catolezinho (Kamakã); Olivença (Tupinambá).

O *mensageiro* parece conectar as memórias em torno da dispersão e da junção. As memórias da dispersão são diferentes e próprias a cada família étnica e internamente a elas, também. No entanto, a figura do mensageiro é um conector, um importante elemento da articulação da luta pela terra, daquilo que os fez um só povo, muito embora com histórias diferentes ou “cada história de um jeito”. Ao enviar mensageiros em busca dos parentes, estabelecia-se uma aproximação em direção ao que viria ser o povo Pataxó Hãhãhã, com o retorno à terra. No caso específico da família de Jó e Minervina, a grande distância em que foram localizados dá uma boa medida da força das relações construídas anteriormente, desde os tempos das “aldeias de origem” bem como da persistência do desejo de retornar. Tanto Marilene quanto Wilson, assim como todos os outros Kariri-Sapuyá, demonstram o quanto os mais velhos transmitiram-lhes um sentimento de pertencimento.

“Os Trajano [família Kariri-Sapuyá] fizeram uma lista de quem tinha que sair buscando, de quem tava esparramado”. Uma lista de parentes “desaparecidos” que se tinha que procurar, mas que nada garantia que se iria encontrar. E nessa busca, quantos já teriam morrido? A pergunta aponta para algo muito doloroso e trágico, mas ao mesmo revestido de muita determinação. “Eles já tinham buscado tio Galdino em Teixeira de Freitas”. Galdino voltara antes do Paraná, junto com a irmã Elza, e quando Hélio chegou com o dinheiro para trazer todos de volta, já anunciou “que Galdino estava na luta e os esperava”. Em Teixeira de Freitas, Galdino não estava sozinho, mas com Elza e o avô Leôncio: “Esparrama. Mas nunca esparrama tudo sozinho, largado de outro”.

A família de Jó só deixou o Paraná depois de acertar tudo com o fazendeiro: “Nós trabalhava de meeiro na fazenda e tinha muita feitoria, tinha que acertar as contas com patrão tinha que vender as coisas para vir embora”. Eles sempre tiveram consciência de que a terra era do patrão e que trabalhavam para enriquecê-lo, mas não tinham noção do valor que o seu trabalho lhe rendia. Essa percepção viria depois, já no processo das retomadas quando tomaram conhecimento do valor de uma colheita de cacau, por exemplo.

Na chegada da primeira carta, eles acharam que o governo estava devolvendo as terras, “mas aí a forma de devolução ninguém falou né, quando a gente chegou aqui foi que foi saber como que era”. Nunca escutei qualquer menção a arrependimentos pela volta. Pelo contrário, Wilson acentua que Jó dizia “mesmo que a gente volte pra trás, a gente vai rever os parentes”.

Mesmo quando ele recebeu essa carta, ele ficou pulando de alegria, mesmo sem saber se era verdade ou não, né? Mandando se preparar para vir que o governo tava dando as terras (Wilson (Ninho), 2015).

O esparramamento é sempre visto como algo muito negativo em suas trajetórias, que obliterou seus modos de vida, pensamentos e maneira própria de viver. Maria dos Anjos (Roxa) sempre definia que se esparramar é “todo mundo sair sozinho, corrido, uns prum lado, outros

pra outro, sem rumo aí”. Entendi que era a fuga apenas em torno da família nuclear, sem os tios, primos e avós. Esparramar é ser expulso da terra sem a companhia da maior parte dos parentes, sem destino muito certo, o que é diferente da expressão, também muito comum, de “índio gosta muito de andar” ou “índio não para quieto em um lugar”. O caráter voluntário e autônomo da segunda expressão nada tem a ver com o apartar-se de parentes e deixar sua terra, forçosamente, como é o caso do esparramamento. Os locais onde viveram e que estão fora da área do Posto são designados como “Estado”, em atenção a uma fronteira, física e simbólica, entre um território destinado aos indígenas, e um outro onde os índios também podem viver, mas que é uma fronteira aberta, o lugar por excelência da dispersão.

Retornos e Retomadas

Quando a família de Jó retornou, em 1984, os Pataxó Hãhãhã viviam em apenas uma área retomada, a antiga fazenda São Lucas, e lidavam muito diretamente com a falta de água potável, a escassez de uma terra fértil para plantar e o assédio de políticos e órgãos públicos para que desistissem das terras da antiga reserva e aceitassem ser assentados em um outro local. O retorno das várias famílias foi estratégico para manter aquela área, enfrentar as dificuldades e continuar a mobilização no sentido de avançar para áreas contíguas à São Lucas, que passou a se chamar “Caramuru”, em alusão ao nome de um antigo posto dos tempos do SPI.

A primeira retomada é o I Ciclo, que, incluindo outras tentativas de tomada de terras que não lograram êxito, se encerra a partir de 1997, quando tem início o II Ciclo de retomadas. Vamos a ele.

Quando tem início o II Ciclo, os Pataxó Hãhãhã haviam efetuado retomada de fazendas contíguas à São Lucas (região do Mundo Novo), mas haviam sido retirados pela polícia militar, que, avisada pelos fazendeiros, executava a ação mediante apenas um pedido deles: “não tinha mandato de juiz, não tinha reintegração, não tinha nada, só a polícia mesmo”. Então, um grupo seguiu para Brasília, como sempre se fazia quando uma retomada era efetuada. Pois nesta viagem Galdino foi assassinado³ e, dias depois, quando seu corpo chegou ao Caramuru, após o sepultamento, os líderes surpreenderam o presidente da FUNAI, Júlio Gaiger, e anunciaram que ele os acompanharia nas ocupações que iriam realizar na madrugada do dia seguinte: “o presidente já ficou lá detido na sede lá da FUNAI”. Jornalistas, deputados e missionários do CIMI também não puderam sair: “botamos barreira lá no portão para ninguém sair”. Segundo Wilson (Ninho), que era o cacique na época, por volta de 15h, cerca de seiscentos índios seguiram parando e ocupando as fazendas, em sequência. A comoção gerada com o assassinato de Galdino trouxe da

³ Queimado vivo em Brasília, ironicamente em um 19 de abril, enquanto dormia em um ponto de ônibus, na capital federal. À noite, ao chegar ao hotel onde ele e os parentes estavam hospedados, encontrou a porta fechada e decidiu aguardar em um ponto de ônibus, onde acabou adormecendo. Galdino estava em comitiva em Brasília justamente para reclamar das expulsões realizadas pela PM baiana das áreas retomadas.

aldeia Nova Vida, em Camamu, parentes da família que haviam se mudado para lá em 1986, e esses também ajudaram na ação. Neste dia seguiram para a fazenda Paraíso, cujo invasor era Marcos Vinícius Wanderley, vulgo Marcão, aliado de Jener Pereira Rocha, suposto proprietário da São Lucas, retomada em 1982, e que já havia provocado muitos dissabores aos indígenas. Dois dias depois “vieram voltando e ocupando as fazendas de Josino, Aristides e Doutor Luiz”. A sede da fazenda Paraíso foi desocupada por completo. Na hora da ação só dois vaqueiros estavam presentes, que saíram sem resistir. Móveis e objetos do invasor foram colocados no *caminhãozinho vermelho* da FUNAI, que estava na reserva desde a retomada da São Lucas.

O caminhãozinho parou no meio da praça principal da cidade de Pau Brasil e Miguel (Fulniô, funcionário da FUNAI casado com Helena, irmã de Galdino), que o dirigia, com a ajuda de mais alguns, “despejou os trem de Marcão lá no meio da praça”. Marcão estava na cidade e “pegou Miguel pela garganta” porque queria que fizesse voltar sua bagagem. A situação ficou muito tensa, pois nessa época os moradores de Pau Brasil, em sua grande maioria, nutriam completo desprezo pelos indígenas, e não foi difícil para Marcão acirrar os ânimos, na praça, contra os indígenas. Sacudiram o caminhãozinho para que virasse, tocaram fogo em algo para fazer uma fogueira, xingavam e manifestavam tanta revolta como se fossem proprietários de fazendas. “A polícia federal chegou, não prendeu ele [Marcão], mas também não deixou fazer nada com Miguel e nem queimar o caminhãozinho, que ia queimar mesmo”, conta Ninho.

Três dias depois Marcão juntou cem pessoas armadas e encheu dois caminhões. Uma barreira, que os indígenas haviam feito na estrada, impediu a maior parte de se aproximar, “só passou ele e um grupinho”. Mas logo a polícia federal (PF) o retirou da área. Nunca foi preso, mas neste dia foi desarmado pela PF. Mesmo depois da ação de manutenção de posse e da decisão da justiça em não indenizar nenhuma fazenda daquelas retomadas – uma vez que foram consideradas, todas, de má fé –, Marcão aparecia em uma caminhonete, parava o veículo na frente da sede da sua antiga posse e gritava palavrões contra os indígenas, que riam e chacoteavam do seu destino: ao que parece que ele perdeu, também, por dívida, outra fazenda que possuía em Itapetinga.

Quanto às outras fazendas, tomadas dois dias depois, Josino, Doutor Luiz e Aristides já estavam esperando com a bagagem arrumada:

Quando foi passando praqui, na estrada, aí o povo gritava “vai tirando as suas bagagens vai tirando as suas bagagens que a gente vai aqui e volta”. Aí tomaram. Dois dias depois eles tiraram mesmo, né, tiraram as bagagem. Foi uma retomada assim difícil, mas engraçada, muito engraçada. Tipo festa, né, tava como se fosse uma festa assim. Era muita gente demais. Ave Maria! Era até bonito de lá até aqui de gente a estrada tampada (Ninho, 2016).

Foram compradas cerca de 500 barraquinhas de plástico, pela FUNAI, para armar o acampamento da retomada. Até o governador, conhecido opositor dos direitos indígenas, Paulo Souto, mandou ajuda: colchões, galochas, camas. E sem que os indígenas pedissem qualquer coisa.

A equipe dele [do governador] veio aqui. Nós pensando que eles vinham aqui fazer acordo para mandar sair. Não! Disseram que vieram prestar solidariedade e deram um bocado de coisa: veio colchão para todo mundo, veio bota borracheira, veio coberta. Essas cama e colchão que tá aí ainda é dessa época que eles trouxeram” (Ninho, 2016).

Realmente, uma atitude surpreendente por parte do governo do estado da Bahia, já que Paulo Souto tem vínculos com a região sul (não nasceu, mas viveu), e, geólogo, tinha pedido no antigo Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM)⁴ para explorar o mármore azul, que supostamente existe na reserva (sua família tem fábrica de granito) e que Paulo Magalhães, sobrinho de Antonio Carlos Magalhães e aliado político de Paulo Souto, era um dos invasores da terra. Obviamente, creditamos esse ato de “solidariedade” ao assassinato de Galdino e à sua grande repercussão. Outro político inimigo dos indígenas que se mobilizou e não deixou faltar cesta básica para a retomada foi Durval Santana, “o homem que mais tinha terra aqui dentro” – fazendas na área de cacau (Água Vermelha) e na área de pecuária (Rio Pardo). Na época prefeito de Pau Brasil, Durval não deixou faltar comida aos indígenas em luta. Suas motivações não eram nada cristãs, se comparadas ao católico Paulo Souto: inimigo de Marcão, Durval Santana teria rido e comemorado a ocupação.

Ave Maria! Ele pulou de alegria [Durval] quando nós entrou aqui dentro. [imitando a risada] “– É do Marcão? É do Marcos Vinícius? Por mim os índios vai ficar lá. Não tomando as minhas, né?!” (Ninho, 2016.)

O ministro Nelson Jobim, à época relator do processo de nulidade de títulos no STF, solicitou uma perícia que detalhasse os marcos e rumos da demarcação de 1938. Essa perícia foi realizada pelos antropólogos Marcos Luciano Lopes Messeder e Maria Elisabeth Monteiro. Durou cerca de um ano, e a PF permaneceu por mais dois anos na retomada, junto com os indígenas, até que se resolvesse, definitivamente, a questão. Muitos indígenas, a exemplo de Domingos Muniz, acompanharam os trabalhos auxiliando na localização dos marcos. E foi graças à perícia que se constatou que, na verdade, a demarcação compreendia 54.105 hectares e não 36.000 como a FUNAI havia informado, na década de

⁴ Substituído em 2017 pela Agência Nacional de Mineração – ANM.

1980. Diante disso, Nelson Jobim solicitou a listagem das fazendas cujos títulos incidiam nesse perímetro: “olha, de onde a gente não sabe. O fato é que a gente, até hoje, não consegue saber porque a Funai colocou 36.000”. Essa perícia foi solicitada, preliminarmente, porque se descobriu que títulos de fazendas de municípios distantes da terra indígena estavam listados no processo – daí a razão de o ministro Jobim pedir a perícia para levantamento dos limites e a nova listagem dos títulos que efetivamente incidiam na terra indígena. Na opinião de Ninho, ele queria atrapalhar, provocar mais morosidade ao processo, mas acabou ajudando, pois foi em função dessa perícia que se chegou ao tamanho real da terra demarcada em 1938.

Aí aconteceu foi o seguinte, que a Funai mandou a perícia para cá e ficou aqui um ano mais ou menos, que foi nessa época que veio Luciano [Marcos Luciano Messeder], veio esse povo aí. E foi que levantou aí, reavivou os rumos, pegou a caderneta de campo e foi bater, piquete por piquete. Aí bateu tudo aí, quando vai somar deu 54.000, né (Ninho, 2016).

“Essa retomada foi uma retomada consagrada”, diz Ninho. Por tudo que ela significou, pela quantidade de pessoas que conseguiu reunir, “juntou até com o povo de Nova Vida”. Havia um único cacique e todos os líderes estavam envolvidos na ação. Após a saída de Saracura, ainda em 1986, a organização política girava em torno da figura de um cacique, um vice e um quadro de lideranças. Na primeira noite era tanta gente dançando toré, sem interrupção, que, quando o dia clareou, encontraram três cobras esmagadas no chão cavado pelas pisadas. Foi assim que Mocinha (Crispiniana dos Santos), que morava em Nova Vida desde os anos 1980, atendeu o chamado de Ninho, juntou outros parentes (Waldemar, Maria D´ajuda...) em Nova Vida, fretou uma kombi e veio ajudar na retomada. Ela veio com dois filhos menores e quando chegaram, a retomada já acontecia. Ninho havia passado um rádio para Nova Vida e deixado recado com Fernando Vieira, indígena Tuxá de Rodelas e o chefe da FUNAI de lá: “ele falou que era bom eu vim ajudar e trazer uns parentes pra me dar uma força aqui”. Passado um dia, Mocinha resolveu que ficaria definitivamente. Conversou com Ninho, que lhe disse que viesse com seu pessoal que ele reservaria a recém retomada Fazenda São Sebastião para todos que retornassem de Nova Vida. E assim foi feito: a *retomada consagrada* reconciliou parentes e juntou o que o conflito – de 1986 – havia separado. Em 1999, na sequência desse *segundo ciclo*, Mocinha já estará casada com Nailton Muniz (família étnica Tupinambá) e terá participação ativa em várias ações ao longo de 12 anos.

Estratégias de ocupação e organização política em área de retomada

As ocupações em áreas retomadas e a definição de quais famílias deveriam migrar para as novas áreas eram, neste segundo ciclo,

orientadas pelo desejo da família em expresso acordo com o consentimento do cacique e do conselho de lideranças a partir do envolvimento de cada família na organização, na ação propriamente dita e na disposição para enfrentar as possíveis retaliações, tais como a ação da polícia ou uma eventual reintegração de posse. Deste modo, ainda no segundo ciclo, como foi assinalado, os retornados de Nova Vida receberam a fazenda São Sebastião, que não possuía sede, tampouco casa para trabalhador, e então tiveram que construir suas casas. Já as fazendas que estavam mais estruturadas com sede, casas menores e curral, ou seja, as fazendas Bom Jesus e Paraíso, foram destinadas, respectivamente, para Juvenal (Jó) e Minervina (pais de Galdino) e Wilson (Ninho), que era o cacique à época, sua esposa Sebastiana e filhos. Ocorre que não apenas as famílias que ocupavam a sede poderiam, e deveriam, permanecer nas novas áreas. O sentido da retomada naquele período era expansionista, ou seja, avançar pelo território, o que implicava que as ocupações ainda eram provisórias, indefinidas, já que o território viria a crescer e as pessoas continuariam a *andar*, o que requeria saber andar pelo território (Pedreira, 2013). Naquele período, cada família ainda pensava, formulava e alimentava a expectativa de retornar aos lugares dos tempos de *antigamente*, às posses de seus antepassados, seus troncos.

À medida que o território avançava, aumentavam as distinções internas e, logo após consolidadas as posses das fazendas Paraíso, São Sebastião e Bom Jesus, Gerson Melo (família étnica Kariri-Sapuyá) e Nailton Muniz (família étnica Tupinambá) tornaram-se, respectivamente, cacique e vice cacique. Mas na sequência, e pouco tempo depois, tornaram-se distintos líderes de suas famílias étnicas.

O acesso cada vez mais próximo aos lugares de memória, às posses antigas, o reencontro com árvores, grutas e córregos estimulava, aos poucos, o sentimento da diferença entre as famílias, o reconhecimento de lugares e histórias distintas. E, assim, a nova geração, sobretudo aquela que havia nascido fora do território, começava a construir sua história e identidade a partir da memória dos mais velhos e dos lugares que iam aos poucos ocupando. Foi, desse modo, crescentemente se acentuando a busca pelos etnônimos específicos de cada família e a conformação da ocupação do território em atenção às posses dos antigos. A plotagem dos locais de moradias antigos no mapa da FUNAI a partir de uma iniciativa dos líderes, e do então chefe da FUNAI, Alberto Evangelista, reuniu velhos de todas as famílias étnicas que apontaram onde eram suas posses ou de seus pais. A crescente percepção de que cada família ocupava, na reserva, uma posse na vizinhança de sua parentela próxima – uma primeira camada (pai, mãe, irmão), e na sequência, uma segunda (avós, tios, primos) – fomentou o sentimento da distinção a partir do *parentesco étnico*. De resto, uma situação que todos já conheciam, por ouvirem falar, mas que, no mapa, foi possível visualizar em “termos reais”, como eles dizem, as ocupações. E foi assim que se convencionou, por exemplo, que o Toucinho é Kariri-Sapuyá; o Mundo Novo Kamakã; o Ourinho/Rancho Queimado é Tupinambá e assim por diante.

A continuidade do II Ciclo

Não obstante a acentuação das diferenças e a existência de dois caciques (Gerson e Nailton), a luta prosseguia de forma conjunta. Em outubro de 1999, eu passei cerca de duas semanas no Caramuru e não percebi movimentação em torno da preparação de alguma retomada. Contudo, menos de quinze dias após meu retorno para Salvador, recebi uma ligação das lideranças Ilza Rodrigues e Marilene Jesus dos Santos (Si), que estavam na sede da Associação Nacional de Ação Indigenista – ANAI – localizada no Pelourinho, também em Salvador – e anunciavam estar na capital com o intuito de buscar apoio dos parceiros para estabelecer contato com a imprensa sobre a retomada que ocorreria naquela madrugada. Desde julho, quando lá estive pela primeira vez, a retomada já estava sendo programada, mas eu nada soube e nada percebi. Essas ações revestem-se de gravidade e, portanto, são conduzidas secretamente. Antropóloga neófito, à época, a quem eles não conheciam muito bem, a mim nada foi confiado.

Mas em novembro do mesmo ano de 1999 eu fui acionada pela comissão responsável pelas articulações em Salvador (Ilza e Si) e as acompanhei em visitas a gabinetes de deputados, ao Ministério Público Federal e a entrevistas à imprensa. Elas chegaram na véspera da retomada e os contatos aqui tiveram início logo na manhã seguinte, já que a ação havia ocorrido na madrugada. Ilza e Si já tinham experiência de longas viagens e visitas a muitas instâncias, pois naquele mesmo ano, e no anterior, haviam protagonizado a denúncia de esterilização de mulheres Pataxó Hãhãhã pelo médico-deputado Roland Lavigne (PFL)⁵ e, por isso, ficaram responsáveis pela ação em Salvador. Esta talvez seja a tarefa mais difícil da ação, já que implica o deslocamento distante e afastamento da família e do povo. Eu pude constatar a angústia que sentiam por não disporem de informações seguras procedentes da terra indígena.

A continuidade do segundo ciclo, em novembro de 1999, foi um empreendimento ousado que seguiu o fluxo do que havia ocorrido dois anos antes. Nove fazendas foram retomadas no mesmo rumo do Novo Mundo, fazendo crescer o Caramuru. Até então, somadas as áreas da São Lucas e a retomada de 1997, os indígenas ocupavam 2.100 hectares. Ilza e Si eram portadoras de um documento assinado pelo cacique e lideranças intitulado “Carta dos Pataxó Hãhãhã. Comunicado da Terra às autoridades e Imprensa”. Neste documento, denunciava-se a morosidade do processo no STF, o desmatamento da área, a comercialização das fazendas, as constantes ameaças sofridas pelo povo e anunciava-se que:

Neste dia 16 de novembro de 1999, vamos fazer uma nova retomada e queremos que a justiça nos dê segurança e manutenção nas áreas que nós retomarmos. Isso será um gesto de compreensão dos nossos direitos constitucionais, que é garantir aos índios as terras imemorais dos povos indígenas do Brasil. Afinal

⁵ Ver SOUZA, Jurema Machado de A. Trajetórias Femininas Indígenas: corpo, sexualidade e reprodução. 2007. Dissertação de mestrado/Ufba.

em abril de 2000, os Pataxó comemorarão 500 anos de resistência e luta, queremos nesta data, está com as 54.100 equitares nas nossas mãos. (Carta dos Pataxó Hãhãhã. Comunicado da Terra, 1999)

Em anexo à carta, seguia uma listagem com os nomes de nove fazendas retomadas, os nomes dos proprietários, o tamanho, a informação acerca da titularidade, ou não, e o endereço dos invasores. As extensões das fazendas variavam muito, já que a intenção era efetivamente retomar toda a região do Mundo Novo. Foram retomadas fazendas de 11 hectares, não tituladas, até fazendas tituladas, de 188,56 hectares. Elas foram desocupadas sem que os invasores manifestassem resistência. Mas na noite seguinte, cerca de 20 policiais foram enviados em um caminhão para a área e surpreendidos, segundo a sua versão, por uma emboscada. O motivo alegado para o envio da tropa foi efetuarem a liberação da estrada que havia sido bloqueada pelos indígenas desde o dia anterior, quando as retomadas ocorreram. Era uma noite chuvosa e sem visibilidade, de maneira que ao serem supostamente surpreendidos pela emboscada, dois policiais caíram mortos, mas só teriam sido encontrados na manhã seguinte. Este fato provocou reação imediata por parte da Secretaria de Segurança Pública, que enviou a tropa de choque da PM baiana com um contingente de mais de 300 policiais para Pau Brasil. Esse contingente invadiu as fazendas ocupadas e retirou os indígenas. Estes, por sua vez, conseguiram a manutenção de apenas uma fazenda, a Milagrosa, de propriedade de Alberto Pereira. Por ordem do governo do Estado, os policiais permaneceram por cerca de quatro meses nas fazendas, bem como no acesso que liga a cidade de Pau Brasil à estrada para a reserva. Durante esse período, todas as pessoas que passavam pelo acesso eram revistadas. Eu cheguei à região retomada no dia 10 de janeiro de 2000, tendo testemunhado a vigilância policial, e permaneci até 20 de março do mesmo ano.

A repercussão da morte dos policiais, a invasão da área pela PM baiana e a instabilidade reinante, com riscos concretos aos indígenas, trouxe ao estado o então presidente da FUNAI Frederico Marés, seu assessor Fernando Dantas e a então sub-procuradora da Sexta Câmara, Raquel Dodge. Em Salvador, reuniram-se com a secretária de Segurança Pública do Estado durante o governo de César Borges, delegada Katia Alves, mas não conseguiram sensibilizá-la, tampouco convencê-la da inconstitucionalidade de que se revestia o seu ato de enviar um contingente policial militar para uma área federal. Em Pau Brasil, o trio se reuniu com os fazendeiros na sede do Sindicato dos Produtores Rurais da cidade, mas não logrou êxito o acordo que pretendiam assinar entre as partes: os fazendeiros reconheceriam que não tinham direito à posse das terras e em troca receberiam indenização pelas benfeitorias realizadas. Apenas um fazendeiro aceitou a negociação, Alberto Pereira, o que ocorreu na fazenda Milagrosa onde os indígenas resistiam à ocupação, já que as outras fazendas permaneciam ocupadas pela PM. A investigação da morte dos policiais foi encerrada por falta de pistas ou evidências que incriminassem os indígenas, e, de fato, a própria PM reconheceu,

posteriormente, através do coronel Aloysio Campos Filho, que foi uma temeridade enviar os policiais para uma área de conflito naquela noite (A TARDE, 23/11/1999)⁶.

De quem partiu a ordem? Nem o alto comando da PM jamais soube responder. A versão dos indígenas girava em torno do histórico de violência que sofriam desde os anos 1980: a cada retomada realizada, os fazendeiros avisavam a PM que, por sua vez, se encarregava de retirá-los da área. Não foi diferente naquela ocasião. Ocorre que os fazendeiros também avisavam seus pistoleiros, e a emboscada pode muito bem ter sido realizada pelos capangas para incriminar os indígenas. De fato, alguns dias depois do ocorrido, uma pequena nota no Jornal A TARDE (23/11/1999) tinha por título “Agente da FNS é suspeito”. FNS era a Fundação Nacional de Saúde, que havia acabado de assumir a gestão do Sistema de Saúde Indígena, e o agente era o indígena Agnaldo Francisco dos Santos, uma das lideranças Pataxó Hãhãhã. A polícia acusava Agnaldo porque ele estaria, supostamente, com uma ferida no braço. Uma grande “operação de desarmamento” foi desenvolvida pela PM em toda a área ocupada pelos índios (desde a São Lucas até a Milagrosa), com resultados pífios: apenas duas espingardas velhas de caça foram encontradas. Os índios não possuíam armas do calibre que havia matado os policiais. Em dezembro de 1999, alguns parlamentares aliados organizaram uma sessão especial na Assembleia Legislativa da Bahia, na tentativa de sensibilizar o governo do estado para que ordenasse a saída dos policiais. Tanto isso não ocorreu como, no retorno à terra indígena, após a sessão, Gerson Melo (cacique) Ilza Rodrigues e Margarida Rocha, que estavam em Salvador especialmente para esse fim, foram surpreendidos com a interrupção da viagem no posto da Polícia Rodoviária Federal em Itabuna. Lá estavam policiais militares do 15º Batalhão que prenderam Gerson, sob mandado do juiz da Comarca de Pau Brasil, Antônio Cândido Garcia de Oliveira. A acusação que pesava sobre ele era a de uma suposta tentativa de homicídio a um fazendeiro, em 1994. Surpreendentemente, ao interpor mandado para o pedido de Habeas Corpus, a FUNAI se deu conta de que o pedido fora expedido às 7:15 da manhã, enquanto a prisão havia sido efetuada às 6:00. O MPF conseguiu que Gerson permanecesse custodiado pela PF, em Ilhéus, mas nem ele e nem eu nos recordamos de quantos dias ficou encarcerado. Talvez quatro ou cinco dias.

Nos rastros da tentativa de criminalização de Gerson e Agnaldo, ações de violência e represália tentavam assustar e inibir o movimento indígena local. Uma kombi que transportava, à noite, os estudantes indígenas até o colégio estadual, na sede do município – nesse tempo não havia segundo grau no colégio da aldeia –, foi incendiada na porta do colégio. Um outro ônibus que também transportava indígenas foi apedrejado. Funcionários da FUNAI foram ameaçados enquanto almoçavam na cidade e afirmaram que no grupo invasor do restaurante se encontrava Marcão. Por cerca de dois meses os índios só

⁶ “PM não sabe quem emboscou soldados”. A TARDE. 23/11/1999. Recorte de jornal.

comercializavam verduras na feira de Camacã, pois era impossível fazer isso sem ser molestado em Pau Brasil. Quando lá cheguei, em janeiro de 2000, não pude ultrapassar a barreira da PM até que providenciasse “autorização” para entrar na área. Nunca solicitei qualquer documento ou autorização à FUNAI para realizar pesquisa ou frequentar a terra indígena por reconhecer que os indígenas têm autonomia e autodeterminação para aceitarem minha presença, ou não, de maneira que apresentei no dia seguinte um documento da UFBA, mediante o qual atravessei a barreira, após terem verificado minha bagagem. Nos dois meses que permaneci na TI, só fui mais duas vezes à cidade e nas duas ocasiões fui constrangida pela PM a mostrar minha bolsa e cadernos. No dia mesmo da chegada, em 10 de janeiro de 2000, ao não obter permissão para ultrapassar a barreira da estrada, me refugiei na casa paroquial e durante toda a tarde e noite em que lá estive escutava um som procedente da motocicleta, que faz a entrega de gás de cozinha, anunciando que “os índios vão invadir a cidade, os índios vão invadir a cidade”. Dentro da reserva a situação não era menos intranquila. Todos nós, ao passarmos pela área que estava invadida pela PM, entre a Paraíso e a Milagrosa (última fazenda que havia sido retomada naquela ocasião), poderíamos ser surpreendidos por cães farejadores da polícia que eram deixados ao longo da estrada. À noite, na área da Milagrosa, podíamos escutar tiros procedentes da fazenda Cosme e Damião, de Edilson Borges, onde a maior parte do Batalhão estava abrigada.

A situação era muito ruim também para os policiais. Não obstante o preconceito que poderiam nutrir contra os indígenas, estavam afastados das suas famílias, encarcerados, de certa maneira, em uma área rural e sem atividades a realizar. O que talvez possa ser apontado como explicação para a destruição com que deixaram as casas das sedes das fazendas que ocuparam, quando de lá saíram no final de março de 2000.

A PM só se retirou das fazendas quando os invasores finalmente resolveram aceitar a proposta apresentada pela FUNAI e MPF. Após constatarem que a indenização havia rendido um “bom negócio” para Alberto Pereira, o Grupo Chaves⁷, Edilson Borges, Joaquim Pereira da Costa Lino e outros aceitaram receber a indenização, um valor muito mais alto do o que receberiam se colocassem suas fazendas à venda.

Um dia ele [Nailton] tava se arrumando duas horas da manhã. Esses menino tudo curioso, né “ – mãe, pra onde Nailton vai?”. Ele foi a Brasília e quando chegou eu vi ele arrumando as coisa pra ir lá pra casa de Ninho pra organizar a retomada. Aí eu falei assim “rapaz, cê vai pra onde?”, ele “Eu vou lá em Ninho e eu não sei se venho hoje não”. Aí eu percebi logo e falei “Por que? Vai ter é retomada”. Ele “ – não. Agora não, só pra semana”. Já era o dia de entrar! Só quem sabia só era as liderança

⁷ Sociedade entre irmãos que até início dos anos 1990 era um das mais poderosas fortunas da região sul. O patrimônio incluía, além de dezenas de fazendas de cacau e gado, uma exportadora dos grãos. Em 1991, o grupo solicitou concordata, talvez muito em função das quedas no preço do cacau provocada pela vassoura-de-bruxa, mas foi salvo pelos inúmeros incentivos que recebeu do governo.

mesmo, não contou que era pra não esparramar. Eu tô vendo ele preparando as coisa e arrumando cachimbo, seus defumador, seus negócio. Você se prepare aí pra 2 da manhã eu vim te buscar. Aí eu vi logo: retomada. Aí falei pra Ideildes, “olha, Nailton vai fazer uma retomada, mas cês não vai não, cês vai pra escola e eu vou de manhã cedo mais ele. Aí já preparei a comida tudo de noite. Quando foi 4 da manhã ele chegou. Ele e dois companheiro, dois índio. Eu falei pra ele “cê tava onde?”. “Tava lá em cima na Milagrosa. “Tomaram lá, foi?”. “– Foi. Nós já fizemos a retomada, arruma suas coisa pra nós ir”. Aí eu arrumei as coisa e fui mais ele. Ficou esses menino cá. Eles queria ir mas não deixei. D’ajuda tava parida de novo. Chegando lá, menina, gente, gente, gente, polícia e aquele movimento. E já tinha polícia, 6h da manhã já tava chegando carro de polícia. Aí ele falou “ – nós vai subir lá pra sede agora, fica aqui e eu quero que o pessoal toque o ritual, vai”. Nós ficamos ali embaixo, no baba de boi, o toré foi ali, tinha muita gente, umas 50 pessoas. Mas quando esse povo viu o carro das polícia chegando. E aí tocou esse toré, vai, gente, vumbora, gente. Aí chegou um comandante da polícia, eu lembro como hoje. Eras umas 300 polícia, fez um cerco assim, só ficou Nailton no meio. Eu, ele, que eu não saia do par dele não, e mais dois índio. Aí eu falei na língua com ele, né? [Mocinha fala maxakali], “– você vai ficar aqui ou vai embora pra casa?”[Mocinha repete a pergunta em Maxakali], que tinha ensinado ele antes, né? Aí o policial botava os olho em cima de mim, olhava assim pra mim, olhava pra ele. Aí o comandante bateu nas costas do outro “– você entendeu aí o que ela falou?”. Aí o outro disse “ – não, não entendi nada”. Aí ele, “Ah, comadre, a senhora me arruma água?”. Aí eu fui lá arrumei água pra ele, o policial bebeu, e aí bateu nas costas de Nailton “ – o fazendeiro aqui negociou com vocês?”. Aí Nailton “ – sim, negociou sim”. “ – É porque a gente veio aqui pra resolver esse caso aí”. Aí ele já acalmou mais, já apertou a mão de Nailton e puxou uma pazinha por que ele tava muito valente o comandante. E eu com a borduna, ó o tamanhão da lasca. Eu falei se ele tocar a mão em Nailton, eu pico essa borduna nele. Deus ajudou que aí os carro foi saindo, virando pra lá. Daí a pouco o campo tava puro, só com os índios mesmo lá no toré (Mocinha, 2016).

A polícia se retirou da Milagrosa. Alberto e sua esposa, Marina, retiraram os seus pertences pessoais e móveis no mesmo dia. Muitas famílias ocuparam a sede, que tem cinco quartos e três salas amplas, e ali permaneceram guardando a área até o final de março, quando a casa foi definitivamente ocupada por Nailton, Mocinha e família, que lá viveram até 2012, quando se deslocaram para as retomadas no Rio Pardo. A sede

da fazenda Cosme Damião, após a saída da PM, foi ocupada por Gerson Melo, Selma e família. As outras fazendas menores foram ocupadas pelas famílias que permaneceram guardando a área, bem como as casas de vaqueiros e trabalhadores. Mesmo nessas fazendas maiores, a família que desejou se deslocar para a nova área, teve oportunidade de fazê-lo, bastando construir uma casa, se não houvesse mais nenhuma disponível. Toda a região do Mundo Novo é caracterizada como área coletiva e quem lá reside pode usufruir dos recursos naturais disponíveis, sejam córregos, árvores, cacau, área de fazer roça, pasto. Atualmente toda a região que se estende da São Lucas até a Iracema (núcleo Kamakã) é uma área de ocupação coletiva. Esse tipo de ocupação se encerraria com o segundo ciclo de retomadas, já que as regiões de Água Vermelha (III Ciclo) e Toucinho, Alegrias, Mandacaru, Rio Pardo (IV Ciclo) terão características distintas.

Aí botei a água do café no fogo. Aí ela falou [Marina, esposa de Alberto], “ – ô, fia aí dentro dessa gaveta tem coador, pode pegar pra vocês coar café”. Eu falei “ – vou pegar esse coador aqui mas vocês podem pegar sua vasilha porque vocês vão embora neste instante”. Daí a pouco você só via índio arrastando colchão pra dentro da casa pra dormir (rsrs). E de noite o pau comeu no toré. Aí foram trinta dias de toré seguido. (Mocinha, 2016).

Considerações finais ou interlúdio para os demais ciclos

Na maioria das mais de 300 fazendas retomadas pelos Pataxó Hãhãhã em toda a extensão da TI e durante os quatro ciclos, os invasores não estavam nas fazendas, mas lá havia muitos empregados: “porque fazendeiros nunca moraram nessas fazendas, sempre morava nas grandes cidades Ilhéus, Itabuna, Salvador”. Para Nailton Muniz, em abril de 2012, quando se encerraria a extrusão total do território através das retomadas, nenhum fazendeiro estava preparado, prevendo as ocupações, justamente porque haviam acabado de realizar as retomadas em fazendas localizadas em Itaju do Colônia: “*quando tinha uma retomada sempre demorava de ter outra, né?*”. Trata-se de uma clara sugestão de que, com a estratégia empregada, enganaram os opositores. As retomadas do IV e último ciclo tiveram início em 12 de abril e terminaram em 19 do mesmo mês, contabilizando cerca de oitenta fazendas: “*foi fazendo e caminhando*”. Quando uma retomada é feita, se tem a justa medida do quanto se conhece o território: “veio gente pelo Toucinho, pelo lado da Milagrosa, e da sede, e tudo veio dar aqui”. Esse tipo de conhecimento também é fundamental para resistir à pressão da pistolagem e da polícia: “Então essa retomada aqui fazendeiro duvidava que os índios se aproximasse dessas áreas”.

Ocupar preliminarmente as grandes fazendas de Itaju do Colônia não foi casual. “A gente sabia que se fosse entrar aqui para essa região [Rio Pardo] com a região de Itaju ocupada pelos fazendeiros a gente

poderia não segurar”. Os fazendeiros de Itaju possuíam um exército paramilitar. Então foi estratégico entrar e segurar lá primeiro para depois descer. Mesmo assim, a região do Rio Pardo foi bastante visada, tal como demonstrado pela presença de pistoleiros, que incendiaram, em uma madrugada, um veículo no início da estrada que dá acesso ao Rio Pardo.

Eu percebo que ações perigosas, porém bem sucedidas, são motivo de orgulho e reforço da auto estima para os Pataxó Hãhãhã. Afinal, as suas ações foram revolucionárias, no sentido que eles referem, como movimentos de transformação das relações e condições materiais até então vigentes. Então, quando eles narram os acontecimentos, gostam de enfatizar o interesse nacional voltado para eles no período. O interesse da imprensa, mesmo que para criminalizá-los, significa que foi um grande feito. Grande feito, especialmente porque se consideram, através das retomadas, como juízes da ação:

Essa retomada ela foi uma retomada que mais chamou atenção uma das retomadas aqui foi bem divulgada. Teve imprensa de São Paulo aqui, jornal então. A gente comemorou aqui com ritual na nossa sede aqui, como ganho de causa considerando de que os índios foram foi o juiz que julgou, nós consideramos que os índios foi quem fez isso. Porque só julgaram depois da terra reconquistada, desintrusada. Então os índios achou que com a tiragem para desocupação da área, dos fazendeiros, que isso obrigou o Supremo a julgar favorável e os índios se considerou que foram eles que fizeram esse julgamento (Nailton, 2017).

O que podemos depreender dessa descrição sobre ciclos de retomadas de terras que duraram exatamente trinta anos, com início em 19 de abril de 1982 e se encerramento em 19 de abril de 2012? Muito organizados e bem sucedidos não se deveram apenas à ação dos humanos, eu diria. Reforço, portanto, as avaliações de tantas mulheres e homens do povo Pataxó Hãhãhã. Foi um ritual!

Ao tentarmos ultrapassar o limite da ação concreta, ou seja, de expulsão de um invasor, de libertação das formas de opressão através do esbulho e da exploração de mão de obra, podemos afirmar que a retomada de terra é um modo de organização sócio política e ritual, que, muito embora ocorra motivada pela luta pela terra, engendra formas de organização que podem ser estabelecidas para longos períodos. As retomadas redefinem papéis sociais e políticos de agentes, assim como redefinem alianças e podem, inclusive, acarretar rompimentos entre famílias e familiares. Consequentemente, os modos de vida também são transformados já que implicam deslocamentos, retornos de pessoas, acesso e utilização de novos recursos materiais e naturais.

“Eu quero ver um índio mijar aqui nesta terra”. Era o que dizia um invasor do Toucinho. “Pois agora a gente mija, dança e samba”, disse alguém, em alto e bom som, durante o samba do reisado.

Referências bibliográficas

ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno dos parentes**: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Tese de doutorado, MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2020.

CARVALHO, Maria. Rosário. G. D.; SOUZA, Jurema. M. D. A. Raça, Gênero e Classe em perspectiva comparativa: nordeste do Brasil e Amazônia ocidental. **Anais do I Simpósio Internacional 'O Desafio da Diferença': articulando gênero, raça e classe.**, Salvador, 2000.

CARVALHO, Maria. Rosário. G.; REESINK, Edwin. Uma etnologia no Nordeste Brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. **BIB**, São Paulo, v. 3 nº 87, p. 71-104, dez 2018.

KOFES, Suely. **Uma Trajetória em narrativas**. Campinas: Mercado das Letras, 2001.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

PEDREIRA, Hugo. P. **"Saber Andar"**: refazendo o território Pataxó em Aldeia Velha. Salvador: Monografia apresentada como conclusão do curso de Ciências Sociais da UFBA, 2013.

PEDREIRA, Hugo. P. **Os Pataxó Hãhãhãe e o problema da diferença**. São Paulo: Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2017.

SOUZA, Jurema Machado de Andrade. **Mulheres Pataxó Hãhãhãe**: corpo, sexualidade e reprodução. Salvador: Trabalho de Conclusão do Curso de Ciências Sociais da UFBA, 2002.

SOUZA, Jurema Machado de Andrade. Parentesco e Organização Social na Reserva Caramuru-Paraguassu, sul da Bahia. **Anais da 28ª Reunião Brasileira de Antropologia**, São Paulo, 2012.

SOUZA, Jurema Machado de Andrade. **Trajetórias Femininas Indígenas**: gênero, memória, identidade e reprodução. Salvador: Dissertação apresentada no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da UFBA, 2007.

SOUZA, Jurema Machado de Andrade. **Os Pataxó Hãhãhãe e as narrativas de luta por terra e parentes, no sul da Bahia**. Tese de doutorado (Antropologia social). Ppgas, Universidade de Brasília, 2019.

SOUZA, Jurema Machado de Andrade. Luta e Cotidiano em Retomadas de Terras entre os Pataxó Hãhãhãe. **Revista Antropológicas** 26, 33(2): 54-74, 2022. Disponível

em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaanthropologicas/article/view/257314/44138>. Acesso em: 10 dez. 2023.

Recebido em: 14/12/2023 * Aprovado em: 05/02/2024 * Publicado em: 30/04/2024

A LUTA PELA FLORESTA E PELA ÁGUA: O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO DA ALDEIA BEIJA-FLOR

EMMANUEL DE ALMEIDA FARIAS JÚNIOR¹

UEMA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-1512-5909>

FAUSTO ANDRADE SATARÉ MAWÉ²

ALDEIA BEIJA-FLOR, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0005-0000-8824>

ELIEYD SOUSA DE MENEZES³

UEMA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-2473-5621>

RESUMO: *A aldeia Beija-Flor 1 se refere a um território pluriétnico composto pelos povos Tukano, Sateré-Mawé, Dessano, Arara, Cambeba, Baré, Tuyuka, Borari e Mura cujas práticas tradicionais elencam elementos dentro e fora da cidade. Situados em contexto urbano, na cidade de Rio Preto da Eva, estado do Amazonas, Brasil, os povos dessa aldeia reforçam reivindicações identitárias para serem vistos, ouvidos e respeitados em suas especificidades. Realizamos uma oficina de mapas, no âmbito do projeto nova cartografia social, da qual os indígenas mapearam detalhadamente o território, destacando áreas de rituais, roças, coleta de recursos naturais e cursos d'água. O mapa resultante revelou o conhecimento profundo sobre o território e sua relação com a natureza, além de destacar a diversidade étnica na aldeia e as áreas de uso coletivo e sociabilidade. Após intensos conflitos que envolvem ameaças de morte e despejo, os indígenas conquistaram legalmente o seu território e hoje realizam projetos de reflorestamento e cuidam de olhos d'água para preservar os recursos hídricos. Com isso, a dinâmica da conservação dos recursos naturais perpassa uma relação política e cosmológica dentro e fora da cidade.*

PALAVRAS-CHAVE: *Água, Amazônia, florestas, povos Indígenas.*

ABSTRACT: *Beija-Flor village 1 refers to a multiethnic territory composed of the Tukano, Sateré-Mawé, Dessano, Arara, Cambeba, Baré, Tuyuka, Borari, and Mura communities whose traditional practices include elements inside and outside the city. Located in an urban context, in the city of Rio Preto da Eva, state of Amazonas, Brazil, the people of this village reinforce their identity claims to be seen, heard, and respected in their specificities. We carried out a map workshop within the scope of the new social cartography project, in which the indigenous people mapped the territory in detail, highlighting ritual areas, farmlands, collection of natural resources, and waterways. The resulting map revealed deep knowledge about the region and its relationship with nature, highlighting the ethnic diversity in the village and areas of collective use and sociability. After intense conflicts involving death threats and eviction, the indigenous people legally conquered their territory, and today, they carry out reforestation projects and take*

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia PPGCSPA/Universidade Estadual do Maranhão. E-mail: emmanuelarias@professor.uma.br

² Indígena do povo Sateré-Mawé, Tuxaua Geral da Aldeia Beija-Flor, Rio Preto da Eva, Amazonas, Brasil. E-mail: faustosatere@yahoo.com.br

³ Professora visitante do Departamento de Ciências Sociais e Filosofia do Campus Caxias da Universidade Estadual do Maranhão. E-mail: elieyd@gmail.com

care of water pockets to preserve water resources. With this, the dynamics of the conservation of natural resources involve a political and cosmological relationship inside and outside the city.

KEYWORDS: *Water, amazonia, forests, indigenous people.*

Introdução

O imaginário de determinados grupos sociais, cuja percepção urbana é dominante, é permeado por concepções fantasiosas, e até mesmo fantásticas, quando se trata das florestas. Encontram-se neste imaginário lugares intocados e cheios de riquezas de todos os tipos que alimentaram diversas viagens de exploração desde a colonização. Contudo, gostaríamos de falar das florestas reais, aquelas conhecidas pelos povos indígenas. Como florestas estamos designando todo o ambiente, incluindo cursos d'água, animais, humanos e não humanos. Nos inspiramos aqui na definição de Kopenawa e Albert (2015, p. 484-485) “nós, xamãs, dizemos apenas que protegemos a natureza por inteiro. Defendemos suas árvores, seus morros, suas montanhas e seus rios; seus peixes, animais, espíritos xapiri e habitantes humanos”.

Segundo William Balée (1993, p. 231), desde o século XIX, as florestas amazônicas eram consideradas intocadas, segundo o imaginário popular. Tal perspectiva reforça alguns pontos de vista científicos, como a teoria da ecologia cultural fundamentada no determinismo ambiental, sem levar em conta que as sociedades e tecnologias indígenas poderiam ter transformado permanentemente a natureza amazônica. Ainda segundo o autor, estas “sociedades sem estado” no que diz respeito à Amazônia, parecem ter transformado um “rico reino da natureza” num domínio biocultural analiticamente e empiricamente complexo do que jamais foi concebido na mentalidade naturalista do século XIX que, em certa medida, ainda prevalece na ecologia.

Antes do violento processo de colonização europeia da região amazônica (PACHECO DE OLIVEIRA, 1979; NIMUENDAJÚ, 2001; KOCH-GRÜNBERG, 2005; MENEZES, 2020), os povos que aqui viviam manuseavam os recursos naturais de forma a manter um certo equilíbrio. Esta ideia de equilíbrio não pode ser expressa pela conotação essencialista ingênua que a própria noção de equilíbrio carrega. Este conhecimento dos recursos naturais referido aos povos pré-americanos está ligado ao que Claude Lévi-Strauss (1997) chamou de “ciência do concreto”. Em um debate com o funcionalismo britânico, que argumentava que a cultura seria uma resposta às necessidades biológicas, Claude Lévi-Strauss (1997) explica que as plantas não são conhecidas porque são úteis, elas são úteis porque são conhecidas.

O viajante João Barbosa Rodrigues, botânico brasileiro, fez a seguinte observação quanto à classificação das plantas pelos povos indígenas:

Os selvagens, pelo fructo de suas observações, seguiam e seguem um methodo synthetico na classificação das plantas. Designam as especies por nomes tirados dos caracteres das folhas, das flores, dos fructos, ou de propriedades como o cheiro, o sabor, a dureza, a duração, a cor, o emprego, etc., etc. Nenhum caracter essencial lhes escapa. Denominadas as especies, as reúnem em generos, dando a estes o nome da planta que lhes parece typica. Com a reunião dos generos

formam seccões ou familias. Desta divisão formam grupos que dividem em Ybá, madeiras de lei, Ibyrá ou Muyrá, paós, Kaa, hervas, e Icipós ou Cipós, trepadeiras. São tão exactas as suas observações, que se encontram generos e subgeneros em uma só familia, como se fossem agrupados por um verdadeiro botanista.

Especies duvidosas formam generos separados - incertae sedis.

Os generos prendem-se ás famílias com uma denominação geral tirada do que lhes parece principal.

Quando se lhes pergunta, o que é Karanayba?

Respondem: É um Pindó.

O que é Muyrá piranga? Um Komandá. E uma Gabiroba?

Um arará, como se dissessem; são plantas das familias das Palmeiras, das Leguminosas e das Myrtaceas (BARBOSA RODRIGUES, 1905, pp.09-10 [sic])

Sobre este tema Lévi-Strauss (1997, p. 17) aponta o seguinte: “mesmo erro cometido por Malinowski quando pretendia que o interesse dos primitivos pelas plantas e animais totêmicos era-lhes inspirado unicamente pelos reclamos de seu estômago”. Não há uma relação utilitária entre os conhecimentos tradicionais com a biodiversidade, nem está ligado à necessidade biológica. A “ciência do concreto” pode ser descrita pelo que hoje se designa como “conhecimentos tradicionais” associados à biodiversidade, ou seja, conhecimentos aprofundados dos ecossistemas e das classificações botânicas referidos a inúmeros “povos e comunidades tradicionais”⁴.

Objetivamos neste artigo analisar a constituição de um território etnicamente configurado autodefinido como Aldeia Beija-Flor e compreender a relação da dinâmica da conservação dos recursos naturais em uma aldeia situada dentro da cidade. Tal espaço está referido a diferentes povos indígenas, tais como Tukano, Sateré-Mawé, Dessano, Arara, Cambeba, Baré, Tuyuka, Borari e Mayuruna. Na Amazônia brasileira, uma série de pesquisas tem analisado o que se chamou de “indígenas urbanos”, “índios na cidade” (SILVA, 2001; ALMEIDA et al., 2008; MAXIMIANO, 2008; SANTOS, 2008, 2016). Tais pesquisas têm se dedicado a analisar diferentes dinâmicas sociais de organização étnica em espaços urbanos.

Com a articulação desses espaços etnicamente configurados, vemos as cidades serem ressignificadas, cursos d’água, fragmentos florestais ou mesmo uma única árvore em praça pública começa a ser incorporada a partir de uma dinâmica territorial que passa a ter outro valor para os recursos naturais. Dessa forma, podemos nos referir à

⁴ O governo brasileiro, por meio do DECRETO DE 27 DE DEZEMBRO DE 2004, alterado pelo DECRETO DE 13 DE JULHO DE 2006, reconheceu uma diversidade de povos e comunidades tradicionais. O DECRETO Nº 6.040, DE 7 DE FEVEREIRO DE 2007 apresenta uma noção operacional de “I - 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).

JÚNIOR, Emmanuel de Almeida Farias; MAWÉ, Fausto Andrade Sataré; MENEZES, Elieyd Sousa de. A luta pela floresta e pela água: o processo de territorialização da Aldeia Beija-Flor. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 218-239, jan./abr. 2024.

Aldeia Y^{ap}pyrehyt, do povo Sateré-Mawé, no Bairro da Redenção em Manaus - AM, que é especializada na confecção de artesanatos tradicionais para a venda em circuitos locais. Nessa aldeia, os indígenas conseguem a matéria-prima a partir de uma vasta rede de troca, além de circuitos de coleta dentro da própria cidade.

Santos (2008), ao analisar a dinâmica territorial dos Sateré Mawé em Manaus, evidencia que “os membros da comunidade Y^{ap}pyrehyt aprenderam a identificar os locais e as árvores em Manaus e entorno que, durante a Oficina de Mapas (2007), foi apresentado na forma de um percurso feito por homens e mulheres” (SANTOS, 2008, p. 132) (grifo nosso). Como narra a senhora Marly Sateré para Santos (2008), os indígenas construíram uma floresta Sateré na cidade de Manaus.

No âmbito do “processo de territorialização” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998) dos povos indígenas neste contexto, é oportuna a reflexão de como os agentes sociais constroem suas relações sociais, criam laços de pertencimento em uma existência coletiva e ressignificam o espaço físico, que passa a ter um valor de identidade e de organização social.

A cidade, portanto, passa a ser incorporada ao modo de vida dos povos indígenas, que olham para este contexto urbano e veem muito mais do que concreto armado. As práticas tradicionais reforçam reivindicações identitárias pelos indígenas que lutam também para serem vistos, ouvidos e respeitados em suas especificidades. A cidade é incorporada à natureza por inteiro pelos povos indígenas que passam a vê-la assim, como um todo. Nesse caso, a cidade também é indígena.

A dinâmica social da constituição da Aldeia Beija-Flor

A aldeia Beija-Flor ⁵ é composta por 208 pessoas, organizadas em 59 famílias em um território pluriétnico composto pelos povos Tukano, Sateré-Mawé, Dessano, Arara, Cambeba, Baré, Tuyuka, Borari e Mura. Este território está situado dentro da cidade de Rio Preto da Eva, estado do Amazonas, Brasil, que fica a 81 km da capital Manaus, pela Rodovia Dep. Vital de Mendonça (AM-010). Após o reconhecimento formal, passou a ser designada enquanto Terra Indígena Beija-Flor 1.

Essas famílias indígenas são conhecidas pela prática de confecção de artesanatos tradicionais para atender ao mercado regional e internacional. Tais artesanatos estão relacionados aos grupos étnicos existentes na referida Terra Indígena. Atualmente, esses povos falam as línguas Tukano, Dessano, Tuyuca, da família linguística Tukano Oriental, Sateré-Mawé e Nheengatu do tronco linguístico Tupi e português do tronco linguístico indo-europeu da família latina.

⁵ A partir de uma articulação regional, formaram outras aldeias indígenas no município de Rio Preto da Eva. Atualmente estão articuladas 5 aldeias sob a designação Beija-Flor. Assim, tem-se aldeia Beija-Flor I, II, III, IV, V onde vivem 670 pessoas pertencentes a 12 grupos étnicos diferentes: Tukano, Sateré-Mawé, Munduruku, Cambeba, Baré, Arara, Tuyuka, Dessano, Aborari, Mura, Marubo e Mayoruna. Estas aldeias estão localizadas no município de Rio Preto da Eva. Contudo, este artigo trata somente da aldeia Beija-Flor 1.

JÚNIOR, Emmanuel de Almeida Farias; MAWÉ, Fausto Andrade Sataré; MENEZES, Elieyd Sousa de. A luta pela floresta e pela água: o processo de territorialização da Aldeia Beija-Flor. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 218-239, jan./abr. 2024.

A aldeia está organizada juridicamente no âmbito da Associação Etnoambiental Beija-flor, que foi criada pelos indígenas como um instrumento de resistência frente às ameaças e pressões que esses povos vinham sofrendo. Atualmente, a aldeia se mobiliza, reivindica seus direitos, procede aos planejamentos e executa projetos por meio dessa Associação.

A escola da aldeia conta com setenta crianças indígenas aprendendo as línguas Tukano e português, além da arte sateré-mawé, com professores das etnias Tukano, Sateré-Mawé e Mura. A escola começou dentro da aldeia Beija-Flor 1 com 20 alunos há alguns anos e, por questões de infraestrutura, o prédio que funciona a escola indígena atualmente está localizado fora da aldeia, na cidade de Rio Preto da Eva. Com isso, as crianças precisam sair da aldeia e caminhar até a cidade para estudar. Uma das reivindicações atuais dos indígenas é que a escola volte a funcionar em um prédio dentro da aldeia.

O início desta aldeia remonta à década de 1990, quando, no ano de 1991, representantes de diversos povos indígenas foram convidados a ocupar uma área particular de 40 hectares de floresta conservada que pertencia ao cidadão norte-americano Richard Melnik (falecido), no município de Rio Preto da Eva, Amazonas, Brasil. Assim, as famílias indígenas dos grupos étnicos Yanomami, Hiskariana, Tukano e Sateré-Mawé aceitaram o convite, a partir do qual iniciaram as atividades agrícolas, construíram habitações e produziram artesanatos que eram vendidos para o Sr. Richard Melnik. Tal artesanato era negociado em uma loja especializada no Centro de Manaus, além de ser vendido para museus nos Estados Unidos, dentre outros países.

A constituição inicial da Beija-Flor 1 é marcada por conflitos internos e externos. Como conta o tuxaua geral da aldeia na citação abaixo, quando os indígenas de diferentes povos chegaram ao que hoje é o território dessas famílias e precisaram conviver com suas diferenças, houve problemas de comunicação fomentados pela diversidade linguística e visões de mundo distintas. Entretanto, com o tempo, houve um diálogo intercultural e a compreensão das alteridades, o que proporcionou o crescimento e reconhecimento da aldeia posteriormente:

Durante a fundação da Comunidade Beija-Flor, foram convidados vários parentes de várias etnias. Então, no começo nós tivemos um pouco de dificuldade de comunicação. Por ser de tribos diferentes, de línguas diferentes. Então, nós tivemos um problema também, de comunicação! Mas aos poucos nós fomos tentando superar, a entender cada parente, os pensamentos deles também. E teve também alguns problemas de tribos. Assim com outras etnias eles diziam: "a minha é mais forte, a minha é melhor, a tua é mais fraca. Eu sou bom pescador, eu sou bom caçador, você não é como eu!" Então tivemos esse tipo de conflito, esse problema no começo. Mas hoje nós começamos a entender e a respeitar cada decisão dos parentes (Tuxaua Fausto Andrade, etnia Sateré-Mawé, 2007).

Segundo Farias Júnior (2009), os indígenas da aldeia Beija-Flor I vivenciaram um longo período de conflitos, ameaças de morte e de despejo impetrados pelo procurador legal do Sr. Richard Melnik, que reivindicava a área de 41 hectares como sua, após a morte do cidadão norte-americano. Este procurador vendeu estes hectares para sua esposa por um valor abaixo do mercado. O casal objetivava devastar a área para a construção de um condomínio habitacional.

Em 2008, o poder executivo de Rio Preto da Eva, por meio da Lei nº 302, de 29 de outubro, desapropriou uma gleba de terras, com 41,63 hectares e perímetro de 2.081,00 metros de extensão, localizada no Sítio Beija-Flor - Comunidade Indígena, de propriedade de Richard Melnik, em favor dos indígenas.

Para efeitos legais a Terra Indígena Beija-Flor corresponde a Terras de Domínio Indígena. De acordo com o Art. 32, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, “são de propriedade plena do índio ou da comunidade indígena, conforme o caso, as terras havidas por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil” (BRASIL, 1973). O reconhecimento formal enquanto Terra Indígena permitiu aos povos indígenas que ocupam a área uma maior segurança jurídica, garantindo seus modos de vida e práticas culturais.

Quanto às práticas econômicas, a confecção de artesanato e a agricultura são partes fundamentais do sustento dessas famílias que cultivam macaxeira, milho, feijão e outros alimentos de acordo com seu conhecimento tradicional. Além disso, também realizam a pesca, captura de quelônios, caça, coletam frutas, ervas medicinais e outros recursos naturais disponíveis em seu território. A ligação com a natureza e a preservação dos recursos naturais são aspectos centrais na vida da Terra Indígena Beija-Flor 1. Os indígenas conhecem profundamente a fauna e a flora locais, respeitam os ciclos naturais e mantêm práticas agrícolas sustentáveis.

A Terra Indígena Beija-Flor 1 enfrenta desafios como o acesso restrito a serviços básicos de saúde e educação, além de pressões externas sobre seu território devido às atividades como exploração madeireira e o crescimento urbano da cidade de Rio Preto da Eva. No entanto, os indígenas buscam formas de fortalecer sua identidade cultural, promover seus direitos à terra e garantir o bem-estar de seus membros.

O turismo comunitário também se tornou uma atividade importante para a Terra Indígena Beija-Flor 1, oferecendo aos visitantes a oportunidade de conhecer sua cultura, participar de cerimônias tradicionais, adquirir artesanato local e se aproximar da natureza por meio de acampamentos na floresta organizados pelos indígenas a fim de proporcionar uma experiência próxima do modo de vida dos povos indígenas que habitam a Terra Indígena Beija-Flor, contribuindo de forma sustentável para a economia da aldeia.

A nova cartografia social

Em meados dos anos 2000, a Aldeia Beija-Flor I enfrentava fortes pressões, incluindo conflitos intensos, ameaças de despejo, riscos de violência e outras formas de agressão direcionadas aos povos indígenas. Outra violência que esses povos sofreram e ainda sofrem é a supressão florestal para a utilização de madeira ocasionada por moradores dos bairros limítrofes com a Terra Indígena.

A partir disso, as lideranças indígenas solicitaram à coordenação do projeto de pesquisa Nova Cartografia Social da Amazônia⁶, a realização de uma oficina de mapas para a publicação de um fascículo com depoimentos e o mapa elaborado pelos próprios indígenas. Dessa forma, em outubro de 2007, realizamos a oficina de mapas com um grupo de quarenta e oito indígenas dos seguintes grupos étnicos: Tukano, Dessana, Sateré-Mawé, Marubo, Apurinã, Mayuruna, Kokama, Baré, Tuyuca e Arara.

A equipe de pesquisa permaneceu na Aldeia Beija-Flor I para as atividades da oficina de mapas, registro audiovisual, rodas de conversas, entrevistas, além de ministração de um curso de receptor de G.P.S. (Global Positioning System) aos indígenas, para que esses pudessem mapear seu território.

Neste fascículo,⁷ foram publicizados depoimentos sobre a história da Terra Indígena Beija-Flor I, os conflitos após o falecimento do Sr. Richard Melnik, a disputa judicial e as reivindicações dos indígenas, bem como o mapa da aldeia, que resultou do processo de autodemarcação. Na oficina de mapas, os indígenas elaboraram os croquis⁸ do território e tomaram os pontos de G.P.S. dos elementos territoriais indicados nos croquis.

Neste processo de auto-cartografia, os indígenas evidenciaram um conhecimento pormenorizado do território, dos recursos naturais como animais, plantas e cursos d'água. Foram cartografadas, pelos próprios indígenas, as áreas de rituais, as chamadas roças⁹, de coleta de ervas medicinais e os cursos d'água, importante recurso para a manutenção do território. Neste sentido, foram indicados dois igarapés: o igarapé do

⁶ “O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) tem como objetivo dar ensejo à auto-cartografia dos povos e comunidades tradicionais na Amazônia. Com o material produzido, tem-se não apenas um maior conhecimento sobre o processo de ocupação dessa região, mas sobretudo uma maior ênfase e um novo instrumento para o fortalecimento dos movimentos sociais que nela existem. Tais movimentos sociais consistem em manifestações de identidades coletivas, referidas a situações sociais peculiares e territorializadas. Estas territorialidades específicas, construídas socialmente pelos diversos agentes sociais, é que suportam as identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais” (PNCSA). Para saber mais, acessar o site <http://novacartografiasocial.com.br/>

⁷ Para ver o resultado do mapeamento social, acesse: <http://novacartografiasocial.com.br/download/20-indigenous-people-in-preto-da-eva-river-city-beija-flor-indigenous-community/>

⁸ O esboço é uma representação do território traçada pelos próprios agentes sociais.

⁹ Almeida, referindo-se às chamadas “roças” das comunidades quilombolas de Alcântara, argumenta que “mais que um modelo de relação antrópica com recursos escassos, a denominada roça compreende um estilo de vida que vai desde a definição do lugar dos povoados, passando pela escolha dos terrenos agriculturáveis, e dos locais de coleta, de caça e de pesca, até os rituais de passagem que asseguram a coesão social em festas religiosas (tambor de crioula, procissões e demais cerimônias), em bailes (“radiolas de reggae”), em funerais e batizados” (ALMEIDA, 2006, p. 51).

JÚNIOR, Emmanuel de Almeida Farias; MAWÉ, Fausto Andrade Sataré; MENEZES, Elieyd Sousa de. A luta pela floresta e pela água: o processo de territorialização da Aldeia Beija-Flor. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 218-239, jan./abr. 2024.

Na ocasião, os indígenas indicaram as áreas de moradias, distinguindo os grupos étnicos por cor, as áreas de roças novas e capoeira, as áreas de floresta, as áreas de coleta de sementes para a confecção de artesanato, as áreas de coleta de ervas medicinais, as áreas de uso coletivo e de sociabilidade, como maloca ritual, maloca de arte e saúde e casa de farinha.

[illegible]

De comunidade indígena à Terra Indígena

Contudo, para os indígenas, a Lei Municipal nº 302/2008 significou uma importante vitória. Tendo em vista que reconheceu o modo de vida dos povos indígena que habitam a referida área, o Poder Executivo

JÚNIOR, Emmanuel de Almeida Farias; MAWÉ, Fausto Andrade Sataré; MENEZES, Elieyd Sousa de. A luta pela floresta e pela água: o processo de territorialização da Aldeia Beija-Flor. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 218-239, jan./abr. 2024.

Municipal decidiu desapropriar em benefício da comunidade indígena, reconhecendo, assim, o modo de vida diferenciado dos indígenas que garantiu a preservação ambiental da fauna, flora e recursos hídricos.

Insatisfeitos com a decisão do Poder Executivo Municipal que desapropriou a área em favor dos indígenas, a esposa do procurador do Sr. Richard Melnik entrou na Justiça Federal com ação de reintegração de posse contra os indígenas, pois pretendia lotear a área, causando devastação da floresta, para a construção de condomínio habitacional, tendo em vista o aquecimento do mercado de terras na região devido ao grande crescimento urbano.

Em 2012, o Juiz Federal da 7ª Vara Federal Ambiental e Agrária já havia considerado improcedente o pedido de reintegração de posse impetrado pela então esposa do procurador do Sr. Richard Melnik, decretando a Desapropriação Judicial em favor da Associação Etnoambiental Beija-Flor. Segundo a Sentença Judicial: “Cumprir reiterar o *importante serviço ambiental de interesse social* relevante ao MUNICÍPIO DE RIO PRETO DA EVA e a toda a comunidade, por meio da *preservação da área verde pelos ocupantes do imóvel*.” (JUIZ FEDERAL DIMIS DA COSTA BRAGA, 2012) (grifo nosso), ou seja, ocupada pelos indígenas.

Ainda na Sentença da Justiça Federal, o referido Juiz declara que

Com efeito, o lastro probatório acostado aos autos revela que a *área vem sendo, durante décadas, preservada e utilizada de maneira sustentável por seus ocupantes, sem a constatação de desmatamentos, situação que deve ser mantida*, em vista do disposto no art. 225 da Constituição Federal, que impõe ao Poder Público e à coletividade o dever de defender e preservar a meio ambiente ecologicamente equilibrado, para as presentes e futuras gerações (JUIZ FEDERAL DIMIS DA COSTA BRAGA, 2012) (grifo nosso)

Novamente, a esposa do procurador do Sr. Richard Melnik recorreu da decisão judicial. No entanto, em 2019, a Justiça Federal, através da Quinta Turma do Tribunal Regional Federal da 1ª Região, decidiu, por unanimidade, que a referida área pertencia aos indígenas, através da Associação Etnoambiental Beija-flor.

Tal entendimento foi seguido pela Justiça Federal no julgamento do recurso para a reintegração de posse contra os indígenas, em todas as instâncias, com o acréscimo da relevância para a conservação ambiental, como rios e florestas. Segundo o Voto do Relator da Quinta Turma do Tribunal Regional Federal da 1ª Região, é possível pautar dois projetos distintos para a mesma área,

No presente caso a autora pretende construir um loteamento com a terras ocupadas pelos indígenas, de modo que deve ser sopesada a pretensão da autora em face da proteção ambiental do local, garantida pela ocupação dos réus, conforme relatório da inspeção judicial realizada in loco, que constatou a preservação da

área durante décadas (RELATOR CARLOS AUGUSTO PIRES BRANDÃO, 2019) (grifo nosso)

Tanto a decisão judicial quanto o julgamento do recurso destacam a relevância dos povos indígenas para a conservação da natureza tendo em vista um modo de vida que preservou a área durante décadas. Assim, voltamos à definição de “meio ambiente” para Davi Kopenawa (2015, pág. 484-485), ou seja, não existe meio ambiente, existe a natureza, e esta é indivisível. Nessa visão, tudo o que existe faz parte da natureza. Não dá para separar os cursos d’água da floresta, dos espíritos, dos animais e das pessoas.

Igarapés e florestas: a Terra Indígena Beija-Flor

A Terra Indígena Beija-Flor 1 é atravessada pelo igarapé do Selvagem/igarapé do Seixo, afluente do rio Preto da Eva, que nomeia o município. O rio Preto da Eva é um corpo hídrico estadual, com 289,04km, afluente da margem esquerda do rio Amazonas. O igarapé do Cândido deságua no igarapé do Seixo dentro da Terra Indígena Beija-Flor 1. A designação dada ao curso d’água que corta a Terra Indígena é o igarapé do Seixo. Contudo, a prefeitura de Rio Preto da Eva passou a designá-lo como igarapé do Selvagem.

O rio Preto da Eva, no ponto periurbano próximo à aldeia, possui água corrente, com coloração escura e turva. Apesar da pressão urbana impactar de forma significativa a qualidade das águas, a autodepuração deste rio é um fenômeno que desempenha um papel importante na ciclagem e diluição dos nutrientes, restaurando o equilíbrio do ecossistema aquático após interferências humanas. Esse processo desempenha um papel crucial na manutenção da qualidade das águas da região, contribuindo para torná-las adequadas para banho (FALCÃO et. al., 2021).

O município de Rio Preto da Eva localiza-se dentro do Distrito Agropecuário da SUFRAMA, paralelo ao rio Urubu. Atualmente estuda-se a criação de uma Área de Proteção Ambiental (APA) na região do interflúvio rio Preto da Eva/ rio Urubu, denominada Sauim-de-Coleira, para fins de conservação do sauim-de-coleira (*Saguinus bicolor*).

O igarapé do Selvagem/igarapé do Seixo é um curso d’água importante para o cotidiano dos indígenas, ainda utilizados para atividades rituais e recreativas. As nascentes dos referidos cursos d’água não estão dentro da Terra Indígena, ficam próximas de áreas urbanizadas. Os indígenas têm se preocupado com a gestão racional dos recursos naturais, adotando práticas tradicionais agrícolas evitando o uso de agrotóxicos que poderiam contaminar os cursos d’água.

Para os indígenas, é essencial a manutenção da qualidade da água dos igarapés, tendo em vista o uso destes cursos d’água para atividades recreativas e econômicas, como a pesca e a extração de produtos não-madeireiros. Com relação às atividades de pesca, os indígenas costumam pescar espécies de piranha, pacu, cará, jaraqui, matrinxã, entre outras

surpresas. Os indígenas já pescaram peixe da espécie tambaqui e quelônio chamado localmente de tracajá (*Podocnemis unifilis*)¹⁰.

Para frear o crescimento desordenado da cidade de Rio Preto da Eva, o Poder Executivo Municipal criou o Loteamento Morada do Sol, fazendo limite com a Terra Indígena. Na Lei nº 344, de 13 de dezembro de 2010, que dispõe sobre a criação do Loteamento denominado “Morada do Sol”, na área de expansão urbana de Rio Preto da Eva, o Poder Executivo delimitou a criação de uma área de preservação permanente. Segundo a Lei nº 12.651/12, no Art. 3º, Parágrafo II, a ideia de uma área de preservação permanente, segundo a legislação, consiste em uma

área protegida, coberta ou não por vegetação nativa, com a função ambiental de preservar os recursos hídricos, a paisagem, a estabilidade geológica e a biodiversidade, facilitar o fluxo gênico de fauna e flora, proteger o solo e assegurar o bem-estar das populações humanas (BRASIL, 2012).

Dessa forma, o dispositivo legal do Poder Executivo Municipal ainda destacou no Art. 10, da Lei nº 344, de 13 de dezembro de 2010, a possibilidade de ser repassado o domínio da Área de Preservação Permanente para os indígenas, incorporando à Terra Indígena Beija-Flor I. Assim, também garantiu que “fica também destinada, para efeito de preservação permanente uma área de 29.089,77m² e perímetro de 827,59 m², restante da antiga área do Polo Industrial, *a qual posteriormente poderá fazer parte da Reserva Indígena*” (RIO PRETO DA EVA, 2010) (grifo nosso).

A área entregue pela prefeitura aos indígenas, com a possibilidade de doação real, corresponde aos igarapés do Seixo e do Cândido. Contudo, suas nascentes ainda ficam de fora do perímetro da Terra Indígena. As nascentes são os pontos de origem dos igarapés, onde a água emerge do subsolo ou é alimentada por lençóis freáticos. Elas são fontes de água doce que abastecem os igarapés, regulam o fluxo de águas sendo fontes até em período seco, além de abrigar uma vasta biodiversidade, conservam o solo, controlam a erosão e ainda colaboram para a regulação do clima com a umidade do ar. (MOTA et al., 2023, ALVES et al., 2019).

O ato do Poder Executivo Municipal evidencia a compreensão de que o modo de vida dos povos indígenas é capaz de preservar a natureza como um todo. Dentro da aldeia Beija-Flor I há um olho d 'água que

¹⁰ Segundo o Grupo de Trabalho Interinstitucional - GT SAUIM/SEMA (2018), “O tracajá possui ampla distribuição em planícies tropicais do norte da América do Sul. Vivem em uma variedade de habitats, tais como: grandes rios, lagos, lagos de meandros, pântanos, brejos e lagoas, ocorrendo nas principais bacias de águas brancas, claras e pretas. Possuem hábitos essencialmente aquáticos. Utiliza ainda bancos de areia para se reproduzir, onde deposita dezenas de ovos. Sofrem grande pressão da caça predatória em toda a bacia Amazônica. Por sua vez, o jabuti amarelo apresenta hábito terrestre, ocorrendo nas florestas tropicais ombrófilas densas ou florestas decíduas, não adentrando em regiões abertas. São quelônios de hábitos solitários e sofre pressão de caça pelas populações rurais e tribos indígenas O seu status de ameaça está relacionado a uma severa redução populacional nos últimos anos” Grupo de Trabalho Interinstitucional - GT SAUIM/SEMA, 2018, p. 18)

JÚNIOR, Emmanuel de Almeida Farias; MAWÉ, Fausto Andrade Sataré; MENEZES, Elieyd Sousa de. A luta pela floresta e pela água: o processo de territorialização da Aldeia Beija-Flor. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 218-239, jan./abr. 2024.

derrama água no igarapé da aldeia. Os olhos d'água são afloramentos naturais de água subterrânea, assim como as nascentes, e são consideradas, desde 1965 pelo Estado brasileiro, como áreas de preservação permanente (SOUZA ET AL., 2019; IBGE, 2004). Os indígenas cuidam desse olho d'água considerando a sua contribuição para a manutenção dos recursos hídricos no território.

Neste sentido, os indígenas têm executado projetos de reflorestamento das matas ciliares com mudas de árvores frutíferas nativas da região, bem como a produção de mel¹¹. A ideia é reflorestar áreas degradadas nos limites da Terra Indígena Beija-Flor 1, além de distribuir para as outras aldeias. A Terra indígena é composta por floresta com interferência antrópica. Os moradores da vizinhança invadem periodicamente a Terra Indígena para realizar a caça ilegal de aves, mamíferos e quelônios – tracajás (*Podocnemis unifilis*) e jabutis (*Chelonoidis denticulata*), além da utilização da madeira.

É possível assinalar ainda a predominância de mata nativa, tendo em vista o esforço dos indígenas, pois trata-se de uma floresta periurbana com interferência antrópica.

As florestas amazônicas são construções antrópicas, já que ao longo do tempo a flora foi domesticada. Isso significa que há registros arqueológicos e dados da própria ecologia que a vegetação foi manejada há séculos pelos povos indígenas (LEVIS et al., 2017). Dentre as espécies domesticadas apontadas por Levis et al. (2017) estão o cacau, castanha-do-Brasil, açaí, bacaba, pataúá, mapati, seringueira, pupunha e muitas outras espécies que são fontes de alimentação, abrigo ou outros usos pelos povos indígenas até os dias atuais.

Estes agentes sociais classificam os ambientes em: terra firme, lago, igapó, igarapé e chavascal. A terra firme é uma área caracterizada por receber pouca água. Por isso, é na terra firme que as unidades domésticas das comunidades são construídas. A terra firme é classificada em capoeira e mata alta (ou virgem). A capoeira se refere a uma área em que a mata já foi derrubada para alguma atividade produtiva e a utilizam para a roça. Já a mata alta é uma área de uso restrito para conservação ambiental. Trata-se de um local na floresta pouco explorado, cercado por densa vegetação. A floresta fechada atrai o vento e não deixa descampar a beira dos igarapés, tornando o território mais rico em biodiversidade. A percepção de que é preciso assegurar os recursos naturais para as novas gerações é fundamental para os grupos étnicos dessa aldeia.

Os igarapés tratam-se de um pequeno curso de água que corre em um vale estreito ou em um canal natural. São caracterizados por terem uma correnteza mais rápida, águas cristalinas e sombreadas por vegetação densa. Os igarapés são importantes ecossistemas, pois são habitats para uma grande variedade de espécies de peixes, anfíbios e aves, e são fontes de água para os indígenas beberem na ocasião de caça, coleta/extratativismo e nas próprias comunidades quando situadas perto das unidades domésticas.

¹¹ Executaram durante dois anos um projeto financiado pela Fundação Interamericana. Neste projeto foi possível a construção de um viveiro para a produção de mudas.

JÚNIOR, Emmanuel de Almeida Farias; MAWÉ, Fausto Andrade Sataré; MENEZES, Elieyd Sousa de. A luta pela floresta e pela água: o processo de territorialização da Aldeia Beija-Flor. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 218-239, jan./abr. 2024.

Quando o igarapé seca, por ocasião da sazonalidade, a água represada é conhecida por eles como “lago”. Além do “lago”, os ambientes encharcados, ou seja, que não são de terra firme, são classificados como: chavascal e igapó. O chavascal se refere às áreas de floresta inundada que apresentam uma vegetação densa e emaranhada, que pode ser composta por arbustos, cipós e palmeiras de pequeno porte. Tal inundação pode ou não ser sazonal. Já o igapó se refere à floresta inundável durante a estação das chuvas e é composto por árvores de pequeno e médio porte, que apresentam adaptações para sobreviver às inundações periódicas.

Nestes ambientes, é possível encontrar entre os recursos florestais não madeireiros árvores de açaí (*Euterpe oleracea*), arumã (*Ischnosiphon polyphyllus*), bacaba (*Oenocarpus bacaba*), caracru, chumburana, inajá (*Attalea maripa*), lágrimas de nossa senhora, morototó (*Schefflera morototoni*), patauá (*Oenocarpus bataua*), paxiúba (*Socratea exorrhiza*), puka (*Cissus sicyoides* L.), pupunha (*Bactris gasipaes*), taboca (*Guadua weberbaueri*), tento (*Ormosia arborea*), tucumã (*Astrocaryum tucuma*), tucumã (*Astrocaryum acaule*) e turi¹².

Para acessar esses recursos naturais, os grupos étnicos da aldeia Beija-Flor I precisam pedir permissão da natureza para manejá-la. Há uma conversa com ela para que eles obtenham a permissão de usufruir da rica biodiversidade que há em seu território. Essa conversa pode se dar em voz alta, baixa ou apenas pelo pensamento.

O manejo desses recursos depende da sazonalidade, ou seja, do período de seca (verão) e cheia (inverno), época de sol e chuva, respectivamente. O inverno acontece entre os meses de novembro a abril, e o verão nos meses de maio a outubro, sendo o verão forte os meses de agosto, setembro e outubro.

No âmbito das atividades produtivas da agricultura tem-se a limpeza da capoeira e a queima a partir de setembro, quando está no verão forte. No período de transição de uma estação para a outra, começa o plantio. Em janeiro, os indígenas estão plantando banana, cará (tubérculo), mandioca, macaxeira, jerimum, melancia, batata, cana, dentre outros.

É oportuno ressaltar que durante o verão forte as águas dos igarapés não secam totalmente. A percepção dos indígenas quanto a essas águas é que nesse período elas não correm por cima da terra e sim por baixo. Já durante a cheia, a percepção é que as águas dos igarapés ficam paradas.

Nestes igarapés ocorrem a pesca dos seguintes peixes: cará, pacu, matrinxã, piranha vermelha, tambaqui, traíra, tucunaré, jacaré, além de quelônios, como iacá e jabuti. Todos os descritos acima fazem parte da dieta da aldeia.

Nos entornos dos igarapés da aldeia, acontecem a caça de paca, cutia e aves (mutum, nambu galinha, jacamim, juruti, galego).

¹² Segundo Andrade et al. “nas bacias do rio Urubú e rio Preto da Eva foram registradas respectivamente 2.866 e 2.089 espécies, distribuídas entre 160 famílias botânicas, o que representa 5,7% e 4,2% da flora registrada para a Amazônia Brasileira, estimada em 50.000 espécies” (Andrade et al. 2005 *apud* Grupo de Trabalho Interinstitucional - GT SAUIM/SEMA, 2018, p. 14).

JÚNIOR, Emmanuel de Almeida Farias; MAWÉ, Fausto Andrade Sataré; MENEZES, Elieyd Sousa de. A luta pela floresta e pela água: o processo de territorialização da Aldeia Beija-Flor. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 218-239, jan./abr. 2024.

Esporadicamente a pesca fora da aldeia pode acontecer, como no rio que dá nome à cidade.

Como instrumento de pesca, são utilizados a malhadeira, o arco e a flecha, além da armadilha tradicional indígena, como o matapi e cacuri. O matapi é uma armadilha que se caracteriza como um cilindro afunilado de boca expandida, sem isca. O peixe entra durante sua saída na vazante, do igarapé ou tributário para o rio principal, e não consegue mais sair” (SOBREIRO, 2007, p. 48).

Já o cacuri é uma armadilha cilíndrica “com abertura lateral afunilada que permite apenas a entrada de peixes, mas não permite sua saída” (SOBREIRO, 2007, p. 48). O cacuri é construído com talas de palmeiras formando duas linhas diagonais convergentes, que se encontram em um ponto no meio. A linha diagonal superior, geralmente, é um pouco mais curta que a linha diagonal inferior. O formato resultante é semelhante a um triângulo invertido. O cacuri é instalado a favor da correnteza para facilitar o aprisionamento do peixe ou do quelônio.

O arco e flecha são dois instrumentos utilizados concomitantemente, sendo confeccionados a partir de uma haste de madeira flexível. O arco precisa estar curvado com as suas extremidades amarradas por uma corda, feita de algodão ou fibra de tucum. A flecha é feita a partir de caule e galhos finos e sua ponta é afiada, preparada para encaixar uma lâmina semelhante ao de um arpão, que é amarrada e finalizada com breu e cera de abelha.

Dentre as madeiras utilizadas pelos agentes sociais estão: o breu branco, louro, cedro, itaúba, copiuba, abiurana, sucupira preta e pau darco, todos situados no ambiente de terra firme; e a copaíba, andiroba, buriti, bacaba, açai, pataúá situados em ambientes encharcados como a beira do igarapé.

É oportuno ressaltar que na aldeia Beija-Flor 1 a socialização ocorre entre humanos e não humanos. Por isso, é comum que animais como os macacos, tucanos, quati, mucura e tamanduá mirim se alimentem e circulem entre as casas no cotidiano.

Etnotrilha do Selvagem

O modo de vida dos indígenas da Terra Indígena Beija-Flor 1, que busca um ambiente ecologicamente equilibrado, mantendo uma área de 41 hectares de floresta e igarapés em um espaço urbano relativamente preservado, chamou a atenção de pesquisadores. Segundo Martins e Batista (2010), o Projeto de Turismo Rural na Agricultura Familiar do Amazonas (TRAF/AM), juntamente com os indígenas, implantou na Terra Indígena Beija-Flor 1 uma trilha ecológica aproveitando o conhecimento concreto dos indígenas sobre o território.

Para a implantação da Ecotrilha do Selvagem, aproveitou-se o caminho pela floresta já utilizado pelos indígenas para circulação no território. Esse caminho passa pelo igarapé do Selvagem/igarapé do Seixo, que inicia logo após as unidades residenciais, e percorre o caminho na floresta até a área de banho no igarapé do Selvagem/igarapé do Seixo,

com aproximadamente 1.100 metros. O nome da Trilha foi definido pelos indígenas tendo em vista o nome do igarapé do Selvagem.

Verifica-se a ocorrência de impactos positivos decorrentes da adoção dos princípios da sustentabilidade em comunidades que realizam o turismo em seu território. Esses impactos são evidenciados quando há um monitoramento efetivo dos recursos naturais, engajamento da comunidade na conservação desses recursos e quando os turistas se responsabilizam pela coleta de resíduos que produzem (BRANDÃO, BARBIERI, REYES-JUNIOR, 2013). Além disso, no âmbito do diálogo promovido pela etnotrilha da aldeia Beija-Flor entre os povos indígenas e os turistas, a visão de mundo desses primeiros é compartilhada a fim de salvaguardar os conhecimentos sobre a natureza em seus aspectos tangíveis e intangíveis.

O planejamento e identificação da trilha observou os recursos naturais ao redor, tais como árvores de diferentes espécies e cursos d'água. Para ornar a trilha, foram feitos totens pelos indígenas. Cada totem possui símbolo da cor que representa os diferentes povos indígenas da Terra Indígena Beija-Flor 1. Compõem a ornamentação da trilha esculturas de aves, mamíferos e répteis esculpidos em madeira para indicar a existência desses animais na trilha, além da identificação de árvores.

Para além de ornamentos, os totens esculpidos em madeira na entrada da etnotrilha representam os grupos étnicos que fundaram a aldeia, são eles: Tukano, Baré, Sateré-Mawé, Tuyuca e Dessano. Em cada totem há grafismos que aludem à história ancestral e mítica desses povos, como a representação da formiga tucandeira do totem dos Sateré-Mawé, os peixes na piracema para os Dessana, os caracóis em formato espiral para os Baré, o grafismo asa de gaivota para os Tukano e os trançados dos Tuyuca.

A placa da entrada, com o mapa da trilha, traz para o visitante algumas orientações: Caminhar na trilha somente com monitores locais, caminhar observando a biodiversidade com o mínimo de ruído, interagir respeitando a diversidade cultural, retirar somente fotos do local mediante autorização prévia do monitor e colaborar com a limpeza da trilha.

Dois pontos nos chamam a atenção: a observação da biodiversidade e a diversidade cultural. Tais avisos convidam os visitantes para estarem atentos com relação à fauna e à flora. No meio do caminho, podem surgir animais silvestres como mamíferos, répteis e aves, além de inúmeras espécies de borboletas e outros insetos. Tais recursos são comuns na Terra Indígena Beija-flor 1.

A trilha percorre os seguintes pontos: portal, centro interativo, unidade produtiva (mandioca), ponte do Selvagem/Seixo, área de armadilhas, centro de apoio, área de banho. Cabe destacar que os pontos visitados pretendem evidenciar um panorama dos modos de vida dos indígenas. Chama a atenção as atividades agrícolas, as áreas recreativas (banho) e a utilização dos recursos naturais com a utilização de armadilhas.

Assim, é possível notar que a trilha resume ou pretende resumir modos de vida, além de fomentar o monitoramento da Terra Indígena, incluindo seus recursos hídricos, questão importante na gestão ambiental que a própria aldeia realiza.

O monitoramento dos recursos hídricos locais é necessário para um melhor direcionamento nas estratégias de gestão ambiental, cuja qualidade do ambiente aquático reflete diretamente na saúde ambiental e pública. Além disso, a implantação de ações que envolvam a conscientização ambiental é extremamente válida e precisa, visto que muito dos problemas relacionados com a poluição do meio estão associados ao dia a dia do ser humano. (FALCÃO, ARCOS, COSTA, 2021).

A qualidade do ambiente aquático possui um impacto direto na saúde tanto do ecossistema, como da população envolvente da cidade de Rio Preto da Eva. É possibilitada pela etnotrilha do Selvagem a realização do monitoramento dos recursos naturais, a conscientização ambiental e valorização da diversidade cultural.

Considerações finais

Como vimos ao longo desse artigo, a Aldeia Beija-Flor I é uma comunidade indígena pluriétnica que, apesar dos desafios, como a falta de acesso a serviços básicos e conflitos sociais, busca fortalecer sua identidade e garantir o bem-estar de seus membros através da manutenção do território com seus conhecimentos tradicionais e modos de vida distintos.

Analisamos a constituição desta aldeia enquanto um território etnicamente configurado e demonstramos a relação da dinâmica da conservação dos recursos naturais em uma aldeia situada dentro da cidade. Com o mapeamento social em parceria com o projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, a aldeia Beija-Flor I documentou sua história, lutas e reivindicações. Durante esse processo, os indígenas mapearam detalhadamente o território, destacando áreas de rituais, roças, coleta de recursos naturais e cursos d'água. Também foram identificadas áreas de conflito com a expansão urbana, onde as placas de identificação foram alvejadas por armas de fogo. O mapa resultante revelou o conhecimento profundo dos indígenas sobre o território e sua relação com a natureza, além de destacar a diversidade étnica na aldeia e as áreas de uso coletivo e sociabilidade.

Após intensos conflitos, ameaças de morte e de despejo sofridos pelos povos indígenas da aldeia Beija-flor causados por agentes externos interessados no mercado de terras, a Lei de desapropriação municipal nº 302, de 29 de outubro de 2008, reconheceu a Terra Indígena como propriedade dos indígenas, garantindo sua posse e preservação ambiental, destacando a importância da preservação ambiental e o modo

de vida sustentável dos ocupantes. Essa decisão ressalta a relevância dos povos indígenas na conservação da natureza e reforça a visão de que tudo está interligado na natureza, incluindo cursos d'água, florestas, espíritos, animais e pessoas.

A Terra Indígena Beija-Flor I é atravessada pelo igarapé do Selvagem/igarapé do Seixo e é importante para os indígenas, que o utilizam para atividades rituais e recreativas. Os indígenas estão preocupados com a gestão dos recursos naturais e evitam o uso de agrotóxicos para preservar a qualidade da água dos igarapés. A área entregue pela prefeitura aos indígenas corresponde aos igarapés do Seixo e do Cândido, mas suas nascentes ficam fora do território indígena. Os indígenas realizam projetos de reflorestamento e cuidam de olhos d'água para preservar os recursos hídricos. Os igarapés são importantes ecossistemas, habitat de várias espécies e fonte de água para os indígenas. Os ambientes da região são classificados como terra firme, lago, igapó, igarapé e chavascal, e os recursos naturais incluem árvores frutíferas nativas, mel, pesca de diversas espécies de peixes e caça de animais.

Para compartilhar esse modo de vida e promover uma economia sustentável, os povos da aldeia Beija-Flor construíram a etnotrilha do Selvagem, uma trilha ecológica implantada em um ambiente urbano relativamente preservado, aproveitando o conhecimento dos indígenas sobre o território. A trilha segue um caminho pela floresta, passando pelo Igarapé do Selvagem/Igarapé do Seixo e possui totens esculpidos em madeira que representam os diferentes grupos étnicos da região.

Neste contexto, os povos Tukano, Sateré-Mawé, Dessano, Arara, Cambeba, Baré, Tuyuka, Borari e Mayuruna constituem um território etnicamente configurado autodefinido aldeia pluriétnica Beija-Flor 1. A dinâmica da conservação dos recursos naturais, tais como os cursos d'água na aldeia, perpassam uma relação política e cosmológica dentro e fora da cidade, permitindo, com isso, que todos possam usufruir da natureza inteira, tal como preconiza Kopenawa e Albert (2015).

Referências bibliográficas

ALMEIDA, A. W. B. A de. **Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara**. Brasília (BR): Edições IBAMA, v. 1. 2006.

ALMEIDA, A. W. B. de, SANTOS, G. S. dos, LIMA, L. A. P., et al. **Estigmatização & território: mapeamento situacional das comunidades e associações indígenas na cidade de Manaus**. Manaus (BR): Casa 8, 2008,

ALVES, B. L. A., NASCIMENTO, V. G. S., PEREIRA JÚNIOR, A. Qualidade e uso da água de um igarapé, uma nascente e um reservatório na zona rural do município de Nova Timboteua - PA (Brasil). **Revista Brasileira de Meio Ambiente**, v.7, n.1. 2019, pp. 048-069.

BALÉE, W. Indigenous Transformation of Amazonian Forests An Example from Maranhao, Brazil. **L 'Homme** 126-128, avr.-déc. 1993, XXXIII (2-4), pp. 231-254.

BRANDÃO, C. N., BARBIERI, J. C., REYES-JUNIOR, E. Desenvolvimento sustentável e turismo indígena: uma análise das oportunidades e limitações do turismo nas comunidades indígenas da Reserva São Marcos (RR). **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v.6, n.1, jan/abr, 2013, pp. 211-232.

BRASIL. **Decreto Nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. [Acesso em: 27 nov. 2020.] [Disponível em: <https://encurtador.com.br/bISWX>]

BRASIL. **Decreto presidencial de 13 de julho de 2006**. Altera a denominação, competência e composição da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e dá outras providências. [Acesso em: 27 nov. 2020] [Disponível em: <https://encurtador.com.br/wOPW4>]

BRASIL. **Decreto presidencial de 27 de dezembro 2004**. Cria a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e dá outras providências. [Acesso em: 27 nov. 2020.] [Disponível em: <https://encurtador.com.br/cdjP0>.]

BRASIL. Justiça Federal de 1ª Instância/Seção Judiciária do Amazonas/7º Vara Federal — Ambiental e Agraria. 2019. **Reintegração/manutenção de posse**. Juízo Recorrente: Arlene da Gloria Alves Monteiro. Assistente: Município de Rio Preto da Eva. Advogado do(a) Juízo Recorrente: Laurenio Maia Viga - Am482. Advogado do(a) Assistente: Maria Auxiliadora dos Santos Benigno - Sp236604. Recorrido: Zeila da Silva Vieira, Fausto Andrade Satere, Fundação Nacional Do Índio. Relator: Desembargador Federal Carlos Augusto Pires Brandão. Brasília.

BRASIL. **Lei nº 12.651, de 25 de maio de 2012**. Dispõe sobre a proteção da vegetação nativa; altera as Leis nº 6.938, de 31 de agosto de 1981, 9.393, de 19 de dezembro de 1996, e 11.428, de 22 de dezembro de 2006; revoga as Leis nº 4.771, de 15 de setembro de 1965, e 7.754, de 14 de abril de 1989, e a Medida Provisória nº 2.166-67, de 24 de agosto de 2001; e dá outras providências. [Acesso em: 27 nov. 2020.] [Disponível em: <https://encurtador.com.br/agoS7>].

BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. [Acesso em: 27 nov. 2020.] [Disponível em: <https://abre.ai/gr2v>]

BRASIL. Tribunal Regional Federal da 1ª Região 2012. **Reintegração/manutenção de posse (5146)**. Autora: Arlene da Gloria Alves Monteiro. Réus: Zeila da Silva Vieira e Outros. Juiz Federal: Dimis da Costa Braga. Manaus (BR).

FALCÃO, M. M. S., ARCOS, A. N., COSTA, F. S. 2021. Assessment of the environmental quality of water resources along the Preto da Eva River in Amazonas, Brazil. *Research, Society and Development*, [S. l.], v. 10, n. 15, 2021, p. e107101522560. DOI: 10.33448/rsd-v10i15.22560. [Acesso em: 25 jun. 2023.]

FARIAS JÚNIOR, E. A. **Terras indígenas nas cidades**: Lei municipal de desapropriação nº 302/2008. Aldeia Beija-flor, Rio Preto da Eva, Amazonas. Manaus: UEA Edições, 2009.

GRUPO DE TRABALHO INTERINSTITUCIONAL - GT SAUIM/SEMA. **Proposta de criação de unidade de conservação Área de Proteção Ambiental Sauim-de-Coleira**. Manaus (BR): SEMA, 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Vocabulário básico de recursos naturais e meio ambiente**. 2. ed. Rio de Janeiro: IBGE, 2004.

KOCH-GRÜNBERG, T. **Dois anos entre os indígenas**. Viagens no noroeste do Brasil (1903-1905). Manaus: Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2005.

KOPENAWA, D., ALBERT, B. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami — 1a ed. — São Paulo (BR): Companhia das Letras, 2015.

LEVIS, C. et al. Efeitos persistentes da domesticação de plantas pré-colombianas na composição da floresta amazônica. *Science* **355**, 2017, 925931. DOI: [10.1126/science.aal0157](https://doi.org/10.1126/science.aal0157).

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem** – 2ª Ed. Campinas: Papirus, 1997.

MARTINS, R. S., BATISTA, S. P. M. Planejamento participativo: análise da implantação da Etnotrilha do Selvagem na Aldeia Beija-Flor no município de Rio Preto da Eva. **Revista Eletrônica Aboré - Publicação da Escola Superior de Artes e Turismo Manaus** - Edição 05 Dez/2010, 2010, pp. 177-189.

MAXIMIANO, C. A. **Mulheres Indígenas em Manaus**: Identidade étnica e organização como forma de construir comunidade. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, 2008.

MENEZES, E. S. As práticas no extrativismo vegetal no rio Negro: políticas exíguas, imobilização da força de trabalho de povos indígenas e seu enfrentamento. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 26, n. 58, 2020, 191-218, Sept.

MOTA, F. A. C., LAGES, A. S., BARROS, E. C. S., MARTINS, L. V. S., FERREIRA, P. R. G., MATIAS, A. C. C., FILGUEIRAS, S. J. F., & SILVA, M. L. A importância da mata ciliar e cobertura florestal na preservação das características naturais de uma nascente. **Revista Contemporânea (BR)**, 3(6), 2023, pp. 6582–6602.

NIMUENDAJÚ, C. Excursões pela Amazônia. **Revista De Antropologia**, São Paulo, USP, V. 44 nº 1, 2001.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. (org.). **Indigenismo e Territorialização: Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro (BR): Contra Capa Livraria, 1998.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. O 'caboclo' e o 'brabo': notas sobre duas modalidades de incorporação da força de trabalho na expansão da borracha no vale amazônico no século XIX. **Encontros com a Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro (BR), v.11, 1979, pp. 101-140.

RIO PRETO DA EVA-AMAZONAS-BRASIL. **Lei nº. 302, de 29 de outubro de 2008**. Dispõe sobre autorização ao Poder Executivo Municipal para desapropriar, em caráter amigável ou judicial, áreas de terras que menciona, e dá outras providências, 2008.

RODRIGUES, João Barbosa. **Mbaé kaá tapuiyetá enoyndaua** [A botânica e a nomenclatura indígena]. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1905.

SANTOS, G. S. **Identidade étnica: os Sateré-Mawé no bairro da Redenção, em Manaus-AM**. Dissertação [Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia. Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia], Universidade Federal do Amazonas, 2008.

SANTOS, G. S. **Territórios pluriétnicos em construção: a proximidade, a poiesis e a práxis dos indígenas em Manaus-AM**. [Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia], Universidade Federal do Amazonas, 2016.

SILVA, R. N. P. **O Universo Social dos Indígenas no Espaço Urbano: identidade étnica na cidade de Manaus/AM**. [Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social], Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001.

SOBREIRO, T. **Territórios e Conflitos nas Pescarias do Médio Rio Negro (Barcelos, Amazonas, Brasil)** [Dissertação de mestrado – Programa de Pós-Graduação em Biologia de Água Doce e Pesca Interior, Instituto nacional de pesquisas da Amazônia], Manaus, 2007.

SOUZA, K. I. S. et al. Proteção ambiental de nascentes e afloramentos de água subterrânea no Brasil: histórico e lacunas técnicas atuais. **Águas Subterrâneas**, v. 33, n.1, p. 76-86, 2019.

Recebido em: 27/10/2023 * Aprovado em: 09/04/2024 * Publicado em: 30/04/2024

RETERRITORIALIZANDO A EPISTEME DAS PRÁTICAS: A GESTÃO GUARANI M'BYÁ DA TERRA INDÍGENA RIO AREIA COMO PARADIGMA PARA A PRESERVAÇÃO DA FLORESTA COM ARAUCÁRIAS NO PARANÁ

JOÃO FRANCISCO MIRÓ MEDEIROS NOGUEIRA¹

UEPG, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0000-5753-4095>

RESUMO: *Embasado na metodologia de análise espacial interdisciplinar da Geografia Cultural e História Ambiental, o artigo se propõe a analisar a aplicação de gestões territoriais antagônicas dentro da Floresta Ombrófila Mista na região centro-sul do estado do Paraná. A investigação encaminhada buscou encontrar no processo de ocupação histórica deste ecossistema duas vertentes espaço-temporais que se acumulam no manejo histórico florestal regional. O modelo de manejo territorial Guarani M'byá e o estilo de gestão ecossistêmica implantado através das colônias de imigrantes oriundos da Europa Central estão em pauta no artigo. O objetivo do texto é analisar o processo histórico de sobreposição de ocupação e uso do solo e encaminhar novas perspectivas para a descolonização de estratégias de gestão ecológica florestal.*

PALAVRAS-CHAVE: *gestão territorial, Floresta Ombrófila Mista, Guarani M'Byá, imigração europeia.*

ABSTRACT: *Based on Cultural Geography and Environmental History spatial approaches, this paper intends to analyze the application of opposite territorial management strategies inside Mixed Ombrophilous Forest ecosystem in southern Paraná, Brazil. The investigation sought to find along the historical process of this ecosystem's occupation two accumulated spatiotemporal aspects that reveal traces of the historical forestry management in the region. The first territorial management applied by the Guarani M'byá ethnic group, and the ecosystem management applied through the colonies of Central Europe immigrants to the region. The main goal of this article is to analyze the historical process of overlapping occupation and land use and forward new perspectives for decolonized strategies for the ecological management of the Mixed Ombrophilous Forest.*

KEYWORDS: *territorial management, Mixed Ombrophilous Forest, Guarani M'Byá, European immigration.*

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual de Ponta Grossa (PPGGEO/UEPG) E-mail: jfmmnogueira@gmail.com
NOGUEIRA, João Francisco Miró Medeiros. Reterritorializando a episteme das práticas: a gestão Guarani M'byá da Terra Indígena Rio Areia como paradigma para a preservação da floresta com araucárias no Paraná. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 240-262, jan./abr. 2024.

Introdução

A gestão territorial, dentre suas plurais perspectivas, representa um conjunto de ações de manejo embasados em técnicas tradicionais ou não, que conferem sentidos e inferem lógicas às formas de relacionamento de uma comunidade com o meio em que esta se insere. Ou seja, a gestão, conforme apontou Little (2006), relaciona-se imediatamente ao âmbito da ação humana, enquanto o território, ademais de sua designação política do termo geográfico, relaciona-se ao domínio, por parte de um determinado grupo, de uma porção espacial e sua materialidade ecológica. Tendo isso em consideração, o artigo pretende discutir o processo espaço-temporal de conformação de estruturas de pensamento da gestão territorial que resultaram na contemporânea condição de ameaça e fragmentação da Floresta Ombrófila Mista² no estado do Paraná (LACERDA, 2016).

Para tanto, propõe-se a interpretação dos processos de territorialização e seu conjunto de técnicas e tempos – em uma perspectiva analítica embasada no pensamento geográfico de Milton Santos (2012) –, assim como da construção de sentidos e estruturas de pensamento dentro dos manejos que configuram a histórica gestão territorial da Floresta Ombrófila Mista (daqui em diante FOM) na região Centro-sul do Paraná. Esta análise se embasa em metodologias da História Ambiental e perspectiva, a partir das camadas de temporalidade do manejo da floresta, encontrar conjuntos de ações específicos que evidenciam a gestão territorial como agência de transformação do espaço geográfico e suas categorias.

Com esse intuito, propomos no texto ponderar acerca dos processos históricos de ocupação do ecossistema em questão, evidenciando as estratégias de gestão territorial sobrepostas e suas inferências à continuidade, ou não, da existência da floresta. A acentuada conversão da paisagem florestal em áreas de monocultivo, iniciada a partir da década de 1920 e acelerada pela agricultura industrializada na década de 1960 (SAUER e BALESTRO, 2013), associada às expansões dos interesses especulativos do agronegócio e suas práticas não-ecológicas³, embasam o conjunto de ações e relações na manutenção de práticas que promovem a preservação ecossistêmica. Neste contexto, buscamos analisar a gestão territorial praticada pelos indígenas da etnia Guarani M'Byá na Terra Indígena Rio Areia, situada no município de Inácio Martins, com a gestão territorial e manejo florestal praticado na região em que esta Terra Indígena está inserida, com a finalidade de se estabelecer um comparativo e uma análise histórica espacial.

² A nomenclatura pode ser encontrada como Floresta Ombrófila Mista, Pinheiral (IBGE, 2012, 2014), Floresta com Araucárias (RADOMSKI e LACERDA, 2019) ou também Matas de Araucária (MAACK, 1981, p. 242)

³ O relatório 'Estado das Florestas no Mundo' (SOFO, sigla em inglês) divulgado pela Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura – FAO – em 2020, aponta que 70% do desmatamento na América Latina foi gerado por demandas do agronegócio, tais como expansão de áreas de pasto e cultivo intensivo em regiões florestadas. Disponível em: <https://www.fao.org/3/ca8642en/ca8642en.pdf>.

NOGUEIRA, João Francisco Miró Medeiros. Reterritorializando a episteme das práticas: a gestão Guarani M'byá da Terra Indígena Rio Areia como paradigma para a preservação da floresta com araucárias no Paraná. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 240-262, jan./abr. 2024.

Objetivos

Em confluência com a proposta interpretativa dos processos históricos acumulados em camadas sobrepostas no complexo paisagístico da FOM no Centro-sul do Paraná e suas respectivas lógicas operacionais de territorialização espacializadas temporalmente, a proposta metodológica do presente texto busca encontrar categorias de análise interpretativa sobre os processos de manejo e gestão da Floresta com Araucárias ao longo do processo de colonização deste ecossistema pelo Estado. Para tanto, a abordagem praticada inspira-se na Geografia Cultural e História Ambiental, a partir da interpretação do espaço com auxílio de fontes históricas, tanto documentais quanto orais. Essa análise potencialmente amplia a leitura da paisagem regionalizada.

A abordagem interpretativa propõe evidenciar que a paisagem e a agência humana ante o ecossistema carregam historicidade constitutiva e que essa historicidade expõe o acúmulo de lógicas de gestão territorial e de interação com o ambiente, acentuando os processos que constituem a configuração florestal tal como se dá contemporaneamente.

À óptica da História Ambiental, o conhecimento acerca dos processos históricos de transformação das paisagens, assim como usos e apropriações culturais de elementos disponíveis no ecossistema em que sociedades se desenvolvem, são fundamentais como princípios de entendimento e inserção da dimensão biofísica na historiografia contemporânea (WORSTER, 2008). Seu grande desafio teórico consiste em pensar o ser humano em sua complexidade biológica e sociocultural, propondo uma quebra com a tradição ‘flutuante’ da historiografia, que separa os acontecimentos históricos de sua ‘terrenidade’, os lugares onde acontecem (PÁDUA, 2010).

Assim, podemos encontrar um ponto de diálogo entre o campo geográfico e a ciência histórica, pois tem-se nos processos de conformação do espaço elementos essenciais na interpretação da sociedade e da ecologia ao longo de momentos históricos específicos. Milton Santos, em seu *Metamorfoses do espaço habitado*, destaca que a interpretação de uma paisagem e seu circuito de objetos e ações deve ser feita através das suas camadas temporais sobrepostas, assim como por marcos históricos e espaciais nela inseridos que testemunham a condição de uso do espaço e transformação da paisagem, alinhadas às condições de necessidades e técnicas que condizem à temporalidade de seu estabelecimento (SANTOS, 2012).

O geógrafo Augustin Berque, por sua vez, classifica a ação de inferência de sentido à paisagem em dois níveis: a teoria da paisagem e o pensamento paisageiro⁴. O primeiro nível corresponde exatamente ao exercício de interpretação da construção de sentido e de forma de um recorte espacial em determinada região, ou seja, a teoria da paisagem é, na essência, o exercício do pensamento geográfico, da reflexão acerca da

⁴ *Pensée paysagère* na obra original no idioma francês, traduzido para o português por Adriana Serrão, 2011, p. 200- 212.

forma, função, estruturas e processos; o segundo nível ocupa-se, exclusivamente, na ação de inferência de sentido à paisagem pelo atores da própria, ou seja, o pensamento paisageiro corresponde à mentalidade de ação cotidiana no manejo do território e construção da paisagem – tanto em sua materialidade quanto significados, memórias e afetividades (BERQUE, 2013, p. 5).

A análise proposta pelo artigo, portanto, busca encontrar elementos na paisagem contemporânea da FOM na região Centro-sul do Paraná que atestam a inferência de sentido imposta ao ecossistema durante o período da colonização da região. Tais inferências, em escala mais ampla, condicionaram o território ao estado de ameaça tanto à continuidade da cobertura vegetal nativa como das culturas originárias na região. Para tanto, iremos propor o exercício de interpretação das sobreposições de sentido a partir da materialidade da paisagem entrelaçadas por testemunhos de oralidade embasados na experiência vivida ao longo de processos fundamentais de conformação do território da FOM contemporaneamente.

Proposta metodológica

Com este objetivo, nos embasamos na metodologia construída e aplicada por Nogueira, que buscou compreender como as ações acumuladas no manejo florestal significam a paisagem de sistemas agrícolas tradicionais na região da FOM no Paraná (2021). Assim, a metodologia de levantamento de dados históricos embasou-se na interpretação de documentação histórica regional, além de relatórios históricos e pesquisas acadêmicas acerca da temática de uso e ocupação históricos da FOM no Centro-sul do Paraná. Também para análise foram coletadas entrevistas de agricultores descendentes de colonos assim como de indígenas Guarani M'byá, habitantes da Terra Indígena Rio Areia. As narrativas contidas nas entrevistas potencialmente relacionam as vivências pessoais com elementos materiais da paisagem, em interpretação proveniente da História Oral (LAVERDI e MASTRÂNGELO, 2013).

Para a análise da configuração e entrelaçamentos ecológicos dentro de cada um dos recortes espaciais comparados – pequenas propriedades rurais com histórico de colonização e uso da terra dentro da área indígena do Rio Areia –, aplicamos a interpretação paisagística de Berque: as escalas de complexidade ecológica do ambiente; o sentido da relação humana com este meio; e a configuração das relações estabelecidas a partir da reciprocidade entre estas grandezas – a natural e a humana (BERQUE, 2013).

Assim, o artigo dividiu-se em três etapas construtivas acerca da análise proposta. A primeira parte consiste na interpretação das escalas de complexidade do ambiente comum às duas epistemes gestonais em questão: a Floresta Ombrófila Mista. A segunda parte consiste na interpretação histórica do manejo ecossistêmico indígena Guarani M'Byá e o manejo colonial, respaldado pelo Estado. Por fim, uma análise

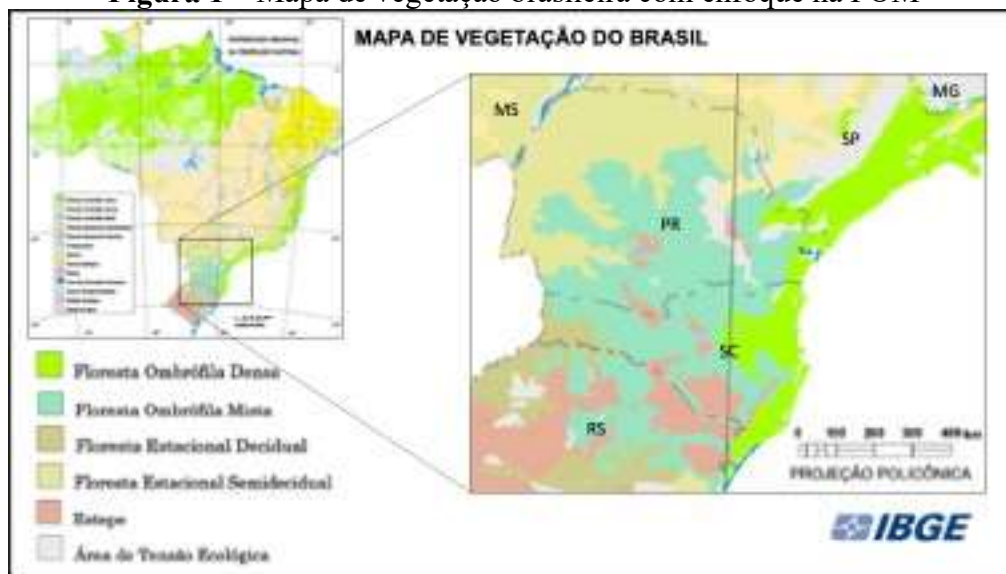
interpretativa em que se comparam ações de manejo pautadas pelas epistemes hegemônicas e as epistemes periféricas, propondo um deslocamento epistêmico das práticas em direção a uma gestão ecológica para a FOM.

Floresta ombrófila mista no Paraná: fragmentação como construção espaço-temporal dual

De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, a FOM ocorre exclusivamente no Planalto Meridional Brasileiro, em regiões subtropicais com invernos cujas médias de temperatura não ultrapassam os 15°C, e, dentre suas diversas formações, possui na presença do Pinheiro-do-Paraná (*Araucaria angustifolia*) sua espécie característica (IBGE, 2004). Koch e Corrêa apontam para a relevante biodiversidade existente dentro desta tipologia vegetal, referindo-se a estudos que indicam uma variedade de mais de 400 espécies de árvores e arvoretas catalogadas na Floresta com Araucária somente no estado do Paraná (2010). Sem mensurar a rica biodiversidade da fauna neste ecossistema integrante do bioma da Mata Atlântica brasileira (NOGUEIRA, 2021).

O naturalista Reinhard Maack, baseado em dados levantados ao longo de incursões científicas à região de ocorrência da FOM durante as décadas de 1930 e 1940, estabeleceu que a área de abrangência de cobertura vegetal da FOM espalhava-se por cerca de 182 mil km², ocorrendo nos três estados do sul do Brasil e ainda alguns fragmentos no estado de São Paulo e na Serra da Mantiqueira, no estado das Minas Gerais (MAACK, 2012). Posteriormente, com tecnologias de mapeamento baseadas em imagens de satélite, pôde-se estabelecer com precisão a área de cobertura original desta tipologia florestal, conforme evidencia a figura abaixo, desenvolvida com base no Mapa da Área de Aplicação da Lei 11.428 de 2006, Lei da Mata Atlântica, elaborado pelo IBGE no ano de 2006:

A longa jornada de resiliência, adaptação e transformação da Floresta com Araucárias às condições ambientais contou com diversas alterações em sua composição de espécies e organização ecossistêmica, ao longo de um período de possivelmente 200 milhões de anos (DUTRA e STRANZ, 2003; ARRUDA, 2016). Entretanto, a mais rápida e acentuada transformação em suas características biológicas foi, definitivamente, quando sua trajetória se entrecruzou com a de uma espécie exótica a este ecossistema: o ser humano (*Homo sapiens*) estabeleceu dentro da Floresta com Araucárias novas formas de relações de interdependência entre as espécies que, ao longo dos últimos dois milênios, conduziram este ecossistema à expansão e à sua diminuição. As ações humanas também influenciaram em sua morfologia e diversidade biológica (BONOMO et al., 2015; LAUTERJUNG et al., 2018).

Figura 1 – Mapa de vegetação brasileira com enfoque na FOM

Fonte: IBGE, 2006. Adaptação nossa.

Estudos demonstram que, através de levantamentos arqueológicos, a *Araucaria angustifolia* sofreu uma intensa dispersão antropogênica realizada por grupos de caçadores e coletores da Tradição Taquara/Itararé (tronco linguístico Jê⁵), que, em práticas de coleta de pinhão e manejo florestal, influenciaram na disseminação de sementes desta árvore, consequentemente estimulando, pela ação humana, o avanço da floresta sobre outros sistemas ecológicos como campos (BITENCOURT; KRAUSPENHAR, 2006; ROBINSON et al; 2018).

As interações interespecíes dentro do ambiente da Floresta com Araucárias representaram uma gama de possibilidades para a subsistência e desenvolvimento cultural de variados grupos humanos ao longo do tempo. Ativa e mutuamente se transformando, tais interações, embasadas nas necessidades humanas, inferiram na geração de múltiplas práticas culturais, assim como no surgimento de tipos específicos de manejo e gestão da floresta, processos de territorialização, práticas de agricultura e utilização da flora e fauna como alimento, vestimenta, auxílio na instalação de abrigos e o invento de práticas cerimoniais com usos rituais. Além de possibilidades de adaptações culturais e adequações às ofertas ambientais incomensuráveis (DEAN, 2013).

Entretanto, contemporaneamente, estima-se menos de 3% de sua área de cobertura vegetal original continua viva como floresta. Neste contexto, nenhum remanescente da FOM no Estado do Paraná – recorte político proposto nesta pesquisa – encontra-se livre dos processos antrópicos, sendo que apenas 0,3% do total de florestas remanescentes pode ser classificado como floresta secundária avançada ou primária alterada (CASTELLA; BRITEZ, 2004). Ainda, estudos recentemente publicados mostram que os maiores remanescentes ainda existentes de FOM no sul do Brasil raramente ultrapassam a dimensão de 50 hectares, o que representa uma paisagem florestal fragmentada, repleta de grandes

⁵ Grupo linguístico que originou as etnias Kaingang e Xókleng no estado do Paraná (IBGE, 1981).

NOGUEIRA, João Francisco Miró Medeiros. Reterritorializando a episteme das práticas: a gestão Guarani M'byá da Terra Indígena Rio Areia como paradigma para a preservação da floresta com araucárias no Paraná. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 240-262, jan./abr. 2024.

monoculturas e com poucos remanescentes, geralmente não interconectados entre si (LACERDA, 2016).

Segundo Pires (et al., 2012, p. 595), as áreas de remanescentes florestais legalmente protegidas no Paraná, enquadradas dentro do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), cobrem aproximadamente 1 milhão de hectares. Apesar de Terras Indígenas não fazerem parte do SNUC, de acordo com o Instituto Sócio Ambiental, onze Terras Indígenas estão inteiramente localizadas dentro do ecossistema da FOM no Paraná, totalizando aproximadamente 80 mil hectares, entre os quais grandes áreas de FOM seguem preservadas, em estágios secundário avançado e mesmo em primário (DERLAN, 2020; ISA, 2021).

Na região centro-sul do Paraná a Terra Indígena Rio Areia, localizada no município de Inácio Martins, destaca-se pela grande área de preservação florestal mantida dentro de seus limites. Com uma área total delimitada em 1367 hectares, possui 97% de sua dimensão territorial coberta por floresta secundária, isso equivale a 1311,4 hectares de FOM preservada unicamente no território Guarani M'Byá.

Figura 2 – A Terra Indígena Rio Areia protege relevante área de FOM



Fonte: O autor, 2022.

O panorama atual da FOM, portanto, é resultado de um intenso processo de conversão paisagística e ressignificação do ecossistema promovida pelo processo de colonização idealizado pelo Estado (NOGUEIRA, 2021). A agência territorial do processo colonial evidenciou uma dicotomia de pensamento no que se refere à gestão do ambiente e materializou no território da FOM a contraposição de pensamentos. A compreensão desta contraposição, cuja imposição de uma forma de pensamento sobre a outra deu-se através de violências históricas – conforme discutiremos adiante no texto –, apresenta-se como paradigma no que diz respeito à construção de um futuro sustentável e duradouro para a gestão da FOM no Paraná e no Sul do Brasil.

Com a finalidade de organizar uma análise construtiva acerca da compreensão de como esta dicotomia agiu e consolidou a floresta como
NOGUEIRA, João Francisco Miró Medeiros. Reterritorializando a episteme das práticas: a gestão Guarani M'byá da Terra Indígena Rio Areia como paradigma para a preservação da floresta com araucárias no Paraná. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 240-262, jan./abr. 2024.

fragmentos modificados e severamente antropizados, propomos entender como a gestão do território foi consolidada historicamente por colonos – cuja ação esteve conduzida pelo Estado – e por indígenas – cuja gestão e mesmo a territorialidade foram abruptamente desincentivadas pelo Estado ao longo da expansão territorial da colonização na região e no período histórico abordado. Para tanto, propomos um recorte espaço-temporal ao recolher narrativas de anciões indígenas que lembram como o processo de territorialização do Estado inferiu mudanças no estilo de vida de seus ancestrais imediatos, assim como narrativas de agricultores familiares descendentes de colonos europeus instalados nas primeiras linhas de avanço da colonização da FOM no Centro-sul do Paraná, ao narrarem sobre as práticas de manejo empregadas por seus ancestrais ao momento em que se instalaram no ecossistema em questão.

Manejo sustentável do território: a caminhada Guarani

A cultura Guarani baseia-se em uma matriz epistêmica da qual a mobilidade territorial e a impermanência – tanto de suas roças como de suas aldeias – estão, historicamente, relacionadas às interações que esta etnia estabeleceu com os ecossistemas pelos quais percorreu. Estudos etnológicos apontam que a dissipação de grupos do tronco linguístico Tupi-Guarani a partir da Amazônia formaram, ao longo de milênios, três subgrupos da etnia Guarani (SILVA et al., 2020). Os Guarani-Kaiowá, que contemporaneamente se distribuem no Mato Grosso do Sul e Paraguai; os Guarani-Ñandeva, que ocupam territórios na Argentina, Paraguai, Mato Grosso do Sul, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e São Paulo; e os Guarani M'Byá, que ocupam territórios no Tocantins, Pará, Espírito Santo, São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Paraguai e Argentina (TORRES, 1997; ISA, 2021). O último subgrupo é com o qual trabalharemos neste artigo, conforme já apontado anteriormente.

Pesquisas antropológicas evidenciam que, ao longo do período de formação da cultura Guarani, a caminhada das populações originárias formadoras desta etnia passou por biomas variados, como a floresta amazônica, pantanal, chaco e mata atlântica, em um processo de caminhada estimado em 5 mil anos (TORRES, 1997). A presença dos indígenas Guarani dentro do ecossistema da FOM não é exatamente precisa. Porém, sabe-se da existência de vestígios arqueológicos desta etnia ao longo do vale do rio Iguaçu que datam de pelo menos 500 anos antes do presente (NOELLI, 2000, baseado em CHMYZ, 1977), embora pesquisas mais recentes apontem para a presença desse grupo há ao menos um milênio na FOM (NOELLI, 2021; ROBINSON et al; 2018; PRINTES e COELHO-DE-SOUZA, 2021).

A utilização dos recursos oferecidos pelo ecossistema, como a coleta de pinhões e frutas nativas (NOELLI, 1993), por parte dos Guarani, baseou-se, ao longo do tempo, em uma gestão sustentável do território, associando o cultivo de plantas leguminosas, gramíneas, cucurbitáceas e tuberosas – com especial destaque à mandioca (*Manihot esculenta*) – a

um sistema alimentar fundamentado na obtenção de proteína animal a partir da caça e pesca. Estreitamente relacionada à utilização de plantas, também se desenvolveu a cultura material e imaterial Guarani: a utilização de plantas para o trançado de cestarias e confecção de ferramentas além do profundo conhecimento de plantas com usos medicinais ainda hoje caracterizam a cultura Guarani em todos os territórios em que se encontram (TORRES, 1997; NEIRA, 2008; BENTO, 2023).

O meio de subsistência tradicional empregados pelos Guarani no território, conforme apresentou Torres, era embasado na satisfação de necessidades imediatas, na coleta do que a natureza lhes oferecia em frutas silvestres, mel, raízes, ovos, produtos de caça e pesca, sem a finalidade de armazenamento e conservação por muito tempo nem acumulação de riqueza (1997). O sistema de cultivo agrícola de plantas também não previa o uso extensivo da terra, ou seja, grande variedade de plantas eram semeadas e plantadas dentro de uma área de roçado, e com o passar de algumas colheitas, se porventura o terreno já não estivesse mais fértil para certos cultivos, era abandonado e deixado para a regeneração natural (RIBEIRO, 1987).

O consórcio ecossistêmico pleno, com cultivo agrícola e interação interdependente entre espécies dentro das localidades das paradas, acampamentos e aldeamentos Guarani, é verificado a partir da narrativa do *xamo*⁶ Arlindo Tupã Veríssimo, morador da aldeia Rio Areia, nascido no início da década de 1950 na região da Terra Indígena Rio das Cobras⁷ – inserida no ecossistema da FOM. Ao relatar sua experiência de vida tendo passado a infância em caminhadas com a família, o ancião rememora as práticas mantidas pelos Guarani mais antigos:

Os antepassados viviam longe dos não-índio, cinco, dez quilômetros de distância, geralmente onde tem rio e abundância de comida nativa. Quando as coisas terminavam, a comida e a caça, as famílias já pensavam em se mudar, para outro lugar, que tivesse fartura de alimento. Quando a gente era criança, antes mesmo de abrir o olho, a gente já estava andando por algum lugar (VERÍSSIMO, 2022).

As práticas de gestão territorial em interação com o meio, a partir da utilização não predatória dos recursos das florestas e o cultivo de alimentos originários é uma importante característica das antigas aldeias – antes da penetração completa da imposição de sistemas culturais dependentes da indústria, fenômeno que se espalhou pelas aldeias indígenas paranaenses na década de 1970⁸ – que desvela relevantes traços da memória biocultural Guarani (BARRERA-BASSOLS e TOLEDO, 2008). O complexo conhecimento acerca das plantas úteis e estratégias

⁶ Palavra no idioma guarani que traduzida para português significa avô, é utilizada no cotidiano para identificar pessoas anciãs com qualidades de conselheiros, orientadores e clarividentes.

⁷ Situada no município de Espigão Alto do Iguaçu, terceiro planalto paranaense.

⁸ A partir de um processo de troca por serviços braçais fora das Terras Indígenas, conforme informou a professora indígena Eva Lopes em entrevista cedida ao autor.

NOGUEIRA, João Francisco Miró Medeiros. Reterritorializando a episteme das práticas: a gestão Guarani M'byá da Terra Indígena Rio Areia como paradigma para a preservação da floresta com araucárias no Paraná. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 240-262, jan./abr. 2024.

de continuidade do cultivo e replicação de tantas outras espécies torna evidente uma sabedoria ligada à autonomia territorial e à autossuficiência alimentar. Essa prática territorial é reforçada pelo testemunho de João Karaí Xijú Lopes, morador da aldeia do Rio Areia⁹, cujas memórias de infância remetem à década de 1930:

Na aldeia não tinha crise, plantava milho, mandioca. Não existia ninguém aposentado, todo mundo trabalhava. O que a gente comia a gente plantava. Fazia puxirão [um tipo de mutirão comunitário]. Feijão, arroz, mandioca, amendoim, milho, pepino, melancia, toda coisa nós plantava. Meus pais viviam só trabalhando. [...] não tinha nem banha e nem sal, então nossa comida era feijão, quixerinha, biju (LOPES, 2022).

Entretanto, ademais de suas práticas de manejo territorial sustentável, o estilo de vida, assim como a presença indígena em terras com potencialidade de exploração econômica por parte da elite agrária, foi perseguido e tornou-se motivo de interesse pelas classes dominantes através de políticas públicas promovidas pelo Estado. A política de colonização pautou o território sob a ótica de que: [há] “uma quantidade inumerável de índios que vagueiam perdidos para o trabalho e para a indústria pelas suas terras devolutas e em grande parte ainda por explorar”¹⁰. Em 1875, em relatório apresentado à Assembleia do estado, o então Presidente da Província sugeriu: “é preciso, pois, preparar os colonos para penetrarem nas regiões de matas virgens”, com o intuito de que estes convertessem a paisagem de acordo com os anseios e interesses das elites econômicas paranaenses (NOGUEIRA, 2021, p. 31).

Desta forma, ao longo do processo conduzido pelo Estado, os Guarani foram obrigados a se adaptarem a uma prática territorial historicamente ligada à estrutura de poder eurocêntrica: no lugar do fluxo das caminhadas e assentamentos, a adoção da fixação territorial foi imposta e tornou-se mesmo uma necessidade para a sobrevivência dos grupos e a preservação de suas terras, como foi o caso da aldeia Rio Areia, tornado evidente por pesquisa histórica e documental publicada por Gurski (2015). De acordo ainda com Printes e Coelho-de-Souza, os Guarani mantiveram certo grau de interação com os não indígenas. Porém, como estratégia de autoproteção, foram se embrenhando nas matas e nas áreas montanhosas mais íngremes e de difícil acesso, buscando a invisibilidade, o isolamento, como forma de conseguir manter seu *M'byá rekó* (modo de ser e viver) (2021).

⁹ João Karaí Xijú Lopes tinha 96 anos e sete meses de idade no momento da realização da entrevista.

¹⁰ PARANÁ. Relatório do Presidente de Província do Paraná, Presidente Zacarias de Góes e Vasconcelos na Assembleia provincial em 15 de Junho de 1854. Typ. Paranaense, Curitiba, 1854, p. 60 – 64.

NOGUEIRA, João Francisco Miró Medeiros. Reterritorializando a episteme das práticas: a gestão Guarani *M'byá* da Terra Indígena Rio Areia como paradigma para a preservação da floresta com araucárias no Paraná. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 240-262, jan./abr. 2024.

Capitalização ecossistêmica: a base da ação territorial colonial

As condições ecossistêmicas e fitogeográficas do Paraná estiveram, desde o início das ações da colonização, especuladas e apropriadas pelas elites econômicas e políticas, conforme suas demandas e possibilidades de acúmulo de poder e capital (OLIVEIRA, 2001)¹¹. Até então tida como fronteira limite dos anseios e especulações econômicas das classes dominantes, foi somente a partir do final da década de 1820 que a Floresta Ombrófila Mista passou a acumular crescente interesse exploratório por parte da elite agrária e industrial, primeiramente pela grande quantidade de ervais nativos abrigados pela FOM, de onde a erva-mate (*Ilex paraguariensis* St. Hil.) poderia abundantemente ser capitalizada, e, secundamente, pelo seu imenso potencial exploratório madeireiro.

A associação entre o potencial acúmulo de capital a partir da exploração de uma economia florestal e a implementação, por parte do Estado, de políticas de branqueamento populacional e integração territorial (COSTA e FERREIRA, 1999), promoveu ao território da FOM a especulação de terras pautada pela condução de ações de inserção do território em uma lógica capitalista integrada em escala transnacional (LINHARES, 1969; WACHOWICZ, 1981). A primeira fase de assentamento de imigrantes deu-se entre 1820 e 1850, com a fixação de colônias de alemães nas áreas de avanço em direção aos recursos florestais, hídricos e territórios tradicionalmente ocupados, iniciando grande transformação social, econômica e ecológica em todo o território de ocorrência da FOM no Paraná (CARDOSO; WESTPHALEN, 1981; WACHOWICZ, 1981; CARVALHO; NODARI, 2008).

As fundações de colônias de estrangeiros no território da FOM atingiram seu ápice entre as décadas de 1890 e 1940, quando a população do estado do Paraná mais do que dobrou (CARDOSO; WESTPHALEN, 1981). Na região do Centro-sul paranaense foram fundadas, neste período, diversas colônias de imigrantes instaladas no entorno das recém-fundadas cidades¹². Essas cidades possuíam o papel de centralização de prestação de serviços e comércio ligadas às suas colônias, ou seja, as colônias funcionavam como satélites das cidades. As colônias, por sua vez, tinham como função a ocupação territorial controlada pelo estado, a conversão da paisagem em cultivos agrícolas e o abastecimento dos mercados ervateiro e madeireiro, que se dava pelas madeiras integradas às cidades, por onde passava a linha de ferro (CARVALHO, 2006; NOGUEIRA, 2021).

O processo de territorialização implícito ao projeto de colonização da FOM no estado do Paraná consistiu na conversão das áreas florestadas em áreas de agricultura, pois cabia aos imigrantes pagar a terra e a casa em prestações anuais, conforme o preço da terra determinado pela

¹¹ Conforme apresenta o autor na sessão inicial de sua obra intitulada: 'A posse da terra: o núcleo duro da classe dominante histórica'.

¹² São Mateus do Sul (1890), Antônio Olinto (1895), Mallet (1896), Prudentópolis (1906), Irati (1907), Cruz Machado (1910), Guarapuvinha (1910), Imbituva (1910), Rio Azul (1918), Teixeira Soares (1916), Rebouças (1930).

NOGUEIRA, João Francisco Miró Medeiros. Reterritorializando a episteme das práticas: a gestão Guarani M'byá da Terra Indígena Rio Areia como paradigma para a preservação da floresta com araucárias no Paraná. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 240-262, jan./abr. 2024.

agência de colonização. Assim, o colono via-se obrigado a entrar em um sistema de produção com finalidade de acúmulo (CHELMICKI, 2010 [1891]). As práticas de manejo do território, que a partir da colonização fragmentou-se em pequenas propriedades rurais, exercida por colonos europeus instalados nos arredores de São Mateus do Sul, evidencia algumas das estratégias adotadas por essas famílias. O relato do padre polonês Zygmunt Chelmicki acerca da FOM, feito no ano de 1891, revela como se pautou a ação de manejo do território a partir da escala da paisagem de cada uma das propriedades rurais:

Para o colono polonês, a mata virgem agrada mais, já porque a floresta sempre foi a sua maior tentação, já pelo fato da ideia errônea de que lá encontrará terra muito melhor (p. 254). [...] Ninguém pode ter ideia do que seja uma floresta virgem, ou melhor, uma floresta brasileira, se não viu com os próprios olhos. É uma compacta massa verde. Milhares de cipós entrelaçados envolvendo tanto as árvores menores como as gigantes, centenárias (p. 257). [...] Então, primeiramente começa pelo corte do mato e dos cipós com uma ferramenta apropriada que tem forma de um alfanje curto, a foice, ferramenta desconhecida na Polônia. Assim consegue vencer o primeiro obstáculo, apanha o machado e empenha-se no corte das árvores de menor porte. Em seguida, chega a vez das maiores e por fim as gigantes (CHELMICKI, 2010, p. 254-59).

Ao longo do período histórico de instalação das colônias, árvores como a imbuia (*Ocotea porosa*), cedro-rosa (*Cedrela fissilis*) e o pinheiro-do-paraná (*Araucaria angustifolia*) (MARTINS, 2005; HOEHNE, 2014), foram aplicadas não somente como suporte à organização da vida familiar cotidiana, mas também comercializadas e disponibilizadas às atividades altamente predatórias impostas pelo funcionamento das serrarias que rapidamente se instalavam na região¹³. A narrativa de Esequiel Hupalo, agricultor familiar descendente de terceira geração de imigrantes ucranianos colonos, enfatiza a gestão territorial de conversão da paisagem e uso do solo exploratório, ao lembrar as derrubadas de pinheirais:

À época dos falecidos avós era diferente, tudo aqui era mato, tinha como se viver, erva-mate, mel e madeira davam o sustento pra família, além do que o avô plantava. [...] o madeireiro vinha pra cá na comunidade e marcava as árvores que ele queria comprar, aí passava uns dias e vinha os peões dele e derrubavam os pinheiros e as imbuias. Eles puxavam e levavam pra madeireira

¹³ Paul Walle (1910, p. 296), afirma que no ano em que visitou o Paraná (1909) existiam no estado 120 serrarias. Estatísticas publicadas por Martins (2005, p. 195-96) complementam esta informação, afirmando que em 1896 existiam 64 serrarias no estado. Em 1920, o número já havia alcançado 174, e em 1943 eram 643 serrarias especializadas no processamento da madeira de árvores derrubadas da FOM.

NOGUEIRA, João Francisco Miró Medeiros. Reterritorializando a episteme das práticas: a gestão Guarani M'byá da Terra Indígena Rio Areia como paradigma para a preservação da floresta com araucárias no Paraná. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 240-262, jan./abr. 2024.

uma por uma de carroça [...], aqui tinha sete serrarias antigamente, hoje não tem mais nenhuma. Naquela época o pessoal chegava a derrubar pinheiro por que fazia sombra na roça, infelizmente foi assim (HUPALO, 2018).

O sistema de derrubada das árvores da FOM também se pautava pelas necessidades básicas das famílias, que trocavam árvores situadas nos lotes em que foram alocados por animais de criação, como porcos e bois, ou até mesmo por telhas de barro para cobertura de casas, como afirmou Juliano Oliva¹⁴, agricultor familiar descendente de imigrantes poloneses. Essas práticas tornam-se evidentes a partir de registros fotográficos relacionados à colonização, realizados na região de Irati entre 1906 e 1912 pelo fotógrafo Augusto Weiss, publicados em livro no ano de 2017. É o que apresenta a imagem que segue (Figura 3), onde pode-se ver o funcionamento de uma serraria, recebendo toras de árvores de floresta primária. Ao fundo, observa-se a ação de conversão da paisagem em fragmentos florestais, com a presença de campos de cultivo.

Figura 3 – Derrubada da FOM na região de Irati, início do século XX



Fonte: WEISS, 2017, p. 19.

Sobre a exploração madeireira, estima-se que entre 1911 e 1941, segundo estatísticas oficiais de exportação analisadas por Romário Martins (2005, p. 159), anualmente foram extraídas 106.432 toneladas de madeira de pinheiro da FOM. Ao considerar que uma *Araucaria angustifolia* produza, em média, 1500 quilos de madeira (MARTINS, 2005), pode-se afirmar que foram comercializadas para o exterior cerca de 71 mil pinheiros por ano, ao longo de 30 anos. Ou seja, somente

¹⁴ OLIVA, J. **Entrevista Campo Três Rios**. Entrevista concedida ao autor. Antônio Olinto: UEPG, 2019. Arquivo mp4. Entrevista realizada exclusivamente para esta pesquisa. Total de 41:21 de duração.

durante este período, mais de 2 milhões de pinheiros foram cortados, processados e comercializados para o mercado externo, excluindo-se destes números os dados referentes ao comércio interno e a utilização do pinheiro nas propriedades rurais não contabilizados estatisticamente, assim como a madeira queimada ou simplesmente rejeitada ou mesmo a madeira utilizada como lenha para a geração de energia de locomoção dos vapores e trens que transportavam as próprias madeiras em direção aos portos de exportação.

Em 1928, o botânico Frederico Carlos Hoehne atravessou a FOM e em seu relatório de viagem, posteriormente publicado em 1930 sob o título de *Araucarilândia*, ao deparar-se com as condições de transformação da paisagem florestal do Paraná e sua conversão em 'taperas e desertos' (HOEHNE, 2014, p. 106), alertou sobre o eminente desaparecimento da cobertura vegetal natural do estado do Paraná. À época, o autor avaliou a exploração florestal promovida dentro das colônias e cidades instaladas na região do vale do rio Negro, maior afluente do rio Iguaçu¹⁵:

Todas as margens do Rio Negro e seus diferentes tributários estão orladas de mattas mixtas em que a 'Imbuia' domina ou já dominou. Essas mattas são caracterizadas ainda pela presença do 'Mate' e do 'Pinheiro'. Dentro de alguns decênios, talvez só restará, porém, a lembrança dessas florestas. Sobreviverá, certamente o *Ilex paraguariensis*, St. Hilaire, que, além de ser o mais resistente dos três, tem a seu favor o facto de que só é explorável enquanto vivo. (HOEHNE, 2014, p. 51)

A instalação de colonos nas áreas de densa cobertura florestal, portanto, inferiu um novo ordenamento à lógica de interação social com o ecossistema, além da fixação e hereditariedade da posse da terra, ou seja, a continuidade intergeracional da utilização dos recursos disponíveis em um lote de terreno florestado e a conversão das ofertas ecossistêmicas em recurso capital foram características da estrutura de pensamento e ação que passou a se disseminar e a se materializar dentro da FOM. Conduzida pela ação do Estado, baseada em interesses de empresários e elites políticas, essa estrutura de pensamento promoveu uma ruptura epistêmica na gestão territorial da FOM, e para que isso se consolidasse, estratégias de avanço da frente de capitalização colonial da floresta entraram em conflito com a estratégia sustentável conduzida pelo manejo indígena, por muitas vezes repelindo, aculturando ou extinguindo assentamentos inteiros (SCHADEN, 1962; SANTOS, 1973; WEIGERT, 2020).

¹⁵ O rio Negro deságua no rio Iguaçu, na altura do atual município de São Mateus do Sul-PR. Este encontro determina a divisa entre as bacias hidrográficas do Alto e do Médio rio Iguaçu (PARANÁ, 2006). NOGUEIRA, João Francisco Miró Medeiros. Reterritorializando a episteme das práticas: a gestão Guarani M'byá da Terra Indígena Rio Areia como paradigma para a preservação da floresta com araucárias no Paraná. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 240-262, jan./abr. 2024.

Discussões e conclusão: o reconhecimento como alicerce da ruptura paradigmática

Sendo a mentalidade um relevante agente na construção e significação da paisagem, ao interpretar a historicidade e arranjos narrativos relacionados à escala de gestão do território promovido na FOM, averiguamos a ocorrência do fenômeno de sobreposição epistêmica no que se trata do manejo do ecossistema paralelamente à colonização. Ou seja, o pensamento paisageiro aplicado à manutenção do ecossistema, esteve apoiado pela racionalidade instrumental – política e normativa – e econômica do modelo sistêmico hegemônico de ressignificação e apropriação da floresta (FLORIANI e FLORIANI, 2020). Assim, a análise proposta sugere a atuação de duas cosmovisões atuando na gestão territorial da FOM, colocadas em disputa ao longo do século XX.

Sendo a gestão do território um processo cotidiano, pautado nas ações diárias de inferência de sentido sobre os conjuntos paisagísticos e os ecossistemas, a conversão paisagística hegemônica na qual a colonização se respaldou resultou na fragmentação e desaparecimento de grandes áreas florestais. Nesse sentido, a ação hegemônica ante o território proporcionou, como consequência, a supressão de outras territorialidades, outras formas de pensamento, como aldeamentos e acampamentos indígenas dentro da FOM, sobremaneira na região Centro-sul do Paraná.

Em contrapartida aos dados que apontam a existência de apenas 3% de FOM em sua área de ocorrência original, a manutenção desta floresta dentro da Terra Indígena Rio Areia resulta no coincidente antagonismo: a área de preservação florestal é de 97% do total do território, com a floresta exercendo importante papel na manutenção cultural, autonomia alimentar e econômica da comunidade Guarani M'Byá. A coleta de alimentos na floresta, como pinhões, cogumelos, frutos nativos, a caça de pequenos mamíferos e a pesca, além da comercialização da erva-mate são a base de sustentação das famílias indígenas que interagem com o ambiente florestal todos os dias.

Esta prática, segundo nos informou o vice-cacique da aldeia, Sr. Julinho Lima, está estreitamente embasada na matriz epistêmica do pensamento indígena de gestão do território:

Não é do feitio do povo Guarani a destruição [...] aqui na nossa aldeia a gente tem a ideia de preservar sempre. A maior parte dos Guarani são favoráveis à floresta, pois existem muitos meios para preservar e ao mesmo subsistir dentro da reserva indígena, veja o caso da erva-mate. [...] Ainda muitos índios (sic) daqui saem pelas matas para caçar ou pegar uma planta para fazer cura (LIMA, 2023).

A reflexão e análise do processo histórico da territorialização do pensamento hegemônico e sua atuação ante o ecossistema da FOM no

Centro-sul do Paraná evidenciou o processo da disputa do território e a territorialização da ontologia hegemônica/moderna (CARRASCO e VERGARA, 2023). As mentalidades, como princípio de ações espaciais, como pensamento paisageiro, inferiram formas e sentidos ao território em questão. A agência do Estado, através da ação do colono imigrante e sua intergeracionalidade fixada na terra loteada, contrapôs e ao mesmo tempo diluiu, confinou e modificou o pensamento paisageiro e culturalidades indígenas de fluidez do território. Esse processo, em acúmulo espacial e temporal, foi decisivo para a territorialização da condição contemporânea do complexo paisagístico da FOM na região, assim como o seu ordenamento espacial.

Na interpretação do historiador britânico Simon Schama, as camadas de memória dispostas na paisagem – e no território – trazem vida e significam a constituição dos elementos de um determinado recorte espacial, transpassando a temporalidade em que tal significado foi inferido (1996). Isso quer dizer, em outras palavras, que a constituição do pensamento gestor da territorialidade, difundido como praxis regionalmente, atravessa o momento em que surge e continua intergeracionalmente. Isso quer dizer que o fenômeno ocorrido entre as décadas de 1880 e 1940 se transformou ao longo do tempo, derivando na colonialidade das práticas, na expansão agrícola, no manejo de impedimento de regeneração, no desmatamento e na exaltação da colonialidade, manifesta no tradicionalismo e conservadorismo da herança colonial.

Boaventura de Sousa Santos, em sua obra “Descolonizar”, aponta que para a construção de um futuro que rompa com a epistemologia racionalista colonizada que impôs aos ecossistemas o desencantamento e a monocultura do pensar. Para tanto, devemos, primeiramente, compreender os processos do passado, pois são eles os alicerces do presente (2022). Nesse sentido, a reterritorialização epistêmica do manejo aplicado à FOM apresenta-se como o único caminho que conflui para a construção de uma verdadeira gestão ecológica deste ecossistema. Essa gestão deve, ao reconhecer os prejuízos causados pela ação colonial ao ecossistema e suas culturas originárias, passar a ressignificar e valorizar os conhecimentos tradicionais indígenas aplicados à gestão de seu território e do manejo sustentável da FOM no Paraná.

Para tanto, faz-se necessária, inicialmente, a ressignificação do conjunto de práticas e saberes indígenas mantidos dentro do ecossistema da FOM, fortalecendo práticas na ecologia dos saberes indígenas (SANTOS, 2006) e promovendo mecanismos pelo diálogo pleno entre as comunidades aldeadas, com o intuito de manutenção das práticas culturais de manejo ecossistêmico atreladas à memória biocultural originária (BARRERA-BASSOLS; FLORIANI, 2017). Este papel recai sobre a sociedade beneficiada pelo processo histórico da colonização e as instituições ligadas ao Estado e à sociedade civil cujas finalidades respaldam-se em buscar estratégias para a preservação ecossistêmica e manutenção da sociobiodiversidade.

Junto a esse processo, localizando o fenômeno aqui discutido a partir do exemplo espaço-temporal dialogado neste artigo, faz-se

necessária, em grande urgência, o reconhecimento e demarcação de territórios indígenas não reconhecidos pelo Estado dentro da FOM. Somente no estado do Paraná existem 5 territórios indígenas na Floresta com Araucária sem reconhecimento e nem proteção do Estado, sendo Ka'aguy Guaxy, Kakané Porã e Karuguá/Araça'í territórios gerenciados pelos Guaraní M'Byá e os acampamentos Rio Negro e Kokhum Já dos Kaingang (ISA, 2023). Sem o amparo e proteção legal do Estado, assim como foram tantos outros territórios indígenas do passado, os territórios ancestrais seguem à mercê da capacidade operacional da agência especulativa da territorialidade hegemônica e da capitalização do ecossistema.

Que a gestão territorial Guaraní M'Byá do Rio Areia, como *locus* de contra-hegemonia histórica da gestão do território, possa puxar um movimento de reterritorialização epistêmica para a construção de um futuro no qual preservação ecossistêmica e manutenção de práticas territoriais embasadas na sustentabilidade seja uma realidade. O reconhecimento da sobreposição e seus resultados catastróficos potencialmente embasa ações de preservação ecossistêmica no ambiente de FOM e, seguramente, para outros ecossistemas brasileiros que atravessam, historicamente, pressões do sistema hegemônico.

Fontes orais:

HUPALO, E. **Entrevista Lomba do Meio**. Entrevista concedida ao autor. Antônio Olinto: UEPG, 2019. Arquivo mp4. Entrevista realizada exclusivamente para esta pesquisa. Total de 42:23 de duração.

LIMA, J. P. **Entrevista aldeia Rio Areia IV**. Entrevista concedida ao autor. Inácio Martins/PR: UEPG, 2023. Arquivo mp4. Entrevista realizada exclusivamente para a pesquisa. Total de 33:44 de duração, 2022.

LOPES, J. K. X. **Entrevista aldeia Rio Areia I**. Entrevista concedida ao autor. Inácio Martins/PR: UEPG, 2023. Arquivo mp4. Entrevista realizada exclusivamente para a pesquisa. Total de 38:47 de duração, 2022.

OLIVA, J. **Entrevista Três Rios**. Entrevista concedida ao autor. Antônio Olinto: UEPG, 2019. Arquivo mp4. Entrevista realizada exclusivamente para esta pesquisa. Total de 41:21 de duração.

VERÍSSIMO, A. T. **Entrevista aldeia Rio Areia II**. Entrevista concedida ao autor. Inácio Martins/PR: UEPG, 2023. Arquivo mp4. Entrevista realizada exclusivamente para a pesquisa. Total de 23:47 de duração, 2022.

Referências bibliográficas:

- ARRUDA, D. M. Dinâmica da vegetação do último Máximo Glacial (21 ka) e Holoceno médio (6 ka): um modelo ecológico de nicho de biomas baseado em clima e solo. 2016. 69 f. **Tese** (Doutorado em Botânica) – DBV, UFV, Viçosa, 2016.
- BARRERA-BASSOLS, N; FLORIANI, N. (Orgs.). **Saberes locais, paisajes y territorios rurales en América Latina**. Popayán: Universidad del Cauca, 2017.
- BENTO, L; P. Plantas medicinais na cultura M'byá Guarani: uma revisão bibliográfica nos trabalhos de conclusão de curso. **Trabalho de conclusão de curso** (Graduação em Educação no campo) – DCN, UFFS, Erechim, 2023.
- BERQUE, A. **Thinking through landscape**. New York: Routledge, 2013.
- BITENCOURT, A. L. V; KRAUSPENHAR, P. M. Possible prehistoric anthropogenic effect on *Araucaria angustifolia* (Bert.) O. Kuntze expansion during the late Holocene. **Revista Brasileira de Paleontologia**, Rio de Janeiro, v.9, n.1, p.109-116, jan./abr. 2006.
- BONOMO, M; ANGRIZANI, R. C; APOLINAIRE, E; NOELLI, F. S. A models for the Guaraní expansion in the La Plata Basin and littoral zone of southern Brazil. **Quaternary International**, v. 356, p. 54-73, jan. 2015.
- CARDOSO, J. A; WESTPHALEN, C. M. **Atlas histórico do Paraná**. Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura e do Esporte, 1981.
- CARRASCO, N; VERGARA, F. Coastal territorialities and ontologies in friction: a review of multiple coastal settlements in the context of climate change. **Journal of Coastal Conservation**, nº 27, v.17, p. 1-15, 2023.
- CARVALHO, M. M. X. O desmatamento das florestas de araucária e o Médio Vale do Iguaçu: uma história de riqueza madeireira e colonizações. 2006. **Dissertação** (Mestrado em História) – CFCH, UFSC, Florianópolis, 2006.
- CARVALHO M. M. X; NODARI E. S. As origens da indústria madeireira e do desmatamento da floresta de araucária no Médio Vale do Iguaçu (1884-1920). **Revista Cadernos do Ceom**, v. 21, n 29. p. 63-82, 2008.
- CASTELLA, P. R; BRITZ, R. M. **A Floresta com Araucária no estado do Paraná**. Brasília: MMA, 2004.
- CHELMICKI, Z. **Imigrantes poloneses no Brasil de 1891**. Trad. Sofia Winklewski Dyminski. Brasília: Edições do Senado Federal, 2010.
- COSTA, D. R. F; FERREIRA, Y, N. Paraná: Geopolítica imigrantista e a formação territorial. **Geografia**, Londrina, v. 8, n. 2, p. 143-148, jul/dez, 1999.

DEAN, W. **A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DERLAN, P. F. Resgate histórico e análise espaço-temporal da ocupação da Terra Indígena Mangueirinha, Paraná (1975 – 2019). **Dissertação** (Mestrado em Geografia) – PPGE, UNIOESTE, Francisco Beltrão, 2020.

DUTRA, T. L.; STRANZ, A. História das Araucariaceae: a contribuição dos fósseis para o entendimento de adaptações modernas da família no Hemisfério Sul, com vistas a seu manejo e conservação. In: RONCHI, L. H. (org.). **Tecnologia, Diagnóstico e Planejamento**, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. p. 293-351.

FAO. Food and Agriculture Organization of the United Nations. The State of World's Forests 2020. Disponível em: <https://www.fao.org/3/ca8642en/ca8642en.pdf>. Acesso em 1 de agosto de 2023.

FLORIANI, D.; FLORIANI, N. Ecología de las prácticas y de los saberes para el desarrollo local: territorios de autonomía socioambiental en algunas comunidades tradicionales del centro-sur del Estado de Paraná, Brasil. **POLIS**: Santiago, v. 56, p. 24-39, 2020.

GURSKI, E. A. Territorialidades Guarani: A Circularidade e a Terra Indígena Rio D'areia. 2015. **Dissertação** (Mestrado em História) – PPHIS, UNICENTRO, Irati, Paraná, 2015.

HOEHNE, F. C. Araucarilândia. **Secretaria de Agricultura, Indústria e Comércio do Estado de São Paulo**. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1930. Ed. Fac-similada. Curitiba: J. A. S. Carneiro, 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Mapa da área de aplicação da Lei 11.428/2006. Diretoria de Geociências. Rio de Janeiro: IBGE, 2006.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Manual técnico da vegetação brasileira. 2. ed. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Terra indígena Rio Areia. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3840>. Acesso em 29 de outubro de 2021.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Terras Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/brasil>. Acesso em 1 de agosto de 2023.

KOCH, Z; CORREA, M. C. **Araucária: a floresta do Brasil meridional**. 2a ed. Curitiba: Olhar Brasileiro, 2010.

LACERDA, A. E. B. Conservation strategies for Araucaria Forests in Southern Brazil: assessing current and alternative approaches. **Biotropica**, v. 48, n 4, p. 537-544, 2016.

NOGUEIRA, João Francisco Miró Medeiros. Reterritorializando a episteme das práticas: a gestão Guarani M'byá da Terra Indígena Rio Areia como paradigma para a preservação da floresta com araucárias no Paraná. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 240-262, jan./abr. 2024.

LAUTERJUNG, M. B; BERNARDI, A. P; MONTAGNA, T; CANDIDO-RIBEIRO, R; COSTA, N. C. F; MANTOVANI, A; REIS, M. S. Phylogeography of Brazilian pine (*Araucaria angustifolia*): integrative evidence for pre-Columbian anthropogenic dispersal. *Tree Genetics & Genomes*, v. 14, n. 36, p 1-12, 2018.

LAVERDI, R; MASTRÁNGELO, M. (Orgs.). **Desde las profundidades de la Historia Oral**. Buenos Aires: Imago Mundi, 2013.

LINHARES, T. **História econômica do mate**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1969.

LITTLE, P. E. Gestão territorial em terras indígenas: definição de conceitos e proposta de diretrizes. Relatório entregue à SEMA-AC, SEPI-AC e GTZ. Rio Branco, 2006. Disponível em: http://www.iapad.org/wp-content/uploads/2015/07/gestao_territorial_em_terras_indigenas_1333841653_1334544840.pdf

MAACK, R. **Geografia Física do Estado do Paraná**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1981.

MAACK, R. **Geografia Física do Estado do Paraná**. 4. ed. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2012.

MARTINS, A. R. **Livro das árvores do Paraná**. 3. ed. Curitiba: Instituto Ambiental do Paraná, Imprensa Oficial do Estado do Paraná, 2005.

NEIRA, J. C. A. Ocupação e gestão territorial de indígenas M'Byá Guarani: análise a partir da formação da aldeia Itanhaen, em Santa Catarina, Brasil. 2008. **Dissertação** (Mestrado em Agroecossistemas) - CCA, UFSC, Florianópolis, 2008.

NOELLI, F. S. Sem Tekohá não há Tekó: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no delta do Rio Jacuí-RS. 1993. **Dissertação** (Mestrado em História) – IFCH, PUC/RS, Porto Alegre, 1993.

NOELLI, F. S. A ocupação humana no sul do Brasil: arqueologia, perspectivas e debates (1872-2000). **REVISTA USP**, São Paulo, n. 44, p. 218-269, dezembro/fevereiro 1999-2000.

NOELLI, F. S. Aportes históricos e etnológicos para o reconhecimento da classificação guarani de comunidades vegetais no século XVII. **Fronteiras**, v. 2, n. 4 (1998), 2021.

NOGUEIRA, J. F. M. M. Historicidade e significado nas paisagens dos sistemas tradicionais de produção de erva-mate na bacia do Alto Iguaçu, sul do Paraná. **Dissertação** (Mestrado em História) – PPGH, UEPG, Ponta Grossa, 2021.

OLIVEIRA, R. C. **O silêncio dos Vencedores**: genealogia, classe dominante e Estado do Paraná. Curitiba: Moinho do Verbo, 2001.

NOGUEIRA, João Francisco Miró Medeiros. Reterritorializando a episteme das práticas: a gestão Guarani M'byá da Terra Indígena Rio Areia como paradigma para a preservação da floresta com araucárias no Paraná. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 240-262, jan./abr. 2024.

PÁDUA, J. A. As bases teóricas da história ambiental. Dossiê teorias socioambientais. **Estudos Avançados**, v. 24, n. 68, 2010.

PARANÁ. Relatório do Presidente de Província do Paraná, Presidente Zacarias de Góes e Vasconcelos na Assembleia provincial em 15 de Junho de 1854. Typ. Paranaense, Curitiba, 1854, p. 60 – 64.

PARANÁ. Secretaria Estadual do Meio Ambiente. Superintendência de Desenvolvimento de Recursos Hídricos e Saneamento Ambiental. Mapa de unidades hidrográficas do Paraná: 2006. Curitiba: SEMA/SUDERHSA, 2006. 1 mapa, arquivo PDF. Escala 1:25.000

PIRES, P. T. L.; ZENI JUNIOR, D. M.; GAULKE, D. As unidades de conservação e a Floresta Ombrófila Mista no estado do Paraná. **Ciência Florestal**, Santa Maria, v. 22, n. 3, p. 589-603, jul.-set., 2012.

PRINTES, R. B.; COELHO-DE-SOUZA, G. P. Ka'aguy heté reguá: criações naturais originárias de uso comum e sua relação com o território guarani no litoral do Rio Grande do Sul, Brasil. **Amazônica - Revista de Antropologia**, v. 13, n. 1, p. 253 – 287, 2021.

RADOMSKI, M. I.; LACERDA, A. E. Sistemas Agroflorestais com Bracatinga para Uso e Conservação da Floresta com Araucária. **Anais do III CPA**, v. 14, n. 1, 2019.

RIBEIRO, B. G. **O índio na cultura brasileira**. Unibrade: Centro de cultura, 1987.

ROBINSON, M.; DE SOUZA, J.G.; MAEZUMI, S.Y.; CÁRDENAS, M.; PESSEDA, L.; PRUFER, K.; CORTELETTI, R.; SCUNDERLICK, D.; MAYLE, F. E.; DE BLASIS, P.; IRIARTE, J. Uncoupling human and climate drivers of late Holocene vegetation change in southern Brazil. **Scientific Reports**, v. 8, n. 7800, 2018.

RODERJAN, C. V.; GALVÃO, F.; KUNIYOSHI, Y. S.; HATSCHBACH, G. G. As unidades fitogeográficas do estado do Paraná, Brasil. **Ciência & Ambiente**, Santa Maria, n. 24, p. 75- 92, 2002.

SANTOS, B. S. **A gramática do tempo: para um a nova cultura**. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, B. S. **Descolonizar: abrindo a história do presente**. Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Boitempo, 2022.

SANTOS, M. **Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia**. 6a ed. São Paulo: EDUSP, 2012.

SANTOS, S. C. **Índios e brancos no Sul do Brasil: A dramática experiência dos Xokleng**. Florianópolis: Edeme, 1973.

SAUER, S.; BALESTRO, M. V. **Agroecologia e os desafios da transição agroecológica**. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Difusão européia do livro, 2ª ed., 1962.

SCHAMA, S. **Paisagem e memória**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SERRÃO, A. V; **Filosofia da paisagem**: Uma antologia. Lisboa: Vniversitas, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

SILVA, M. A. C; NUNES, K; LEMES, R. B; AMORIM, C. E. G; KRIEGER, J. E; MILL, J. G; SALZANO, F. M; BORTOLINI, M. C; PEREIRA, A. C; COMAS, D. HUNEMEIER, T. Genomic insight into the origins and dispersal of the Brazilian coastal natives. **PNAS**, v.117, n.5, fev. 2020.

TOLEDO, V. M; BARRERA-BASSOLS, N. **La memória biocultural**: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Barcelona: Icaria Editorial, 2008.

TORRES, D. G. **Cultura Guarani**. Assunção: Ed. Litocolor, 1997.

WACHOWICZ, R. C. **O camponês polonês no Brasil**. Curitiba: Fundação Cultural Casa Romário Martins, 1981.

WALLE, P. **Au Brésil, de l'Uruguay au rio São Francisco**. Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1910.

WEIGERT, D. Nas sombras das Araucárias: colonizadores e indígenas nas fronteiras do Paraná (1808-1900). 2020. **Tese** (Doutorado em História Econômica) – FFLCH, USP, São Paulo, 2020.

WEISS, A. **Augusto Weiss**: fotografias do Estúdio Foto Progresso (1890-1970). Curitiba: Ed. Voar, 2017.

WORSTER, D. **Transformaciones de la Tierra**. Montevideo: Coscoroba, 2008.

Recebido em: 03/08/2023 * Aprovado em: 22/12/2023 * Publicado em: 30/04/2024

OS ESBULHOS DOS TERRITÓRIOS ANCESTRAIS DO POVO LAKLÃNÕ¹

JEFFERSON VIRGÍLIO²

UNIVERSIDADE DE LISBOA, PORTUGAL

<https://orcid.org/0000-0003-0023-8505>

RESUMO: *Este artigo busca questionar a legitimidade da denominada tese do marco temporal enquanto dispositivo jurídico em nosso país ao apresentar como contraste argumentativo uma síntese do histórico de contatos do povo indígena Laklãnõ com a sociedade envolvente que invadiu e explorou seus territórios, sequestrou as suas crianças, assassinou os seus anciãos, estuprou as suas mulheres, e que tenta há duzentos e cinquenta anos lhes remover a língua, a cultura, a memória e a identidade, enquanto insistentemente não mede esforços para tentar impor condições de dependências econômicas e sociais dentro de um ordenamento jurídico que lhes é alienígena, e que na atualidade atinge o seu ápice ao tentar utilizar do poder judiciário para reduzir os já precários e limitados acessos destes indígenas aos seus territórios tradicionais, com impactos similares previsíveis para mais de oitocentas terras indígenas em todo o país.*

PALAVRAS-CHAVE: *Laklãnõ, Xokleng, marco temporal, povos indígenas.*

ABSTRACT: *This paper seeks to question the legitimacy of the so-called temporal framework thesis as a legal device in our country by presenting, as an argumentative contrast, a synthesis of the historical contacts of the indigenous Laklãnõ people with the surrounding society that invaded and exploited their territories, abducted their children, murdered their elders, raped their women, and has been attempting for two hundred and fifty years to erase their language, culture, memory, and identity, while persistently making efforts to impose conditions of economic and social dependence within a legal system that is alien to them. Currently, this reaches its peak as it attempts to use the judiciary to further restrict the already precarious and limited access of these indigenous peoples to their traditional territories, with foreseeable similar impacts for over eight hundred indigenous lands throughout the country.*

KEYWORDS: *Laklãnõ, Xokleng, temporal landmark, indigenous peoples.*

¹ O artigo recupera e atualiza discussões produzidas previamente pelo autor (VIRGÍLIO, 2022 e 2024).

² Doutorando em antropologia cultural no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. E-mail: jv.ufsc@gmail.com

Introdução

Este trabalho poderia incluir uma longa, chata, muito previsível e até repetitiva revisão da jurisprudência envolvendo os esbulhos de terras indígenas que ocorrem em nosso país há mais de quinhentos anos. Poderia também se desenvolver em inacabáveis e infrutíferas discussões pseudo-doutrinárias sobre a (i)legalidade dos saques contínuos que veem sendo realizados contra os naturais destas terras, como aquele que merece destaque por ser o primeiro crime cometido contra os homens e as mulheres deste continente, naquele instrumento jurídico mundialmente (re)conhecido como *Tratado de Tordesilhas*. Um crime que teve a audácia de ser tornado-tomado como um movimento lícito e válido antes mesmo de encostarem na areia da praia os membros inferiores de estrangeiros presentes na primeira embarcação que aqui chegou. Não é esta a proposta deste artigo.

A proposta é tentar, por mais difícil que pareça este esforço, promover um incentivo, ainda que muito limitado de alcance e demasiadamente breve em duração, a quem nos lê para refletir por si, se de fato é possível aceitar ou assumir que há qualquer coerência digna de compatibilidade entre a proposta de uma tese do marco temporal para ser aplicada contra as populações indígenas sobreviventes em nosso país com as mais básicas e gerais noções de direitos fundamentais que conhecemos ou que possam ser aceitas como mínimas.

Noções tão básicas, tão universais, tão genéricas e tão simples, mas tão diretas, que nem mesmo se revele necessário recuperar um punhado de números de artigos de uma carta magna que pode a qualquer momento deixar de ser juridicamente reconhecida como válida.

Os roubos dos territórios ancestrais e tradicionais do povo Laklãnõ

Segundo Gakran (2015), a população que identificamos como Laklãnõ é encontrada na literatura pelos etnônimos Aweikoma, Botocudo, Kaingang e Xokleng. Os Laklãnõ residem desde 1914 numa parte da região do Alto Vale do Itajaí, a oeste do litoral de Santa Catarina, na região sul do Brasil. Até o momento há o reconhecimento de duas terras indígenas (T.I.) para esta população: T.I. Rio dos Pardos e T.I. Ibirama-Laklãnõ (WIIK, 2021).

Alguns autores consideram que o primeiro registro de contato entre ancestrais diretos do povo Laklãnõ com frentes da *sociedade envolvente* ocorreu já no século XVII. O que entendemos como sociedade envolvente remete às frentes de invasão, destruição e colonização, em um primeiro momento, e posteriormente às frentes de exploração e expansão que se instalam nos territórios tradicionalmente ocupados por indígenas por todo o território do continente desde os primeiros anos do século XVI. As frentes atuam constantemente como motores de extermínio contra as populações autóctones e de avanço em processos de usurpação territorial, via de regra com contínuas tentativas de eliminações físicas e com alcances obviamente culturais. Ao longo do

processo também acabam destruindo todo o meio ambiente existente por onde instalam os seus tentáculos.

A bibliografia crítica pode mencionar partes desta sociedade envolvente ou de seus processos por nomes distintos. Os nomes recorrentes são colonialismo, imperialismo e capitalismo. Partindo de uma perspectiva indígena, todos esses processos estão interligados e são apenas frentes de algo que os envolve até os descaracterizar, eliminando-os. A bibliografia pode ainda mencionar como sociedade brasileira, sociedade circundante, sociedade regional, sociedade nacional e sociedade hegemônica. Na antropologia pode ser chamada ainda como o mundo dos brancos

O registro mencionado acima é de uma carta do ano de 1630 do padre jesuíta Montoya (1951), e é coletado próximo ao Rio Piquiri, no atual estado do Paraná, com uma população identificada como Gualachos, que estava, em teoria, em uma redução religiosa.

Pela localização e por outras características, como a presença de escravos Xetá (identificados como Guarani), é deduzível que se trate de uma população Kaingang, e não Laklãnõ. Os autores que sugerem se tratar de uma população Laklãnõ o fazem pela presença de rituais de cremação.³ No entanto é compreensível que sejam Kaingang que não haviam abandonado ou substituído a prática de cremação completamente, mas apenas alterado partes da mesma.

Além disso, os descendentes de povos indígenas localizados na região posteriormente sempre se identificaram como Kaingang, e não há qualquer registro, conhecimento ou memória de uma população Laklãnõ que se submeteu a uma redução religiosa em nenhum outro local.

No entorno da região, pelos séculos seguintes, nunca surge o registro de uma população Laklãnõ. As primeiras reduções que os Laklãnõ se submetem são militares e iniciadas entre o final do século XIX e o início do século XX, em regiões distantes do local. A procedência dos indígenas (Laklãnõ) que participam das reduções militares é documentada como sendo de um ponto entre a cidade de Lages e a encosta oeste da Serra Geral, ambas no território de Santa Catarina, e sempre resistindo aos avanços de frentes de transporte de bens ou de colonização de áreas que são sistematicamente invadidas e destruídas com a chegada de novas frentes estrangeiras.

No entanto, poucos anos após a carta de Montoya surgem três núcleos de urbanização espalhados pelo litoral da província de Santa Catarina, no lado leste da Serra Geral. Primeiramente entre 1641 e 1658 mais ao norte surge Nossa Senhora do Rio São Francisco, que corresponde a atual cidade de São Francisco do Sul. Entre 1651 e 1673, um pouco mais ao sul, surge Nossa Senhora do Desterro, que corresponde a atual cidade de Florianópolis. E, finalmente, entre os anos de 1676 e 1682, no extremo sul do litoral, vai surgir Santo Antônio dos Anjos de Laguna, atual cidade de Laguna.

³ Os rituais de cremação são um dos fatores de distinção cultural ancestral entre os Laklãnõ e os Kaingang. Outra distinção remete ao fato de os segundos escravizarem outros indígenas, notadamente aqueles oriundos do povo Xetá.

As frentes são oriundas da Europa e, uma vez que se encontram em situações deploráveis nos territórios de origem, migram para as Américas para reproduzir seu modo de vida e de destruição para novas terras. Insatisfeitos, parte do que é saqueado é enviado para as terras de origem, sem qualquer contrapartida para as terras e gentes que são continuamente saqueadas e violentadas.

As frentes de colonização vão se expandir territorialmente por todo o litoral do estado e todas também fazem movimentos em direção ao interior. As partes mais baixas do lado leste da Serra Geral distam cerca de cem quilômetros dos extremos destas zonas de povoamento.

Então é muito significativo que não haja o registro de quaisquer contatos com indígenas que não são identificados como Guarani (via de regra registrados como Carijó) durante os séculos XVII e XVIII por parte destas frentes de colonização que ocupam todo o litoral da atual região sul do país.

É compreensível que não há ocupações sistemáticas pelos Laklãnõ por boa parte do leste da Serra Geral ou no litoral no período, como é interpretado por Santos (1987) e Lavina (1994).

A ocupação Laklãnõ, e seus comportamentos diante de intrusões de frentes de invasões contra seus territórios, é, no entanto, recuperável nos registros que ocorrem em outros espaços e cerca de um século após estes primeiros estabelecimentos se firmarem no continente.

O interior do estado só começa a ser efetivamente invadido entre 1766 e 1770 com a fundação de Nossa Senhora dos Prazeres dos Campos das Lajens, atual cidade de Lages. Uma demora de quase cem anos para contornarem a serra e enfim chegarem ao planalto catarinense.

A demora em parte ocorre pela necessidade de abrir um caminho alternativo e pela dificuldade em atravessar a Serra Geral. Este caminho sai de Vacaria (ao sul), no atual Rio Grande do Sul, para enviar a produção de gado para seguir até Sorocaba, no atual estado de São Paulo. Cruzar a serra diretamente não é possível e pelo lado leste já existe um transporte funcional pelo mar.⁴ A proposta é mesmo avançar pelo interior, colonizar o oeste.⁵

Enquanto realizam os transportes de animais e de couros, essas frentes sistematicamente destroem a flora que encontram no caminho e tentam ainda exterminar os habitantes naturais.

Assim, um caminho parte de uma região ainda mais ao sul, em direção a atual Lages, e de Lages para Curitiba, já em território do atual estado do Paraná, mas na época ainda pertencente a São Paulo, para então partir de Curitiba em direção a Sorocaba.

O caminho aberto desde 1728 encontra problemas justamente entre os campos de Lages e o atual município de Rio Negro, na encosta da Serra Geral, onde encontram uma população aborígene.

⁴ Machado (2001) informa que a rota marítima no período não é segura e confiável devido às investidas espanholas contra embarcações na região após tomarem controle do Porto de Rio Grande, localizado mais ao sul no continente.

⁵ As comparações com o *far west*, *old west* e principalmente com o dito *wild west* que ocorre mais ao norte são óbvias.

É o Caminho do Gado ou Caminho das Tropas, também chamado de Estrada Real, Caminho de Viamão e Caminho dos Tropeiros. Wachowicz (1969) lembra que era conhecido pelos poloneses, ainda, como Estrada da Mata. No século XVIII o caminho produz os primeiros conflitos entre a população Laklãnõ e as levas de invasores que passam pela região.

Wachowicz (1969:478, grifos meus) permite deixar bem claro o que incomoda a população Laklãnõ, segundo relatos que incorpora em seu texto:

Enquanto não iniciamos o corte da mata, os bugres não atrapalhavam, mas quando começamos a derrubá-la, passaram a perturbar-nos, assobiando, batendo com paus nas árvores, sem porém se deixarem avistar [...].

Selau (2006:129-130, grifos meus) registra a mesma percepção:

Ao perceber que a cada estação porções maiores da floresta eram derrubadas e por conseqüência partes cada vez maiores do território historicamente ocupado pelos Xokleng eram ocupados pelos imigrantes, os primeiros passam a reagir à presença destes, procurando retomar as áreas que possuíam antes da chegada dos imigrantes para garantir a preservação dos recursos necessários à manutenção do grupo. Não é de se estranhar, portanto, que uma das estratégias dos Xokleng para afastar o grupo rival do território estivesse relacionada ao ataque justamente no momento em que os colonos estavam praticando cortes de árvores para ampliar as áreas de plantio ou procurando o aproveitamento.

E em outro ponto do estado, Koch (2002:90, grifos meus) registra situação idêntica, ainda que o autor não perceba completamente o motivo dos ataques:

Quer dizer, também com a nova estrada, a luso-colonização rasgava e tomava muitas terras sertanejas e imensas extensões do território kaingang e xokleng. Era natural que os sertanejos se unissem. Que os índios afugentados, de tempos em tempos, "assaltassem os trabalhadores da estrada, de preferência as vanguardas que derrubavam a mata".

Dall'Alba (1973:292, grifos meus) identifica a mesma situação:

Chegando os primeiros moradores desta região, *ao começarem as derrubadas, os índios manifestaram-se por sinais contra as mesmas.* [...] Os índios, aos poucos, começaram a perseguí-los.

Vejamos então qual é a vegetação predominante nesta região (BIGG-WITHER, 1878:99,108-109, negritos do autor, itálicos meus, tradução pessoal e livre):

Era uma gloriosa noite de luar, quieta e gelada [...], e a pequena tenda de cumeeira dos **tropeiros**, *de um branco cintilante contra o fundo sombrio dos pinheiros, formava um quadro muito bonito.* [...] E durante toda a nossa marcha pelo planalto inferior, *nenhum sinal de agricultura apareceu. Os bosques são vistos apenas como depósitos comuns de madeira e combustível;* [...] eram na realidade mais utilizados pelos **tropeiros** que passavam como pastagens para as suas tropas do que pelos seus verdadeiros donos. Para criar gado [...] lucrativamente, é necessária uma extensão maior de pradaria do que aquela [...] que poderia ser obtida [...] *onde o bosque ocupa cerca de dois terços do solo.*

Vale o registro sobre o prazer dos invasores em derrubar árvores, especialmente as maiores, que até hoje são os bens maiores para os Laklãnõ (TURAZZI, 2017:20, grifos meus):

Os colonos mais velhos contam que *as árvores de maior porte, as que homens se uniam para abraçar, eram a diversão desses pioneiros. As deixavam para o domingo, o trabalho de horas em uma só árvore para vê-la caindo vagarosamente alegrava o dia.*⁶

Os tais bosques descritos por Bigg-Wither são frequentemente denominados como a floresta de araucárias. Também são identificados como a floresta com araucárias, mata de pinhais e, ainda, como a mata das araucárias. Fora dos espaços acadêmicos, o termo mais recorrente é, obviamente, pinheiral. Essa vegetação, independentemente do nome utilizado, é parte fundamental do que a ecologia nomeia como Floresta Ombrófila Mista.

Essa floresta, junto com outras formas de vegetação, é entendida como componente do bioma Mata Atlântica e o que pode nos interessar,

⁶ Dall'Alba (1973) relata vários episódios similares em outros locais.

talvez, seja recuperar exatamente o que distingue a Floresta Ombrófila Mista da dita Floresta Ombrófila Aberta e, principalmente, da Floresta Ombrófila Densa, todas também integrantes do tal bioma conhecido como Mata Atlântica.

Se consultarmos Medeiros *et al.* (2004:9, grifos meus) fica simples perceber que a araucária não apenas faz parte somente da floresta ombrófila mista, como, na verdade, é pela presença dela que distinguimos esta das outras vegetações vizinhas:

Floresta Ombrófila Mista, também chamada Floresta com Araucária, Mata de Pinhais ou Mata de Araucária, recobria originalmente 40.807 km² de Santa Catarina ou 42,5% da vegetação original do Estado, constituindo, assim, sua principal tipologia florestal. *É caracterizada pelo predomínio da Araucaria angustifolia, popularmente conhecida como pinheiro-brasileiro ou pinheiro-do-paraná, que chega a responder por mais de 40% dos indivíduos arbóreos existentes nesse ecossistema.* [...] Os raros remanescentes florestais nativos, que hoje perfazem entre 1 e 2% da área original em Santa Catarina, são de reduzidas dimensões, encontram-se isolados e com evidentes alterações estruturais.

Neste momento já não deve ser grande surpresa que os tais 1% e 2% da área original mencionada estejam concentrados integralmente em áreas de ocupações tradicionais indígenas (MEDEIROS *et al.*, 2004). Atualmente, seja em Santa Catarina, no Paraná ou no Rio Grande do Sul, estas áreas se resumem praticamente às terras indígenas, como os territórios Kaingang, e aos parques nacionais e estaduais, como o Parque Nacional de São Joaquim.

Outros estados, como São Paulo e Rio de Janeiro, assim como a parte nordeste da Argentina e sudeste do Paraguai, possuem pequenas manchas florestais isoladas apenas, onde nem mesmo condições para diversidade genética das araucárias estão garantidas.

Em todos estes locais, a exploração da madeira pelo extermínio de árvores nativas é o principal motor que o desenvolvimento trouxe para as regiões. Uma madeira que abastece a construção civil e naval e que também viaja para a Europa em grandes embarcações.

A sobrevivência da araucária nas terras tradicionalmente ocupadas por indígenas Kaingang e Laklãnõ está diretamente relacionada com a manutenção dos territórios e com a ampliação ancestral dos espaços onde a araucária se reproduz com maior facilidade, notadamente os espaços mais altos e mais frios de toda a região sul do Brasil. Os ancestrais dos Kaingang a dispersam, principalmente, nos planaltos com

menor elevação e os Laklãnõ, por sua vez, a dispersam nas terras mais elevadas, próximas aos picos das serras.⁷

Neste sentido, é bastante compreensível que quando os indígenas identificam qualquer invasor destruindo essa sagrada preciosidade – e que remete para a destruição de um trabalho de séculos, realizado por incontáveis gerações ancestrais – irão tentar expulsá-lo, seja com assobios, gritarias e outras provocações e alertas menos danosos em um primeiro momento, seja com ataques físicos diretos realizados com arcos, flechas, pedras e bordunas, em caso de reincidência. A situação se acentua muito quando as árvores derrubadas passam a ser as maiores, mesmo com a impossibilidade física de os invasores-destruidores carregá-las ou explorá-las comercialmente.

Após a criação de vilas cortando o caminho das tropas é que surge o primeiro registro de contato bélico contra os Laklãnõ. Santos (1987) informa que este contato nos arredores de Lages leva o governo português a emitir a carta régia que muda a relação da coroa com os autóctones.

No dia 24 de janeiro de 1808 a corte portuguesa chega ao Brasil. No mesmo dia é realizada a abertura dos portos. Portos que são utilizados para trazer levas de invasores e para despachar toneladas de recursos que são expropriados sem qualquer controle ou restituição. O que nos interessa neste momento, no entanto, é uma carta régia publicada apenas em 5 de novembro do mesmo ano (BRAZIL, 1891c). Esta carta recupera instruções de outras duas cartas régias prévias, publicadas em maio e em agosto de 1808 também (BRAZIL, 1891a & 1891b).

Em síntese, a proposta foi declarar guerra (justa) contra os índios Botocudos. A coroa entendia como Botocudos um conglomerado populacional que generaliza as percepções sobre diferentes povos indígenas, residentes desde o Espírito Santo até o Rio Grande do Sul. Insatisfeitos em invadir os territórios, explorar os recursos naturais e destruir tudo o que encontram pelo caminho, a nova ordem decretou ainda a destruição física completa dos corpos humanos que por ventura não batam palmas de joelhos ao avanço das frentes de destruição que invadiam as suas terras.

Com a publicação das cartas régias e o estabelecimento de vilas ao longo do caminho das tropas nas regiões de pouso, os contatos com os Laklãnõ se tornam mais recorrentes, assim como a destruição do espólio vegetal natural. Em 1822 outro episódio histórico traz consequências para agravar a situação: o processo de independência do Brasil, que tem como efeito quase-imediato o estímulo para a instalação de colônias com europeus por toda a região sul visando ocupar a maior área possível com corpos estrangeiros.

A partir de 1827 surgem colônias agrícolas nas terras catarinenses com gente oriunda da Alemanha, como o núcleo Rio Negro em 1827 e a colônia São Pedro de Alcântara em 1828 (LINS, 2020). Estas colônias,

⁷ A arqueologia (BAUERMANN & BEHLING, 2009; SCHMITZ, 2016) revela que são os Kaingang e os Laklãnõ quem trazem as araucárias do atual território de Minas Gerais para a região sul. Um processo de deslocamentos contínuos que se inicia há dois mil anos atrás e que é tido como concluído pouco antes da chegada dos invasores vindos da Europa.

entre outras, passam a ocupar áreas dentro do território tradicionalmente ocupado pelos Laklãnõ, notadamente as áreas com florestas de araucárias, que os nativos guardam como seu espólio desde muito antes da invasão europeia realizada contra as Américas. Isto torna o convívio pacífico entre indígenas e europeus nestas terras completamente insustentável.

Em 1850 (SELAU, 2006) é criada a lei de terras em caráter nacional, regulamentada em 1854. Em síntese, a lei abre uma porteira legal para a invasão sistematizada de terras tradicionalmente ocupadas por povos indígenas por considerá-las como parte das terras devolutas. Terras que a nova república considera como suas de fato, ignorando quaisquer corpos que as habitam anteriormente – ou no presente. É a partir deste momento que o número de colônias é aumentado drasticamente, especialmente com imigrantes oriundos de diferentes regiões da atual Itália, mas também com representantes de outras proto-nações europeias.

Zanelatto (2011:26, grifos meus) sintetiza as novas incursões no território catarinense:

Em Santa Catarina, a instalação de núcleos coloniais de origem estrangeira remete à primeira metade do século XIX. Entretanto, *esse processo se intensificaria a partir de 1850, com a fundação da Colônia Blumenau, no médio Itajaí-Açu; "em seguida, foram fundadas as colônias de D. Francisca (1851), Itajaí-Brusque (1860) e Ibirama (1889)".* Já o Sul Catarinense, seria ocupado somente a partir de 1873, *com a criação da colônia espontânea no Vale do Braço do Norte* com migrantes alemães procedentes de São Pedro de Alcântara e Teresópolis. A imigração italiana para o Sul Catarinense foi ocorrendo quando o governo imperial nomeia, em 1876, o engenheiro Joaquim Vieira Ferreira para instalar e organizar uma colônia no Vale do Tubarão. *Assim, em 1877, era fundado o núcleo colonial de Azambuja, seguida por Urussanga em 1878, e Criciúma em 1880. Em 1882, era também criada nas terras do Conde d'Eu e da princesa Isabel, localizadas nas cabeceiras dos rios Tubarão, Braço do Norte e Gravatal, a colônia Grão Pará, ocupada por imigrantes de várias etnias.* Posteriormente, outros núcleos coloniais privados ou particulares foram sendo criados na região.

Segundo autores como Cabral (1937), Wachowicz (1969) e Santos (1987), outras colônias são estabelecidas em Nova Itália (atual São João Batista) em 1836, nas atuais cidades de Apiúna, Ascurra, Botuverá (colônia Porto Branco), Nova Trento, Rio dos Cedros e Rodeio em 1875,

em Papanduva em 1876, em Azambuja, Luís Alves, Pedras Grandes e Treze de Maio em 1877, em Cocal (atual Cocal do Sul) em 1885 e em Lucena (atual Itaiópolis) em 1890. Em 1893 a colônia Nova Veneza também é fundada (atuais Nova Veneza e Siderópolis).

Ao organizar espacialmente as localizações e cronologicamente as datas de instalação destas colônias ao longo do século XIX, a percepção gerada é de que as colônias se instalam nas extremidades do território ancestral e que vão literalmente “empurrando” os Laklãnõ para fora, de maneira que não mais possam voltar às suas terras. O que acontece é um sistemático transporte para dentro do território ancestral dos Laklãnõ de populações que o disfuncional modelo de desenvolvimento econômico da Europa havia recém jogado na miséria em seu próprio continente.

No final deste período, além dos colonizadores de origens germânicas e italianas, há ainda a recepção de colonizadores de origens polonesas e russas, que se distribuem em mais de dez novas ocupações por toda a região da província de Santa Catarina. Há registros ainda de colonizadores belgas, franceses, holandeses, dinamarqueses e ingleses em pontos isolados.

Conforme Santos (1987) expõe, após reclamações junto ao Estado pelos novos residentes, uma série de políticas de perseguição, extermínio e confinamento de indígenas são realizadas com o aval e com o suporte financeiro do Estado. A situação se mantém crescente, mas em um modo moderado até pelo menos 1879, quando uma força tarefa criada décadas antes, que possuía a missão de “espantar” os nativos, passa a agir literalmente como caçadores de recompensas e extermínio.

Apenas nos primeiros anos do século XX a situação começa a ser questionada por populares, notadamente por religiosos (SANTOS, 1987) que eram contrários à desumanização e às caçadas realizadas. Religiosos que desde 1840 tentavam obter junto ao Estado autorizações para catequização de indígenas, além de pedidos de encaminhamento de crianças indígenas que eram sequestradas para serem adotadas por famílias não-indígenas.

Com a multiplicação das colônias, a abertura de picadas, a derrubada de árvores e a ação de mercenários sendo realizadas por décadas, os indígenas começam a ser pressionados para áreas cada vez mais específicas. É a partir daí (desde 1870) que mortes de colonos ocorrem, em números muito inferiores às perdas indígenas, e os conflitos passam a ser mais sangrentos e frequentes, forçando os indígenas a se deslocar para outras terras, já fora de seus limites mais tradicionais e cada vez mais distantes dos maiores e mais antigos núcleos florestais de araucárias da região.

Segundo Wachowicz (1969) são recorrentes as fugas e tentativas de sobrevivência dos Laklãnõ por toda a região. Ora partem para as matas mais fechadas e ainda não invadidas, ora tentam retornar para os núcleos mais tradicionais e longínquos nos topos da serra, onde as capacidades de incursão das frentes são mais limitadas (mas não são impossíveis).

De fato, é complicado alegar que os indígenas permanecem apenas fugindo. O que parece ocorrer é um constante movimento de saída de seus núcleos de ocupação, no topo das montanhas, para

intimidar os invasores. Com as sucessivas derrotas e mesmo insucesso das ações, os grupos retornam para seus pontos de estabelecimento mais permanentes. Em dado momento, estes movimentos de retorno parecem ter sido impedidos (pela instalação de colônias no meio do caminho), o que os leva a se locomoverem para *fora* da área principal da cadeia de montanhas (especificamente para um ponto ao noroeste da Serra Geral, no Vale do Itajaí).

O que chama a atenção dos indígenas, como já exposto, é a constante derrubada de árvores que são a fonte de seu alimento há milênios sem qualquer propósito claramente compreendido. Percebendo a ação de invasores nos territórios próximos, os indígenas descem constantemente a montanha para afugentá-los, mas sem obter grande êxito nestas empreitadas.

Uma araucária demora cerca de quarenta anos para dar as primeiras pinhas. Então é presumível que o receio seja o longo período para restabelecer o florestamento que vai sendo constantemente derrubado sem qualquer justificativa aparente. Santos (1987:55, grifos meus) descreve a percepção sobre os movimentos: “Os índios vez ou outra davam sinal de sua presença, mas não chegavam a preocupar [...]. Falava-se de *índios-viajantes que vindos do mais longínquo sertão davam sinal de sua presença e logo retornavam*”.

Considerando as datas e os locais de instalação das colônias, é possível afirmar que a colonização em um primeiro momento se limita ao litoral leste do atual território de Santa Catarina. Este processo ocorre principalmente entre os séculos XVII e XVIII e não apresenta quaisquer conflitos conhecidos entre a sociedade envolvente e o povo Laklãnõ.

Além disso, o leste da Serra Geral nunca é utilizado nem como rota de fuga, nem como área a ser protegida das investidas da sociedade envolvente. São áreas mais baixas, próximas ou em direção ao mar, e com grande presença de indígenas de outros povos (como os Mbyá).

No século XVIII a sociedade envolvente invade o território efetivamente ocupado pelos Laklãnõ durante a implementação do caminho das tropas para a passagem de gado. Com a chegada da coroa no Brasil e o aumento do número de colônias ao longo da estrada, contatos passam a ser registrados, mas ainda sem efetivo conflito bélico generalizado entre as partes.

Esta situação se mantém aparentemente até a promulgação da lei de terras em 1850 e uma nova leva de colônias que se instauram, onde diferentes frentes da sociedade envolvente e os Laklãnõ passam a competir pelas florestas de araucárias de maneira mais intensa.

No final deste período, surgem núcleos em outras regiões para além daquelas ao redor do caminho das tropas, como no sul do estado de Santa Catarina e próximo aos Campos de Cima da Serra (no Rio Grande do Sul), além de outros espaços em um caminho para o oeste do Vale do Itajaí, nos arredores das atuais cidades de Blumenau, Ibirama e Brusque. Núcleos menores de indígenas permanecem isolados tanto próximos da Serra do Tabuleiro (ao sul) como na região próxima às atuais cidades de Matos Costa e Porto União (ao norte).

As frentes pressionam tanto os indígenas que estão na parte sul da serra como os que estão na parte norte. Sobre os últimos, Hoerhann (2012:108-109, grifos meus) afirma que:

*Em 1912, na área da Sociedade Hanseática de Colonização – que abrangia os vales do rio Hercílio e do rio Itapocu com o centro em Harmonia, atuais municípios de José Boiteux e Ibirama – se estabeleceram setenta e três por cento dos colonos originários de outras regiões, porém já nascidos no Brasil. Em Blumenau, desde 1883 – durante o ato da criação da câmara municipal – até o ano de 1934 – quando diversos municípios se desmembraram da cidade – **20.733 colonos estrangeiros, entre eles: alemães, poloneses, austríacos, russos e italianos, ocuparam a região.***

A área citada é justamente no entorno do local onde é realizado o contato pacífico com os indígenas em 1914. Mesmo se considerarmos as terras mais distantes, como Blumenau, nenhuma está há mais de 100 km de distância. Ou seja, três a cada quatro colonos que nascem no Brasil – inclusive de outras regiões – estão invadindo o território tradicional Laklãnõ. Além disso, em um intervalo de cinco décadas, chegam à região mais de vinte mil pessoas, uma população de quase dez vezes a população indígena que temos hoje, passados cem anos, na T. I. Laklãnõ.

Se compararmos com a população indígena da época, a proporção entre invasores e indígenas oscila desde 50 vezes (1914-1930) até 200 vezes (1932-1934).⁸ A superioridade numérica dos invasores, somada à enorme ocupação territorial que provoca, contra os indígenas é gritante. Apenas como indicativo, a dita área da sociedade hanseática de colonização é totalmente sobreposta à área demarcada em 1926 – de vinte mil hectares –, e havia esforços tanto do SPI em regularizar totalmente a área como reserva indígena, como da dita sociedade em receber indenização pelas terras. Os dois esforços obtiveram êxito. O invasor, insatisfeito em usurpar enormes fatias de terras alheias, ainda é indenizado pelo saque⁹.

Os sobreviventes do núcleo maior (do Norte) então se deslocam para uma região afastada da Serra Geral, em direção ao Vale do Itajaí, considerando a intenção de realizar um caminho de volta para as suas terras mais ancestrais, em direção ao atual território do Paraná, após serem impedidos de retornar para o topo das montanhas pelo trajeto mais

⁸ A variação populacional Laklãnõ ao longo do tempo surge detalhadamente descrita no capítulo segundo de minha tese de doutoramento (VIRGÍLIO, 2024).

⁹ Situação que permanece disponível para os invasores de terras indígenas na atual constituição estadual de Santa Catarina (SANTA CATARINA, 1989, grifos meus), onde se lê o seguinte: “*Art. 148-A. O Estado poderá promover, na forma da lei e por meio de convênios com outros entes federativos, o reassentamento ou a indenização dos pequenos agricultores que, de boa fé, estejam ocupando terras destinadas por meio de processo demarcatório, aos povos indígenas*”.

regular, que já estava em franca ocupação pelas enormes levas de imigrantes que chegavam nos navios.

Durante um destes deslocamentos por tentativas de sobrevivência, e tendo que admitir o abandono (e o fim próximo) das florestas de araucárias da região para os invasores, o núcleo maior acaba surpreendido por uma frente da sociedade envolvente nas margens do rio Itajaí.

Enquanto os indígenas se deslocam por diferentes áreas no interior e ao redor de seu território de ocupação tradicional, as frentes da sociedade envolvente criam mais e mais colônias por toda a região sul. Eventualmente, estas colônias surgem no caminho de deslocamento dos Laklãnõ e conflitos obviamente podem surgir a partir dali.

Esses conflitos passam a ser noticiados por jornais da época, especialmente após 1850 e a maioria deles em periódicos publicados em línguas germânicas com circulação quase limitada à colônia de Blumenau e arredores. As notícias e descrições se esforçam em enaltecer o que entendem como uma agressividade indígena, uma suposta falta de civilidade e a necessidade de uma ação adequada, por parte da província de Santa Catarina e de outras autoridades, contra os indígenas.

O discurso é repetido por décadas e, após as batidas, os jornais noticiam os resultados de cada ataque (crianças aprisionadas, mulheres tomadas como esposas, homens assassinados) como esforços de heroísmo, dando reconhecimento público a quem participava das chacinas. Os assassinos, estupradores e sequestradores recebem títulos, honrarias e estátuas que se mantêm até a atualidade.

Conforme Santos (1987), a relação entre os Laklãnõ e a sociedade envolvente no século XIX é caracterizada por ações paramilitares, financiadas pelo proto-Estado, que se orientam ora em remover os indígenas de seus territórios ancestrais, ora em aprisionar parte da população, e em, literalmente, tentar continuamente exterminar toda a população, se possível.

As décadas de ações de extermínios contra os indígenas chamam a atenção de frentes ditas humanistas, formadas por intelectuais de terras estrangeiras. No início do século XX as situações são expostas em conferências fora do Brasil, criando atritos com órgãos diplomáticos dos países de origem dos colonizadores que desaprovam o que acontece.

Para acalmar os ânimos que florescem em espaços fora do Brasil é criado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), entre 1908 e 1910. Diferentes autores (ver especialmente STAUFFER, 1960) afirmam categoricamente que o SPI foi criado especificamente para resolver a questão envolvendo os *Bugres de Santa Catarina* (i. e, Laklãnõ) e, apenas posteriormente, é que se torna um órgão de alcance nacional que atende todos os índios do Brasil. Este processo é detalhadamente descrito por diferentes autores (SANTOS, 1987; MOTA, 2000; CHRISTÓVÃO, 2003).

O resultado destes esforços surge em 1914 quando uma população de cerca de quatro centenas de indígenas Laklãnõ decide estabelecer contato pacífico com militares nacionais que perambulavam pela região acompanhados de uma comitiva de indígenas Kaingang do Paraná.

Por conta do aldeamento, a área de ocupação tradicional e ancestral que remetia originalmente a toda Serra Geral se reduz às áreas cedidas que oscilaram no último século entre 14 e 42 mil hectares, e que estão integralmente fora da área da Serra Geral.

Este processo permanece em curso com inúmeras tensões entre as partes até que em 1926 uma parcela do território então ocupado pelos Laklãnõ (cerca de vinte mil hectares) é registrado como Posto Indígena, tendo Eduardo Hoerhann (funcionário do SPI) como responsável até 1954, quando foi acusado do assassinato de um indígena e foge do território para não ser assassinado (SANTA CATARINA, 1926; NAMEM, 1991).¹⁰ Com a reserva desta área, fica subentendido que todo o restante do território ancestral dos Laklãnõ (i.e., toda a Serra Geral) estaria livre para a colonização e para as suas frentes de destruição.

Apenas após o término das atividades do SPI que a área foi demarcada, já durante a ditadura militar. Em 1965 esta demarcação reduz a área a pouco mais de quatorze mil hectares e passa a ser chamada de Reserva Indígena Duque de Caxias. Ao longo destes episódios, Eduardo Hoerhann negocia a recepção de duas populações oriundas de sobreviventes tardios da Guerra do Contestado (MÜLLER, 1985), pouco antes de sair da T.I.

Em 1947 chega uma família alargada de Cafuzos com pouco mais de cem pessoas e na década de 1950 chegam cerca de 150 indígenas Guarani Mbyá. Estas duas populações, notadamente a de Cafuzos, são exploradas em condições de trabalho ainda mais degradantes às que os Laklãnõ são submetidos. A analogia, por serem negros, com a escravidão é óbvia¹¹.

O segundo período de exposição e esbulho territorial para a sociedade envolvente após o contato pacífico inicia em 1954, após Eduardo ser expulso da T. I. Laklãnõ. Em 1964 emana a ditadura militar e, entre as suas ações, é criada uma comissão que identifica inúmeros problemas no SPI. O SPI é encerrado e substituído pela FUNAI. O conjunto destes processos, que ocorrem durante a segunda metade do século XX, está descrito no próximo item.

O contato contínuo com a sociedade envolvente

O SPI acabou encerrado em todo o Brasil no ano de 1967, surgindo a Fundação Nacional de Apoio ao Índio (FUNAI) logo depois para substituir o órgão. Para o caso específico dos Laklãnõ, segundo Namem (1991), uma primeira mudança ocorre em 1957 após a saída de Eduardo Hoerhann, gerando espaço para exploração de recursos vegetais pela sociedade

¹⁰ O que coloca o território e a população indígenas sob cuidados permanentes e exclusivos, além de estarem sob a tutela do SPI, ora sendo realizado por religiosos, ora por militares. Situação que se manteve de 1926 até 1988.

¹¹ A população atualmente se identifica como remanescente quilombola. Sobre esta população consultar Martins (1995).

envolvente e a possibilidade de contratação de indígenas fora da área de ocupação indígena¹².

Desde as décadas de 1930 e 1940 um instituto buscava se instalar dentro da terra indígena: a religião pentecostal. Eduardo, que era crítico à conversão religiosa de indígenas, não autorizou a sua instalação, mas com a saída dele a igreja obteve sucesso em seus esforços¹³.

Com a falência das tentativas militares de civilizar os indígenas, e dos custos destas ações, o governo permite o acesso de missionários às terras indígenas sob o pretexto de garantirem atendimentos básicos de saúde e educação para as populações indígenas (CRUZ, 2014). Em troca a conversão pentecostal pôde entrar em definitivo na T. I. Laklãnõ.

A FUNAI aprimora então o modelo de exploração vegetal do SPI e promove vendas de madeiras extraídas nas terras indígenas por todo o Brasil. Entre essas terras está incluído todo o território demarcado ao povo Laklãnõ décadas antes (NAMEM, 1991). Ao longo do processo de reestruturação da FUNAI, mais de 70% da população ainda é convertida ao evangelho.

Ao mesmo tempo que na T.I. surge a igreja, o desmatamento e o dinheiro, um importante dispositivo de colonização de corpos e mentes também se aproxima da população Laklãnõ: o álcool. O álcool não obteve sucesso anteriormente em alcançar os indígenas dentro da T.I. pela enorme resistência de Eduardo – que o abominava sem exceções¹⁴.

Com a saída dos indígenas para trabalhar fora da aldeia além do álcool também aparecem os primeiros casos de doenças sexualmente transmissíveis (DSTs), de matrimônios interétnicos e as primeiras crianças mestiças – a maioria sem paternidade identificada¹⁵.

O SPI, e posteriormente a FUNAI, aceleram, institucionalizam e intensificam estas explorações e relações, notadamente após a saída de Eduardo. Durante as décadas de 50 e 60 o palmito, que era abundante, fica praticamente extinto (NAMEM, 1991). Alguns anos após o fim da exploração do palmito (1965), inicia-se a exploração de madeira de lei, que perdura por décadas até ser parcialmente controlada por órgãos de regulação nacionais. Esta exploração ocorre até os dias de hoje, ora dentro da lei, ora de maneira ilegal.

¹² Até 1943 os indígenas eram proibidos, inclusive, de receber qualquer quantia de dinheiro, sob qualquer pretexto.

¹³ Há registros de existência de uma casa de pastor em Hoerhann (2012) desde 1953 dentro da TI.

¹⁴ O principal ritual realizado pelos Laklãnõ é interrompido (diria proibido) na década de 1920 após a identificação da presença de uma bebida alcoólica (*móg pe*) como principal componente socializador nas cerimônias.

¹⁵ Há registros de que nos anos 30 já havia crianças mestiças na comunidade, mas todas eram filhas de Eduardo, que mantinha a prerrogativa de manter várias esposas e iniciar sexualmente todas as índias que menstruavam. Também é no período que ocorrem o primeiro infanticídio (após uma criança comer terra a mãe a degola, ela provavelmente estava com vermes, outra doença importada dos não-indígenas) e os primeiros acidentes com óbito. A lista de enfermidades importadas é muito maior, incluindo apenas entre 1926 e 1934, ainda, geofagia, malária, conjuntivite, reumatismo, sarampo, gonorreia, pneumonia, sífilis e gripe. Há ainda registros pontuais no período de casos de tifo e de varíola, além de mortes de crianças e mulheres que foram provocadas por consumo exagerado de açúcar e melado. Tanto o açúcar como o melado passam a ser consumidos como substitutos ao mel. Sobre a mortalidade no período ver Hoerhann (2005 e 2012).

Na década de 1970 surge um novo elemento na área de ocupação Laklãnõ: A construção da “barragem norte”. A barragem é construída para alterar o curso do maior rio da região e, na tentativa de controle, desloca um volume de água que ocupa entre 800 e 1200 hectares de área (ocupada pelos Laklãnõ com roças, cemitérios e moradias) que passa a ser território alagado, com águas que oscilam entre 40 e 60 metros de profundidade (NAMEM, 1991).

Durante a construção da barragem, a exploração de madeira de lei é incrementada e, devido aos impactos da construção da barragem na vida dos indígenas, se torna cada vez maior a venda subfaturada dessa madeira para terceiros para custear a sobrevivência na comunidade¹⁶.

O contato contínuo dos Laklãnõ passa a ter novas características no período entre a saída de Eduardo e a instalação das igrejas evangélicas (1953-1957), o aumento na venda de palmito e de madeira (1954-1965) e, principalmente, com o início das obras de construção da Barragem Norte (1976-1992). Uma das principais alterações foi a passagem de uma estrada para caminhões cortando toda a terra indígena, o que facilitou enormemente o trânsito de não-indígenas em seu interior, seja para derrubar e transportar madeira, para converter indígenas ao pentecostalismo, e, principalmente, para facilitar as obras de construção da barragem.

Estas alterações são bastante significativas, pois desde a década de 1910 as relações entre indígenas e não-indígenas eram controladas de maneira bastante conservadora por Eduardo Hoerhann que tentava mantê-los afastados da sociedade envolvente. É após este período que o SPI é encerrado (em 1965) e, posteriormente, é criada a FUNAI (em 1967).

Na década de 1950, com a saída de Eduardo, vários inspetores passaram a ser tutores oficiais dos indígenas de maneira temporária e cada um deles removia cada vez mais restrições tanto de circulação de indígenas para fora da comunidade como de não-indígenas para dentro do território. A maioria deles foi afastada após acusações de abusos e de corrupção¹⁷.

As primeiras alterações permitiram aos indígenas trabalhar fora da aldeia e, inclusive, se relacionar com não-indígenas. Posteriormente, incentivaram a visita de forasteiros para o interior da reserva indígena. Em um primeiro momento, pastores evangélicos e, em seguida, uma grande leva de operários que trabalhavam nas obras de construção da Barragem Norte.

A situação dos Laklãnõ é precária, mas não impede o governo de considerar construir uma barragem de contenção de água dentro da T. I.. Próxima a uma colônia de origem germânica, as chuvas promovem a elevação do nível de um dos rios locais. Para reduzir os efeitos das cheias é inundada uma área dentro da T. I. Laklãnõ. É construída a Barragem

¹⁶ A dependência de venda da madeira é muito incentivada após a destruição de todas as roças existentes e da necessidade de aquisição de bens anteriormente desconhecidos, que variam de alimentos e remédios até roupas e utensílios domésticos.

¹⁷ Até 1988 os indígenas nacionais, não apenas os Laklãnõ, são abrigados numa legislação que os considera juridicamente incapazes, sendo, portanto, obrigatória a existência de um tutor estatal. Situação extinta com o art. 232 da CF 88.

Norte, que até hoje é a maior barragem de contenção de água do Brasil (VIRGÍLIO, 2022 e 2024).

A sociedade envolvente considera razoável realizar a execução de uma faraônica obra dentro da T. I. Laklãnõ no auge de uma ditadura militar e durante um processo de conversão religiosa massivo sendo realizado contra uma população indígena então tutelada pelo Estado.

A estrutura necessária para a construção da barragem e a manutenção de trabalhadores é erguida dentro da T. I. Laklãnõ, como estradas e pontes, mercados, bares, igrejas e até prostíbulos. Paralela a estrutura que é erguida, as estruturas prévias, como casas, escolas, postos de saúde e estradas, são enviadas para debaixo da água, pois nos primeiros anos de obras ocorrem inúmeros alagamentos (ASPELIN & SANTOS, 1981; MÜLLER, 1985).

A T. I. Laklãnõ ainda herda das obras de construção da barragem centenas de crianças mestiças, a maioria sem paternidade identificada, além de núcleos populacionais dispersos territorialmente que passam a disputar os poucos recursos naturais restantes, assim como as residuais presenças de políticas públicas entre si.

Na área que permanece permanentemente alagada estava a única aldeia então existente, o solo mais fértil, a área mais plana, acessível e regular, além das roças feitas, de ter relativa proximidade do rio local, da cidade vizinha e da presença de dois cemitérios indígenas.

Em um espaço de pouco mais de trinta anos os indígenas que há séculos mantêm uma estrutura de liderança centralizada e única passam para mais de dez nomes disputando paralelamente entre si limitados territórios e finitos recursos, tanto naturais, como humanos e financeiros e, além disso, tendo que se dialogar com autoridades de várias cidades diferentes.

A situação promovida pela construção da barragem foi catastrófica em diferentes níveis, gerando produções críticas ao modo como foi encaminhada pelo governo militar. Há desde problemas de ordem psicológica que passam a surgir, até consequências materiais, como a perda de cemitérios, roças, moradias, extinção de peixes do rio e mesmo a ocorrência de óbitos humanos (ASPELIN & SANTOS, 1981; WERNER, 1985; MÜLLER, 1985)¹⁸.

Os prejuízos econômicos, sociais e políticos após a construção da barragem são incalculáveis, com a população sendo dirigida para o empobrecimento progressivo, pois, mal havia começado a se acostumar com a ideia de serem pequenos agricultores, eles perdem 95% de todas as áreas cultiváveis e produzidas que possuem (ASPELIN & SANTOS, 1981)¹⁹. Werner (1985) expõe que além destes prejuízos materiais visíveis sobre

¹⁸ Anualmente ocorrem alagamentos, isolando aldeias, interrompendo atividades escolares, destruindo pontes e outros acessos, além de ocasionando danos diversos para roças e moradias. Ver Capucci (2017).

¹⁹ Em Virgílio (2024) demonstra-se que os Laklãnõ não possuem qualquer conhecimento relacionado à mínima noção de horticultura até 1920. Como o SPI e posteriormente a FUNAI insistentemente tentam transformar *caçadores-coletores* em *horticultores* e as crianças começam a morrer de fome, eles *tentam se tornar agricultores*. Quando começam a ter *algum retorno* do longo processo de *aculturação*, todas as roças são destruídas pela água.

as roças são ainda identificados danos psicológicos em praticamente toda a população devido à construção da barragem.

A insegurança sobre a área demarcada para os Laklãnõ percorreu todo o século XX, pois desde quando a área foi originalmente demarcada (em 1926) até a última revisão (em 2003) ela recebeu supressões e acréscimos conforme dinâmicas políticas ou econômicas em curso no país. A última alteração foi a inclusão de cinco mil hectares como indenização por conta da construção da barragem norte. Porém, atualmente este território está integralmente ocupado por agricultores que se recusam a abandonar as terras da União (onde a usucapião é inválida) enquanto não receberem indenizações pelas benfeitorias que construíram.

Enquanto isso, a FUNAI, o estado de Santa Catarina e o governo federal discutem sobre quem tem a responsabilidade de custear as indenizações (além do valor) com o Ministério Público Federal. Ao mesmo tempo, os agricultores continuam levantando cercas, casas, roças, piscinas e galpões, abrindo estradas e promovendo outras obras com a evidente intenção de aumentar ainda mais os custos de indenizações, tornando-a literalmente impeditiva de ocorrer.

Em 1988 o Brasil proclama nova constituição e elimina a tutela indígena. Ao surgir a autonomia política e jurídica, os indígenas ficam sujeitos às leis do Estado que desconhecem, com dependências econômicas e civis de grupos externos, e agravadas pela invisibilidade dos processos de erradicação cultural, além dos esvaziamentos populacionais e territoriais.

Em 1996, a área é homologada e no ano seguinte os indígenas demandam a revisão da área, obtendo uma decisão favorável em 2003 que recomenda a demarcação de pouco mais de 37 mil hectares para a comunidade (BRASIL, 1996 e 2003). A demarcação permanece ainda em discussão no judiciário nacional ao término deste trabalho. É neste contexto que a antiga FATMA (atual IMA, Instituto do Meio Ambiente) decide processar os indígenas, alegando que invadiram territórios externos à área demarcada. Trata-se da tese do marco temporal.

Sobre a aplicação do Marco Temporal

A constituição federal em seu artigo 231 (BRASIL, 1988) garante aos indígenas os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Todas as constituições anteriores também garantem aos indígenas os direitos sobre terras tradicionalmente ocupadas (BRASIL, 1934, art. 139; 1937, art. 154; 1946, art. 216; 1967, art. 186).

Considerando o disposto no artigo 231 da CF 88, e a discussão sobre o marco temporal que ocorreu recentemente no STF, é sintomática a dupla negligência que se desenvolve na justiça brasileira, com já declarada repercussão geral para todos os povos indígenas do Brasil²⁰.

²⁰ Optou-se *intencionalmente* em não perder tempo com preciosismos do que orienta a *tese do marco temporal*, quer seja dando voltas ao redor de certa jurisprudência, quer seja revisitando a petição ou os tais *votos de ministros*. Ainda assim, cabe um mínimo resumo sobre o que ela propõe: “Considerar como terras

Para o caso dos Laklãnõ, a dupla negligência se caracteriza por, em um primeiro momento que se inicia em 1914, e que persiste durante toda a demarcação do território para a população Laklãnõ, ter sido removida a principal área da Serra Geral da possibilidade de discussão sobre a ocupação territorial, mesmo sendo conhecida a ocupação histórica por longos séculos, ou milênios (NOELLI, 1996; SCHMITZ, 2016), de ocupação por esta população.

Em um segundo período, contemporâneo, a barbaridade assume nova configuração com a hipótese colocada de reduzir o já pequeno espaço demarcado para um espaço ainda menor, uma vez que parte da área que é demarcada para os indígenas em 1914 foi sendo sistematicamente usurpada, invadida, explorada e destruída pela população não-indígena que se apropria de terras da União que o indígena mantinha uso e posse permanente.

Paralelamente a essas negligências, é de se destacar que o deslocamento forçado, e em um espaço físico com tamanho bastante reduzido para a dimensão da população aldeada, em um local sem condições adequadas para reprodução e sobrevivência cultural (e mesmo biológica), viola os dois artigos da constituição (BRASIL, 1988 – ver artigos 231 e 232) dedicados aos indígenas, além de violar uma série de tratados internacionais dos quais o Brasil é signatário, com maiores destaques para a convenção 169 da OIT (ILO, 1989) e para a CBD da ONU (UN, 1992), em conjunto com inúmeros aspectos de nossa constituição que juristas gostam de enaltecer oralmente como direitos fundamentais ou sustentar em seus cortejos como cláusulas pétreas da constituição federal.

Outra informação surge para tornar a situação mais catastrófica. A área demarcada pela presidência da república, de pouco mais de 42 mil hectares, é reduzida após invasões de não-indígenas para menos de 37 mil hectares e ainda, ao término da ditadura militar, era de 14 mil hectares²¹. Ou seja, 2/3 da área demarcada é assaltada por não-indígenas²².

Os invasores possuem a economia baseada em agricultura de subsistência e parcialmente na produção de monocultura, sendo predominantes o trabalho nos plantios de fumo entre os mais pobres e a produção em pequena escala de eucalipto entre as famílias mais ricas.

As plantações de fumo são localizadas ao redor da área indígena, nas partes mais altas, com os agrotóxicos chegando no único rio que abastece toda a comunidade Laklãnõ. As plantações de eucalipto também são localizadas nas partes mais altas e próximas de nascentes, pois o mesmo cresce mais rápido ao absorver águas subterrâneas, tendo como consequência óbvia o extermínio dessas nascentes em graus cada vez maiores (CUZUGNI, 2020).

Os indígenas que habitavam as partes altas da Serra Geral e que tiveram os territórios irregularmente apropriados desde o século XIX por

indígenas apenas aquelas partes do território que estavam ocupadas pela população indígena na exata data de 5 de outubro de 1988.”

²¹ Que corresponde efetivamente para a única parte da área demarcada para a qual os Laklãnõ possuem acesso.

²² Além dos mais de 870 hectares de área alagada continuamente perdidos pelas águas da Barragem Norte.

não-indígenas e, posteriormente, durante o período ditatorial, quando são impedidos de retornar às suas terras, obviamente não podem estar presentes no dia 5 de outubro de 1988 em suas terras ancestrais.

Em um movimento quase simultâneo, os Laklãnõ são proibidos de utilizar as terras férteis do território demarcado, pois parte dela (cerca de 1200 hectares) é submersa para construir uma barragem de água e dezenas de milhares de hectares são convertidos em pastos e em problemáticas plantações de monoculturas de fumo e de eucalipto. Do total idealizado de 42 mil hectares vinte anos atrás, sobram pouco mais de 25% deste território na atualidade.

Após a negativa do STF sobre a tese do marco temporal, o poder legislativo (BRASIL, 2023a & 2023b) cogita então continuar a discutir a possibilidade de reduzir este território²³.

E, com a repercussão geral grifada previamente (no judiciário), pode alcançar mais 800 terras indígenas em todo o país (BRITO, 2021), afetando outros 300 povos indígenas e com capacidade de atingir várias outras populações, como quilombolas, quebradeiras de coco, caixaras e comunidades tradicionais ribeirinhas, pescadores, ciganas, de terreiro e até mesmo extrativistas de pequeno porte.

A situação fica ainda mais absurda quando se identifica que quem abre o processo contra os Laklãnõ é a FATMA (atual IMA), um órgão de proteção ao meio ambiente, alegando que os indígenas invadiram áreas de preservação ambiental. Sendo derrotada no primeiro e no segundo grau (pois é identificado por peritos que a área está *dentro* da T. I. Laklãnõ), o órgão faz um recurso dizendo, em suma, que “os índios não residem na região, deixam apenas a floresta lá crescer, não estavam lá em 1988, data da promulgação de nossa constituição, logo, não possuem direito a estas terras”²⁴.

Este recurso chama a atenção de latifundiários, que não poupam financiamentos para custear toda sorte de advogados sofistas para sustentar pareceres favoráveis à tese do marco temporal na figura de *amicus curiae*, pois identificam a óbvia repercussão geral e os impactos que dali sairiam, especialmente para terras nos estados do Mato Grosso do Sul e Mato Grosso e na região norte do país (com foco em terras dentro da Amazônia Legal), onde a pecuária e a monocultura da soja ocupam campos imensos. No norte do país e em outras regiões há clara expectativa de que a perda de acesso a partes dos territórios indígenas permita acelerar a extração de minérios, de forma ilegal, como já ocorre com o ouro nas terras dos Yanomami.

Três casos práticos que colidem frontalmente com o grosso da proposta tecida na tese do marco temporal que se encontrava em votação

²³ Como o STF compreende a tese do marco temporal como uma tese inconstitucional, a tendência é que o PL 2903 de 2023 (BRASIL, 2023a) seja objeto de uma ação judicial que alegue que a lei que esta cria também seja inconstitucional e, muito provavelmente, o STF manterá a decisão prévia pela enorme brevidade que se passou. No entanto, a situação é muito mais complexa para a PEC 48 de 2023 (BRASIL, 2023b), pois enquanto o PL gera um dispositivo hierarquicamente inferior ao texto constitucional (e, portanto, dependente de estar em acordo com este), a PEC é um dispositivo que altera o conteúdo do texto constitucional (e, portanto, é complexo questionar a divergência deste com o texto do qual é parte).

²⁴ A FATMA assume assim que para o órgão promover o crescimento florestal *não surge como algo positivo*.

no STF, que lá foi vencida, mas que permanece em discussão no legislativo:

I) Indígenas isolados possuem áreas demarcadas em territórios muito superiores ao “necessário para se reproduzirem”, pois há uma área de segurança ao redor para evitar a entrada de madeireiros, garimpeiros, missionários, antropólogos e outros vetores de pragas biológicas – que são fatais. Há casos onde as áreas alcançam milhões de hectares, virtualmente impossível para uma população de poucas dezenas de pessoas ocuparem integralmente.

II) Povos nômades e seminômades circulam entre áreas espacialmente localizadas e muito bem definidas até à exaustão de recursos e apenas retornam para cada um dos locais após duas, três ou quatro décadas quando a fauna e a flora se reestabelecem. A maior parte da área necessária obviamente não está sendo ocupada em qualquer marco temporal. Nunca estará.

III) Povos expropriados de seus territórios e impedidos de retornar, que não estão nos arredores de toda a sua área tradicional principal por diferentes razões. Há povos indígenas que são deslocados contra a vontade para diferentes unidades da federação, por transporte aéreo militar (como os Panará do norte do Mato Grosso).

Nos três conjuntos de casos fica visível que é inaceitável supor que a tese do marco temporal, como se encontra e como foi produzida, seja uma solução razoável, plena ou pacífica para “resolver” a questão que envolve a demarcação de territórios indígenas no Brasil.

Quando muito, esta ginástica jurídica se limita a uma parca noção de direito contido ou de justiça em contenção. É uma outra face do enaltecido desenvolvimento sustentável com suas *green techs*, pegadas ecológicas e de carbono, e outras soluções estapafúrdias do todo que compõem uma verdadeira guerra controlada ou pior, uma guerra sustentável.

Assim, busca-se problematizar e expor os desajustes e incoerências de que a discussão, e não apenas a decisão que dela se derivar, é a partida, completamente impróprios ao não considerar aspectos históricos básicos sobre a constituição das áreas das terras indígenas em nosso país (e das não demarcadas, homologadas, declaradas ou apenas ocupadas), mas sobre o problema de relacionar a ocupação tradicional com a localização geográfica dos povos indígenas na data específica e arbitrária de 5 de outubro de 1988 – ou a data que for.

Considerações finais

Entende-se que ao recuperar informações sobre o território ancestral dos Laklãnõ – como, quando e onde foram removidos dos espaços (e como, onde e quando foram instalados em outros espaços) – pode-se colocar em dúvida a pertinência da tese do marco temporal.

Processos que removem os indígenas de seus locais tradicionais ocorrem décadas ou séculos antes da dita constituição e, via de regra, são

extremamente violentos, com forte apoio do Estado e de seus corpos militares, sendo impensável acreditar na possibilidade de retorno aos territórios ancestrais imediatamente após a publicação da constituição ou ao fim da tutela²⁵.

Para além do problema de continuidades no espaço ao longo do tempo por diferentes processos de forçada remoção provocados por corpos terceiros, há ainda evidentes e importantes distinções entre a área demarcada e a terra ancestral.

Este artigo visa contrapor brevemente estes dois espaços territoriais, pois mesmo existindo vasta quantidade de materiais que identificam o território de uso tradicional e ancestral da população Laklãnõ por uma longa faixa territorial que cruza toda a parte alta da Serra Geral, passando pelos três estados da região sul (SANTOS, 1987; LAVINA, 1994; BAULER, 2015, entre muitos outros), a demarcação territorial que o Estado brasileiro encaminha se limita para uma área que oscila entre os 14 e os 42 mil hectares.

Além disso, esta é a única T. I. demarcada para este povo em todo o Brasil e estando integralmente localizada apenas no território de Santa Catarina, especificamente na região do Vale do Itajaí (SANTOS, 1987; MÜLLER, 1985; NAMEM, 1991; GAKRAN, 2015), com uma altitude média muito inferior àquela das terras tradicionalmente ocupadas, além de apresentar clima, fauna, flora, relevo e hidrografia distintos desta. A capacidade de reprodução cultural e biológica deste povo acaba sendo comprometida logo de partida, de maneira extrema, e recorrentemente sofre novos ataques.

Esta situação promove situações curiosas, como um povo indígena que reside como população ribeirinha, e em um caso sem precedentes, onde o rio cruza toda a área demarcada não ser possível identificar qualquer uso tradicional de alimentação obtida do rio (peixes, plantas, moluscos, etc.), não há prática de atividades ou conhecimentos sobre atividade física dentro da água (natação, mergulho, banhos, etc.), não há equipamentos ou instrumentos (remos, canoas, arpões, pranchas, redes e varas de pesca ou armadilhas aquáticas, etc.) que indiquem qualquer relação mínima com a convivência contínua com a água do rio em qualquer período dos últimos 110 anos, como pontuado por Mussolini (1945)²⁶.

Por outro lado, a alimentação da população é baseada em carne de fauna inexistente na maior parte do local (entre aves, pequenos e grandes mamíferos adaptados ao clima em áreas montanhosas e frias) e ainda demanda de utilização de minerais indisponíveis na área demarcada (notadamente o *basalto ferruginoso*, conhecido como *pedra-ferro* ou *pericó*), além do consumo e da sacralidade de espécies de flora raras ou

²⁵ Até porque em momento nenhum os Laklãnõ foram consultados (vide ILO, 1989) ou, sequer, informados que deveriam retornar para as suas terras no dia 5 de outubro de 1988.

²⁶ Paula (1924) registra surpresa com a completa inexistência de pesca mesmo toda a região sendo cercada por rios cheios de peixes. Em 1926 nem a pesca é conhecida e nem a canoa, como visto em Hoerhann (2005). Além disso, um ancião em entrevista (PATTÉ, 2020:10, grifos meus): “*Depois do contato, os Xokleng começaram a pescar, aprenderam a mergulhar e a nadar. [...] Isso depois do contato, porque antes, os Xokleng tinham medo da água. Só a utilizavam água para beber ou quando eram obrigados a fazer uma travessia para o outro lado do rio*”.

desconhecidas na área demarcada, notadamente a *Araucaria angustifolia*, ou pinheiro-do-paraná, como visto em Noelli (1996).

Segundo Santos (1987), os Laklãnõ se alimentam tradicionalmente com três itens: carne de fauna, pinhões e mel. A fauna é distinta. Os pinhões são escassos. O mel, além de ser cada vez mais raro, é necessário para produzir uma bebida (*mõg pe*) que demanda minério pedra-ferro, inexistente em toda a T. I. Laklãnõ.

Outras práticas culturais como as habitações tradicionais (casas subterrâneas e abrigos sob rocha), que são características de espaços em elevada altitude, que em conjunto com outros elementos da cultura material, como as mantas feitas de urtiga-brava (*Urera baccifera*), que visam proteger do frio, acabam se tornando inviáveis e, portanto, são literalmente abandonadas ou mesmo impedidas de serem mantidas, utilizadas ou até produzidas ao longo do tempo²⁷.

Não devemos considerar que se trate de *utilização da terra*. O modo de vida Laklãnõ ultrapassa, e muito, tanto a questão de uso da terra como o objetivo de produção de bens. Na verdade, é *a terra que faz utilização do povo Laklãnõ*, é ela que depende deles para se reproduzir e sobreviver. Não esqueçamos que são estes indígenas responsáveis por expandir as araucárias pela região sul e, arrisco, que pela criação da *Floresta Ombrófila Mista*. Há uma relação de simbiose e dependência entre os Laklãnõ e a natureza da Serra Geral.

A situação envolvendo o povo Laklãnõ, o marco temporal, a sua repercussão geral para mais de 800 terras indígenas, deve ficar, no mínimo, mais nítida para quem nos lê até aqui.

Compreendo que aqueles e aquelas que se interessam, ainda que muito timidamente, por este tópico ou por esta temática, já possuam a abertura cognitiva que permita acompanhar o raciocínio e a proposta que foram aqui apresentados.

É preciso ter muito estômago para considerar a tese do marco temporal algo legítimo, especialmente após ter qualquer contato ou informação sobre o histórico de contatos desta população com a sociedade envolvente e toda a sorte de barbaridades a que foram sendo sujeitos e que estão corajosamente enfrentando nos últimos duzentos e cinquenta anos.

Ainda que a inconstitucionalidade da tese do marco temporal tenha sido declarada pelo principal órgão do poder judiciário (STF), é importante reiterar que a mesma permanece com ações contínuas que prezam por construir a sua constitucionalidade, sendo provocadas pelas duas casas do poder legislativo (câmara de deputados e senado federado, ambas componentes do congresso nacional) e durante todo este processo nós permanecemos acompanhando o mais completo e torpe silêncio sendo mantido pelo dono do mais alto cargo no poder executivo (presidência da república).

²⁷ Sobre as estruturas subterrâneas ver Ribeiro (2000).

Referências bibliográficas

ASPELIN, Paul Leslie; SANTOS, Sílvio Coelho dos. The Xokleng Indians and the Itajai river flood-control project. **Indian areas threatened by hydroelectric projects in Brazil**. Copenhagen: IWGIA. Pps.: 26-33. 1981.

BAUERMANN, Soraia Girardi; BEHLING, Hermann. Dinâmica paleovegetacional da floresta com araucária a partir do final do pleistoceno: O que mostra a palinologia. FONSECA, Carlos Roberto; SOUZA, Alexandre Fadigas; LEAL-ZANCHET, Ana Maria; DUTRA, Tânia; BACKES, Albano; GANADO, Gislene (eds.). **Floresta com araucária**. Ecologia, conservação e desenvolvimento sustentável. Ribeirão Preto: Holos. Pps.: 35-38. 2009.

BAULER, Almir. **A dialética do contato**: Colonização, pacificação e resistências dos históricos Botocudos (Xokleng/Laklãnõ) no Vale do Itajaí / SC (1850-1929) (Dissertação de mestrado em história). Dourados: FCH/UFGD. 2015.

BIGG-WITHER, Thomas Plantagenet. **Pioneering in South Brazil**: Three years of forest and prairie life in the province of Paraná. Vol I. London: John Murray. 1878.

BRASIL. **Constituição da república dos estados unidos do Brasil**. Rio de Janeiro. 1934.

BRASIL. **Constituição da república federativa do Brasil**. Brasília. 1967.

BRASIL. **Constituição da república federativa do Brasil**. Brasília. 1988.

BRASIL. **Constituição dos estados unidos do Brasil**. Rio de Janeiro. 1937.

BRASIL. **Constituição dos estados unidos do Brasil**. Rio de Janeiro. 1946.

BRASIL. **Decreto nº 3.886**, de 15 de fevereiro de 1996.

BRASIL. **Portaria do ministério da justiça nº 1.128**, de 13 de agosto de 2003.

BRASIL. **Projeto de lei nº 2903**, de 30 de maio de 2023a.

BRASIL. **Proposta de emenda à constituição nº 48**, de 22 de setembro de 2023b.

BRAZIL. Carta régia de 13 de maio de 1808: Manda fazer guerra aos índios Botocudos. **Collecção das leis do Brazil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. Pps.: 37-41. 1891a.

BRAZIL. Carta régia de 24 de agosto de 1808: Sobre a guerra ofensiva contra os índios Botocudos. **Collecção das leis do Brazil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. Pps.: 107. 1891b.

BRAZIL. Carta régia de 5 de novembro de 1808: Sobre os índios Botocudos, cultura e povoação dos campos geraes de Coritiba e Guarapuava. **Collecção das leis do Brazil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. Pps.: 156-159. 1891c.

BRITO, Ricardo. STF suspende julgamento do marco temporal de terras indígenas e retoma sustentações na 5ª-feira. **UOL**. Disponível online em <http://economia.uol.com.br/noticias/reuters/2021/09/01/stf-suspende-julgamento-do-marco-temporal-de-terras-indigenas-e-retoma-sustentacoes-na-5-feira.htm>. Publicado em 1 de setembro de 2021.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. **Santa Catharina** (Historia - evolução). São Paulo: Companhia editora nacional. 1937.

CAPUCCI, Humberto. **Enchente** - O outro lado da barragem norte. Café Cuxá. Disponível online em <http://www.youtube.com/watch?v=kTKNmogdQAY>. Duração de 38 minutos. 2017.

CHRISTÓVÃO, Mariani Balland. **Exclusão social: A espiritualidade dos indígenas das florestas subtropicais do Vale do Itajaí - Santa Catarina - Brasil, como ato inclusivo** (Tese de doutorado em engenharia de produção). Florianópolis: PPGE/UFSC. 2003.

CRUZ, Takumã Machado Scarponi. **Etnoecologia de paisagens na Terra Indígena Ibirama Laklãnõ, Santa Catarina, Brasil** (Dissertação de mestrado em ecologia). Florianópolis: PPGE/UFSC. 2014.

CUZUGNI, Vilma Couvi Patte. **Dança das árvores e a dança da voz: Jeito de dar nome às crianças no povo Xokleng / Laklãnõ**. (Trabalho de conclusão de curso na licenciatura intercultural indígena do sul da mata atlântica). Terra Indígena Laklãnõ: LII/UFSC. 2020.

DALL'ALBA, João Leonir. **O vale do braço do norte**. Orleans: Edição do autor. 1973.

GAKRAN, Namblá. **Elementos fundamentais da gramática Laklãnõ** (Tese de doutorado em Linguística). Brasília: PPGL/UnB. 2015.

HOERHANN, Rafael Casanova de Lima e Silva. **O Serviço de Proteção aos Índios e a desintegração cultural dos Xokleng (1927 - 1954)** (Tese de doutoramento em história). Florianópolis: PPGD/UFSC. 2012.

HOERHANN, Rafael Casanova de Lima e Silva. **O Serviço de Proteção aos Índios e os Botocudos: A política indigenista através dos relatórios (1912-1926)** (Dissertação de mestrado em história). Florianópolis: PPGD/UFSC. 2005.

ILO. **Indigenous and tribal peoples convention** (Convention 169). Geneva: ILO. Publicada em 27 de junho de 1989.

KOCH, Dorvalino Eloy. **Tragédias Euro-Xokleng e contexto**. Brusque: Pallotti. 2002.

LAVINA, Rodrigo. **Os Xokleng de Santa Catarina: Uma etnohistória e sugestões para os arqueólogos**. São Leopoldo: UNISINOS. 1994.

LINS, Hoyêdo Nunes. A província de Santa Catarina na primeira metade do século XIX: Ensaio sobre opressão econômica e suas repercussões. **História econômica & história de empresas**. 23(2). Pps.: 427-462. 2020. <https://doi.org/10.29182/hehe.v23i2.746>

MACHADO, Paulo Pinheiro. **Um estudo sobre as origens sociais e a formação política das lideranças sertanejas do Contestado, 1912-1916** (Tese de doutoramento em história). Campinas: IFCH/UNICAMP. 2001.

MARTINS, Pedro. **Anjos de cara suja**. Rio de Janeiro: Vozes. 1995.

MEDEIROS, João de; GONÇALVES, Marco Antônio; PROCHNOW, Miriam; SCHÄFFER, Wigold. **Floresta com Araucárias: um símbolo a ser salvo da extinção**. Rio do Sul: APREMAVI. 2004.

MONTOYA, Antonio Ruyz de. XLVIII - Relação da origem e estado atual das reduções de Los Angeles, Jesus Maria e Conceição dos Gualachos. CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e bandeirantes no Guaíra. 1549-1640**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. Pps.: 342-351. 1951.

MOTA, Lúcio Tadeu. **As colônias indígenas no Paraná provincial**. Curitiba: Aos quatro ventos. 2000.

MÜLLER, Sálvio Alexandre. **Efeitos desagregadores da construção da barragem de Ibirama sobre a comunidade indígena** (Dissertação de mestrado em ciências sociais). Florianópolis: PPGCS/UFSC. 1985.

MUSSOLINI, Gioconda. **Os meios de defeza contra a molestia e a morte em duas tribos brasileiras: Kaingang de Duque de Caxias e Boróro Oriental** (Tese de mestrado em ciência). São Paulo: ELSPSP/USP. 1945.

NAMEM, Alexandre Machado. **Índios Botocudos: Uma reconstituição histórica do contacto** (Dissertação de mestrado em antropologia social). Florianópolis: PPGAS/UFSC. 1991.

NOELLI, Francisco Silva. Os Jê do Brasil meridional e a antiguidade da agricultura: Elementos da linguística, arqueologia e etnografia. **Estudos ibero-americanos**. 22(1). Pps.: 13-25. 1996. <https://doi.org/10.15448/1980-864X.1996.1.28773>

PATTÉ, Átila Mokli. **Jogos e brincadeiras no contexto da criança Xokleng/Laklãnõ** (Trabalho de conclusão de curso na licenciatura intercultural indígena do sul da mata atlântica). Florianópolis: LII/UFSC. 2020.

PAULA, José Maria de. Memória sobre os Botocudos do Paraná e Santa Catarina organizada pelo serviço de protecção aos selvícolas sob a inspecção do Dr. José Maria de Paula. **Annaes do XX Congresso Internacional de Americanistas**. Rio de Janeiro. 1924.

RIBEIRO, Pedro Augusto Mentz. A tradição Taquara e as casas subterrâneas no sul do Brasil. **Revista de arqueología americana**. 17-19(1). Pps.: 9-49. 2000.

SANTA CATARINA. **Decreto nº 15**, de 3 de abril de 1926.

SANTA CATARINA. **Constituição do estado de Santa Catarina de 1989**. Florianópolis. 1989.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. **Índios e brancos no sul do Brasil: A dramática experiência dos Xokleng**. Porto Alegre: Movimento. 1987.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. A arqueologia do Jê meridional: Uma longa aventura intelectual. **Cadernos do CEOM**. 29(45). Pps.: 7-32. 2016. <https://doi.org/10.22562/2016.45.01>

SELAU, Maurício da Silva. **A ocupação do território Xokleng pelos imigrantes italianos no Sul Catarinense (1875-1925): Resistência e extermínio** (Dissertação de mestrado em história). Florianópolis: PPGH/UFSC. 2006.

STAUFFER, David Hall. Origem e fundação do serviço de proteção aos índios (III). **Revista de história**. 21(43). Pps.: 165-183. 1960. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.1960.120126>

TURAZZI, Luíze Ricken. **A questão da territorialidade entre indígenas e colonos na época da colonização europeia do município de Rio Fortuna, Santa Catarina** (Monografia de conclusão de curso de licenciatura em história). Tubarão: UNISUL. 2017.

UN. **Convention on biological diversity**. New York: ONU. 1992.

VIRGÍLIO, Jefferson. **A tese do marco temporal: O caso da ACO 1100 e a Terra Indígena Laklãnõ** (Trabalho de conclusão de curso do bacharelado em direito). Florianópolis: CCJ/UFSC. 2022. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/243969>

VIRGÍLIO, Jefferson. **Das terras altas à revolução indígena: Caminhos Laklãnõ no sul do Brasil** (Tese de doutoramento em antropologia). Lisboa: ICS-UL. 2024.

WACHOWICZ, Ruy Christovam. A imigração e os Botocudos (Xokleng) do Taió. Anais do **IV Simpósio nacional dos professores universitários de história: Colonização e migração**. Pps.: 469-495. 1969.

WERNER, Dennis. Psycho-social stress and the construction of a flood-control dam in Santa Catarina, Brazil. **Human organization**. 44(2). Pps.: 161-167. 1985. <https://doi.org/10.17730/humo.44.2.b38h072057u02106>

WIIK, Flávio Braune. Xokleng. **Povos Indígenas no Brasil**. Disponível online em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xokleng/974>. Originalmente publicado em setembro de 1999. Última atualização realizada em 25 de janeiro de 2021.

ZANELATTO, João Henrique. Comparação da imigração europeia e inserção sociopolítica dos imigrantes e seus descendentes nas regiões sul, Vale do Itajaí e norte de Santa Catarina (1850-1920). **Saeculum**. 24(1). Pps.: 25-38. 2011.

Recebido em: 11/10/2023 * Aprovado em: 12/11/2023 * Publicado em: 30/04/2024

UM GOVERNO DOS POVOS INDÍGENAS: ADMINISTRAÇÃO, TERRAS E TRABALHO NO ESTADO DO BRASIL DO IMPÉRIO PORTUGUÊS (1548-1822)¹

BRUNO ROMERO FERREIRA MIRANDA²

UFRPE, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-0933-0463>

MARIANA ALBUQUERQUE DANTAS³

UFRPE, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-3043-8009>

RESUMO: *A administração colonial e a gestão dos povos do Brasil foram temas recorrentes de várias análises historiográficas. Nota-se, contudo, a ausência de atores importantes no processo de construção da sociedade colonial: os povos indígenas. O objetivo desse artigo é debater, a partir de historiografia recente, aspectos centrais para o entendimento da governança dos povos indígenas do Brasil: a administração religiosa, a gestão de suas terras e o controle da mão de obra. Serão levados em consideração o papel dos indígenas enquanto sujeitos históricos, bem como suas relações com os agentes da Coroa, balizadas por resistências, adaptações e negociações.*

PALAVRAS-CHAVE: *Povos indígenas, aldeamento colonial, terras indígenas, trabalho indígena, agência indígena.*

ABSTRACT: *The colonial administration and management of the indigenous peoples of Brazil has been a recurrent theme in historiography. However, the Amerindians, important actors in the process of the construction of colonial society, have been largely absent from the historical literature. The objective of this article is to critically debate, using modern historiographic methods and theory, three important aspects to understand the governance of the Amerindians of Brazil: the religious administration, the control of native lands, and management of their labor. It is necessary to take into consideration the natives as actors of their own history and their actions of resistance, adaptation, and negotiation when they engaged the colonial powers.*

KEYWORDS: *Amerindian peoples, colonial aldeias, amerindian lands, amerindian labor, amerindians as historical agents.*

¹ Artigo publicado em inglês no e-Journal of Portuguese History, com o título A government of indigenous people: administration, land, and work in the State of Brazil during the Portuguese Empire (1548-1822). e-JPH, Vol. 19, number 2, December, p. 24-50, 2021. DOI: <https://doi.org/10.26300/5bt0-4s02>. Para a presente edição foram feitas modificações pontuais.

² Doutor em História no Instituto de História da Universidade de Leiden, Países Baixos. Professor do Departamento de História da Universidade Federal Rural de Pernambuco. E-mail: bruno.rfmiranda@ufrpe.br

³ Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense. Professora do Departamento de História da Universidade Federal Rural de Pernambuco. E-mail: mariana.dantas@ufrpe.br

Introdução

Assunto onipresente na historiografia dedicada ao império português, a administração colonial do Brasil rendeu ao longo das últimas décadas estudos de diversas amplitudes. Todavia, nota-se nessa produção a ausência ou mesmo a elaboração de um debate muito limitado sobre as populações indígenas no Brasil, mesmo quando esse conjunto de povos constituiu, entre os séculos XVI e XVII, parte significativa da população colonial da qual os colonos tinham ampla dependência para realizar as mais diversas atividades na colônia, notadamente as de caráter econômico e militar.⁴

Nesse sentido, na década de 1990, foram emblemáticas coletâneas como *Nova história da expansão portuguesa* dirigida por J. Serrão e A. H. de Oliveira Marques. Especificamente no volume VI, coordenado por H. Johnson e M. B. Nizza da Silva (1992), vários aspectos relativos aos povos indígenas foram contemplados. Entretanto, na interpretação histórica feita pelos autores, esses grupos indígenas apareciam sempre em posição de subordinação nas relações estabelecidas na colônia e não tinham qualquer centralidade nos processos históricos. O volume VII da referida coletânea (MAURO, 1991), voltado para o período entre 1620 e 1750, traria um capítulo inteiro dedicado aos índios. Operou, como no volume VI supracitado, uma visão tradicional sobre os indígenas e os pensou dentro de processos de aculturação e resistência rígida. Em outras palavras, destruição e oposição sem espaço para negociações e adaptações.

Outra coletânea, *História Geral da Civilização Brasileira* (HOLANDA, 1997), também trouxe os povos indígenas como peças acessórias ou simples barreiras aos projetos dos colonos. Constituíram povos que resistiram, mas que foram, por fim, engolidos e submetidos no processo de colonização. Na década seguinte, mesmo com o advento de uma nova forma de olhar os indígenas, obras gerais como o *Antigo Regime nos Trópicos* (FRAGOSO; BICALHO; GOUVÊA, 2001), *Modos de Governar* (BICALHO; FERLINI, 2005) e *Na Trama das Redes* (FRAGOSO; GOUVÊA, 2010) seriam de um laconismo sintomático e em sintonia com o padrão das pesquisas que não trouxeram os povos indígenas para a baila.

Seguindo um caminho distinto, ainda na década de 1990, começaram a ser produzidas análises que questionavam a diminuta influência atribuída até então às ações dos ameríndios nos processos históricos (ALMEIDA, 2017; MONTEIRO, 1995, 2001). Essas pesquisas apontavam que não se poderia compreender a totalidade dos diversos processos e períodos da História do Brasil sem a presença dos interesses e ações dos indígenas. Uma das principais características definidoras deste novo paradigma de estudos residiu na reavaliação da ideia de

⁴ Apesar da controvérsia dos números, a população indígena do Brasil, no século XVI – incluindo a Amazônia –, girava entre 1 e mais de 5 milhões, sendo amplíssima em comparação com o número de colonos. Os números iriam decrescer ao longo do tempo, com impactos mais notáveis no século XVII e, sobretudo, do XVIII em diante (ALMEIDA, 2010, p. 29; CARRARA, 2014, p. 5; CUNHA, 2012, p. 16-17; MARCÍLIO, 1999, p. 313).

“aculturação” e a substituição por conceitos como “metamorfose” e adaptação cultural, baseada no diálogo entre a Antropologia e a História (ALMEIDA, 2013; MONTEIRO, 1995). Logo surgiram trabalhos que passaram a levar em consideração o papel dos indígenas enquanto “agentes”, ou seja, suas ações eram conscientes e desenvolviam estratégias políticas capazes de moldar o seu próprio futuro diante dos desafios e das condições do contato e de dominação (ALMEIDA; SEIJAS, 2020, p. 357-358; MONTEIRO, 1995, p. 226-227).⁵

Essa invisibilidade dos povos indígenas no Brasil, que não é exclusiva da historiografia dedicada aos estudos do Império português, é perceptível em todas as fases da história do país.⁶ Tem um vínculo histórico com a história construída para o país no século XIX no bojo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Além da invisibilidade dos indígenas na história propagada por esses historiadores, permeavam visões que apontavam para a incapacidade indígena para o autogoverno, sua aculturação e mesmo o seu desaparecimento.

Este artigo tem por objetivo trazer um panorama historiográfico e um debate sobre três aspectos centrais para o entendimento da administração dos povos indígenas no Brasil: a administração religiosa, a gestão de suas terras e, por fim, o controle do seu trabalho. Faremos isso levando em consideração o papel dos indígenas enquanto sujeitos históricos, uma vez que o termo administração dos povos leva automaticamente a se pensar as populações indígenas em uma relação de subalternidade, algo que precisa ser objeto de reflexão. Objetivamos também demonstrar que a gestão da gente, em seus aspectos religiosos e do trabalho, não se fazia sem resistências ou sem adaptações às regras, provenientes, por sua vez, das negociações entre os povos indígenas e a administração colonial.

Administração religiosa e tutela

A conversão dos povos indígenas ao catolicismo foi a justificativa teológica e política original para o empreendimento colonial de Portugal sobre a América, sendo apresentada como o principal objetivo das ações

⁵ Trabalhos coletivos parecem ter despertado para o tema, como *O governo dos povos* (MELLO E SOUZA; FURTADO; BICALHO, 2009), que trouxe quatro artigos efetivamente tocando a discussão sobre as populações indígenas do império. A agência indígena não é central em nenhum dos debates feitos no livro. Merecem destaque, por trazerem vários capítulos com uma discussão atualizada sobre a participação dos indígenas nos processos históricos, as coletâneas *Políticas e Estratégias Administrativas no Mundo Atlântico* (ALMEIDA et al, 2012), *O Brasil colonial* (FRAGOSO; GOUVÊA, 2014) e *Os indígenas e as justiças no mundo ibero-americano* (DOMINGUES; CHAVES DE RESENDE; CARDIM, 2019). É importante mencionar ainda que J. Monteiro seria responsável pela organização do *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo* (1994). O guia, uma ação coletiva de vários historiadores, mapearia acervos relacionados à temática indígena no Brasil e seria importante contributo para a reescrita de uma História do Brasil que levasse em consideração a ação dos indígenas enquanto sujeitos históricos.

⁶ Embora fora da discussão aqui proposta, essa invisibilidade também esteve presente nos debates “atlânticos”, conforme aponta COHEN (2008, p. 394). Crítica semelhante é feita por BUSHNELL (2009, p. 191-192). Posteriormente, a lacuna começaria a ser preenchida, a exemplo das pesquisas de HULSMAN (2009), METCALF (2019), MEUWESE (2012), PENNOCK (2023) e WEAVER (2014).

da monarquia lusa. No contexto da expansão marítima, a política do Padroado Régio definiu o quadro institucional de atuação dos missionários, sendo o rei o financiador inicial do projeto. O trabalho de catequese começou efetivamente em 1549, com a chegada de seis jesuítas ao Brasil, acompanhando o primeiro governador geral da colônia, Tomé de Souza (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 18).

Deparando-se com a dinâmica específica das relações entre os diferentes sujeitos históricos, e tendo o objetivo de impor uma mudança completa na vida dos indígenas, os jesuítas do Brasil criaram então o aldeamento, isto é, uma aldeia de evangelização onde eram reunidos indígenas de origens diversas com os quais residiam os missionários. Em decorrência da especificidade da conversão dos indígenas no Brasil, a missão, itinerante por definição, tornou-se fixa (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 19).

As atividades missionárias jesuíticas no ultramar foram acompanhadas de um debate teológico em torno da humanidade, a essência e os costumes indígenas.⁷ O resultado foi a elaboração de parâmetros para o trabalho de conversão permeados pela ideia da tutela como meio para a concretização dos relacionamentos entre religiosos e indígenas. O par complementar da tutela era o trabalho exercido pelos indígenas, tanto nas aldeias quanto fora delas.

Muito dos debates realizados entre teólogos jesuítas espanhóis e portugueses, que compartilhavam as mesmas experiências de formação nas instituições de ensino superior ibéricas, estava fundamentado nos pressupostos do trabalho missionário expostos por Manuel da Nóbrega em variados textos e documentos oficiais. Zeron (2011) demonstrou como, para Nóbrega, era necessário instituir uma “sujeição moderada” sobre os indígenas, diferente da imposta aos africanos escravizados. Uma vez que eram considerados em sua humanidade, não poderiam ser vistos como meio de produção apenas, tampouco tinham a personalidade jurídica completa. Por isso, sobre eles deveria ser imposta a tutela, que assumiria formas múltiplas, como a educação, a vigilância e a proteção. Considerava-se que o índio vivia num estado de menoridade civil, o que levava à sua incapacidade jurídica. Para os inacianos, “a atividade junto ao índio aldeado deve orientar-se prioritariamente para sua tutela, constituindo o trabalho o principal instrumento para a sua consumação”. Apesar de possuírem as potencialidades necessárias na alma para alcançar a Graça, seria necessário que o missionário mantivesse uma assistência ininterrupta devido aos maus costumes dos indígenas, que os aproximariam dos maus cristãos (ZERON, 2011, p. 142-143, 150).

Os debates teológicos e as percepções jesuíticas advindas da prática missionária influenciaram a elaboração das leis gerais e as relacionadas aos povos indígenas ao longo do século XVI, como o

⁷ Concordamos com Cristina Pompa quando afirma que as diretrizes para o trabalho missionário no Brasil foram quase inteiramente determinadas pelos jesuítas. Ainda que clérigos de outras ordens, como os capuchinhos, franciscanos e oratorianos, tenham atuado junto aos diferentes povos indígenas, os inacianos elaboraram um aporte teológico amplo e refinado sobre a missão na América portuguesa, atuando também na elaboração de leis e políticas do Estado português sobre o assunto (POMPA, 2003, p. 57).

Regimento de Tomé de Sousa (1548), as leis de 1570, 1587, 1595 e 1596. De maneira geral, essa legislação dispunha sobre os critérios para realizar a Guerra Justa,⁸ ou seja, a imposição de guerra contra os grupos abertamente contrários ao trabalho catequético dos missionários, impedindo a propagação da fé católica. Os sobreviventes seriam escravizados temporariamente, ao mesmo tempo em que deveriam receber a educação cristã. Cabe ressaltar que os jesuítas se colocaram como os “intermediários incontornáveis entre os índios e os colonos portugueses para tudo quanto concerne à organização do trabalho indígena” (ZERON, 2011, p. 345).

Diante da longa e minuciosa análise de Zeron, compreendemos que a relação tutelar foi elaborada, estabelecida e defendida pelos jesuítas no século XVI, que entendiam ter o direito e o dever de exercê-la. Considerando o indígena um ser incompleto, com faculdades racionais deturpadas, mas com potencialidades devido à condição humana, seria de responsabilidade dos religiosos reeducar os costumes dos nativos no sentido de induzir os “modos legítimos de exercício das práticas sociais” (ZERON, 2011, p. 397). A condição de indígena era compreendida, portanto, como temporária, pois uma vez realizado o trabalho pedagógico de reeducação no espaço vigiado do aldeamento, ele passaria a ser suficientemente autônomo e livre.

Investidos da função de intermediários, os missionários também controlavam a organização do trabalho indígena frente às demandas apresentadas pelos colonos. Reunindo as tarefas de educar, catequizar e organizar para o trabalho as populações indígenas, os missionários, notadamente os jesuítas, tornam-se também representantes do Estado português, constituindo uma relação triádica com os colonos e os indígenas. Os contornos iniciais do paradoxo da tutela, proteção e repressão, foram, portanto, definidos (OLIVEIRA, 1988).

A tutela foi a marca intrínseca das relações estabelecidas entre Estado português e, posteriormente, o imperial brasileiro, com as populações indígenas sofrendo pequenos-abalos por meio de legislação e da ação dos próprios indígenas.

Mesmo após a expulsão dos jesuítas, em 1759, a relação tutelar sobreviveu, atualizada na função do diretor de índios, criada pelo Diretório de Índios,⁹ inicialmente pensado para ter sua atuação no estado

⁸ Conceito antigo – teológico e jurídico com origens no direito de guerra medieval – que levou a muito debate e dúvidas no que se refere a sua aplicação aos indígenas do Brasil. No geral, constituíam causas legítimas para mover Guerra Justa contra eles a sua recusa à conversão, os entraves que eles pudessem mover para a propagação da fé e da colonização, sua hostilidade aos súditos da Coroa Portuguesa e seus aliados – incluindo indígenas – e as quebras de acordos. Dentre as razões, a mera recusa ao cristianismo não parece ter sido reconhecida como motivação central. Os índios não eram obrigados a aceitar, mas não podiam impedir a pregação. Obviamente isso era apenas retórica escrita. Para um debate recente sobre Guerra Justa, cf. *Imbecillitas*, de Hespanha (2010). Uma interessante discussão sobre o conceito para área fora do Estado do Brasil pode ser acompanhada em Ibáñez-Bonillo (2019). O autor aponta um papel de protagonismo, negociação e resistência dos índios no processo da Guerra Justa.

⁹ Aprovado em 1755 por D. José I, e publicado em 1757, o “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão”, trazia um conjunto de regras que objetivavam mudar as relações entre indígenas e portugueses na colônia, bem como encetar o primeiro passo para uma política de assimilação

do Grão-Pará a partir de 1757. Em 1758 foi ampliado para outras regiões da colônia. Com objetivo assimilacionista e de reestruturação da experiência indígena no Brasil, concordamos com Heloísa de Almeida (1997) que o caracteriza como um modelo de tutela exercido pelo Estado, um regimento de trabalho regulador das relações entre índios e não índios, e um plano de povoamento.

Havia uma crítica na concepção da legislação à política indigenista anterior, pois se considerava que não havia conseguido civilizar os indígenas e, assim, alcançar o desenvolvimento econômico e o progresso do Grão-Pará (LOPES, 2005, p. 70). Essa crítica ao modelo missionário seria uma das bases de elaboração do Diretório dos Índios em 1757, reafirmando a necessidade de um governo temporal sobre os indígenas exercido por um não índio (COELHO, 2005, p. 91).

Dessa forma, uma mudança central foi o estabelecimento de um servidor do governo português como administrador temporal das aldeias, dos indígenas e dos seus bens. Os missionários, assim, permaneceriam apenas com a função de catequese. Para suprir o suposto despreparo dos líderes indígenas para o autogoverno, o diretor de índios deveria assumir a administração da aldeia, até que os primeiros estivessem preparados. Ou seja, compreendia-se a relação entre tutor e tutelado como transitória, assim como a própria condição de indígena, já que com a aplicação do Diretório, as diferenças culturais e identitárias deveriam ser apagadas e os indígenas assimilados sem distinções entre os demais vassalos do rei na colônia.

Como demonstrou Moreira (2019), no século XVIII foram promulgadas leis que determinaram a liberdade dos indígenas e as possibilidades de seu autogoverno, dando-lhes preferência para ocupar cargos na política local. Não obstante, essas mesmas leis foram logo suplantadas pelo Diretório e pelas adaptações dessa legislação para regiões do Estado do Brasil. A extinção do Diretório em 1798 recompôs a liberdade e o autogoverno para os indígenas atendidos pela lei de 1757. No entanto, como afirma Patrícia Sampaio (2009), o Diretório permaneceria com atuação oficial até 1822, mantendo, assim, a instituição da tutela por meio da figura do diretor de índios até os momentos exatamente posteriores à Independência do Brasil.

dos índios. Estabelecia, em síntese, a liberdade dos índios, transformados em vassalos da Coroa sem distinções dos demais colonos. Também retirava a tutela religiosa dos indígenas aldeados, que passavam a ser geridos por diretores; facilitava e incentivava também a mestiçagem entre nativos e não-nativos; tornava a língua portuguesa obrigatória e transformava antigos aldeamentos coloniais em vilas e lugares portugueses. O Diretório manteria, contudo, as linhas básicas das legislações indigenistas anteriores, como a continuidade da distinção entre indígenas considerados mansos e selvagens; a obrigatoriedade do trabalho compulsório dos aldeados; a tutela dos índios feita por não indígenas; a manutenção de terras e privilégios de lideranças indígenas.

Territórios das aldeias coloniais: reconstrução das experiências indígenas

As ações de ocupação efetiva do território americano pela Coroa portuguesa aconteceram pouco depois das atividades comerciais de trocas e de estabelecimento das primeiras alianças entre autóctones e portugueses. Essa situação histórica foi caracterizada como regime de feitorias por Oliveira, identificando as relações de escambo na costa, a inserção de europeus nas dinâmicas das sociedades autóctones e as disputas pelo território como aspectos constitutivos desse momento do projeto de conquista. Nesse caso, os náufragos ou degredados foram alçados à função de intermediários entre indígenas e europeus ao estabelecerem matrimônios com mulheres indígenas, passando a atuar como intérpretes e, principalmente, como “operadores práticos de alianças” entre os grupos envolvidos nas negociações de escambo (OLIVEIRA, 2016, p. 50-52).

Mudanças rapidamente se impuseram em função dos interesses de estabelecimento da empresa colonial pela Coroa lusa nos moldes do que já ocorria nas ilhas atlânticas, impondo a presença de conquistadores e colonos nas terras americanas, o controle administrativo sobre o espaço geográfico, a implantação de atividades lucrativas, com destaque para a lavoura de cana de açúcar, e o governo dos índios. Ao mesmo tempo que o sucesso inicial da colonização vai se dever à rede de relações instituídas anteriormente, durante o regime de feitorias. Nessa segunda situação histórica designada como guerra de conquista, os intermediários por excelência passaram a ser os religiosos missionários, que mudaram suas relações com os povos indígenas, impondo valores e instituições portuguesas. Os missionários fundaram aldeias, reunindo os indígenas em espaços bem delimitados, e realizando o trabalho de catequese e civilização dessas populações (OLIVEIRA, 2016, p. 204-209).

Assim, administrar indígenas significava, em parte, administrar territórios e mão de obra, sendo essas as principais expectativas da Coroa portuguesa e dos colonos sobre o empreendimento americano. Foram estabelecidos mecanismos legais para regulamentar as duas questões, tais como as guerras justas, resgates e missões que envolviam, além dos próprios indígenas, religiosos regulares e seculares. Como já afirmamos, o estabelecimento das aldeias fixadas em espaços específicos e bem delimitados é uma criação jesuítica, como uma adaptação de suas atividades e políticas à realidade americana, que teve a função central de possibilitar elementos fundamentais à empresa colonial, como terra e mão de obra, além de proteção contra inimigos estrangeiros ou nativos da ordem portuguesa na América. Diante desse quadro, entendemos que o território foi um elemento central na administração lusa sobre as populações indígenas.

O processo de redução dos diferentes povos autóctones aos espaços das aldeias missionárias deve ser entendido como de mão dupla, ou seja, os próprios indígenas, uma vez compreendendo a nova ordem que se impunha, passaram a criar e recriar suas relações com a terra, com

os recursos naturais, bem como suas próprias identidades e culturas (OLIVEIRA, 2004, p. 13-42).

Essa modalidade de acesso a terras, isto é, o estabelecimento de aldeias missionárias, ocorreu ao mesmo tempo em que conquistadores recebiam seus domínios territoriais como benefícios concedidos pela Coroa. Inclusive, o mecanismo de concessão era, em muitos casos, o mesmo: a doação de sesmarias. Levando em consideração que, após o início da conquista da costa oriental da América, a Coroa se impôs como proprietária das terras, que seriam doadas àqueles que contribuíssem para o projeto colonial. Essa fórmula foi criada e adaptada ao Brasil, havendo o predomínio da coisa pública sobre a ordem particular, na medida em que a Coroa estabelecia a distribuição de terras consideradas desaproveitadas sob seus domínios (FERLINI, 2003, p. 225).

Ao passo que sesmarias foram doadas para os primeiros donatários e, depois dessa geração de homens, aos colonos e aos que haviam demonstrado sua utilidade na ampliação e consolidação dos domínios lusos, ordens religiosas e povos indígenas aldeados também receberam concessões em forma de terra. Lavouras de cana, engenhos para produção de açúcar, fazendas de gado e aldeias missionárias foram sendo instaladas lado a lado.

Em Pernambuco, já na década de 1530, muitas sesmarias foram doadas por Duarte Coelho, como representante da Coroa no ultramar. Da lista das primeiras pessoas beneficiadas, constam dois sesmeiros casados com duas descendentes de D. Maria do Espírito Santo Arcoverde, mulher indígena Tabajara casada com Jerônimo de Albuquerque. Um dos dotes foi composto por terras no lugar chamado Paratibe, onde foi fundado um engenho d'água por Gonçalo Mendes Leitão, genro de Albuquerque (COSTA, 1954, p. 148-150; MELLO, 2012, p. 78). As relações conjugais entre indígenas, mestiços e brancos, muito recorrentes em todas as partes da América portuguesa, demonstram as interdependências entre esses sujeitos históricos, bem como as modalidades de acesso à terra resultantes de estratégias políticas dos grupos envolvidos.

Na segunda metade do século XVI, as doações de terras e a implantação de engenhos cresceram às custas de guerras empreendidas contra indígenas, principalmente os Caeté, nas quais conquistadores liderados por Duarte Coelho conseguiram apoio dos Tabajara, povo do qual fazia parte a esposa de seu cunhado. A partir de 1570, na região ao sul do Recife, onde havia o Cabo de Santo Agostinho, foram sendo instalados engenhos e plantações de cana de açúcar, levando ao surgimento, algumas décadas mais tarde, de outros povoados, como Ipojuca, Sirinhaém, Rio Formoso, Gameleira, Água Preta e Jacuípe (FERRAZ, 2008, p. 68-69).

Um pouco mais tarde, entre as décadas de 1580 e 1590, duas grandes aldeias foram instaladas nessa região, Escada e São Miguel de Igua ou Una, sendo esta última descrita pelo frei franciscano Venâncio Willeke como “o primeiro núcleo cristão entre os Caetés”, pois teria sido criada a pedido de Duarte Coelho para reunir os indígenas desse e de outros grupos. Ainda faltam estudos para compreender a dinâmica

interna desses aldeamentos no período colonial, mas, a julgar pela sua localização e pelo histórico muito recente de conflitos armados com portugueses, não é difícil deduzir que a mão de obra dos indígenas ali aldeados fosse disputada entre os colonos para atuar nos engenhos de açúcar (DANTAS, 2018, p. 37). Além de permitir o avanço sobre as terras e o acesso à força de trabalho, as aldeias missionárias também deveriam servir como proteção contra ataques de indígenas hostis ou de tropas de adversários europeus.

Apesar de todas as violências impostas, os indígenas do aldeamento de Barreiros, como passou a ser conhecida a aldeia de São Miguel de Igua ou Una no século XIX, reivindicaram a manutenção do seu território coletivo em 1858, afirmando que haviam recebido uma sesmaria em 1698 como reconhecimento à sua atuação na repressão ao Quilombo dos Palmares (FERREIRA, 2006, p. 11-12). Portanto, ao contrário da “dizimação dos índios” (FERRAZ, 2008, p. 69) desenhada por certa historiografia, as populações indígenas da região de produção de açúcar mais antiga e mais rica da colônia criaram de maneiras muito criativas os seus próprios caminhos de sobrevivência e participação nas dinâmicas regionais.

Podemos perceber algo parecido no Rio de Janeiro, como demonstrou M. R. C. de Almeida, onde a maior parte das aldeias recebeu suas terras através de doações de sesmarias. Almeida destaca ainda que as autoridades coloniais, do século XVI ao XIX, preocuparam-se em elaborar legislação que garantisse as terras das aldeias aos indígenas diante das contínuas ocupações feitas por colonos com suas fazendas e currais (ALMEIDA, 2013, p. 256-257).

Assim ocorreu, por exemplo, na aldeia de São Lourenço, que recebeu sesmaria em 1573 e tinha Araribóia, ou Martim Afonso, como principal liderança à época de seu estabelecimento. Reunindo indígenas de povos diferentes, a aldeia de São Lourenço, bem como outras instaladas depois, tinha a função muito evidente de garantir a defesa da Baía de Guanabara de estrangeiros, principalmente franceses, e de indígenas hostis à ordem portuguesa. Garantindo a ocupação e a soberania do território para Portugal, as aldeias indígenas também deveriam funcionar como unidade de acesso à mão de obra que deveria realizar trabalho compulsório para particulares e em benefício da Coroa (ALMEIDA, 2013, p. 91-94).

Conforme o empreendimento colonial avançava, novos territórios eram visados pelos portugueses na busca por consolidar o domínio da Coroa e delimitar novas fronteiras. Num dos pontos mais extremos da capitania do Ceará, a Serra da Ibiapaba, foram instaladas aldeias missionárias entre os séculos XVII e XVIII tendo como um dos objetivos contribuir para o estabelecimento de um caminho por terra entre o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão e Grão-Pará. Apenas na terceira tentativa de reduzir os indígenas da serra, a aldeia de Nossa Senhora da Assunção foi instalada em 1700, sendo esse processo resultado do avanço das frentes pastoris na região ao passo em que ocorria a Guerra do Açu (1683-1716) (MAIA, 2010, p. 19-23; PUNTONI, 2002).

Compreendendo a sua relevância na conquista da região, as lideranças indígenas dos grupos aldeados na Ibiapaba solicitaram sesmarias para si sob a justificativa de manterem a sua subsistência e a de seus descendentes. Em outros lugares, como nas aldeias de Paupina, Parangaba e na missão dos Canindés, a solicitação de sesmarias foi feita de maneira coletiva, ressaltando o direito de posse adquirido pelos antepassados e o bom comportamento das coletividades sob a administração portuguesa. A análise de Maia sobre essas regiões do Ceará não deixa dúvidas de que “o avanço colonialista com participação dos índios era uma necessidade imperativa da Coroa, pois inexistiam núcleos populacionais densos” (MAIA, 2010, p. 91-101).

Os exemplos sobre a centralidade das aldeias indígenas coloniais na formação territorial do Brasil, ao lado de lavouras de cana de açúcar e fazendas de gado, assim como na delimitação de fronteiras internas e externas podem se multiplicar levando em conta pesquisas consolidadas sobre a atual região Norte, como as de Domingues (2000) e Farage (1991).

Na região Sul do Brasil, a prática de alianças com povos indígenas para expansão e consolidação de fronteiras frente à presença de espanhóis foi intensificada na segunda metade do século XVIII, após a assinatura do Tratado de Madri. Sete dos trinta povos das missões fundadas pelos jesuítas no Paraguai seriam obrigados a abandonar seus territórios e benfeitorias construídas em décadas de trabalho para se estabelecer do lado português da fronteira e, assim, ajudar na proteção dos novos limites estabelecidos. Após o fim dos conflitos armados iniciados pelos indígenas insatisfeitos com as novas imposições, conhecidos em conjunto como guerra guaranítica (c. 1754-1756), e a anulação do Tratado de Madri, a estratégia da Corte portuguesa foi oferecer melhores condições para os indígenas em comparação com o tratamento dispensado pelos espanhóis. Nesse sentido, foram estabelecidas aldeias para receber os indígenas guarani que se deslocaram, no intuito de transformá-los em súditos do rei de Portugal. Eles, por sua vez, movimentavam-se e faziam escolhas, em circunstâncias bastante limitadas, no sentido de atender suas necessidades e expectativas. O estudo de Garcia sobre o longo e dinâmico processo de constituição de alianças entre guaranis e portugueses demonstrou que “qualquer pesquisa sobre o estabelecimento de europeus em áreas de disputa fronteiriça deve passar necessariamente pela relação construída entre estes e os índios” (GARCIA, 2009, p. 15).

Ao longo do século XVIII, as aldeias passaram por grandes modificações em atendimento às determinações da nova legislação – as leis de liberdade de 1755 e o Diretório dos Índios (1757). Além de atualizar a instituição da tutela, parte dos objetivos das medidas era transformar os indígenas em vassalos do rei sem diferenças em relação aos demais, impondo, por exemplo, a obrigatoriedade do uso da língua portuguesa e a utilização de nomes e sobrenomes em português. Foram, portanto, estabelecidos parâmetros assimilacionistas, culminando no que João Pacheco de Oliveira chamou de segunda mistura (OLIVEIRA, 2004, p.

25). Para essa transformação, deveriam ser valorizados o comércio e a comunicação entre índios e não índios com o intuito de serem introduzidos conhecimentos e costumes considerados civilizados nas aldeias. Portanto, brancos poderiam morar nas aldeias e se casar com indígenas, tendo acesso às terras (ALMEIDA, 1997, p. 218-220).

O Diretório de 1757 e as leis de 1755, que determinaram a retirada dos jesuítas das aldeias e a liberdade dos indígenas, trataram da administração das novas vilas inseridas nos territórios coletivos, nas quais os principais indígenas poderiam assumir cargos, embora sob a tutela da nova figura criada pela legislação, o diretor de índios (LOPES, 2005, p. 69-70).¹⁰ Constituídas no sentido de corroborar a integração dos indígenas à sociedade colonial nos mesmos termos dos demais vassallos, as vilas representavam um ideal de civilização em contraposição aos sertões, preconizada pela política portuguesa da época. Nelas deveriam ser estabelecidos os principais prédios públicos, como câmara e cadeia pública, e as casas dos indígenas e dos não indígenas, que deveriam ter repartições internas tal qual as noções europeias de vida pública e privada (ALMEIDA, 1997, p. 185, 216-217).

A reconfiguração do espaço das aldeias e da vida dos indígenas foi vertiginosa, ocorrendo de maneiras diferentes dependendo das dinâmicas das localidades onde a legislação era aplicada. No Rio de Janeiro, porções de terras foram arrendadas para não indígenas, mas as aldeias se mantiveram em seus locais de origem. Já em Pernambuco, parte considerável das terras das aldeias transformadas em vilas foi apossada por moradores brancos, parte constituiu o patrimônio das novas vilas ou foi vendida para custear obras públicas (ALMEIDA, 2013, p. 197-199). Por outro lado, as principais lideranças indígenas negociaram diretamente com o governador de Pernambuco, preocupado em desenvolver boas relações com elas. Para esses indígenas, conforme estudo de Maia, a implantação do Diretório e a reunião realizada pelo governador para negociar os termos das modificações foram compreendidas como oportunidade para atualizar a sua relação de vassalagem, mantendo alguns benefícios em troca de sua lealdade e a de seus subordinados. Portanto, o apoio das lideranças e dos demais indígenas era fundamental para o sucesso na aplicação da nova legislação (MAIA, 2011, p. 23-26, 39-40).

O Diretório e suas adaptações regionais também determinavam a reunião dos grupos indígenas que viviam dispersos, portanto, fora dos aldeamentos. Em Pernambuco, esses indígenas deveriam ser repartidos nas novas vilas, fosse por meio do convencimento ou pela força. Muitos dos indígenas vencidos em conflitos armados foram entregues aos moradores para que recebessem instrução e educação em troca de trabalho, ou foram empregados em obras públicas. O processo de criação das vilas e dos povoados foi permeado por intensos embates não apenas

¹⁰ A rainha enviou cartas ao governador da Capitania de Pernambuco, em 1758, ordenando a criação das vilas nos lugares das aldeias administradas por jesuítas, reforçando as disposições das leis de liberdade de 1755 e do próprio Diretório de Índios. As medidas valiam, por extensão, para as demais Capitânicas do Norte (MEDEIROS, 2007, p. 128).

com os indígenas reduzidos ou transferidos, como também entre as câmaras das vilas já existentes e as novas em torno dos seus limites de jurisdição no que se relacionava à cobrança de impostos e ao acesso à mão de obra (MEDEIROS, 2007, p. 136).

Em meio à aplicação das disposições legais e suas adaptações regionais, os indígenas conseguiram expressar seus anseios e suas necessidades frente a mudanças tão aceleradas. Lopes identificou nos documentos referentes a uma devassa, um possível levante indígena (1760) na missão do Guajiru, no Rio Grande do Norte. Em reação às imposições do Diretório, os indígenas investigados, embora negassem sua participação na organização da revolta, estavam dispostos a defender as terras da aldeia e a sua liberdade. Tinham receio de que, com as novas disposições do Diretório, eles mesmos e seus filhos fossem efetivamente transformados em cativos, já que era prática recorrente o constrangimento dos indígenas ao trabalho compulsório e ininterrupto nas fazendas da região. Além disso, os indígenas de Guajiru haviam recebido correspondência dos da Serra da Ibiapaba, no Ceará, informando que temiam por suas terras diante dos interesses dos brancos e, por isso, os avisava sobre a situação (LOPES, 2005, p. 254-258).

Em relação ao Espírito Santo, Moreira conseguiu demonstrar como os indígenas das vilas de Nova Benevente e Nova Almeida, criadas a partir de duas aldeias missionárias, podiam utilizar mecanismos da legislação pombalina para interferir na administração de suas terras coletivas. O senado da câmara das novas vilas deveria ser consultado sobre assuntos relacionados às terras e aos demais bens dos indígenas. Estes, por sua vez, tinham assento preferencial na câmara de acordo com o Diretório dos índios de 1757. Segundo Moreira,

os ouvidores autorizavam e até mesmo sugeriam os aforamentos, mas a validação e a aprovação final passavam pelo crivo do senado das câmaras, onde os índios ocupavam os cargos de juízes e vereadores (MOREIRA, 2019, p. 187).

Os territórios das aldeias, portanto, foram constituídos em situações históricas de imposição violenta do projeto colonial português na América, recebendo significados diversos para os sujeitos históricos em relação. A partir dos casos apresentados é possível afirmar que os indígenas, diante das constantes ameaças de escravização e morte, compreenderam as aldeias como espaço no qual teriam alguma proteção e acesso a terras, como bem demonstrou Almeida (2013). Nelas criaram suas trajetórias, fizeram leituras próprias das circunstâncias em que estavam inseridos, e reelaboraram suas identidades coletivas e culturas. A centralidade dos territórios das aldeias pode ser atestada pela defesa vigorosa que diferentes povos indígenas fizeram pelo seu direito em administrá-los da forma como melhor lhes conviesse até meados do século XIX.

Administrar as terras das aldeias coloniais passava necessariamente por levar em conta as relações estabelecidas com os

indígenas que as habitavam, dependendo o sucesso do projeto português das dinâmicas exitosas e das interdependências com as populações autóctones. Assim, a compreensão dos processos de formação fundiária do Brasil, desde os períodos mais remotos, de delimitação de fronteiras internas e externas e de consolidação do domínio lusitano no ultramar, deve tomar as aldeias indígenas como elemento fundante, assim como outras unidades de ocupação espacial.

Trabalho indígena: mão de obra escravizada, aldeada e militarizada

Retomando debates anteriores, focados em aspectos do governo das almas e das terras indígenas, passemos para uma discussão sobre a administração do trabalho. Mais uma vez é necessário remontar que o estabelecimento português no Brasil, seguido da implantação do governo geral em 1548, foi acompanhado do delineamento de uma primeira legislação voltada para a gestão do trabalho dos povos sob controle de religiosos ou de colonos, bem como a elaboração de justificativas legais para a obtenção de indígenas como mão-de-obra por via forçada.

Sucedida a fase de trocas das primeiras décadas e desgastado esse modelo, os colonos passaram a demandar cada vez mais trabalho dos indígenas. A necessidade esteve atrelada à fixação no território e à implantação da cultura da cana de açúcar em amplas porções de terras das faixas litorâneas das capitanias de Pernambuco, em áreas da Bahia e de São Vicente. Nessa última área, especificamente no interior, a mão-de-obra indígena era direcionada sobretudo para outras atividades agrícolas no planalto paulista, bem como para o transporte de mercadorias no relevo acidentado daquela região (MONTEIRO, 1994b, p. 109).¹¹ Em Pernambuco e na Bahia, os indígenas laboraram nos canaviais e participaram do corte de pau-brasil nas matas atlânticas até o incremento da mão-de-obra africana. Todavia, não desapareceram dos engenhos e sua presença ainda era observável em toda a zona do açúcar várias décadas após a expansão dos canaviais na costa. Em áreas fora do Estado do Brasil – especificamente no Grão-Pará e Maranhão – são conhecidas as expedições para a coleta das drogas do sertão feitas continuamente com o emprego de amplos contingentes indígenas. Tanto no Grão-Pará e Maranhão, quanto no Planalto Paulista, a escravidão africana era diminuta e a economia colonial dependia quase que exclusivamente da mão-de-

¹¹ Segundo Monteiro (1994a, p. 110-123), a mão de obra indígena de São Paulo estava articulada a um “circuito comercial intercapitanias” que entrou em expansão em finais do século XVI. O autor identificou uma intensificação na produção de trigo em meados do século XVII em São Paulo, cujo principal mercado consumidor era o Rio de Janeiro “com sua crescente população branca de senhores de engenho, comerciantes e burocratas”. O incremento da produção no planalto ampliou e aprofundou a escravidão indígena, surgindo “diversas propriedades rurais que ostentavam plantéis com mais de cem índios”. Os indígenas também eram fundamentais no transporte do produto e “por este motivo, o acesso contínuo à mão de obra indígena mostrava-se fundamental para a sobrevivência da agricultura comercial”.

obra dos “negros da terra”, que foram mantidos em diversas atividades (ALENCASTRO, 2000, p. 138-144; SCHWARTZ, 1998, p. 40-73).¹²

Conforme mencionado, a ineficiência do modelo de escambo, pela recusa dos indígenas em “colaborar à altura das expectativas portuguesas”, tal qual apontou Monteiro, levou a uma mudança nas relações entre colonos e indígenas, bem como acentuou as lutas internas entre os povos indígenas, afetados duramente pelas guerras que se avolumavam. Esses conflitos tiveram profunda aceleração no contato com os europeus e as trocas entre nativos e não indígenas geravam demandas dos primeiros por trabalho e, depois, por cativos, que acabaram por levar a uma desestruturação dos grupos. Foi a partir da constatação de que as trocas não seriam capazes de mover a base da economia que fez com que colonos passassem a agir de maneira mais agressiva, entrando de cabeça nas guerras indígenas, estimulando-as e apropriando-se da mão-de-obra indígena por intermédio da escravidão (MONTEIRO, 1994a, p. 30-33).

A expectativa era de que a ampliação no número de prisioneiros dos conflitos fosse capaz de levar a formação de um mercado de escravos. Para Alencastro, o objetivo não foi alcançado, e com o passar das décadas houve incremento no uso de mão-de-obra escrava proveniente de partes da África ocidental.¹³ Contudo, a escravização de indígenas permaneceu vigente e amparada pela legislação colonial, que

¹² O uso da mão de obra dos indígenas, como demonstrado acima, não foi uniforme. Mesmo com a implantação da grande lavoura e do uso amplo do trabalho escravo africano, muitos indígenas foram deslocados para atividades menos lucrativas no mercado internacional, mas imprescindíveis às dinâmicas da colônia, como produção de subsistência e uma gama variada de serviços prestados aos colonos (OLIVEIRA, 2017, p. 222). Nas Minas Gerais, que num dado momento foi fornecedora de insumos básicos para a praça comercial fluminense, indígenas também estavam inseridos nas lavras das minas, nos roçados, no transporte, na caça e pesca para a alimentação dos colonos, além das obras públicas (RESENDE, 2003, p. 191).

¹³ Nas primeiras décadas da colonização, o número de escravizados indígenas era muito superior ao de escravizados da Guiné (RICUPERO, 2009, p. 360). Para Schwartz, em contraponto a Alencastro, que advoga a não formação de um mercado de escravos indígenas, a escravaria indígena na Capitania de Pernambuco era tão ampla na década de 1570 – após campanhas militares contra os Caeté – que de lá eram exportados “negros da terra” para outras capitanias. Para o autor, o ápice da escravidão indígena no Brasil teria sido entre 1540 e 1570. Estava claramente atrelada à produção açucareira (SCHWARTZ, 1988, p. 46), mas teve, corroborando com a posição de Alencastro, fôlego curto. Alencastro aponta barreiras para que a escravização indígena se tornasse ampla, a exemplo da fragmentação dos grupos face a existência de um grupo dominante, sua facilidade em viver nos territórios do interior – fugindo das pressões dos europeus –, a incapacidade das lideranças indígenas em direcionar seus grupos para atividades de cativação, as dificuldades para a navegação entre capitanias e o impacto das doenças entre os nativos (ALENCASTRO, 2000, p. 117-154). Dias (2019, p. 241-242) fez estudos que demonstraram a formação de um amplo mercado fora do Estado do Brasil, especificamente na Amazônia. O trato de prisioneiros, transformado “em negócio rentável”, envolveria grupos de povos dos sertões e “agentes de vários impérios” europeus, entre portugueses, espanhóis, neerlandeses, franceses e ingleses. Schwartz não está sozinho em apontar o amplo uso de escravos indígenas em zonas do Estado do Brasil. Almeida (2014) e Monteiro (1994a) demonstraram a ampla necessidade de indígenas escravizados existente em duas antigas áreas de colonização, o Rio de Janeiro e São Paulo, mesmo quando o tráfico de escravos africanos era corrente na colônia. Marcílio (1999, p. 316) fala em cifras de 200 mil índios vendidos por bandeirantes paulistas a produtores de açúcar do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Pernambuco e Bahia, no ano de 1639. Contudo, seria estranho que Pernambuco recebesse tal soma, uma vez que se encontrava ocupado por neerlandeses e não foram encontrados, até o momento, registros de tais transações em documentos da Companhia das Índias Ocidentais. A autora, desconfiando das cifras, aponta menos indígenas vendidos no Rio de Janeiro entre 1628 e 1630. Era gente capturada de missões jesuítas do Paraguai.

reconhecia o direito de resgate de cativos e a escravização de indígenas resistentes à catequese ou hostis aos portugueses (HEMMING, 2007, p. 86; MONTEIRO, 1994a, p. 33; PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 123-128).

Em linhas gerais, as leis editadas pela Coroa portuguesa permitiam três modos de apropriação da força de trabalho de indígenas: os resgates, os cativeiros e os descimentos. Conforme apontou Schwartz, essas três formas de transformação do trabalho dos nativos representaram “etapas” das relações entre portugueses e indígenas em processos que não ocorreram de forma “unidirecional, contínua e ubíqua”. Dependiam da região, do momento e corriam de maneira paralela (DIAS, 2019, p. 240; SCHWARTZ, 1988, p. 45).¹⁴

Sob a forma de resgate, observa-se que a escravidão não era legal somente para os indígenas considerados hostis. Era possível que indígenas mantidos em cativeiro por outros índios pudessem ser adquiridos ou, “resgatados”. Eram os chamados “índios de corda”, capturados em conflitos e destinados ao abate ritual – no caso dos povos do litoral que tinham por prática a antropofagia cerimonial. Através da compra, os portugueses os salvariam da morte física e espiritual, e os converteriam e civilizariam. Tudo isso sob amparo da lei de 1587, cujo conteúdo reincidente em 1611, na Provisão Régia de 1653 e no Alvará de 1688. A servidão também seria, em tese, temporária. Uma vez que o cativo resgatado tivesse restituído com seu trabalho o valor do resgate, seria liberto. A lei de 1611 inclusive estabelecia que o cativeiro tivesse o limite de dez anos, embora também apresentasse orientação de que o tempo poderia ser vinculado ao valor da “dívida”. Abusos que resultavam na manutenção da escravidão eram correntes (DIAS, 2019, p. 239; PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 127-128).¹⁵

Outra forma de cativação podia ocorrer pelo apresamento de indígenas na já tratada Guerra Justa movida pelos colonos contra os primeiros, sendo ela autorizada pelas autoridades régias. Na prática, os religiosos eram invasivos e acabavam atizando hostilidades. Até mesmo os jesuítas, passado o encanto inicial com os indígenas, passaram a defender a violência como única forma possível para a conversão (BETTENCOURT, 1994, p. 41-44; CUNHA, 1990, p. 101-106).

O salvamento das almas e do corpo frente ao abate ritual, como visto, também aparecem para fundamentar a Guerra Justa, mas pelo que

¹⁴ Dias aponta ainda uma outra forma, muito comum, o “apresamento” ou “amarração”, segundo fontes portuguesas, ou “correries”, nas fontes espanholas. Consistia em ataques diretos a aldeias indígenas com o objetivo de capturar mulheres e crianças. Os homens eram mortos (2019, p. 240).

¹⁵ Alguns casos, não necessariamente de indígenas escravizados via resgate, servem para demonstrar que eles, aprendendo a agir de acordo com a cultura do Antigo Regime, buscavam acessar a justiça colonial para denunciar a ilegalidade de sua condição. Em fins do século XVI, Mônica, “*brasilla índia*”, aproveitando uma oitiva da visitação do Santo Ofício à Pernambuco que a chamou para testemunhar sobre práticas de judaísmo e sodomia de uma parenta de sua senhora, denunciou sua condição de escrava, feita “segundo seu relato, injustamente, visto que desde os quatro anos de idade era cristã batizada na vila de Olinda” (SILVA, 2004, p. 81). No início do século XVIII, em São Paulo, Rosa Dias Moreira, índia descendente dos Carijós, moveu ação contra seu senhor, alegando que tinha sido cativada injustamente. Outros indígenas faziam o mesmo. Argumentavam que sofriam maus tratos e cativeiro injusto, sobretudo quando tentavam demonstrar que ao contrário do que declaravam seus proprietários, eram escravos e não apenas criados (MONTEIRO, 1994b, p. 117).

se observa nas fontes, não constituía fator único para a ação. As hostilidades dos indígenas aos colonos – reais ou alegadas – constituíam o argumento de maior peso legal – conforme a lei de 1611 – para a efetivação da Guerra Justa. Dada a possibilidade de cativação por força da lei, fica visível que os colonos eram os principais interessados na empreitada, o que levou a Coroa a exigir provas da hostilidade dos índios e até mesmo a decretar como injustas investidas de colonos por conta de abusos (BETTENCOURT, 2000, p. 39-46; HESPANHA, 2010; PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 124-126).

Porém, se fosse aceito que os indígenas tinham comportamento hostil – sendo, portanto, considerados bárbaros – estava aberta a possibilidade de guerra de extermínio e escravização. Dos séculos XVI ao princípio do século XVIII abundam as campanhas e as recomendações de “destruição total” dos indígenas (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 126). O litoral do Brasil, em fins do XVI, foi sacudido por várias Guerras Justas contra os Tamoios, no Rio de Janeiro (1557), contra os Caeté, em Sergipe (1557), contra os Tabajara e os Potiguar na Paraíba (1580). Momento adiante, no século XVII, o governo geral em Salvador declarou Guerra Justa em 1611 contra grupos do sertão que atacavam áreas do Recôncavo. A luta contra os neerlandeses no nordeste do Brasil (1624-1654), todavia, interrompeu ações mais concretas e amplas na região que só iriam ser retomadas na década de 1650. Expedições militares foram movidas contra os Aimoré (1653) e os Paiajá (1654). Em porções mais setentrionais, os alvos seriam os Tapuia, contra quem se moveu guerra durante toda a segunda metade do século XVII, e adentrando no século XVIII, na chamada Guerra dos Bárbaros (1650-1720) (MONTEIRO, 1994b, p. 107-108; PUNTONI, 2002, p. 91, 128-135).

O processo não ocorreu sem resistências e desencadeou reações dos indígenas frente aos avanços dos portugueses. Tais investidas contavam ainda com a participação de grupos indígenas aliados aos colonos – interessados na destruição de povos rivais ou encontrando vias de sobrevivência na colonização. Não era, portanto, um processo unicamente perpetrado pelos brancos, embora estimulados por eles e com consequências drásticas para os nativos, aliados ou não dos europeus. Também implicou deslocamentos para os sertões de vários povos, que fugiam da sede por cativos dos colonos portugueses. Essas movimentações nos sertões tiveram repercussões internas entre os povos indígenas e levavam a disputas de espaços em pontos muito afastados do litoral (HEMMING, 2007, p. 145-149; GALINDO, 2017, p. 75-77, 182).

As guerras com objetivo de apresamento perdurariam por todo o período colonial e enumerar os exemplos seria exaustivo. No crepúsculo da colônia, D. João VI lançou em 1808 permissão para uma Guerra Justa contra os botocudos no interior das Minas Gerais.¹⁶ O fez sob a justificativa de que eles entravavam a colonização dos sertões. Não só os botocudos foram alvos das campanhas do começo do XIX. Elas persistiriam décadas adiante e constituíam o instrumento principal para

¹⁶ Para um debate sobre a resistência dos botocudos às investidas portuguesas e das negociações entre eles, cf. Langfur (2017).

a obtenção de mão-de-obra escrava indígena nos rincões do Brasil. Apenas em 1831 foram emitidas cartas régias que revogaram a determinação de 1808 (AMANTINO, 2006; SPOSITO, 2011).¹⁷

Por fim, havia o deslocamento forçado ou induzido de indígenas para as zonas de ocupação dos europeus, sendo reunidos nos chamados aldeamentos coloniais, conforme exposto. Os descimentos constituíam no deslocamento de populações inteiras do interior para áreas vizinhas aos assentamentos de colonos portugueses. Foram estimulados e ancorados por legislação – do Regimento de Tomé de Souza (1548) ao Diretório Pombalino (1757). A partir de lei de 1587, os descimentos, até então feitos com base na coerção de tropas, passaram a contar com a presença de missionários. Esses religiosos seriam responsáveis pelo convencimento e pela negociação com os indígenas para o deslocamento. O conhecimento da língua e o prestígio de alguns religiosos entre os grupos aparecem como fatores que explicam a necessidade de sua presença nos empreendimentos (ALMEIDA, 2010, p. 76; PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118).

Com o tempo, missionários passaram a encabeçar o procedimento, conforme se observa na referida lei de 1587, no Regimento do governo geral de 1588, no Alvará de 1596, na Carta Régia de 1653 e no Regimento das Missões de 1686. Em 1611, administradores seculares também puderam fazer descimentos, ainda que tendo a obrigação de serem assistidos por religiosos nos empreendimentos. A negociação para convencer povos a “descerem” envolvia a entrega de presentes – sobretudo para as lideranças –, a promessa de terras nas aldeias, de trabalho remunerado, de bons tratos e – importante num contexto de guerra e violências – de proteção para os indígenas. Estava vedado, ao menos por lei, desde 1611, que os indígenas fossem forçados a se deslocar se não quisessem. Além da lei de 1611, houve reforço nesse ponto no Regimento das Missões de 1686 e em outras leis no século XVIII, o que demonstra que a prática foi duradoura e foi descumprida. Em um contexto de violência, conforme aponta Almeida, descer para as zonas vizinhas aos empreendimentos de brancos e se deixar aldear podia significar a sobrevivência dos grupos em um mundo sacudido por constantes conflitos e escravizações (ALMEIDA, 2010, p. 76-79; ALMEIDA, 2013; PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118).

As aldeias, para os agentes da Coroa e os moradores, tinham como uma de suas funções ser um repositório de mão de obra, a ser empregada nas mais variadas atividades para consolidar o projeto colonial. A importância do trabalho indígena fica ainda mais latente quando os empreendimentos particulares de colonos eram também de especial interesse para a Coroa, como no caso das entradas em direção ao sertão para o descobrimento de minas ou para a realização de descimentos. Os indígenas eram bastante requisitados também para a defesa e a construção de fortificação em núcleos populacionais, para as obras

¹⁷ Embora se possa depreender o impacto e amplitude, a escravização indígena é um fenômeno de longa duração que carece de uma investigação ampla e numérica. Primeiros estudos, para a Amazônia, têm sido empreendidos, entre outros, por Chambouleyron e Bombardi (2011), Dias (2019) e Sommer (2005).

públicas, para o corte de madeiras, para os serviços agrícolas no intuito de servir ao Rei, como carregadores e em serviços domésticos (ALMEIDA, 2013, p. 235-236).

Nesses aldeamentos, fossem geridos por religiosos ou civis, o trabalho dos indígenas deveria ser remunerado. Leis estipulavam valores, modos de remuneração e a jornada de trabalho. Era um trabalho, ao menos por escrito, voluntário. Como referido, os indígenas seguiam para jornadas de trabalho fora do aldeamento numa distribuição equitativa entre moradores e obras de interesse da Coroa Portuguesa. Também não deviam trabalhar a ponto de atravancar o desenvolvimento e sustento do próprio aldeamento. Abusos eram regulares e não havia bom cumprimento das normas relativas ao tempo de jornada, pagamento e bom trato dos indígenas. Isso acarretava distúrbios nos aldeamentos e fugas, sinal de que os indígenas resistiam ao processo e negociavam com os administradores melhores condições (ALMEIDA, 2013, p. 164-167; PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 120-1).

O controle temporal de religiosos sob os indígenas aldeados caíria com o Diretório dos Índios (1757), surgindo a figura do diretor de aldeia, que assumiria a gestão do trabalho. Aos religiosos – das ordens mantidas – cabia o governo das almas. Não seria o fim dos problemas da gestão da gente, pois as leis e a administração secular e regular precisavam ser adaptadas a diferentes realidades. De certo, apenas a contínua presença da Coroa através de seus intermediários numa relação permanente de tutela dos indígenas que ultrapassou o período colonial e imperial (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 119-120). Mesmo com perdas, em terras e em vidas, e com o avanço contínuo dos não indígenas, alguns dos objetivos da Coroa portuguesa não foram plenamente satisfeitos. Parte fruto da resistência, parte da incapacidade dos administradores dos aldeamentos (LOPES, 2011, p. 263; MEDEIROS, 2011, p. 138).

Outra dimensão do trabalho indígena a ser considerada está no emprego militar. A alimentação da economia colonial com mão-de-obra indígena não se fez sem guerra, sem a expansão territorial que precisava lidar com povos indígenas, sem disputas com concorrentes europeus e, muito menos, sem a tessitura de alianças com indígenas, muitos deles amplamente incorporados às fileiras das tropas portuguesas. A atuação e emprego indígena na guerra se verifica em todo o período colonial – e além – e está muito atrelada às negociações de grupos que encontraram na guerra uma oportunidade de bater oponentes – num primeiro momento – e uma forma de obter vantagens em contextos desvantajosos de escravização e extermínio (ALMEIDA, 2013, p. 91-102; CARVALHO, 1996, p. 51-69; FUJIMOTO, 2016, p. 227-242; RAMINELLI, 2011, p. 47-67; VIEIRA, 2011, p. 69-90).

A dependência dos colonos, sobretudo no primeiro século de colonização, quando não havia um equilíbrio de poder entre nativos e colonos em termos populacionais e militares, era extensa, o que explica a necessidade desses indígenas enquanto escudo contra nações

adversárias – indígenas e europeias.¹⁸ Após as violentas campanhas que garantiram a porção litorânea em boa parte da colônia e a virada para o século XVII, percebe-se maior equilíbrio de forças entre colonos e indígenas na costa, embora a necessidade deles na qualidade de mão-de-obra militar fosse muito grande. Ainda nesse século, os indígenas foram essenciais para investidas contra grupos nativos rivais e contra desafiadores europeus – notadamente franceses e neerlandeses – como se depreende na reconquista do Maranhão em mãos francesas por uma tropa de colonos e indígenas – o grosso do contingente – saídos de Pernambuco e do Rio Grande, das lutas contra os neerlandeses em Salvador, entre 1624 e 1625, e nas capitânias de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande, entre 1630 e 1654, e, por fim, nas chamadas Guerra dos Bárbaros, entre 1650 e 1720 (ALMEIDA, 2014, p. 15; BRITO, 2020, p. 54-112; CARDOSO, 2012, p. 127-170; GOLIN, 2014, p. 58-59; IBÁÑEZ BONILLO, 2015, p. 182-187; MORENO, 2011, p. 29-45; PARAÍSO; MAGALHÃES, 2007, p. 9-38; POSSAMAI, 2001; PUNTONI, 2002, p. 202-209; RAMINELLI, 2011, p. 47-67; VIEIRA, 2011, p. 69-90).

No XVIII, a balança do poder passou a pender para o lado português e, mesmo assim, os colonos precisavam contar com tropas de indígenas para adentrar nos sertões e ter neles elementos centrais para a manutenção do interior e das fronteiras disputadas com a Espanha, tanto em áreas do Estado do Grão-Pará e Maranhão, quanto na fronteira austral do Estado do Brasil, a exemplo de disputas como as Guerras Guaraníticas (1753-1756) e conflitos anteriores na Banda Sul que envolveram portugueses, espanhóis e indígenas, os últimos objeto de aldeamento e alianças com finalidades bélicas (FONTELLA, 2020, p. 15; GARCIA, 2008, p. 613-632; GARCIA, 2009, p. 50-54; GARCIA, 2011; GOLIN, 2014; POSSAMAI, 2001).

A despeito desse amplo uso militar nas guerras coloniais, a historiografia produzida deu pouca ênfase aos interesses dos indígenas nessas disputas. Para fazer justiça, alguns historiadores citados ao longo desse texto têm buscado avaliar essa participação indígena, embora exista nítida falta de uma análise ampla e quantitativa que possa mensurar o impacto da ação de indígenas em forças coloniais e conectar essa participação enquanto sua própria agência.

Considerações finais

Como demonstramos, apenas recentemente a historiografia passou a enxergar a participação efetiva dos indígenas enquanto atores nos processos históricos. Os indícios dessa atuação, mesmo em documentos produzidos por não indígenas, estão espalhados nas fontes históricas e precisaram passar por detalhado escrutínio para que se verificasse a

¹⁸ Sobre “equilíbrio de poder”, ou mesmo o monopólio da violência, nas relações entre indígenas e europeus, cf. Zandt (2008). Cf. também Bushnell (2009) e White (2011). Esse é um debate que segue junto com as discussões sobre alianças indígenas. Para o caso do Brasil, cf. Almeida (2010, 2013), Garcia (2007), Monteiro (1994a).

participação indígena enquanto agentes. Persiste, porém, uma leitura historiográfica em que os indígenas são invisibilizados enquanto sujeitos históricos. Isso pode ser verificado em textos sobre a administração da Coroa e pode ocorrer até mesmo quando se trata das três esferas selecionadas para esse texto – isto é, as dimensões da gestão religiosa dos povos indígenas, de suas terras e, por fim, do trabalho.

Em todos esses aspectos é possível vislumbrar negociações, resistências e adaptações da Coroa às regras coloniais em virtude da atuação dos próprios indígenas. Mediadas (por religiosos ou lideranças indígenas) ou não, as ações dos grupos em contato com conquistadores, colonos e missionários garantiam aos indígenas a sua sobrevivência, num contexto cada vez mais desequilibrado, de desvantagem e de violência.

O levantamento historiográfico que realizamos demonstra o quanto administrar a diversidade dos domínios americanos pela Coroa portuguesa implicava necessariamente as relações de dependência mútua entre conquistadores, missionários, colonos e indígenas de diferentes grupos. A atuação dos povos indígenas para a formação da América lusa colonial não se restringiu às décadas iniciais de contato e exploração, mas prolongou-se nos processos de constituição de fronteiras internas e externas, na construção da estrutura fundiária, na produção de alimentos e insumos para sobrevivência da sociedade colonial e, portanto, nos fundamentos da economia exportadora.

As tentativas e o processo de desmantelamento dos povos indígenas não se deram de maneira uniforme e de forma gradativa ao longo do vasto território que hoje se entende por Brasil. Não pode ser tomado como um processo finalizado e isso se depreende a partir da manutenção dos discursos da necessidade da civilização dos indígenas ou de falas que apontem atraso, e, portanto, a necessidade de intervenção para o progresso.¹⁹ Tais declarações, observáveis por toda a fase colonial, foram mantidas nos tempos do império e chegam vivas na atual república.

Hoje, decorridos mais de cinco séculos desde a chegada dos europeus, os povos indígenas persistem em manter seus modos de vida e de organização social, ainda que sofrendo perdas e necessitando ceder e fazer concessões. Negociam, garantem direitos e atuam como sujeitos históricos mesmo após séculos de um processo de imposição de uma disciplina de trabalho, da catequese para moldar as mentes e do avanço sobre as terras, processos esses iniciados pelos agentes da Coroa no século XVI.

Espera-se, por fim, que o debate feito nesse artigo possa servir de estímulo e ponto de partida para os interessados na importância dos povos indígenas na construção da história do Brasil, que passam a ter aqui uma visão geral e ampla do corrente debate historiográfico feito no país desde a década de 1990. Também urge apontar que há grande carência de comparações das relações entre indígenas e não indígenas no Brasil com outras experiências coloniais na América espanhola e na

¹⁹ Também verificada nos entraves a demarcações de terras, no avanço sobre reservas já delimitadas, nos contínuos ataques a organizações não governamentais indígenas, no assassinato de lideranças, bem como na destruição sistemática do meio ambiente.

América inglesa. O exercício de comparação pode solidificar melhor as interpretações, bem como dar ensejo a novos questionamentos e pesquisas.

Referências bibliográficas

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2010.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Escravidão indígena e trabalho compulsório no Rio de Janeiro Colonial. **Revista Mundos do Trabalho**, 12 (6), p. 11-25, 2014.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de; SEIJAS, Tatiana. Amerindians in the Iberian World. In: BOUZA, Fernando; CARDIM, Pedro; FEROS, Antonio (Eds.). **The Iberian World 1450-1820**. London: Routledge, 2020, p. 357-374.

ALMEIDA, Rita Heloisa de. **O Diretório dos índios**: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de; CABRAL DE SOUZA, George Félix; MELO SILVA, Gian Carlo; SILVA, Kalina Vanderlei (Orgs.). **Políticas e Estratégias Administrativas no Mundo Atlântico**. Recife: Editora da Universidade Federal de Pernambuco, 2012.

AMANTINO, Marcia. As Guerras Justas e a Escravidão Indígena em Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX. **Varia Historia**, vol. 22, n. 35, p. 189-206, 2006.

BETTENCOURT, Lucia. Cartas brasileiras: Visão e Revisão dos índios. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (Ed.), **Índios no Brasil**. São Paulo: Global, 2000, p. 39-46.

BRITO, Sylvia Brandão Ramalho de. A conquista do Rio Ruim: A Paraíba na Monarquia Hispânica. 2020. 522 f. **Tese** (Doutorado em História). Universidade de Salamanca, Espanha, 2020.

BUSHNELL, Amy Turner. Indigenous America and the limits of the Atlantic World, 1493-1825. In: GREENE, Jack; MORGAN, Philip (Eds.). **Atlantic History**. A critical appraisal. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 191-221.

CARDOSO, Alírio. Maranhão na Monarquia Hispânica: intercâmbios, guerra e navegação nas fronteiras das Índias de Castela (1580-1655). 2012. 436 f. **Tese** (Doutorado em História). Universidade de Salamanca, Espanha, 2012.

CARRARA, Ângelo Alves. A população do Brasil, 1570-1700: uma revisão historiográfica. **Revista Tempo**, 20, p. 1-21, 2014.

CARVALHO, Marcus Joaquim Maciel de. Os índios de Pernambuco no ciclo das insurreições liberais, 1817/1848: ideologias e resistência. **Revista da SBPH**, 11, p. 51-69, 1996.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. **Operários de uma vinha estéril**: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006.

CHAMBOULEYRON, Rafael; BOMBARDI, Fernanda Aires. Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (Séculos XVII e XVIII). **Varia História**, 27 (46), p. 621-623, 2011.

COELHO, Mauro Cezar. Do sertão para o mar. Um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do diretório dos índios (1751-1798). 2005. 433 f. **Tese** (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social. USP, São Paulo, SP, 2005.

COHEN, Paul. Was there an Amerindian Atlantic? Reflections on the limits of a historiographical concept. **History of European Ideas**, 34, p. 388-410, 2008.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. **Anais Pernambucanos**. Tomo IV. Recife: Arquivo Público Estadual de Pernambuco, 1954.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de Índios do Brasil: O século XVI. **Estudos Avançados**, 4 (10), p. 91-110, 1990.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil**. Histórias, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DANTAS, Mariana Albuquerque. **Dimensões da participação política indígena**. Estado nacional e revoltas em Pernambuco e Alagoas, 1817-1848. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2018.

DIAS, Camila Loureiro. Os índios, a Amazônia e os conceitos de escravidão e liberdade. **Estudos Avançados**, 33 (97), p. 235-252, 2019.

DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassalos**: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

DOMINGUES, Ângela; CHAVES DE RESENDE, Maria Leônia; CARDIM, Pedro (Orgs.). **Os indígenas e as justiças no mundo ibero-americano** (sécs. XVI-XIX). Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2019.

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1991.

FERLINI, Vera. **Terra, trabalho e poder**: o mundo dos engenhos no Nordeste colonial. Bauru: EDUSC, 2003.

FERLINI, Vera; BICALHO, Maria Fernanda (Orgs.). **Modos de governar**. Idéias e práticas políticas no Império português. Séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2005.

FERRAZ, Socorro. Sesmarias do açúcar. Sítios históricos. **Clio: Revista de Pesquisa Histórica**, 26 (2), p. 59-78, 2008.

FERREIRA, Lorena de Mello. São Miguel de Barreiros. Uma aldeia indígena no Império. 2006. 216 f. **Dissertação** (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História. UFPE, Recife, PE, 2006.

FONTELLA, Leandro Goya. A Guerra Guaranítica num contexto de Cultura de Contato: uma interpretação sobre o caráter das interações entre guaranis missioneiros e sociedades ibéricas. **Anos 90**, Porto Alegre, 27, p. 1-20, 2020.

FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **Na trama das redes**. Política e negócios no império português, Séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O Brasil colonial, 1443-1580**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O Antigo Regime nos Trópicos**. A dinâmica imperial portuguesa (Séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FUJIMOTO, Juliana. A guerra indígena como guerra colonial – As representações e o lugar da belicosidade indígena e da antropofagia no Brasil colonial (Séculos XVI e XVII). 2016. 270 f. **Tese** (Doutorado em História). Programa de História Social. USP, São Paulo, SP, 2016.

GALINDO, Marcos. **O governo das almas**: A expansão colonial no país dos tapuias (1651-1798). São Paulo: Hucitec, 2017.

GARCIA, Elisa Frühauf. Quando os índios escolhem seus aliados: as relações de “amizade” entre os minuanos e os lusitanos no sul da América portuguesa (c.1750-1800). **Varia Historia**, vol. 24 (40), p. 613-632, 2008.

GARCIA, Elisa Frühauf. **As diversas formas de ser índio**: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

GARCIA, Elisa Frühauf. “Ser índio” na fronteira: limites e possibilidades Rio da Prata, c. 1750-1800. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, 2011.

GOLIN, Tau. **A guerra guaranítica**. O levante indígena que desafiou Portugal e Espanha. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

HEMMING, John. **Ouro Vermelho**. A conquista dos índios brasileiros. São Paulo: Edusp, 2007.

HESPANHA, António Manuel. **Imbecillitas**. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Annablume, 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque (Dir.). **História Geral da Civilização Brasileira**. I. A época colonial. 1 Do descobrimento à expansão territorial. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

HULSMAN, Lodewijk. *Nederlands Amazonia. Handel met indianen tussen 1580 en 1680*. 2009. 390 f. **Tese** (Doutorado em História). Faculdade de Humanidades. Universidade de Amsterdã, Holanda, 2009.

IBÁÑEZ BONILLO, Pablo. *La conquista portuguesa del estuario Amazónico: Identidad, Guerra, Frontera (1612-1654)*. 2015. 589 f. **Tese** (Doutorado em História). Universidad Pablo de Olavide de Sevilla/University of Saint Andrews, Espanha/Escócia, 2015.

IBÁÑEZ BONILLO, Pablo. *Processos de guerra justa en la Amazonía portuguesa (siglo XVII)*. In: DOMINGUES, Ângela; CHAVES DE RESENDE, Maria Leonor; CARDIM, Pedro (Orgs.). **Os indígenas e as justiças no mundo ibero-americano (Séculos XVI-XIX)**. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, p. 241-271, 2019.

JOHNSON, Harold; NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz. *O império luso-brasileiro, 1500-1620*. In: SERRÃO, Joel; OLIVEIRA MARQUES, António Henrique de (Dir.). **Nova história da expansão portuguesa**. Lisboa: Editorial Estampa, 1992.

LANGFUR, Hal. *Canibalismo e a legitimidade da guerra justa na época da Independência*. **Revista Brasileira de História**, 37 (75), p. 119-143, 2017.

LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII*. 2005. 700 f. **Tese** (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História. UFPE, Recife, PE, 2005.

LOPES, Fátima Martins. *As mazelas do Diretório dos índios: exploração e violência no início do XIX*. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A presença indígena no Nordeste**. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 241-265, 2011.

MAIA, Lígio José de Oliveira. *Serras de Ibiapaba. De Aldeia à Vila de Índios: Vassalagem e Identidade no Ceará colonial - Século XVIII*. 2010, 409 f. **Tese** (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, 2010.

MAIA, Lígio José de Oliveira. *A implantação do Diretório em Vila Viçosa Real (CE): incerteza, colaboração e negociação indígenas (c. 1759-1762)*. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A presença indígena no Nordeste**. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 21-45, 2011.

MARCÍLIO, Maria Luiza. *A população do Brasil colonial*. In: BETHELL, Leslie (Org.). **História da América Latina**. América Latina Colonial. Vol. II. São Paulo: Edusp, p. 311-338, 1999.

MAURO, Frederic. *O império luso-brasileiro, 1620-1750*. In: SERRÃO, Joel; OLIVEIRA MARQUES, António Henrique (Dir.). **Nova história da expansão portuguesa**. Lisboa: Editorial Estampa, 1991.

MEDEIROS, Ricardo Pinto. Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas capitanias do norte da América portuguesa. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A presença indígena no Nordeste**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 115-144.

MEDEIROS, Ricardo Pinto. Política indigenista do Período Pombalino e seus reflexos nas capitanias do Norte da América portuguesa. In: OLIVEIRA, Carla Mary Silva de; MEDEIROS, Ricardo Pinto (Orgs.). **Novos olhares sobre as capitanias do Norte do Estado do Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2007. p. 125-159.

MELLO E SOUZA, Laura de; FURTADO, Junia; BICALHO, Maria Fernanda (Eds.). **O governo dos povos**. São Paulo: Alameda, 2009.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O Bagaço da Cana**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

METCALF, Alida. **Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil 1500-1600**. São Paulo: Editora Unicamp, 2019.

MEUWESE, Mark. **Brothers in Arms, Partners in Trade**. Dutch-Indigenous Alliances in the Atlantic World, 1595-1674. Leiden/Boston: Brill, 2012.

MONTEIRO, John. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994a.

MONTEIRO, John. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (Ed.), **Índios no Brasil**. São Paulo: Global, 2000, 1994b. p. 105-120.

MONTEIRO, John. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Maria Aracy de Pádua Lopes da; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (Eds.). **A Temática Indígena escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º Graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 221-236.

MONTEIRO, John. Tupis, tapuias e historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. 2001. 235 f. **Tese** (Livre docência em Etnologia). Departamento de Antropologia. UNICAMP, Campinas, SP, 2001.

MONTEIRO, John (Coord.). **Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros: acervos das capitais**. São Paulo: USP/FAPESP, 1994.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Reinventando a autonomia: liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na Capitania do Espírito Santo, 1535-1822**. São Paulo: Humanitas, 2019.

MORENO, Diogo Campos. **Jornada do Maranhão**. Por ordem de sua Majestade feita o ano de 1614. Brasília: Edições do Senado Federal, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **“O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo/Brasília: Marco Zero, MCT/CNPq, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 13-42, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (eds.). **O Brasil colonial**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 167-228, 2017.

PARAÍSO, Maria Hilda Barquero; MAGALHÃES, Pablo Antônio Iglesias. Muros do recôncavo: A capital da América portuguesa transferida para aldeamentos jesuíticos (1624-1625). **Clio**, 25(2), p. 9-38, 2007.

PENNOCK, Caroline Dodds. **On savage shores**. How Indigenous Americans Discovered Europe. New York: Alfred A. Knopf, 2023.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, p. 115-132, 1992.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. São Paulo: Edusc, 2003.

POSSAMAI, Paulo César. O cotidiano da guerra: A vida na colônia do sacramento (1715-1735). 2002. 352 f. **Tese** (Doutorado em História). Universidade de São Paulo. USP, São Paulo, SP, 2002.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: Povos indígenas e colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 2002.

RAMINELLI, Ronald. Nobreza indígena – os chefes potiguaros, 1633-1695. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A presença indígena no Nordeste**. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 47-67, 2011.

RESENDE, Maria Leonia Chaves de (2003). Gentios brasílicos. Índios coloniais em Minas Gerais setecentista. 2003. 403 f. **Tese** (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas. UNICAMP, Campinas, SP, 2003.

RICUPERO, Rodrigo. Poder e patrimônio: o controle da administração colonial sobre as terras e mão-de-obra indígena. In: MELLO E SOUZA, Laura; FURTADO, Junia; BICALHO, Maria Fernanda (Eds.). **O governo dos povos**. São Paulo: Alameda, p. 355-370, 2009.

SAMPAIO, Patrícia. Política indigenista no Brasil imperial. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo Henrique (Orgs.). **O Brasil Imperial, volume I: 1808-1831**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 175-206, 2009.

SCHWARTZ, Stuart. **Segredos Internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Geyza. Índios e Identidades: formas de inserção e sobrevivência na sociedade colonial (1535-1716). 2004. 145 f. **Dissertação** (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História. UFPE, Recife, PE, 2004.

SOMMER, Barbara. Colony of the Sertão: Amazonian Expeditions and the Indian Slave Trade. **The Americas** 61(3), p. 401-428, 2005.

SPOSITO, Fernanda. Liberdade para os índios no Império do Brasil. A revogação das guerras justas em 1831. **Almanack**, n. 01, p. 52-65, 2011.

VIEIRA, Geyza. Entre perdas, feitos e barganhas: a elite indígena na capitania de Pernambuco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A presença indígena no Nordeste**. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 69-90, 2011.

WEAVER, Jace. **The Red Atlantic**: American indigenes and the making of the modern world, 1000-1927. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014.

WHITE, Richard. **The middle ground**. Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650-1815. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

WILLEKE, Venâncio. **Missões franciscanas no Brasil (1500-1975)**. Petrópolis: Vozes, 1974.

ZANDT, Cynthia van. **Brothers among Nations**. The pursuit of intercultural alliances in Early America 1580-1660. Oxford: Oxford University Press, 2008.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de fé**: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

Recebido em: 19/03/2024 * Aprovado em: 01/04/2024 * Publicado em: 30/04/2024

O ATENDIMENTO À SAÚDE INDÍGENA NO SUL DO BRASIL PELO ESTADO BRASILEIRO (1940-1977), ENTRE OMISSÕES E VIOLÊNCIAS

MARIA EUGÊNIA RAMOS FERREIRA¹

UNILA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-6806-3783>

CLOVIS ANTONIO BRIGHENTI²

UNILA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-8782-2239>

RESUMO: *O artigo é resultado da pesquisa sobre a ação do Estado brasileiro no contexto do atendimento à saúde da população indígena no Sul do Brasil no século XX. O recorte temporal – 1940 a 1977 – segue o período em que o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) esteve presente nas terras indígenas, com suas estruturas administrativas, incorporando a primeira década da atuação da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), até a criação da Comissão Parlamentar de Inquérito no Congresso Nacional (CPI), em 1977. Para tal, utilizaram-se os boletins internos do Serviço de Proteção aos Índios (1941-1966), as CPIs no Congresso Nacional de 1963, 1968 e 1977, a CPI de caráter regional ocorrida na Assembleia Legislativa do estado do Rio Grande do Sul, em 1968, e o Relatório Figueiredo entre 1967-1968. Cotejamos com as referências teóricas da história indígena para entender como os indígenas agiram nesse processo. Constatou-se que as doenças que os atingiram foram geradas pelos processos de violência, esbulho territorial e roubo das riquezas naturais de suas terras com participação ativa do Estado brasileiro.*

PALAVRAS-CHAVE: *Saúde, indígena, violência, sul do Brasil, estado.*

ABSTRACT: *This article is the result of a research on the action of the Brazilian State in health care for the indigenous population in southern Brazil in the 20th century. The time frame - 1940 to 1977 - follows the period when the Indian Protection Service (SPI) was present in indigenous lands, with its administrative structures, incorporating the first decade of the actions of the National Foundation of Indigenous Peoples (Funai), until the creation of the Parliamentary Inquiry Commission in the National Congress (CPI), in 1977. We used the internal bulletins of the Indian Protection Service (1941-1966), the CPIs in the National Congress of 1963, 1968, and 1977, the CPI that occurred in the Legislative Assembly of the state of Rio Grande do Sul in 1968, and the Figueiredo Report between 1967-1968. We collect theoretical references of indigenous history to understand how the indigenous acted in this process, founding that the diseases that affected them were generated by the processes of violence, territorial dispossession and theft of the natural wealth of their lands with the active participation of the Brazilian State.*

KEYWORDS: *Health, indigenous, violence, southern Brazil, State.*

¹ Estudante de História - Licenciatura na Universidade Federal da Integração Latino-Americana. E-mail: rf.mariaeugenia@gmail.com

² Doutor em História Cultural pelo Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal de Santa Catarina. Professor de História das Sociedades Indígenas na América Latina na Universidade Federal da Integração Latino-Americana. E-mail: clovisbrighenti@hotmail.com

Introdução

A presente pesquisa está ancorada em fontes históricas e documentais produzidas pelo Estado brasileiro e algumas fontes complementares produzidas pela sociedade civil, bastante limitadas, mas reveladoras das mazelas provocadas pela política indigenista tutelar. Objetivamos compreender os contextos de doenças e seus tratamentos ou negligências, entre os povos indígenas na região Sul do Brasil, no período compreendido entre 1940-1977, identificando as intencionalidades, fatalidades e omissões das agências estatais tutelares. Ademais, analisaremos as políticas indigenistas que incidiram na atenção à saúde do povo Kaingang e Guaraní, e atentemo-nos às violências a que foram historicamente submetidos estes povos.

O acervo disponível no Armazém Memória³ foi de fundamental importância para nossa pesquisa, porque se concentram ali importantes documentos sobre os povos indígenas no século XX. Dentre eles recorreremos a um conjunto de boletins internos produzido pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), criado para levar informações às Inspetorias Regionais e colher informações destas; relatórios das Comissões Parlamentares de Inquérito realizadas em 1963, essa apurando irregularidades no SPI; de 1968, destinada a estudar a legislação indigenista e investigar a situação dos remanescentes povos indígenas no Brasil; e 1977, que averiguava as denúncias acerca de invasões de reservas indígenas e avaliava o sistema de medidas desenvolvidas para resguardar a fixação desses povos em suas terras. Também analisamos a CPI da Assembleia Legislativa realizada no estado do Rio Grande do Sul em 1968, voltada a investigar a situação dos Postos Indígenas daquele estado; e o Relatório Figueiredo (1967-1968), que, da mesma forma, examinava as irregularidades no SPI.

Ao decorrer da pesquisa, mostrou-se necessário analisar fontes diferentes das produzidas pelo Estado. Recorreremos, dessa forma, as notícias de jornais da época, ao *“Boletim do CIMI”*, ao documento elaborado por bispos e missionários em 1973, denominado *“Y-Juca-Pirama: O índio aquele que deve morrer”* e às assembleias indígenas ocorridas no Sul do país em 1975 e 1977. Essas fontes foram estudadas em conjunto com referências bibliográficas acerca da história indígena para compreender a ação indígena nesse processo e vê-los não apenas como vítimas, mas como agentes do processo histórico, sem deixar de considerar a dramaticidade e a ação violenta do Estado.

Serviço de Proteção aos Índios

Em 26 de junho de 1910, através do Decreto nº 8.072, foi criado pelo Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, o “Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN)”

³ O Armazém Memória é um centro de referência virtual com acervo documental e videoteca sobre o período ditatorial brasileiro, destacando-se o acervo sobre povos indígenas. Disponível em: <http://armazemmemoria.com.br/centros-indigena/> Acesso em: 14 de maio de 2023.

FERREIRA, Maria Eugênia Ramos; BRIGHENTI, Clovis Antonio. O atendimento à saúde indígena no Sul do Brasil pelo Estado brasileiro (1940-1977), entre omissões e violências. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 319-347, jan./abr. 2024.

que, posteriormente em 1918, viria a se tornar apenas “Serviço de Proteção aos Índios (SPI)” (BRASIL, 1910). O SPI, até sua extinção 57 anos depois, passou por mudanças de ordem estrutural, orientação política e filiação institucional em diferentes ministérios. Manteve como inalterada sua política tutelar de controle e subordinação dos indígenas à lógica da transitoriedade étnica.

Para efeito de análise julgamos necessário abordar algumas questões que consideramos centrais. A primeira refere-se às instâncias sob a qual o SPI esteve subordinado. A pesquisadora Carolina Arouca Gomes de Brito (2011) destaca a existência de quatro períodos na história do SPI: o momento original de sua concepção em que estava vinculado ao Ministério da Agricultura; entre 1930 e 1934, quando passou a ser subordinado ao Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio (MTIC); um terceiro período, de 1934 a 1939, no qual foi realocado ao Ministério da Guerra; e o que Brito define como quarto e último período, que tem início em novembro de 1939, momento em que retorna ao Ministério da Agricultura até sua extinção em 1967 (BRITO, 2011, p. 33-34). É justamente sobre esse último período que dedicamos nossa pesquisa e análise, incorporando a transição para a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) em seus primeiros 10 anos de atuação. Nesse mesmo mês de novembro de 1939, é criado o “Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI)” (BRASIL/SPI, Decreto-Lei 1.794, de 22 de novembro de 1939), presidido pelo Marechal Rondon, responsável por estabelecer as diretrizes da política indigenista.

Interessa-nos retornar à 1918, quando o tema da Localização dos Trabalhadores Nacionais deixou de nortear este Serviço, pelo menos em sua nomenclatura (BRITO, 2011, p. 33). Contudo, no Decreto-Lei nº 1.736, de 3 de novembro de 1939, que subordina o SPI ao Ministério da Agricultura, considera:

que o problema da proteção aos índios se acha intimamente ligado à questão de colonização, pois se trata, no ponto de vista material, de orientar e interessar os indígenas no cultivo do solo, para que se tornem úteis ao país e possam colaborar com as populações civilizadas que se dedicam às atividades agrícolas (BRASIL, 1939).

Na estrutura interna, o Serviço de Proteção aos Índios dividiu o território brasileiro em Inspetorias Regionais (IR). Inicialmente, entre 1910 a 1939, as IR eram organizadas por Unidades da Federação (UFs) ou juntavam-se às UFs e, no trabalho direto com as populações indígenas, havia as Povoações Indígenas, que contavam com um Diretor, um Ajudante e um Escrevente. Em 1936, durante a gestão do Ministério da Guerra foram criadas duas categorias de Postos Indígenas (PI) “Postos de Atração, Vigilancia e Pacificação” e “Postos de Assistência, Nacionalização e Educação” (mantida a grafia original) (BRASIL/SPI, Decreto nº 736/1936).

A partir de 1939, o organograma foi alterado. O SPI passou a contar com Inspetorias Regionais abrangendo não mais as UF, mas regiões.

Inicialmente eram oito Inspetorias Regionais e em 1945 passaram a ser nove, conforme noticiou o Boletim Interno nº 36, publicado em 31 de janeiro de 1945. A 7ª Inspetoria Regional (ou, simplesmente, IR7) abrangia os estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul e o Território Federal do Iguaçu (pelo breve período de sua existência), com sede na cidade de Curitiba, Paraná.

Cada Inspetoria Regional era segmentada por postos indígenas. Na IR7 havia 16 Postos Indígenas, sendo dez (10) no Paraná – Cel. José Carvalho, Barão de Antonina, Cel. Telêmaco Borba, Dr. Carlos Cavalcante, Interventor Manoel Ribas, Cacique Capanema, Boa Vista, Cacique Gregório Kaekchot, José Maria de Paula, José de Carvalho; dois (02) em Santa Catarina – Duque de Caxias e Dr. Selistre de Campos; quatro (04) no Rio Grande do Sul – Paulino de Almeida, Cacique Doble, Nonoai e Guarita. Dos 16 Postos Indígenas 15 eram para comunidades do povo Kaingang e 1 para o povo Xokleng.

Os postos indígenas estavam encarregados de propiciar toda assistência, em especial “prestar ao índio assistência sanitária, fazendo-o observar práticas higiênicas” (BRASIL/SPI, Decreto nº 10.652/1942). O SPI partia de um conceito civilista pelo qual era necessário ensinar aos indígenas as práticas de higiene, como se eles não as tivessem, intervindo em generalidades e não tocando na sua função primeira que era o atendimento à saúde. Sem a definição de uma política de saúde, os indígenas dependiam da competência e presteza do chefe do posto ou eventualmente do/a enfermeira/o que os atendia. Diferencia-se a região Sul do Brasil de regiões como Centro-Oeste e Norte, já que nessa região as terras indígenas estavam mais próximas aos centros urbanos, de modo que os indígenas também tinham a possibilidade de acessar os hospitais públicos da região em tempo relativamente curto.

Esse mesmo decreto de 1942 criou a possibilidade para exploração econômica das terras indígenas. Dentre as finalidades do órgão estava a transformação dos indígenas em camponeses:

envidar esforços por melhorar as condições materiais da vida indígena, despertando o gosto do índio para a agricultura e indústrias rurais; e extrair as riquezas das terras indígenas: “promover, em colaboração com os órgãos próprios, a exploração das riquezas naturais, das indústrias extrativas ou de quaisquer outras fontes de rendimento, relacionadas com o patrimônio indígena ou dele provenientes no sentido de assegurar, quando oportuno, a emancipação econômica das tribos (BRASIL/SPI, Decreto nº 10.652/1942).

Embora esses temas pareçam distantes do atendimento à saúde, nota-se que do ponto de vista do conceito indígena de saúde, no qual não dissociam a saúde com o meio em que vivem, o desflorestamento e a economia geraram mudanças bruscas no cotidiano. As terras indígenas no Sul do Brasil, conforme destacou BRIGHENTI (2022), foram tomadas por invasões de agricultores, madeireiros e fazendeiros, e a economia indígena passou a ser dependente do Posto. A fome e a miséria reinaram

absolutas, conforme consta nos depoimentos e documentos da “CPI do Índio” na Assembleia Legislativa no Rio Grande do Sul (1968).

O SPI e a política de atendimento à saúde indígena

Apesar de ter sido concebido para atuar com populações que, ao longo de quatro séculos, foram vítimas de todo tipo de doenças impostas pelo colonialismo, o que gerou ocasos demográficos, o SPI não criou política de saúde para orientar seus servidores, estados e municípios que atendiam a essas populações. Ainda, em 1910, ano da criação do SPI, centenas de povos indígenas viviam sem contato com a sociedade nacional ou em isolamento voluntário, sujeitas a todo tipo de contaminação por doenças externas a seu contexto. Mesmo assim, não foram definidas políticas de saúde para o contato. Ao contrário, apressou a “pacificação” de indígenas a fim de liberar territórios para o latifúndio (BRIGHENTI, 2022).

Nos documentos pesquisados não encontramos menção às práticas indígenas de medicina e cura como elemento central da vida dos povos, que mereciam respeito e cuidado do SPI. Ao contrário de qualquer iniciativa positiva, ao desejar a integração dos indígenas à sociedade nacional, o SPI não se importava com o custo desta. Se dos cerca de um milhão de indígenas restassem apenas 100 mil quarenta e sete anos depois (RIBEIRO, 1970, p. 257), o resultado que importava era a integração desses 100 mil. Substituir as práticas de saúde indígena pelo atendimento médico/hospitalar era sinal de avanço no processo de integração, de acordo com o Serviço.

Nos dezessete parágrafos que compõem o Artigo 2º do Decreto nº 8.072/1910, referido anteriormente, não há nenhuma menção ao atendimento à saúde indígena. De acordo com o pesquisador Leandro Rocha (2003), até a década de 1930 a assistência à saúde indígena era esporádica e desorganizada. As “pacificações” realizadas pelo SPI deixavam atrás de si um rastro de mortes. Sem os devidos cuidados sanitários, os indígenas de pouco ou nenhum contato eram confinados em pequenas reservas e ficavam sujeitos a todo tipo de enfermidade da sociedade regional.

Essas “pacificações” implicavam muito mais que perda das terras. Os sobreviventes das armas de fogo eram tragados pelas doenças. O povo Xokleng Laklãnõ, em Santa Catarina, quase foi dizimado logo no início da segunda década da “pacificação”. Vitimados pelo sarampo, restou menos de ¼ da população. No caso dos Kaingang, em São Paulo, a metade da população foi morta por uma epidemia de gripe nos primeiros anos de contato.

É possível concluir que se procedeu, ao longo da gestão do SPI, uma paulatina e intensa irresponsabilidade no trato com os indígenas. Além do esbulho territorial, o SPI expôs a população recém contatada às doenças para as quais não se tinha possibilidade de imunizá-los. Tal prática perpassou a agência indigenista. Conforme pesquisas de Rubens Valente (2017), na década de 1970 a Funai teria cometido os mesmos

crimes do SPI, quais sejam, levar doenças para populações indígenas amazônicas de pouco contato e deixá-las morrer.

Por conta da denúncia da morte de 1/3 dos Urubu-Kaapor (MA), contactados em 1928, por sarampo e coqueluche, o SPI passou a debater o tema da saúde indígena e criar mecanismos institucionais de atendimento. Impulsionados pelo projeto “marcha para o Oeste” (iniciada em 1938), milhares de fazendeiros e colonos avançaram para a região Centro-Oeste nos anos seguintes, modificando radicalmente a paisagem e as economias indígenas, deixando um rastro de doenças e mortes. O médico sanitarista Noel Nutels apresentou um projeto de Equipes Volantes para atender os indígenas, em especial nos casos de tuberculose. Tardou muito para que uma ação mais efetiva ocorresse. Somente em 1956 criou-se, no governo Juscelino Kubitschek, o Serviço de Unidade Sanitária Aérea (SUSA). Essas ações estavam voltadas para a região Centro-Oeste e Norte do Brasil. Mesmo assim, atendiam uma parcela ínfima da população indígena.

Os pesquisadores Gilberto Hochman e Renato da Silva (2014, p. 84) destacam que apenas na década de 1950 um olhar um tanto mais estruturado adentrou as fileiras do SPI clamando por uma política de saúde para as populações indígenas.

A partir dos anos 1950 é que se esboçariam os traçados de uma política de saúde para as populações indígenas que se tornavam cada vez mais visíveis na sua fricção com a expansão do Estado e do capitalismo. É dessa década em diante que a saúde pública institucionalizada, em particular os serviços de controle de endemias rurais, começa a dialogar de modo mais sistemático com as instituições de tutela dos indígenas.

Na região Sul do Brasil a atenção à saúde passou a ser ofertada a partir de 1936, através da publicação do Decreto nº 736, 6 de abril de 1936, quando foram criados os postos indígenas. Era o próprio posto que contava com uma pequena enfermaria e, em alguns casos, profissionais que faziam a atenção primária. Conferiremos adiante, nos relatos e nos documentos analisados, o tipo de atenção dispensada. No momento é paradigmático analisar os indígenas nesse cenário, como eles eram pensados e como se encontravam em suas condições socioculturais que permitissem encontrar caminhos autônomos através de suas próprias normativas sanitárias.

Diferentes pesquisadores já destacaram o viés integracionista e assimilacionista do SPI, dentre eles o antropólogo Antonio Carlos de Souza Lima (1995) e o historiador Leandro Rocha (2003). No início do século havia um pensamento de que o interior do Brasil era apático/doente por conta da composição cultural de sua população indígena e sertaneja. Esse pensamento atribuía ao próprio indígena a responsabilidade pelas doenças, como se sua condição existencial não permitisse uma aproximação com os preceitos da medicina e ciência ocidental.

Associada a essa concepção havia posições mais radicais, que defendiam abertamente a eliminação desses povos, como no caso dos Xokleng Laklãnõ. O médico naturalista Georg Carl Adolf Bleyer publicou em 1905 sua posição sobre esse povo indígena, considerando que a solução era sua extinção: “estes índios necessitam da paz, porém para a nação guerreira dos Schokleng a paz, verossimilmente, só reinará quando o último destes índios das selvas de Santa Catarina desaparecer e já não puder vingar-se” (BLEYER, 2003, p. 278).

Foi com Carlos Chagas e Miguel Pereira que essa tendência começou a ser alterada. Ao destacarem que “as moléstias endêmicas representavam o maior obstáculo à construção da nacionalidade e ao progresso do país. A apatia do trabalhador rural, até então atribuída à raça, deveria ser explicada pela doença”, além do analfabetismo (AROUCA; TRINDADE LIMA, 2014, p. 63).

Também estava ausente do debate a dimensão antropológica das populações indígenas no Brasil, no que tange à saúde. Destaca-se que uma parcela significativa da população indígena recém “pacificada” passou por processos violentos no enfrentamento com o latifúndio e, posteriormente, a ausência de políticas públicas. Estes povos tiveram suas vidas completamente desfiguradas por perdas humanas, alterações nos preceitos filosóficos para dar conta da nova realidade, mudanças bruscas no território e no acesso dos recursos florísticos e xamânicos.

O povo Xokleng Laklãnõ tinha no “Pico do Taió” um lugar de dimensão espiritual fundamental para a relação e o equilíbrio com a ancestralidade. Com o confinamento no Alto Vale do Itajaí (cerca de 100 km do Pico do Taió), não puderam mais acessar o local para seus rituais. Eram controlados e vigiados pelo chefe de posto diuturnamente, sofrendo sanções a qualquer afastamento dos limites da minúscula delimitação (PEREIRA, 1998).

A crise sanitária nos anos seguintes à “pacificação” (1914) dizimou 2/3 da população, dentre eles os xamãs e outros detentores dos conhecimentos tradicionais, o que interrompeu importantes processos de transmissão de conhecimentos. As práticas de subsistência também seriam seriamente afetadas com as “pacificações” e confinamentos nos “cercos da paz”, como a diminuição dos espaços de caça e coleta, bem como as mudanças nas práticas de agricultura. Sucederam-se, dessa forma, uma série de mudanças bruscas num curto intervalo de tempo, desestruturando o modo de vida. Algumas vezes o próprio SPI, na ânsia por convencê-los à “pacificação”, distribuía alimentos e congêneres que interrompiam economias já enfraquecidas pelo contato.

Povos como os Kaingang, maior população atendida pelo SPI no Sul do Brasil, que já estavam em contato com a sociedade regional há praticamente 100 anos, foram profundamente afetados pela lógica de atendimento do SPI. Esse órgão proibia suas práticas de agricultura, sob a argumentação de que eram rudimentares. O desejo era substituí-las por uma agricultura mecanizada e produtivista, inclusive introduzindo a monocultura do trigo e do milho. Também proibiam os Kaingang de realizarem seus rituais, dentre eles o *kikikoi* (culto aos mortos), o qual mobilizava toda a comunidade. A própria distribuição no espaço social da

aldeia seguia o “padrão SPI”, de casas minúsculas de madeira serrada, enfileiradas ao longo de uma estrada.

O antropólogo Darcy Ribeiro destacou que devido ao extermínio da população Kaingang no interior de São Paulo no início do século XX, “viram-se impossibilitados de obter cônjuges, ocasionando a prática do incesto – o que feria a estrutura familiar e simbólica de sociedade indígena e também as determinações morais da equipe do SPI, que procurou manter severa vigilância sobre os índios” em especial do médico Horta Barbosa, chefe do posto onde viviam os Kaingang (RIBEIRO, 1970 apud AROUCA e TRINDADE LIMA, 2014, p. 72).

Nos contextos descritos acima, o SPI reprovava completamente a medicação com chás e infusões realizadas pelos indígenas, bem como proibia todas as práticas xamânicas. Elas representavam, aos olhos do SPI, heresias, idolatrias e ausência de civilidade. Todavia, elas ocorriam. Teimosamente os indígenas insistiam em realizá-las. Os relatos de indígenas, em diferentes ocasiões ao longo do percurso de convivência que tivemos com esses povos, atestam que jamais deixaram de utilizar plantas nos processos de cura ou de realizar práticas xamânicas, nos limites e possibilidades impostos pelos contextos descritos acima.

Na década de 1940, a Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), tendo à frente o etnólogo Herbert Baldus, surgiu como um importante centro de formação etnológica. Entre os estudantes que concluíram o mestrado sob a orientação de Baldus estava Darcy Ribeiro, que teve papel relevante na temática indígena a partir dos anos 1950, conforme destacam Carolina Arouca e Nísia Trindade Lima (2014, p. 71). As autoras observam também que Ribeiro teve importante contribuição no campo antropológico ao SPI, “com a ampla divulgação dos problemas decorrentes da relação entre indígenas e sociedade nacional, especialmente no que concerne à questão da redução demográfica, denunciada em artigos e documentos oficiais dessa entidade” (AROUCA e TRINDADE LIMA, 2014, p. 71).

Ribeiro inovou ao contestar os fatores biológicos como causa da depopulação por epidemias e alertou para o problema das violências importadas pela sociedade nacional:

A análise ultrapassa as questões vinculadas a uma possível fragilidade biológica dessas populações e lança mão de temas caros à antropologia, como a questão cultural e o sistema de parentesco concernente a cada sociedade específica, por exemplo. Ou seja, para Darcy Ribeiro, além das moléstias trazidas pelos civilizados, as novas formas de organização social e econômica, muitas vezes impostas às sociedades indígenas, provocaram a desestruturação delas, podendo levá-las à extinção. Importante destacar que seus estudos não se limitaram à constatações de epidemias ou à produção de dados estatísticos acerca das populações indígenas visitadas; sua preocupação estava em compreender os efeitos que a crescente redução demográfica provocaria nesses grupos (AROUCA e TRINDADE LIMA, 2014, p. 71).

Assim como o Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI), criado em 1939, presidido por Marechal Rondon e responsável por estabelecer as diretrizes da política indigenista, foi pouco considerado pelo SPI, as orientações antropológicas não eram consideradas pelos diretores e servidores que atendiam os povos indígenas. Em parte, pela própria ignorância do tema, mas especialmente pela orientação filosófica do SPI de transformar o indígena em “sujeito melhor” (SOUZA LIMA, 1995).

Registros de enfermidades na documentação oficial

Boletins internos do SPI

Iniciamos nossa análise com os conteúdos publicados nos boletins internos do SPI. Segundo os próprios boletins, eles passaram a ser publicados devido à necessidade de o órgão transmitir os acontecimentos internos do Serviço. Os inspetores, ajudantes e encarregados dos postos indígenas eram incumbidos de distribuir os boletins internos aos trabalhadores e sugeria-se que se realizasse uma leitura em conjunto.

Os boletins deveriam ser arquivados e os itens referentes a cada posto precisavam ser copiados e integrados às instruções específicas dos postos indígenas. Cada posto possuía a responsabilidade de desenvolver avisos mensais a serem enviados para a diretoria do SPI e sua Inspetoria Regional, necessariamente no primeiro dia de cada mês, contendo informações acerca das visitas ou inspeções recebidas (incluindo o nome dos visitantes, cargos, função ou situação social e finalidade da visita), o número de indígenas vivendo neste posto, os trabalhos executados, a frequência escolar, a questão sanitária e o tratamento utilizado. Ademais, qualquer outra ocorrência que se julgasse necessária destacar (BRASIL/SPI, Boletim Interno nº 1, 1941, p. 5). Percebemos, de forma geral, que as informações acerca da temática sanitária eram resumidas, limitando-se a curtas menções que definiam a questão sanitária do posto como inexistente ou satisfatória.

O Boletim Interno nº 26, publicado em 31 de janeiro de 1944, trouxe o aviso mensal relativo ao mês de dezembro do Posto Indígena Nonoai, no Rio Grande do Sul. Neste, indica-se uma contínua epidemia de sarampo. Desde o aviso de novembro, publicado no BI nº 25 em 31 de dezembro de 1943, relatavam-se casos de sarampo, tendo ido a óbito três crianças Kaingang (Figura 1). Os indígenas foram considerados culpados por esses óbitos. Afirmo o Boletim:

Apezar dos cuidados que este P.I. está dispensando aos indiozinhos doentes há sempre alguns casos que escapam às suas vistas como acontece com os índios mais afastados, não obstante as constantes visitas e recomendações do Encarregado e índios ajudantes, a última hora é que dão conhecimento ao Posto, e por isso faleceram 3 crianças (mantida grafia original) (BRASIL/SPI, Boletim Interno nº 25, 1943, p. 462).

Figura 1 – *Fac-símile* do BI com informações da epidemia de sarampo PI Nonoai/RS.

I- DOS INDIOS	
1 - <u>Estado sanitário</u> - continuam aos cuidados do Posto 6 índios velhos;	
O sarampo está atacando fortemente as crianças indígenas, tem sido tratado com chá quente e soador. Apesar dos cuidados que este P. I. está dispensando aos indiozinhos doentes há sempre alguns casos que escapam às suas vistas como acontece com os índios mais afastados, não obstante as constantes visitas e recomendações do Encarregado e índios ajudantes, a última hora é que dão conhecimento ao Posto, e por isso faleceram 3 crianças.	
2 - <u>Nascimento</u> - houve 4; dos quais, 3 são caingangas, 2 meninos e 1 menina e 1 guarani, 1 menina.	
3 - <u>Óbito</u> - houve 3 caingangas - 2 meninas de 2 anos e uma de dias. O estado sanitário dos demais índios é bom.	
II-POPULAÇÃO INDIGENA	
Índios existentes no mês de novembro.....	571
Nascidos neste mês.....	4
Chegados de muda neste mês.....	6
Falecidos neste mês.....	<u>3</u>
Existentes no fim do mês.....	578

Fonte: BRASIL/SPI, Boletim Interno nº 25 de 31 de dezembro de 1943, p. 462.

É espantoso que em um mês o número de mortes infantis (3) foi quase igual ao de nascimentos (4). No mês seguinte, esse quadro se manteve com quatro nascimentos e duas mortes de crianças devido à epidemia de sarampo (Figura 2): uma menina de cinco meses e uma recém-nascida de dois dias. O encarregado deste posto atuava como enfermeiro. Encontra-se, entre as medidas de tratamento, apenas o isolamento. É dito, contudo, que essa prática: “[...] não é fácil entre os índios, pois não concebem que se separe da família e dos amigos o seu doente que deve estar rodeado de todos” (BRASIL/SPI, Boletim Interno nº 26, 1944, p. 31). Ademais, houve vacinação contra a febre tifoide.

Figura 2 - PI Nonoai/RS, epidemia de sarampo e vacinação

I - DOS INDIOS	
O sarampo continua atacando fortemente os indios deste PI.	
O encarregado que desempenha o papel de enfermeiro tem aplicado soador e arsenico da homeopatia e dos doentes a seus cuidados ainda não perdeu nenhum; também está fazendo o isolamento dos indios, o que não é facil entre os indios, pois não concebem que se separe da familia e dos amigos o seu doente que deve estar rodeado de todos.	
Foi mordido de cascavel um indiozinho de 12 anos e só cinco horas depois é que foi aplicado o soro antiofidico quando chegou ao Posto. Durante uma semana em que esteve em tratamento no Posto peorou três vês, tendo ficado cego completamente, mas voltou-lhe a vista e está bom. Causou grande preocupação entre os indios por ser mordido pela mais perigosa das serpentes e o menino era filho do "Coronel". Quando indiozinho foi dado por bom e voltou a casa alguns indios que o esperavam soltaram foguetes em sinal de alegria. Também foi mordido por uma coabiara um menino de 1 ano, filho do Snr. Frontino, que aqui se achava; foi aplicado soro antiofidico e ficou bom.	
Foi aplicada vacina anti-tíficos alunos e em todo o pessoal do Posto.	
2 - NASCIMENTO	
Nasceram 4; 3 meninas caingangas e uma guarani. O Posto forneceu roupa.	
3 - Obitos	
Morreram 3 caingangas; 1 menina com 5 meses, de sarampo; outra com 2 dias, porque a parturiente já estava fortemente atacada e 1 indio velho com 60 anos, paralitico; a causa parece tuberculose, doente de muito tempo. O posto deu a mortalha, como é de costume.	
II - POPULAÇÃO INDIGENA	
a) indios existentes no mês de dezembro.....	571
b) indios nascidos neste mês.....	4
c) indios falecidos neste mês.....	<u>3</u>
d) existentes no fim do mês.....	572

Fonte: BRASIL/SPI, Boletim Interno nº 26, 1944, p. 31.

Em julho de 1943, o Posto Indígena Cel. Telêmaco Borba (PR) indicou haver enfrentado uma epidemia de varíola que afetou, principalmente, as crianças. O BI relata a adoção de medidas de isolamento e o fornecimento de vacinas gratuitas pelas autoridades (Figura 3).

Figura 3 – PI Cel. Queimadas/PR, epidemia de varíola (1943)

XIII - Aviso de julho do P.I.N. Queimadas - I.R.7 - Paraná.

ESTADO SANITÁRIO: - O estado sanitário dos índios assistidos por este Posto é, como nos meses anteriores, muito bom.

Foram todos os índios aqui domiciliados, por mim vacinados, como preventivo contra a varíola.

Houveram inúmeros casos desta terrível moléstia transmissível entre todos os agregados residentes nesta Fazenda, onde, em cada residência, encontravam-se todos seus componentes atacadíssimos, principalmente as crianças.

Fonte: BRASIL/SPI, Boletim Interno nº 22, 1943, p. 314.

O Posto Indígena Rio das Cobras, também no estado do Paraná, passou por duas epidemias de coqueluche em períodos diferentes (Figuras 4 e 5). Aponta-se no Boletim Interno nº 18 a existência de casos de coqueluche e sarampo, em abril de 1943, que afetou principalmente as crianças. Pela forma do relato eram casos já recorrentes. Não há informações acerca de como estavam sendo realizados os tratamentos. Já o Boletim Interno nº 52, cita sucintamente inúmeros casos de coqueluche que levaram a óbito treze crianças e um idoso.

Figura 4 – PI Rio das Cobras/PR, epidemia de coqueluche (1943)

XI - Aviso mensal do P.I.N. Rio das Cobras - Abril.

DOS ÍNDIOS

ESTADO SANITÁRIO - Ainda existem alguns casos de coqueluche, também conhecido por tosse comprida, mas, estamos atendendo conforme é necessário, esses casos em crianças, principalmente nas recém-nascidas, existem também alguns casos de sarampo, os demais índios, que foram atacados destes males, continuam em tratamento. Foram tratados diversos índios adultos que estavam sofrendo de um incômodo nos olhos, mas todos se encontram bem melhores, com o tratamento que temos feito.

NASCIMENTO - Nasceu no mês de abril p.p. uma criança, pertencente ao sexo feminino.

CASAMENTO - Realizou-se um casamento, ao sistema indígena, casamentos estes, que se realizam aqui neste Posto Indígena e perante o capitão e delegado indígena.

ÓBITO - Faleceu uma criança, pertencente ao sexo masculino.

Fonte: BRASIL/SPI, Boletim Interno nº 18, 1943, p. 144.

Figura 5 – PI Rio das Cobras/PR, epidemia de coqueluche (1946)

<u>I.R. 7 -</u>			
P.I.N. "LARANJINHA" -			
Existentes: Coroados	1		
Guaranis	<u>31</u>	32	
P.I.N. "FAXINAL" -			
Existentes: Guaranis	4		
Caingangues	<u>85</u>	89	
P.I.N. "IVAÍ" -			
Existentes anteriormente		330	
Falecimento		<u>1</u>	
Existentes* ...		329	
O óbito foi o do índio Paulo Cotão.			
P.I.N. "RIO DAS COBRAS" -			
Existentes anteriormente		606	
Falecimentos		<u>14</u>	
		592	
Nascimentos		<u>1</u>	
Existentes ...		593	
Os óbitos foram de 13 menores, de tosse comprida e de um velho guarani.			
O nascimento foi de um caingangue, no dia 13 de abril.			
P.I.N. "LIGEIRO" -			
Existentes		355	

Fonte: BRASIL/SPI, Boletim Interno nº 52, 1946, p. 6.

A Comissão Parlamentar de Inquérito de 1963

Instituída em 19 de abril de 1963, a Comissão Parlamentar de Inquérito objetivava:

[...] apurar irregularidades no Serviço de Proteção aos índios, do Ministério da Agricultura, principalmente no que concerne ao arrendamento das terras, à receita arrecadada e sua aplicação, à assistência prestada ao índio e às providências determinadas às Comissões de Sindicância criadas pelo Poder Executivo (BRASIL/CPI, 1963, p. 2).

Na justificativa para sua composição, com 141 assinaturas, diz haver cerca de 300.000 indígenas vítimas de tuberculose, malária e subnutrição. É preciso apontar que este não é um dado exato, mas uma estimativa. Ademais, o SPI é intitulado de “serviço de perseguição” aos índios.

Assim, a CPI destaca a existência de conflitos internos no SPI, especialmente em seu setor administrativo. A direção do Tenente Coronel Moacyr Ribeiro Coelho era acusada de irregularidades, na época foram

abertos 23 inquéritos e sindicâncias internas para apurar essas denúncias. A reportagem citada pela CPI, no entanto, afirma: “O coronel Moacyr Ribeiro Coelho está quase só na batalha pela valorização do silvícola. O órgão está obsoleto. O ócio administrativo por pouco não ganhou consistência jurídica, enquanto o atual dirigente parece um corpo estranho ali” (CORREIO BRAZILIENSE, s/a, s/p apud BRASIL/CPI, 1963, p. 2).

Em carta ao ministro da agricultura, datada de 13 de junho de 1962, o diretor Ten. Cel. Moacyr Ribeiro Coelho produz um depoimento acerca do SPI. Julga-o um:

[...] órgão da mais alta importância patriótica, social e humana e que, malgrado reconheça como precária, incompleta e deficiente a assistência que ele presta ao índio, não tenho dúvida em proclamar a absoluta necessidade da existência deste órgão, sem o qual seria irremediável e total a desgraça de nossos silvícolas (mantida grafia original) (BRASIL/CPI, 1963, p. 2).

Determina que seu objetivo era de atrair mais recursos ao Serviço, além das atenções da população, dos demais órgãos do governo e da imprensa. Afirma que aqueles que estudam de forma honesta e sincera o órgão, concluem que este não é devidamente equiparado para as suas atribuições. Justifica (BRASIL/CPI, 1963, p. 2): “E isso porque aos Governos tem faltado a necessária compreensão deste magno e complexo problema – o problema do índio – a um tempo social, cultural, científico e patriótico, mas, sobretudo, humano” (mantida grafia original).

Revela-se, portanto, favorável à reformulação deste órgão e propõe inúmeras mudanças competentes a ministérios diferentes. Quanto ao Ministério da Saúde, recomenda a criação de uma comissão para “estudar as condições de vida dos silvícolas e suas necessidades mais urgentes” (BRASIL/CPI, 1963, p. 2), o planejamento de medidas sanitárias tal qual vacinação em massa contra varíola e tuberculose, “erradicação de endemias, como verminoses, impaludismo, boubá, etc.” (BRASIL/CPI, 1963, p. 2), e a hospitalização de indígenas nas casas de saúde.

Ao decorrer do ano de 1961 foram realizadas inúmeras reuniões compostas pelos chefes das inspetorias regionais. Estas ocorriam em Brasília, DF, na sede da diretoria do SPI. Na reunião sucedida no dia 17 de agosto, abordou-se a situação dos Xetá e levantou-se a necessidade de estabelecer uma assistência mais eficaz. É proposto, dessa forma, a criação de um posto de vigilância que atuaria nos casos de epidemia, já que consideravam que os Xetá não necessitavam do auxílio dos “civilizados”. Além disso, salientou-se a necessidade de demarcar as terras dos Xetá.

Após as investigações, a CPI concluiu serem verdadeiras as denúncias contra o SPI, destacando que os povos indígenas sofrem com o abandono do órgão, a insuficiência de funcionários, a falta de assistência médico-sanitária, técnico-agrícola e educacional. Determinaram como solução, dessa forma, a reformulação da organização administrativa do SPI, a visita periódica de turmas médico-

dentárias e técnico-agrícolas, o estabelecimento de convênios com missões religiosas visando as áreas de educação, saúde e integração, entre outras medidas.

A CPI revelou crimes sem precedentes na história do Estado brasileiro ao mostrar que havia mais 300.000 indígenas vítimas de tuberculose, malária e subnutrição, ou seja, praticamente toda a população indígena no Brasil⁴. O número pode ser exagerado, mas o fato de que a maioria da população estava doente não é nenhum exagero. Inclusive a CPI amplia as poucas informações trazidas pelos boletins internos do SPI, que escamoteavam os dados, já que eram produzidos pelas equipes nos postos indígenas que não tinham interesse em revelar dados que não fossem epidêmicos.

CPIs de 1968

No ano de 1968 foram criadas duas CPIs: uma de caráter regional na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul e outra no Congresso Nacional. A Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul requereu, em 27 de abril de 1967, a criação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito visando a apuração da situação vivida pelos povos indígenas e famílias agrícolas naquele estado. Desde a década de 1930, as terras indígenas estavam arrendadas a agricultores sem terras.

O pesquisador Henrique Aniceto Kujawa (2015, p. 75) percebeu que se desenvolveram “[...] práticas oficiais e oficiosas de arrendamento, de permissão de residência e de exploração de madeira.” Somente no posto indígena de Nonoai haviam “[...] 600 famílias de agricultores [...] para um número quase igual de famílias de silvícolas” (CPI/ALERS, 1967, p. 1). As recomendações da CPI não foram aplicadas, já que em 1977 a Funai admitia haver na TI Nonoai 974 famílias de arrendatários e intrusos, bem mais que as 600 de uma década antes (ARAUJO, 1977).

Encontramos, em anexo a esse requerimento, recortes de matérias jornalísticas acerca dessa questão, como a matéria publicada no jornal “*Correio do Povo*”, em 31 de maio de 1967, a notícia acerca da implantação de uma CPI na Assembleia Legislativa gaúcha. Com a manchete “Silvícolas gaúchos”, a reportagem indicava que os indígenas que viviam no Rio Grande do Sul, mais especialmente no PI Nonoai, sofriam com doenças e excesso de bebidas. Afirma que a CPI deveria ter sido criada há tempos devido à péssima condição de vida enfrentada pelos povos indígenas que se viam ameaçados de expulsão de suas terras.

Segundo o jornal, após a análise dos casos, a CPI chegaria à mesma conclusão que os estudiosos “fazendo com que, como remissão das indesculpáveis omissões de outrora, tenham os nossos silvícolas a proteção e assistência que, até aqui, jamais infelizmente conheceram” (SILVÍCOLAS, 1967 apud CPI/ALERS, 1968, p. 28).

⁴ O censo IBGE não fazia pesquisa específica sobre indígenas. Darcy Ribeiro tinha um pensamento pessimista e afirmava que na década anterior a população não passava de 100 mil pessoas.

FERREIRA, Maria Eugênia Ramos; BRIGHENTI, Clovis Antonio. O atendimento à saúde indígena no Sul do Brasil pelo Estado brasileiro (1940-1977), entre omissões e violências. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 319-347, jan./abr. 2024.

Com relação às questões de saúde, é sintomático o depoimento do encarregado pelo PI Nonoai, Nilson de Assis Castro, à CPI no dia 22 de junho de 1967. Afirmou que o estado de saúde dos indígenas é regular, tendo casos de tuberculose. Acerca disto, revela ter comunicado o Diretor da 7ª IR do SPI em Curitiba e não ter obtido uma resposta. Indica que, em quatro anos, houve vinte e uma mortes devido à tuberculose, pneumonia e um caso de paralisia infantil.

Os relatos em torno da questão sanitária não eram isolados ao PI Nonoai. Em depoimento no dia 28 de junho de 1967, o encarregado do PI Paulino de Almeida, João Lopes Velloso, afirmou que quando assumiu o cargo, os indígenas viviam em situação precária, mas que conseguiu alterar o quadro negativo. Disse também que a principal causa de óbitos neste posto era a tuberculose, nefrite e pneumonia.

Concluída em 14 de agosto de 1968, a CPI reconheceu que as terras indígenas demarcadas para os povos indígenas em 1913 foram invadidas, reduzidas e algumas extintas. Propõem recuperar gradualmente essas terras; indenizá-los pela perda do todo de Serrinha e conceder terras em outra região para os agricultores invasores, além de oferecer-lhes meios para obtenção de recursos. A CPI determina que o estado e a União respondam “[...] pelos prejuízos causados à possuidores – de boa fé” (CPI/ALERS, 1968, p. 26).

Em março de 1968, através do requerimento nº 65, deputados federais solicitaram a composição de uma CPI “[...] para estudar a legislação do indígena, investigar a situação em que se encontram as remanescentes tribos de índios do Brasil, e propor diretrizes para a política indigenista do Brasil” (CPI/CD, 1968, p. 1). Afirmava o requerimento que, naquele período, o governo federal não solicitou colaboração de nenhum dos estudiosos de povos originários a fim de elaborar um diagnóstico do contexto que estes se encontravam. Prossegue, nesse sentido, criticando a atuação dos militares à frente do SPI:

Jamais, talvez, os militares que dirigiram o SPI, em especial o Major Luís Vinhais, sequer leram qualquer obra de Antropologia ou Etnologia, estudo aliás, desnecessário para quem, como êsse major, se entregou à tarefa de exterminar, pela inoculação deliberada de varíola, duas tribos Pataxó, e de desviar 1 bilhão de cruzeiros velhos daquele Serviço. A entrega do SPI a militares só teve o condão de desprestigiar nossas Forças Armadas e de agravar o estado em que se encontram os indígenas (mantida grafia original) (CPI/CD, 1968, p. 2).

A denúncia de extermínio de indígenas por propagação de doenças contagiosas não teve o devido cuidado e punição conforme previa a legislação. Porém, é reveladora a atitude extremamente violenta, que deveria ter sido tratada como crime contra a humanidade.

No tocante ao Sul do Brasil, a CPI visitou, ao longo dos anos de 1967 a 1968, a 7ª Inspeção Regional, averiguando a situação vivida nos postos indígenas. As inspeções foram divididas em duas partes: a

primeira ocorreu de 23 de novembro a 2 de dezembro de 1967, inspecionados os postos indígenas de Cacique Doble (RS), Paulino de Almeida (RS), Guarita (RS) e Dr. Selistre de Campos (SC); enquanto a segunda inspeção ocorreu entre os dias 27 a 29 de dezembro de 1967 e de 6 a 14 de janeiro de 1968, nos postos indígenas Duque de Caxias (SC), Cel. José de Carvalho (PR), Barão de Antonina (PR), Dr. Xavier da Silva (PR), Cel. Telemaco Borba (PR), Dr. Carlos Cavalcanti (PR), Cacique Gregório Kaekchot (PR), José Maria de Paula (PR), Interventor Manoel Ribas (PR), Cacique Capanema (PR) e Fioravante Esperança (PR).

Após cada inspeção eram produzidos relatórios acerca do posto indígena visitado. Estes relatórios versavam sobre: o encarregado do determinado posto; a área em que este estava localizado, com informações sobre o tamanho em hectares e a área florestal; as instalações como administração, enfermaria, escola e casas. O posto poderia ou não, neste caso, ter um prédio específico para enfermaria, bem como possuir ou não habitações para os indígenas; transmitia quantos indígenas estavam na região, suas etnias e curtas informações sobre a questão médico-sanitária; as atividades agropecuárias elaboradas pelo posto, pelos indígenas e arrendatários; havia um tópico específico para abordar a questão da saúde, em que era apresentado o quadro de doenças, como estavam sendo tratadas e se o posto possuía condições de cuidar dos doentes; observavam as questões religiosa, escolar, administrativa e financeira; por fim, as necessidades de cada posto e sugestões.

A inspeção percebeu que, no PI Guarita (RS), a enfermaria era precária e mal equipada, a instalação de água era insatisfatória e poucos indígenas possuíam casa. Dessa forma, a maioria das famílias vivia em habitações precárias, sem água e luz (Figura 6).

Figura 6 – PI Guarita/RS, inspeção

3 - INSTALAÇÕES:
 A - DA SEDE DO POSTO:
 PRECARIAS AS INSTALAÇÕES DA SEDE DO POSTO. A CASA DO ENCARREGADO NECESSITA REFORMA. O SALÃO DE BAILE DOS INDIOS, ALGUNS DEPOSITOS E CASAS DE MADEIRA - SE ENCONTRAM EM MAU ESTADO. FALTAM PAISOIS E DEPOSITOS PARA GENEROS. O GAL- PAO OFICINA ESTA EM MAU ESTADO.
 A ESCOLA NECESSITA DE REFORMAS E AMPLIAÇÃO, COM FINALIDADE DE FAZER COZINHA PARA MERENDA ESCOLAR, SALA DE REFEIÇÕES PARA MERENDA, SECRETARIA E SANITA - RIOS.
 A ENFERMARIA EXISTENTE É PRECÁRIA E MAL EQUIPADA.
 A INSTALAÇÃO DE AGUA É DEFICIENTE, NECESSITANDO AMPLIAÇÃO E MELHORIA.
 O POSTO POSSUE ENERGIA ELÉTRICA FORNECIDA PELA CEEE/RS. NO ENTANTO, NO MOMEN - TO EM QUE FOREM AMPLIADAS AS ATIVIDADES, HÁ QUE INSTALAR TRANSFORMADOR ADE - QUADO DE MAIOR POTÊNCIA.
 B - SOMENTE ALGUNS INDIOS POSSUEM CASA NA SEDE. A MAIORIA DOS INDIOS DA SEDE DO POSTO, INCLUSIVE DE OUTRAS ÁREAS, VIVE EM HABITAÇÕES PRECARIAS, SEM AGUA E SEM LUZ.
 O SALÃO DE BAILE DOS INDIOS NECESSITA MELHORIA E REFORMA. NÃO EXISTE CAN - CHAS DE DOCHA E O CAMPO DE VOLEIBOL E FUTEBOL DE SALÃO É RUDIMENTAR. CAMPO - DE FUTEBOL LONGE DA SEDE, NO ALTO DE UM ESPICÃO.
 NÃO EXISTE IGREJA NO POSTO.

Fonte: CPI/CD, 1968.

O contexto encontrado em Guarita se assemelha aos casos dos PI Nonoai (RS) e no PI Dr. Selistre de Campos (SC). Em ambos, a enfermaria é considerada precária e no relatório de Nonoai propõem sua interdição. Os atendimentos médico, hospitalar, cirúrgico e dentário só ocorriam em casos de urgência. Na visita ao PI Nonoai a CPI constatou a existência de 41 pessoas doentes com tuberculose (Figura 7).

Figura 7 - PI Nonoai/RS, tuberculose

7 - SITUACÃO DE SAÚDE:
 QUITO PRECÁRIA A SITUAÇÃO DE SAÚDE DOS ÍNDIOS, ESPALHADOS PELA ÁREA DE MATO, DO POSTO, LONGE DA SEDE, SÃO COMPLETAMENTE CARENTES DE ASSISTÊNCIA MÉDICA, DENTÁRIA, HOSPITALAR E CIRÚRGICA (SOMENTE EM CASOS DE URGÊNCIA).
 ALTO O ÍNDICE DE ALCOOLISMO. FORTE A INCIDÊNCIA DE TUBERCULOSE PULMONAR. SECONDO DADOS FORNECIDOS PELO ENCARREGADO DO POSTO, EXISTEM 41 TUBERCULOSOS NA POPULAÇÃO INDÍGENA. A SEREM ESTRITAMENTE VERDADEIROS TAIS DADOS, O ÍNDICE DA INFECÇÃO SERIA ALARMANTE, EM FACE DE UM RECBENSEAMENTO ABRUCRAFICO.
 ENFERMARIA PRECÁRIA, POBRE E EM MAU ESTADO. A ENFERMEIRA, NA CONDIÇÃO DE CON-TRATADA, TERÁ QUE SER DISPENSADA, DEIXANDO OS ÍNDIOS ORFÃOS DE JA TÃO ESCASSA AS-SISTÊNCIA.
 CERCA DE 150 ÍNDIOS EM IRAI, VENDENDO BUGIGANGAS E BEBENDO CACHAÇA.

Fonte: CPI/CD, 1968.

Além disso, os postos indígenas de Duque de Caxias (SC), Dr. Xavier da Silva, Cel. José Carvalho, Barão de Antonina, Cel. Telêmaco Borba, Cacique Kaekchot, Interventor Manoel Ribas e Fioravante Esperança (PR) não eram equipados com enfermarias.

Uma reportagem do Estado de S. Paulo, veiculada em 20 de outubro de 1968, revelou que os indígenas no PI Paulino de Almeida (RS) dormiam em um chiqueiro no meio dos animais, enquanto aguardavam transferência. Segundo a notícia, o encarregado por este posto não sabia se retirava os indígenas desse local, devido às doenças que poderiam contrair, ou se os mantinha ali para que não contraíssem doenças relacionadas ao frio, como a tuberculose.

A CPI/CD não conseguiu concluir os trabalhos. No dia 13 de dezembro de 1968 o governo militar golpista decretou o Ato Institucional Nº 5, fechando o Congresso Nacional, dentre outras medidas. Dessa forma, os trabalhos não foram concluídos.

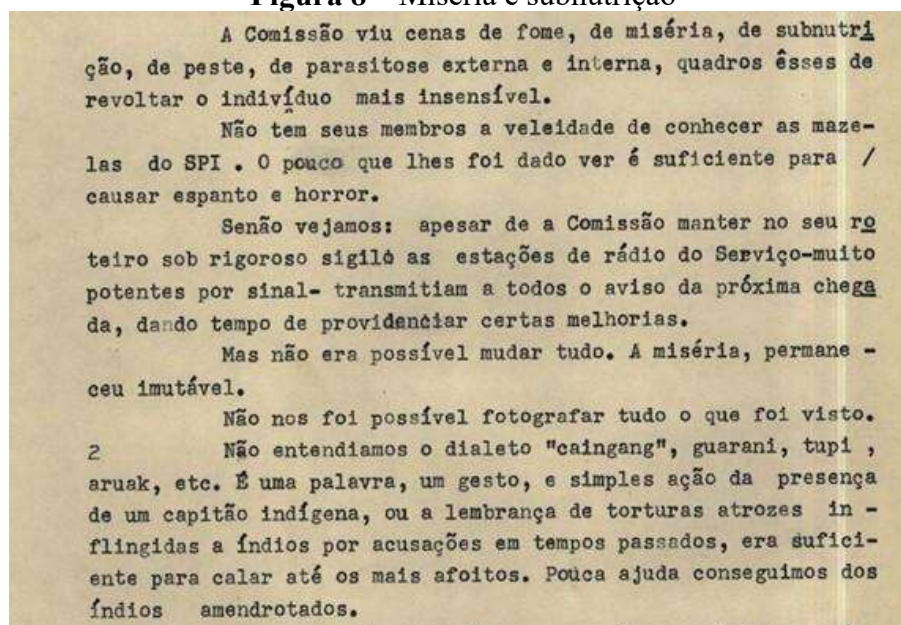
Relatório Figueiredo

Visando apurar irregularidades acerca do Serviço de Proteção aos Índios, o Ministro do Interior Albuquerque Lima convocou o Procurador Federal Jader de Figueiredo Corrêa para presidir “[...] uma Comissão de Inquérito (CI) para investigar crimes cometidos pelo SPI” (FLORES, 2019, p. 59). A criação da CI foi influenciada pelos trabalhos desenvolvidos na CPI de 1963, já observada neste artigo. O procurador Figueiredo Corrêa recebeu “[...] trinta e duas ameaças durante a investigação, inclusive de morte, e por isso os membros da CI receberam porte de arma” (FLORES, 2019, p. 59). Diante da dificuldade de acessar os documentos básicos para a investigação, que teriam sido destruídos por um incêndio, a

comissão decidiu visitar os diversos postos indígenas nas diferentes regiões do Brasil.

Figueiredo ficou estarelecido com o que encontrou na região Sul do Brasil. Destacou que a falta de assistência aos povos originários era utilizada para praticar o assassinato destes, sendo vistas constantemente cenas de fome, miséria, subnutrição, doenças e parasitoses (Figura 8) (FIGUEIREDO CORREIA, 1968, p. 7).

Figura 8 – Miséria e subnutrição

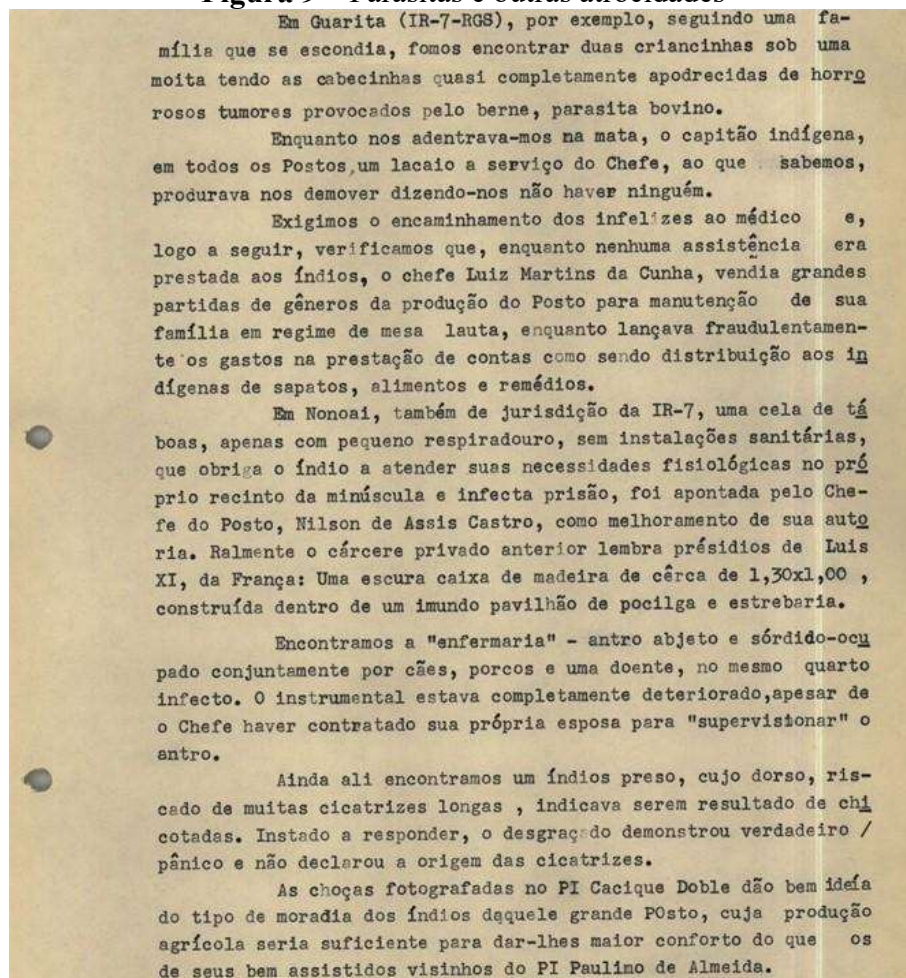


Fonte: Figueiredo Correia, 1968, p. 7.

No PI Guarita (RS), por exemplo, a comissão encontrou duas crianças com as cabeças cheias de tumores provocados por um parasita bovino (berne). Figueiredo (1968) observou que o encarregado por este posto se apropriava da verba para o atendimento indígena, enquanto prestava contas como se esse dinheiro tivesse sido convertido em remédios, alimentação e "sapatos".

Constatou Figueiredo que a enfermaria em Nonoai (RS) era extremamente precária. Os doentes ocupavam o mesmo cômodo que cães e porcos, os instrumentos hospitalares estavam deteriorados e o grupo de inspeção encontrou um indígena preso com sinais de haver sofrido tortura física, pois seu dorso estava marcado por longas cicatrizes. Quando questionado, não informou a origem de suas cicatrizes (Figura 9).

Figura 9 – Parasitas e outras atrocidades



Fonte: Figueiredo Correia, 1968, p. 7-8.

A auxiliar de enfermagem do PI Guarita relatou, em 15 de novembro de 1967, que, naquele ano, trinta indígenas haviam morrido, vítimas de sarampo, coqueluche e pneumonia. Ademais, o posto não possuía estoque de medicamentos. Dessa forma, os remédios seriam adquiridos quando chegasse algum doente. Assim, a auxiliar de enfermagem escrevia uma lista dos medicamentos necessários e o encarregado do posto comprava. Os casos graves eram encaminhados para um médico.

Em depoimento, no dia 10 de fevereiro de 1967, o encarregado do PI Dr. Selistre de Campos, Atílio Mazalotti, afirmou não possuir recursos para fornecer assistência médica-dentária aos indígenas do posto. Para atender as necessidades sanitárias, o posto recebe medicamentos, porém afirma não serem suficientes.

Ao ser questionado sobre casos de tuberculose relatou (FIGUEIREDO CORREIA, 1967, p. 176): "que sabe de casos contados por outros, que varios indios já morreram com essa doença a ponto de ser extintas familias inteiras e que atualmente sabe de alguns que se acham acometidos desta doença, por ouvir dizer" (mantida grafia original).

Nas conclusões da CI consta "[...] cerca de cem nomes a serem indiciados, seguidos de seus respectivos delitos" (FLORES, 2019, p. 60). Antes mesmo do relatório ser finalizado, o governo militar extinguiu o SPI

e criou a Fundação Nacional do Índio, atual Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai).

Mais do que preocupados com as denúncias e os maus tratos aos povos indígenas, os militares desejavam “modernizar” a agência indigenista (ROCHA, 2003) e adequá-la à sua proposta de governo: exploração econômica dos indígenas e suas terras e repressão a qualquer ato de insubordinação. As obras de infraestrutura como hidrelétricas e rodovias passaram a ser construídas sem considerar a presença indígena, ampliando as violações de direitos (BRASIL, 2014).

CPI da Funai

Nove anos após o encerramento da CPI da Câmara dos Deputados, uma nova CPI foi proposta na Câmara Federal, desta vez para investigar a gestão da Funai. A CPI de 1977 visava “[...] apurar denúncias relativas à invasão de reservas indígenas e avaliar o sistema de medidas desenvolvido no sentido de resguardar a fixação dos grupos indígenas nos respectivos habitats” (CPI/CD, 1977, p. 1).

Apresentou-se como justificativa o dever para com a sociedade brasileira após “[...] repetidas denúncias divulgadas pela imprensa nacional e internacional no que tange à preservação das reservas indígenas no nosso país”, além de apurar “[...] uma possível crescente tendência de extinção da raça indígena no Brasil” (CPI/CD, 1977, p. 1). O requerimento obteve 127 assinaturas de parlamentares.

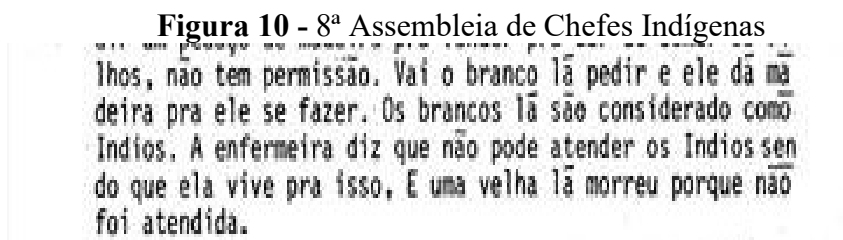
O antropólogo Júlio César Melatti depôs em 10 de agosto de 1977 e relatou que as doenças que mais atingiam os povos indígenas eram a pneumonia, sarampo e gripe, principalmente após estabelecido o primeiro contato com estes povos. É interessante observar que, em seu depoimento, no dia 13 de setembro de 1977, o Padre Antônio Iasi Júnior compara a Funai com o esquadrão da morte e define o SPI como Serviço de Proteção aos Íntimos.

Embora a CPI de 1977 não tenha apresentado dados substantivos no tema da saúde indígena, ela revelou que havia uma continuidade na desassistência aos povos indígenas na gestão da Funai. O discurso modernizador e de propagação da eficiência não se revelou em ação concreta aos povos originários. O atendimento à saúde indígena na gestão da Funai seguia a mesma inconsistência daquele realizado pelo SPI.

Encontramos nos documentos arquivados à CPI de 1977 uma transcrição da 8ª Assembleia de Chefes Indígenas, que aconteceu no Rio Grande do Sul de 16 a 18 de abril de 1977. É importante contextualizar que as assembleias indígenas surgiram no Brasil a partir do trabalho de dois jesuítas, Egydio Schwade e Thomaz Lisboa (MOURA, 2021, p. 51-52). O próprio Egydio Schwade (2021) relata em “Nas assembleias, os povos indígenas se afirmam: narrativas e testemunho” que inspirados pelo II Concílio do Vaticano (1962), ele e Thomaz Lisboa desejavam mudar a forma de trabalho da Igreja com os povos indígenas.

Em 1973, Schwade, que atuava no secretariado do Cimi, recebe o informativo da Confederação Regional do Cauca (CRIC) e encontra o relato de uma Assembleia Indígena realizada em Cauca, Colômbia. O Cimi decide, portanto, incluir a promoção de Assembleias Indígenas (MOURA, 2021, p. 51-52; SCHWADE, 2021, p. 26-28). Ao longo dos anos de 1974 a 1984, sucederam-se em torno de 57 Assembleias Indígenas, segundo a professora Marlene Castro Ossami de Moura (2021). Conduzaram-se, na região Sul, duas assembleias: a 4ª Assembleia Indígena em Frederico Westphalen (RS), de 21 a 22 de outubro de 1975; e a 8ª Assembleia Indígena: Ijuí/Ruínas de São Miguel (RS), de 16 a 18 de abril de 1977.

Durante a 8ª assembleia os indígenas relataram não haver remédios, casas e terras para os indígenas nos postos. Além disso, afirmam que a situação de vida era bem melhor até a entrada do SPI. Em outro relato, apontam que uma senhora faleceu, pois a enfermaria do posto não estava atendendo (Figura 10).



Fonte: CPI/CD 1977.

Ao final dessa assembleia sugeriram soluções para os inúmeros problemas levantados, dentre os quais pedia-se que o atendimento médico fosse para todos, que o chefe do posto não escolhesse o cacique e que a Funai garantisse as terras indígenas.

De acordo com Schwade (2021, p. 35):

Dali, saiu um documento que denunciava, em especial, a situação aflitiva dos indígenas do Sul do Brasil, premidos em suas reservas e espoliados de suas riquezas naturais, principalmente a madeira. Este documento constituiu-se em uma advertência aos órgãos públicos, em especial à Funai, de que a paciência se esgotara. A partir desta assembleia, se organizou a estratégia de luta para a reconquista dos territórios Guarani e Kaingang, que teve início no ano seguinte com a reconquista, pelos Guarani, da reserva de Rio das Cobras (PR).

Era o início de um novo tempo, cujo resultado foi o maior protagonismo dos povos indígenas e a adoção de legislações que respeitassem as culturas indígenas.

Considerações finais

A pesquisa revelou um contexto de extrema violência contra os povos indígenas no Sul do Brasil no tocante à assistência à saúde desses povos. A escolha pela documentação oficial (boletins de SPI, relatórios de CPIs, e Relatório Figueiredo) no recorte temporal (1940 a 1977) permitiu construir análises e argumentos embasados em fontes oficiais. Nesses documentos, a palavra indígena está praticamente ausente, inclusive o contexto da pesquisa não nos permitiu desenvolver pesquisa de campo junto aos povos indígenas, mas, a ausência não impede a análise nem minimiza os impactos causados pela violência oficial.

Documentos relativos às assembleias indígenas e à CPI de 1977 revelam que os indígenas não se calam diante das atrocidades. Romperam os limites estabelecidos pelos “cercos da paz” e da tutela, denunciaram as mazelas, provocaram comissões de inquéritos e se fizeram ouvir. Um processo lento e constante de enfrentamento que em algumas circunstâncias mais parecia não haver saídas. Os indígenas também demonstram, ao longo desses anos, que tratar o tema da saúde não se resume a tratar de doenças, mas cuidar do corpo, do meio ambiente e das relações humanas e cosmológicas.

Ao analisar os boletins internos do SPI, percebe-se que os servidores do órgão indigenista não estavam interessados que as violências fossem reveladas. Apenas mencionam os casos em momentos de mortes por epidemias, como se fosse algo extraordinário, além de seus poderes de intervenção. O SPI escamoteia as informações para evitar tornar os fatos públicos ou por acreditar que como se tratam de indígenas pouco importava o quadro sanitário. Uma ou outra opção revela um contexto de violência escondida sob o manto da tutela. Já as CPIs e o Relatório Figueiredo são mais contundentes em revelar um quadro sanitário alarmante, em especial o Relatório Figueiredo e a CPI da ALERS, embora o foco da dita CPI fosse o tema dos arrendamentos e das terras.

Para além da ausência de políticas de saúde específicas ou gerais para os indígenas, os documentos constatarem omissões deliberadas. O indígena no Brasil no século XX, ignorado pela academia e pela sociedade até praticamente a década de 1970, ficou sob a responsabilidade tutelar do Estado, que criou suas agências indigenistas para atender essas populações. Desenvolveu sua política indigenista com base na tutela, pela qual os indígenas eram considerados relativamente incapazes, tendo o Estado atuado para sua proteção. Proteção que jamais existiu, seja no campo da saúde ou em outras temáticas. As CPIs e o Relatório Figueiredo revelam o quanto este agiu contra os povos indígenas: de protegidos passaram a ser vítimas da violência do Estado, seja dos agentes públicos ou da própria lógica estatal, distante de qualquer contexto etnológico.

Não era falta de verbas porque, no período analisado, o SPI e posteriormente a Funai, exploraram exaustivamente as terras Kaingang, Guarani e Xokleng Laklãnõ na região. Os estudos de Almeida (2015) e BRIGHENTI (2022) revelam a exploração de madeira nobre das terras indígenas destinadas à exportação; evidenciam a exploração agrícola, inclusive indígenas ganhando prêmios de melhores produtores de trigo;

e a exploração das terras indígenas por agricultores que pagavam renda (2267 famílias, segundo ARAUJO, 1977). Qual o destino dessa verba? Pequena parte para manter o SPI e a grande parte desviada pelos funcionários do órgão, conforme destacou Figueiredo Correia (1968). Para os indígenas nada sobrava, apenas a miséria, sem assistência, sem vacinação, sem postos de saúde ou enfermarias equipadas e dotadas de medicamentos.

Essa pesquisa ocorreu em um momento em que vivenciávamos uma pandemia, motivando-nos a estudar epidemias, pandemias e outros contextos de doenças que atingiram populações indígenas. Dessa forma, a pandemia do Coronavírus (COVID-19) revelou o quanto os povos indígenas foram negligenciados, em um momento histórico em que estes contam com uma Secretaria Especial de Saúde Indígena, com políticas de Saúde e legislação que contemplam esses povos. Nosso exercício historiográfico, mergulhado em fontes, foi estabelecer uma análise pregressa, olhando para o cotidiano desses povos em contextos em que sequer havia tais políticas públicas e os indígenas estavam sob a condição de tutelados, proibidos de manifestarem-se.

Mesmo escamoteados, os dados revelam que mais da metade das crianças que nasciam morriam na primeira infância, vítimas da subnutrição e desassistências. As esperanças de crescimento da população eram pífias, mas, assim, alimentava as metas do SPI de logo incorporar todos os indígenas à “comunhão nacional”, ou seja, não haver mais indígenas no Brasil.

O desvelar desses temas remete à necessidade de políticas de reparação e não repetição. Os trabalhos acadêmicos, as pesquisas indígenas e o relatório das Comissões da Verdade (Estaduais e Nacional), apontam para o tema da justiça de transição que, embora ainda lenta, precisa ser efetivada. Estudos específicos, como esse na temática da saúde, são fundamentais para estimular novas pesquisas nesse campo e assim construirmos novas perspectivas para ampliar e melhorar o atendimento à saúde na contemporaneidade, que ainda carece valorizar os saberes e as práticas indígenas.

Lista de abreviaturas e siglas

BI	Boletim Interno
ELSP	Escola Livre de Sociologia e Política
CI	Comissão de Inquérito
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNPI	Conselho Nacional de Política Indigenista
CPI	Comissão Parlamentar de Inquérito
CPI/ALERS	Comissão Parlamentar de Inquérito da Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul
CPI/CD	Comissão Parlamentar de Inquérito da Câmara dos Deputados
CRIC	Confederação Regional do Cauca
Funai	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IR	Inspetoria Regional
IR7	7ª Inspetoria Regional
MTIC	Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio
PI	Posto Indígena
SUSA	Serviço de Unidade Sanitária Aérea
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais
UFs	Unidades da Federação

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Carina Santos de. **Tempo memória e narrativa kaingang no oeste catarinense**: a tradição Kaingang e a proteção tutelar no contexto da transformação da paisagem na terra indígena Xapecó. 2015. 542 f. Tese (Doutorado em História) PPGHIS, Universidade federal de Santa Catarina. Florianópolis.

ARAUJO, Ismarth. **Depoimento na CPI do Índio no Congresso Nacional**. Brasília/DF, 17 de março de 1977.

AROUCA, Carolina; LIMA, Nísa Trindade. Antropologia e Medicina: a saúde no Serviço de Proteção aos Índios (1942—1956). In: TEIXEIRA, Carla Costa, GARNELO, Luiza (Org.). **Saúde Indígena em Perspectiva**: explorando suas matrizes históricas e ideológicas. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2014.

BRASIL/CPI. **Relatório**. Comissão Parlamentar de Inquérito destinada para apurar irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios. Brasília, DF, 1963.

BRASIL. Decreto nº 8072, de 20 de junho de 1910. Cria o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais e aprova o respectivo regulamento. **Diário Oficial da União**: República dos Estados Unidos do Brasil: Poder Executivo, Rio de Janeiro, RJ, 20 de junho de 1910. On-line. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/d8072.htm>. Acesso em: 26 jun. 2022.

BRASIL/SPI, Decreto nº 736/1936, de 6 de abril de 1936. Aprova, em caráter provisório, o Regulamento do Serviço de Proteção aos Índios. **Diário Oficial da União**: República dos Estados Unidos do Brasil: Poder Legislativo, Rio de Janeiro, RJ, 6 de abril de 1936. On-line. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-736-6-abril-1936-472619-republicacao-76591-pe.html>>. Acesso em 20 jun. 2022.

BRASIL. Decreto-Lei nº 1736, de 3 novembro de 1939. Subordina ao Ministério da Agricultura o Serviço de Proteção aos Índios. **Diário Oficial da União**: República dos Estados Unidos do Brasil: Poder Legislativo, Rio de Janeiro, RJ, 3 de novembro de 1939. On-line. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-1736-3-novembro-1939-411705-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 1 jul. 2022.

BRASIL/SPI, Decreto-Lei nº 1794, de 22 de novembro de 1939. Cria, no Ministério da Agricultura, o Conselho Nacional de Proteção aos Índios e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: República dos Estados Unidos do Brasil: Poder Legislativo, Rio de Janeiro, RJ, 24 de novembro de 1939. On-line. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-1794-22-novembro-1939-411595-norma-pe.html>>. Acesso em 12 jun. 2022.

BRASIL/SPI, Decreto nº 10.652, de 16 de outubro de 1942. Aprova o Regimento do Serviço de Proteção aos Índios, do Ministério da Agricultura. **Diário Oficial da União**: República dos Estados Unidos do Brasil: Poder Legislativo, Rio de Janeiro, RJ, 20 de

outubro de 1942. On-line. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1940-1949/decreto-10652-16-outubro-1942-464627-norma-pe.html>>. Acesso em 12 jun. 2022.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório: textos temáticos**. Brasília: CNV, 2014.

BRASIL/SPI. **Boletim Interno nº 1**. Novembro de 1941. Documentos indígenas/Armazém Memória. Disponível em: <<https://www.docvirt.com/docreader.net/docindio/10676>>. Acesso em: 01 mar. 2022.

BRASIL/SPI. **Boletim Interno nº 18**. Maio de 1943. Documentos indígenas/Armazém Memória. Disponível em: <<https://www.docvirt.com/docreader.net/docindio/10343>>. Acesso em: 01 mar. 2022.

BRASIL/SPI. **Boletim Interno nº 22**. Outubro de 1943. Documentos indígenas/Armazém Memória. Disponível em: <<https://www.docvirt.com/docreader.net/docindio/10517>>. Acesso em: 01 mar. 2022.

BRASIL/SPI. **Boletim Interno nº 25**. Dezembro de 1943. Documentos indígenas/Armazém Memória. Disponível em: <<https://www.docvirt.com/docreader.net/docindio/10668>>. Acesso em: 01 mar. 2022.

BRASIL/SPI. **Boletim Interno nº 26**. Janeiro de 1944. Documentos indígenas/Armazém Memória. Disponível em: <<https://www.docvirt.com/docreader.net/docindio/9848>>. Acesso em: 01 mar. 2022.

BRASIL/SPI. **Boletim Interno nº 36**. Janeiro de 1945. Documentos indígenas/Armazém Memória. Disponível em: <<https://www.docvirt.com/docreader.net/docindio/9568>>. Acesso em: 01 mar. 2022.

BRASIL/SPI. **Boletim Interno nº 52**. Maio de 1946. Documentos indígenas/Armazém Memória. Disponível em: <<https://www.docvirt.com/docreader.net/docindio/9424>>. Acesso em: 01 mar. 2022.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. **O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a igreja católica na diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980**. Tese (Doutorado em História) - PPGHIS, Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

BRIGHENTI Clovis A.; WITTMANN, Luisa T. Sob o controle do latifúndio: esbulho territorial, tutela e resistência indígena nos primórdios republicanos. In: BRANCHER A. L.; MACHADO, V. (ORGs). **História de Santa Catarina na primeira república (1889-1930)**. Florianópolis: Editora UFSC, 2022.

BRITO, Carolina Arouca Gomes de. *Medicina e Antropologia: atenção à saúde no Serviço de Proteção aos Índios (1942-1956)*. Dissertação (mestrado), Fundação Oswaldo Cruz, Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde, Rio de Janeiro, s.n., 2011.

COSTA, Terezinha de Jesus Thibes Bleyer Martins. Caminhos percorridos pelo dr. Jorge Clarke Bleyer nos campos da medicina tropical e da pré-história brasileira. In: ***História Ciência e Saúde***: Manguinhos. V.1 n.1. (jul-ago. 1994.) Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 1994.

CPI/ALERS. **Relatório**. Comissão Parlamentar de Inquérito com a finalidade de apurar a situação dos postos indígenas do estado. Assembleia Legislativa, Rio Grande do Sul, 1968.

CPI/CD. **Relatório**. Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a estudar a legislação do indígena, investigar a situação em que se encontram as remanescentes tribos de índios no Brasil. Brasília, DF, 1968.

CPI/CD. **Relatório**. Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a apurar denúncias relativas à invasão de reservas indígenas e avaliar o sistema de medidas desenvolvidas no sentido de resguardar a fixação dos grupos indígenas nos respectivos ‘habitats’. Brasília, DF, 1977.

FIGUEIREDO CORREIA, Jader de. **Relatório**. Brasília, DF, 1968.

FLORES, Andressa de Rodrigues. A atuação do Serviço de Proteção aos Índios no Rio Grande do Sul: uma análise a partir do Relatório Figueiredo (1963-1968). **Dissertação** (mestrado), Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, São Leopoldo, RS, 2019.

HOCHMAN, Gilberto; SILVA, Renato. da. Campanhas Públicas, Populações (Quase) Invisíveis: endemias rurais e indígenas na saúde pública brasileira. In: TEIXEIRA, Carla Costa, GARNELO, Luiza (Org.). **Saúde Indígena em Perspectiva**: explorando suas matrizes históricas e ideológicas. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2014.

KUJAWA, Henrique. Conflitos envolvendo indígena e agricultores no Rio Grande do Sul: dilemas de políticas públicas contraditórias. **Revista Ciências Sociais**, Unisinos, v. 51, p. 72-82, 2015.

MOURA, Marlene Castro Ossami de. As Assembleias de Líderes Indígenas no Brasil (1974-1984). In: BRIGHENTI, Clovis Antonio; HECK, Egon Dionisio (org.). **O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988)**. Foz do Iguaçu/PR: EDUNILA, 2021, p. 50-66.

PEREIRA, Walmir da Silva. **Laudo Antropológico de Identificação e delimitação da Terra de ocupação tradicional Xokleng**. Porto Alegre: 1998.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1970.

ROCHA, Leandro. **A política indigenista no Brasil: 1930-1967**. Goiânia: Editora da UFG, 2003.

SCHWADE, Egydio. Nas assembleias, os povos indígenas se afirmam: narrativas e testemunho. In: BRIGHENTI, Clovis Antonio; HECK, Egon Dionisio (org.). **O**

movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988). Foz do Iguaçu/PR: EDUNILA, 2021, p. 25-44.

SILVÍCOLAS Gaúchos. Correio do Povo, Rio Grande do Sul, 31 de maio de 1967. In: CPI/ALERS, Relatório. **Comissão Parlamentar de Inquérito com a finalidade de apurar a situação dos postos indígenas do estado.** Assembleia Legislativa, Rio Grande do Sul, 1968, p. 28.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Um Grande Cerco da Paz.** Poder Tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

SPI Obsoleto: a miséria esmaga os nossos nativos. Correio Braziliense, Brasília, s/a, s/p. In: BRASIL/CPI, Congresso. **Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios.** Brasília, DF, 1963, p. 6.

VALENTE, Rubens. ***Os fuzis e as flechas:*** história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

Recebido em: 24/08/2023 * Aprovado em: 15/02/2024 * Publicado em: 30/04/2024

TERRITÓRIOS INDÍGENAS E A TESE DO MARCO TEMPORAL: DIREITOS ORIGINÁRIOS AMEAÇADOS

FRANCISCA MARLI RODRIGUES DE ANDRADE ¹

UFF, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-6450-5911>

LETÍCIA PEREIRA MENDES NOGUEIRA ²

UFF, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-1393-8327>

BRUNO POEYS REIS ³

UFF, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0003-7046-5903>

RESUMO: *Historicamente, os povos indígenas têm sofrido diferentes formas de violações, deixando evidente a naturalização e o silenciamento do genocídio indígena no Brasil. Diante desse contexto, este artigo tem como objetivo: apresentar reflexões teóricas, com base na categoria analítica “Territórios Indígenas”, centralizando a discussão na inconstitucionalidade da Tese do Marco Temporal. Entre as principais reflexões, a pesquisa ressalta que a possível aprovação da Tese do Marco Temporal, pelo Supremo Tribunal Federal (STF), colocaria em risco questões fundamentais que se inscrevem no âmbito das dimensões territoriais, ambientais, culturais e humanitárias. Tais questões trazem impactos devastadores ao ambiente e aos direitos constitucionais dos povos indígenas no país, vulnerabilizando-os, ainda mais, diante da agenda genocida e ecocida capitalista.*

PALAVRAS-CHAVE: *Territórios indígenas, tese do marco temporal; inconstitucionalidade; genocídio indígena, ecocídio.*

ABSTRACT: *Over the years, indigenous peoples have suffered different forms of violations, making the naturalization and silencing of indigenous genocide in Brazil evident. Faced with this context, the aim of this article is to present theoretical reflections, based on the analytical category "Indigenous Territories", centering the discussion on the unconstitutionality of the Marco Temporal Thesis. Among the main reflections, the research highlights that the possible approval of the Marco Temporal Thesis by the Federal Supreme Court (STF) would jeopardize fundamental issues that fall within the territorial, environmental, cultural and humanitarian dimensions. These issues have devastating impacts on the environment and the constitutional rights of indigenous peoples in the country, making them even more vulnerable to the genocidal and ecocidal capitalist agenda.*

KEYWORDS: *Indigenous territories, marco temporal thesis, unconstitutionality, indigenous genocide, ecocide.*

¹ Professora Adjunta na área de Saúde e Meio Ambiente, vinculada ao curso Interdisciplinar em Educação do Campo - Departamento de Ciências Humanas da Universidade Federal Fluminense. Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ensino da UFF (PPGEEn/UFF). E-mail: marli_andrade@id.uff.br

² Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Ensino da Universidade Federal Fluminense. E-mail: leticia96pmn@gmail.com

³ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ensino da Universidade Federal Fluminense. E-mail: poeys-saude@hotmail.com

Introdução

"A nossa história não começa de 1988 para cá, a nossa história tem mais de 500 anos". (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB)

Os Territórios Indígenas apresentam-se como condição fundamental para a sobrevivência física e cultural dos povos originários; sendo, portanto, a demarcação de seus territórios a principal demanda desses povos (BRASIL, 1988; SILVA, 2018; ANDRADE; NOGUEIRA, 2021). No âmbito dos marcos jurídicos, o direito originário às terras que tradicionalmente ocupam é reconhecido e assegurado no Art. 231 da Constituição Federal de 1988. O referido artigo afirma que o usufruto dessas terras, bem como de suas riquezas naturais, pertence exclusivamente aos povos indígenas. À União cabe a responsabilidade de demarcar e proteger tais territórios (BRASIL, 1988). O artigo traz, ainda, a definição do que são consideradas terras tradicionalmente ocupadas pelas diferentes nações indígenas:

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

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. (BRASIL, 1988)

Ao discutirmos sobre o direito originário dos povos indígenas às suas terras, precisamos considerar suas perspectivas acerca de território, com base nas compreensões Ameríndias – elaboradas a partir das experiências construídas nos territórios. Conforme explica Iara Bonin (2015, p. 2), os Territórios Indígenas não são apenas porções de terras, plantas ou animais, pois, para cada uma das etnias indígenas, “o território possui um valor concreto, simbólico e afetivo, que define o que seria o local adequado para viver em plenitude”. Na visão de Célia Xakriabá (2018, p. 132) – nas cosmologias indígenas –, o território é entendido como sagrado e inseparavelmente relacionado às memórias destes povos; ou seja, “a terra é o útero onde toda a sustentabilidade, a tradição e a memória de um povo são geradas”. Nessa perspectiva, os territórios indígenas fazem referência à ancestralidade de cada povo, uma vez que é nestes territórios “que se encontram presentes e atuantes os heróis indígenas, vivos ou mortos” (LUCIANO, 2006, p. 101).

As percepções apresentadas pelas autoras e autores indígenas colocam em destaque que os territórios possuem importância existencial e ancestral para os povos originários. Apesar dessa importância e do

direito aos seus territórios ser garantido constitucionalmente, estes povos têm enfrentado cenários de violências, de violações de direitos e de ameaças concretas em suas terras. De acordo com informações disponíveis no Relatório Violência Contra os Povos Indígenas – dados de 2021, no que se refere às violações aos Territórios Indígenas –, registraram-se os seguintes dados: 871 casos de omissão e morosidade na regularização de terras; 118 conflitos associados a direitos territoriais e 305 casos de exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio. Totalizando, ao final, um quantitativo de 1.294 registros de violência contra o patrimônio dos povos indígenas somente no ano de 2021 (CIMI, 2022).

No contexto da gestão do ex-presidente Jair Bolsonaro (2019 – 2022), as violências e as violações do direito ao território dos povos indígenas, na compreensão de Gersem Baniwa (2019), foram legitimadas e estimuladas por algumas medidas e propostas elaboradas pelo Poder Executivo, Congresso Nacional e Supremo Tribunal Federal do país. Um exemplo dessas propostas é o Projeto de Lei 191/2020 – proposto pelo Poder Executivo do Brasil – cujo objetivo consistiu em regulamentar a exploração de recursos minerais, hídricos e orgânicos em reservas indígenas (BRASIL, 2020). Além desse projeto de lei ser inconstitucional – dado que a Constituição garante aos povos originários o usufruto exclusivo sobre seus territórios –, a referida proposta estimulou o garimpo nas terras indígenas; isto é, uma prática ilegal que tem causado inúmeros prejuízos ambientais nestes territórios, morte e graves danos à saúde desses povos (REGINATTO; WANDERLEY, 2022).

Outra grave ameaça do direito ao Território Indígena é a possível aprovação da Tese do Marco Temporal pelo Supremo Tribunal Federal (STF). A Tese jurídica do Marco Temporal consiste na argumentação de que os povos indígenas possuem direito, apenas, às terras que comprovadamente estavam ocupadas por eles no dia da promulgação da Constituição Federal; ou seja, em 05 de outubro de 1988 (DANTAS, 2022). Assim como o Projeto de Lei 191/2020, a Tese do Marco Temporal também se apresenta como uma proposta inconstitucional, uma vez que o direito dos povos indígenas aos seus territórios é um direito originário, reconhecido pela Constituição de 1988 (BRASIL, 1988). Enquanto direito originário, é anterior à criação do próprio Estado brasileiro. Dessa forma, concordamos com Osowski (2017, p. 342) quando ressalta que o objetivo principal da Tese do Marco Temporal consiste em dificultar a “demarcação e o reconhecimento formal por parte do Estado brasileiro das terras indígenas tradicionalmente ocupadas, bem como uma vez mais relegar à invisibilidade o histórico de graves violações aos povos indígenas”.

Diante de tantas ameaças e ataques aos povos indígenas, a defesa e a demarcação dos territórios é um dos temas que tem unido e mobilizado os mais diversos povos originários e movimentos indigenistas (LUCIANO, 2006) – especialmente quando considerado que as vidas indígenas estão sendo perdidas e ameaçadas diante dos processos de invasão dos seus territórios. Em junho de 2020, os jovens indígenas Original Yanomami e Marcos Arokona, membros da comunidade Maloca do Macuxi, foram perseguidos e assassinados por garimpeiros em mais

um episódio de violência na terra indígena Yanomami, em Roraima⁴. Ao tentarem afastar os garimpeiros de sua comunidade, tiveram suas vidas ceifadas. Ao considerarmos o contexto de insegurança vivenciado pelos povos originários em suas terras, o presente artigo tem por objetivo: apresentar reflexões teóricas, com base na categoria analítica “Territórios Indígenas”, centralizando a discussão na inconstitucionalidade da Tese do Marco Temporal.

Povos indígenas e a narrativa colonial: os significados da terra *versus* os interesses do capital

Dentro da visão de mundo tecida historicamente pelos povos indígenas, a terra é um espaço sagrado, local de conexão com os deuses, com os espíritos da floresta, com seus antepassados que lá estão ancestralizados. É da terra que se originam suas crenças, sua cultura e seus modos de ser/estar no mundo. Nas palavras de Valdelice Veron – importante liderança indígena Guarani-Kaiowá e ativista dos direitos humanos e ambientais – e de Sílvia Guimarães (2020, p. 125), “nesses territórios, estão as matas, estão a terra dos antepassados, as marcas dos antepassados, se refazem as experiências dos antepassados e novas experiências surgem”. Sendo assim, a terra é a marca da identidade singular de cada cultura indígena. Somente no próprio território os povos indígenas são capazes de se conectarem com os espíritos de seus ancestrais, dos deuses e da floresta. Além disso, a terra indígena é o espaço onde vivem, desenvolvem suas atividades, promovem seu sustento e preservam suas culturas e línguas.

No campo jurídico, a legislação brasileira compreende três modalidades dentro do conceito de “terra indígena”: a) terras indígenas tradicionalmente ocupadas; b) reservas indígenas; c) terras dominiais (BRASIL, 1998). Essas três modalidades de terras indígenas estão classificadas na Constituição Federal de 1988 e no Estatuto do Índio como: a) terras indígenas tradicionalmente ocupadas – que pertencem à União e sobre as quais os povos indígenas detêm o direito originário, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes; b) reservas indígenas – que são territórios doados por terceiros, adquiridos ou desapropriados pela União, destinando-se à posse permanente dos indígenas; c) terras dominiais – que são de propriedade das comunidades indígenas obtidas por qualquer uma das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil. Desde a Constituição de 1988, determinou-se que a União é a proprietária dessas terras, mas a posse e o usufruto dos bens deste espaço pertencem aos povos indígenas, sendo o poder público obrigado a promover tal reconhecimento (BRASIL, 1973; 1988).

No entendimento dos direitos constitucionais, existe a premissa de que a ocupação – nesse caso, processos de retomada – de um

[4] Jovens indígenas são mortos por garimpeiros em conflito na Terra Yanomami em Roraima. Mais informações em: <<https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2020/06/26/jovens-indigenas-sao-mortos-por-garimpeiros-em-conflito-na-terra-yanomami-em-roraima.ghtml>>.

determinado território pelos povos indígenas deve ser seguida pela responsabilidade do Estado em realizar os processos que possam levar à sua delimitação e demarcação. A própria Constituição de 1988 estabeleceu um prazo para a demarcação de todas as terras indígenas no Brasil: *5 de outubro de 1993* (BRASIL, 1988). Contudo, isso não ocorreu na prática e as terras indígenas encontram-se em diferentes situações jurídicas, as quais refletem os interesses econômicos nas mais diversas particularidades do território brasileiro (SILVA, 2018; CIMI, 2022). O fato de as terras indígenas se encontrarem em diferentes situações jurídicas – principalmente a ausência de demarcação – impõe uma grande vulnerabilidade, no sentido de violências e violações de direitos de seus povos originários. Porém, não podemos pensar a omissão, a qual habita na ausência de demarcação e de proteção dos Territórios Indígenas, como algo desprovido de interesses. Tal ausência, para além da pauta econômica genocida e ecocida que se estabeleceu no Brasil nos últimos anos, reflete as diferentes concepções e imaginários sociais construídos historicamente sobre esses povos.

Ao longo dos anos, os imaginários sociais consolidados no Brasil sobre os povos indígenas estão relacionados às representações tendenciosas e racistas; estereotipando-os e apresentando-os como um problema para o desenvolvimento do país (FERNANDES, 2015; ANDRADE; NOGUEIRA, 2021). Ademais, essas representações tendem a fortalecer as práticas de preconceitos e de racismo contra esses povos, colocando-os em categorias sub-humanas e, portanto, não detentores de direitos, dos seus territórios e de políticas públicas (BONIN, 2010). Em outras palavras, o racismo enquanto engenharia do capitalismo, opera por meio de diferentes dispositivos de poder – jornais, rádios, televisão, instituições educativas, entre outros meios de acesso às informações – para manter os privilégios de uma burguesia agrária e suas formas de controle e regulação da vida ou da morte dos povos indígenas e da natureza.

A partir de muitas lutas e mobilizações sociais do movimento indígena e indigenista, em especial no âmbito da escrita e da aprovação do texto que forma parte da Constituição Federal de 1988, é que os povos indígenas conseguiram ampliar os seus direitos no campo jurídico. Sua principal demanda, a terra, apresenta-se como condição fundamental para a continuidade da vida e da saúde, a reprodução social, sua autodeterminação e seu etnodesenvolvimento (SILVA, 2018). Os territórios, para os povos indígenas, representam a marca da identidade singular de sua cultura e dos seus modos de vida, guiados por uma visão cosmológica. Entretanto, para a burguesia agrária, essas terras significam oportunidades concretas de exploração das riquezas naturais nelas existentes. Essa visão comercial dos Territórios Indígenas tem estabelecido os cenários desastrosos de ecocídio; ou seja, a destruição em larga escala do ambiente e exploração agressiva de recursos não renováveis (ANDRADE, 2020).

Na agenda econômica atual, o ecocídio – fruto e alimento de uma engenharia capitalista – não somente tem gerado danos ambientais irreparáveis, mas, também, tem fortalecido as práticas de exclusão e de violação dos direitos fundamentais dos povos originários, entre eles o

direito à vida. Associado ao ecocídio, o massacre, o genocídio e o etnocídio dos povos indígenas foi – e continua sendo – socialmente desprezado e silenciado. Esse desprezo, conforme enfatiza Silva (2018), decorre da condição colonial de longa exploração; bem como, constitui-se como uma das bases do neocapitalismo, na sua abordagem de racismo ambiental (ANDRADE et al., 2022).

Diante desse contexto, a extrema vulnerabilidade e violações impostas aos povos indígenas no Brasil, na ampla gama dos seus direitos constitucionais, não podem ser compreendidas desvinculadas das marcas da colonização. Nesse sentido, a ausência de demarcação de terras indígenas e sua proteção dos invasores – agronegócio, madeireiros, garimpos e pesca ilegais – formam parte das “consequências nocivas do sistema colonial secular que, além de devastar física e culturalmente as populações originárias, também garantiu a instituição das grandes propriedades privadas nas mãos de poucos” (SILVA, 2018, p. 483). A concentração de terras privadas – entre outras questões que definem as características expressivas de um país latifundiário – não dialoga com a defesa dos direitos humanos, com a proteção da natureza e da diversidade do seu povo. Ao contrário, temos acompanhado um país em que, nos últimos anos, as esferas e órgãos do Governo Federal, sobretudo no governo do ex-presidente Jair Bolsonaro, desempenharam o papel de agentes do genocídio indígena e do ecocídio (SANTOS, 2020; VERON; GUIMARÃES, 2020). Esses agentes não somente facilitaram a violação aos direitos dos povos indígenas em detrimento do usufruto privado da terra como, também, promoveram a morte e a destruição.

Demarcação de Territórios Indígenas e a ameaça da Tese do Marco Temporal

O direito ao Território Indígena concretiza-se, principalmente, por meio da demarcação das terras reivindicadas pelos povos originários. A demarcação de suas terras garante aos povos indígenas a continuidade de seus modos de vida, tradições e culturas, além de protegê-las de prováveis invasões por não indígenas (SOUSA, 2016). No Brasil, o processo demarcatório do Território Indígena fundamenta-se no Decreto nº. 1775/96, o qual dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas. Conforme disposto no referido decreto, a iniciativa e a responsabilidade do processo de demarcação pertencem ao órgão federal de assistência ao indígena; ou seja, à Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), a qual tem a responsabilidade de conduzir o processo demarcatório das terras indígenas tradicionalmente ocupadas (BRASIL, 1996).

Apesar de a iniciativa de demarcação das terras indígenas ser responsabilidade da FUNAI, o processo demarcatório é composto de diversas etapas que envolvem, também, o Ministério da Justiça, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e o Poder executivo (SOUSA, 2016). Entre as etapas de um processo demarcatório, incluem-se: a solicitação de estudos antropológicos de identificação das terras a

serem demarcadas; a aprovação da solicitação; a contestação da demarcação por terceiros; a demarcação física das terras; a homologação e o registro da terra indígena (MOURÃO et al., 2015). Atualmente, as terras indígenas encontram-se em diferentes etapas no processo de demarcação. O relatório Violência Contra os Povos Indígenas – dados de 2021 – apresenta-nos um panorama sobre a situação geral das terras indígenas no país, o qual foi sistematizado, conforme pode ser visualizado no Quadro 1.

Quadro 1 – Situação geral das terras indígenas no Brasil

Situação geral	Quantidade	%
Registradas: demarcação concluída e registrada no Cartório de Registro de Imóveis da Comarca e/ou no Serviço de Patrimônio da União (SPU)	429	30,8%
Homologadas: com Decreto da Presidência da República. Aguardando registro	08	0,6%
Declaradas: com Portaria Declaratória do Ministério da Justiça. Aguardando homologação	73	5,2%
Identificadas: reconhecidas como território tradicional por Grupo de Trabalho da Funai. Aguardando Portaria Declaratória do Ministério da Justiça	44	3,2%
A identificar: incluídas na programação da Funai para futura identificação e delimitação, com Grupos de Trabalho técnicos já constituídos	143	10,3%
Sem providências: terras reivindicadas pelas comunidades indígenas sem nenhuma providência administrativa para sua regularização	598	42,9%
Reservadas: demarcadas como “reservas indígenas” à época do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) ou adquiridas pela Funai, sem necessidade de estudo sobre ocupação tradicional	67	4,8%
Com portaria de restrição: terras que receberam portaria da Presidência da Funai restringindo o uso da área ao direito de ingresso, locomoção ou permanência de pessoas estranhas aos quadros da Funai	05	0,4%
Dominiais: de propriedade de comunidades indígenas	26	1,9%
Total	1.393	100,0%

Fonte: Relatório Violência Contra os Povos Indígenas – dados de 2021 (CIMI, 2021).

De acordo com os dados apresentados no Quadro 1, existe um total de 429 terras indígenas oficialmente reconhecidas; isto é, com o processo de demarcação finalizado. Porém, o direito ao Território Indígena continua sendo negligenciado pelo Estado brasileiro. Isso porque, conforme as informações reunidas no Quadro 1, existe um total de 598 terras indígenas sem providências. Desse modo, é importante destacar que existem mais terras indígenas sem providência para a sua regularização administrativa do que terras oficialmente demarcadas. A situação se agrava quando comparamos os dados apresentados no Quadro 1 aos os números referentes ao ano de 2020. Concretamente, no ano de 2020 havia 536 terras indígenas sem providências e, no ano 2021, conforme já citado, esse quantitativo aumentou para 598 terras sem providências (CIMI, 2021; 2022). Isso demonstra que “nas questões das

Terras Indígenas, a morosidade nos processos demarcatórios continuou” (BANIWA, 2019, p. 114).

A morosidade no processo demarcatório de terras indígenas configura-se “flagrante desrespeito aos direitos humanos e aos direitos específicos dos povos indígenas garantidos pela Constituição Federal e pelas leis internacionais ratificadas pelo Brasil” (BANIWA, 2019, p. 115). Por um lado, a ausência da demarcação deixa os Territórios Indígenas suscetíveis à invasão, conflitos armados e expulsão dos povos originários de suas terras (MOURÃO et al., 2015). Por outro lado, quando demarcados, esses Territórios constituem a base para a garantia dos demais direitos; ou seja, reduz a vulnerabilidade dos povos indígenas em relação aos vários episódios de violências, mas não garante que os mesmos não sejam vítimas de ações violentas e de violações de direitos. Contudo, a demarcação dos territórios é indispensável para se construir as bases da cidadania, garantia de direitos e proteção de diferentes elementos que constituem as identidades das comunidades. Um caso emblemático que exemplifica o avanço na garantia dos direitos constitucionais após a demarcação do território refere-se à demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol, localizada em Roraima.

A terra indígena Raposa Serra do Sol foi demarcada, oficialmente, em 15 de abril de 2005 depois de um longo processo demarcatório que perdurava desde 1993 (MOURÃO et al., 2015). Depois do direito ao território garantido, os cinco povos indígenas residentes nesta Terra Indígena (TI) – Wapichana, Patamona, Taurepang, Makuxi, e Ingarikó – obtiveram melhorias nos âmbitos ambiental, social, cultural, econômico e político. Entre essas melhorias destacam-se: a) o fortalecimento da agricultura familiar indígena e, conseqüentemente, da soberania alimentar desses povos; b) realização de iniciativas que valorizem a medicina tradicional indígena, por meio do emprego de agentes de saúde indígenas, parteiras e pajés nos postos de saúde localizados na referida TI; c) redução do número de conflitos pela terra, entre outros avanços (SANTANA, 2019). O caso da TI Raposa Serra do Sol coloca em evidência que a demarcação das terras indígenas “é muito importante, pois possibilita para os indígenas a segurança de um espaço fundiários que lhes assegure meios dignos de subsistência econômica, como prevê a legislação” (SILVA, 2018, p. 498).

Durante todo o governo de Jair Bolsonaro (2019 – 2022), as demarcações dos Territórios Indígenas foram paralisadas em função das promessas de campanha feitas pelo ex-presidente, aparelhadas na Tese do Marco Temporal (CIMI, 2022). Ao defender que povos indígenas só têm direito às terras que estavam ocupadas por eles no dia da promulgação da Constituição Federal de 1988, a Tese do Marco Temporal tenta modificar o procedimento demarcatório e fragiliza o direito ao território dos povos originários. Importante lembrar que a Tese do Marco Temporal foi aplicada, pela primeira vez, no julgamento da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no ano de 2009. Nesse julgamento, os ministros Celso de Melo, Menezes Direito e o relator Carlos Ayres Britto, utilizaram como argumento *o marco temporal de ocupação* (KOKKE et al., 2022; BRASIL, 2009). À época do julgamento

ficou estabelecido que essa tese somente teria validade para aquele caso específico, não devendo ser aplicada em nenhum outro caso posterior de demarcação de terras indígenas (SILVA, 2022). Entretanto, em 2017, o ex-presidente Michel Temer aprovou o Parecer nº GMF – 05, emitido pela Advocacia-Geral da União (AGU), o qual definia o Marco Temporal como critério a ser utilizado nos futuros casos de demarcação de terras indígenas (OSOWSKI, 2017).

Percebemos, assim, que, “por intermédio de manobra político-jurídica, vê-se restringido direitos fundamentais dos povos indígenas, em interpretação que se distancia dos objetivos traçados e acordados quando da elaboração da CF de 88” (OSOWSKI, 2017, p. 330). Como resultado dessa manobra político-jurídica, o Instituto do Meio Ambiente de Santa Catarina (IMA), sob o argumento da Tese do Marco Temporal, tem reivindicado uma parte da terra indígena Ibirama-Laklãnõ, declarada TI em 2003 e ocupada pelo povo Xokleng. O governo de Santa Catarina alega que os Xokleng não ocupavam uma área de cerca de 80 mil metros quadrados quando a Constituição Federal de 1988 foi promulgada (SILVA, 2022). Nesse sentido, a estratégia jurídica de usurpação e violação dos direitos dos povos indígenas que habitam na Tese do Marco Temporal ignora, completamente, o passado recente do país. Em outras palavras, ignora e silencia todos os crimes, as violências e as violações de direitos impostas aos povos indígenas que ocorreram no período de Ditadura Militar no Brasil de 1964 a 1985.

Durante mais de duas décadas de Ditadura Militar no Brasil, em razão de violências, perseguições, assassinatos, invasões ou ocupações clandestinas das terras indígenas, muitos povos originários foram impedidos de acessarem suas terras no momento da promulgação da Constituição de 1988 (KOKKE et al., 2022). Os Xoklengs afirmam, justamente, não estarem em suas terras na data de 05 de outubro de 1988 devido ao fato de terem sido perseguidos e expulsos por milícias armadas e pelo Estado, que tinha por objetivo vender suas terras para imigrantes e agricultores (SILVA, 2022). Dessa maneira, resulta evidente que o Marco Temporal se apresenta como uma tese inconstitucional, dado que, na própria Constituição, o direito às terras indígenas é originário, não estando subordinado a alguma data específica. Para ampliar a nossa compreensão da inconstitucionalidade e a falta de fundamentação lógica dessa tese, Kokke e colaboradores (2022, p. 16) propõem o seguinte cenário hipotético:

Ao longo de gerações, uma coletividade indígena estabeleceu-se em determinado local, onde vivenciavam seus costumes e pretendiam repassá-los aos seus descendentes. Todavia, por razões alheias à vontade destes, não estavam em posse do território em 5 de outubro de 1988. A ocupação que se prolongou durante gerações não seria considerada tradicional simplesmente por não ser verificada em uma data específica?

Um dos argumentos usados pelos defensores da Tese do Marco Temporal é que, caso não seja definida uma data como critério para

demarcação das terras indígenas, os povos originários poderão requerer todo o território Nacional, inclusive grandes cidades como São Paulo ou Rio de Janeiro (SILVA; SOUZA FILHO, 2021). Esse argumento, porém, não possui fundamento, uma vez que as terras reivindicadas pelos povos indígenas são aquelas marcadas “por um vínculo espiritual consolidado sobre o espaço tradicionalmente ocupado” (KOKKE et al., 2022, p. 16). Os povos originários não reivindicam todo o território nacional, mas somente as terras que possuem significado e importância existencial para eles, pois “el derecho originario a las tierras no significa restaurar un pasado ya irreal, pero garantizar un futuro posible” (SILVA; SOUZA FILHO, 2021, p. 07).

Apesar das contestações do direito originário dos povos indígenas às suas terras, Silva (2018) enfatiza ser necessário a aceitação social de que as terras indígenas pertencem à categoria de direitos originários, uma vez que esse entendimento é fundamental para o processo demarcatório das terras indígenas. No momento, o julgamento da TI Ibirama-Laklãnõ está suspenso, com previsão de ser retomado em 2023 (BRÍGIDO, 2022). Destaca-se que o julgamento da referida terra indígena foi fixado pelo STF como sendo de repercussão geral; sendo assim, se a Tese do Marco Temporal for aceita nesse julgamento, ela poderá ser aplicada nos futuros casos de demarcação dos Territórios Indígenas (BRASIL, 2019). Além de impedir as futuras demarcações das terras indígenas, a possível aprovação da Tese do Marco Temporal poderá suscitar novos conflitos em terras que já foram demarcadas, como aconteceu nas terras indígenas Guýraroka^[5] e Limão Verde^[6], as quais tiveram os processos demarcatórios anulados sob o argumento da Tese do Marco Temporal.

Territórios Indígenas e a questão ambiental

A histórica controvérsia que se apresenta no processo de demarcação dos Territórios Indígenas tem sua matriz, também, no projeto capitalista ecocida. As principais atividades comerciais que configuram ameaças ao ambiente – natural e cultural – nas terras indígenas brasileiras apresentam-se no seguinte formato: a) mineração e garimpo ilegal; b) extração ilegal de madeira e o uso do fogo; c) a expansão da monocultura e o uso de agrotóxicos (ANDRADE et al., 2022; REGINATTO; WANDERLEY, 2022). Essas atividades, circunscritas ao projeto de destruição em escala industrial da natureza – matriz principal do capitalismo –, ganharam força com a ausência e a omissão do Estado

⁵ STF julga caso da Terra Indígena Guýraroka, anulada com base no marco temporal e sem que comunidade fosse ouvida: <<https://cimi.org.br/2021/03/stf-julga-caso-terra-indigena-guyraroka-anulada-marco-temporal-sem-comunidade-fosse-ouvida/>>.

⁶ Deliberação aplica condicionante da Terra Indígena Raposa-Serra do Sol (RR) para anular a demarcação da TI Limão Verde (MS), do povo Terena, homologada há mais de dez anos: <<https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/decisao-do-stf-reforca-ataque-aos-direitos-territoriais-indigenas#:~:text=A%20%C3%A1rea%20da%20Lim%C3%A3o%20Verde,importantes%20%C3%A1reas%20de%20ocupa%C3%A7%C3%A3o%20tradicional>>.

ANDRADE, Francisca Marli Rodrigues de; NOGUEIRA, Letícia Pereira Mendes; REIS, Bruno Poeys. Territórios indígenas e a tese do marco temporal: direitos originários ameaçados. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 348-372, jan./abr. 2024.

brasileiro na gestão, principalmente, de Michel Temer e Jair Bolsonaro (SANTOS, 2020).

Ambas as gestões incentivaram e compactuaram com os projetos de ecocídio e genocídio dos povos indígenas. Isso significa que os Territórios Indígenas, mesmo aqueles já demarcados e registrados, encontram-se em situação de grande risco e vulnerabilidade. Para exemplificar a questão, citamos a “tragédia humanitária” vivenciada na Reserva Indígena Yanomami⁷; bem como a crise sanitária imposta aos povos Kayapó e Munduruku⁸. Todas essas terras indígenas estão localizadas na Amazônia Legal, “principal objeto de interesse do capital” (ANDRADE, 2020, p. 21). Por essa razão, apresentaremos uma discussão sobre alguns dos impactos dessas atividades destrutivas, sobretudo para os povos indígenas e para o ambiente.

Mineração e garimpo

No âmbito da Constituição, a importância de demarcação e registro das terras indígenas consiste em assegurar aos povos indígenas uma vida digna, na qual estes possam seguir seus costumes e tradições, resguardar suas ancestralidades e modos de vida (BRASIL, 1988). Contudo, o processo de globalização e as estratégias capitalistas – que promovem o ecocídio e etnocídio – são contraditórias aos modos de vida dos povos originários, deixando-os em uma situação de extrema vulnerabilidade. As alterações ambientais causadas pela mineração e pelo garimpo, conseqüentemente, modificam as dinâmicas sociais e culturais desses povos, já que essas práticas destrutivas da natureza introduzem níveis altos de contaminação que se apresentam insustentáveis (REGINATTO; WANDERLEY, 2022). Tal como destacou Abi-Eçab (2011), em um contexto de pressões políticas e econômicas, a mineração e o garimpo, realizados às margens da lei, são responsáveis por um impacto ambiental elevado. Sobre esse tema, Risso e colaboradores (2021, p. 1) corroboram essa análise ao destacarem que:

O desmatamento da Amazônia aumentou 25% no primeiro semestre de 2020, segundo o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE). A contribuição da atividade mineradora para as taxas de desmatamento aumentou de 4%, em 2017, para 23%, em territórios indígenas, de acordo com dados registrados até 10 de junho de 2020. O desmatamento se concentrou em territórios indígenas onde, entre 2018 e 2019, a degradação ambiental causada pela mineração aumentou 107%. A devastação tem seu preço: de acordo com o Ministério Público Federal, 1 kg de ouro representa cerca de R\$ 1,7 milhão em danos ambientais,

⁷ Mais informações podem ser consultadas em: <<https://www.camara.leg.br/noticias/898328-terra-yanomami-e-palco-de-tragedia-humanitaria-dizem-especialistas/>>.

⁸ Informações sobre esses casos podem ser consultadas em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2023/01/26/garimpo-ilegal-poe-em-risco-20-mil-indigenas-de-povos-munduruku-e-kaiapo.htm>>.

ANDRADE, Francisca Marli Rodrigues de; NOGUEIRA, Letícia Pereira Mendes; REIS, Bruno Poey. Territórios indígenas e a tese do marco temporal: direitos originários ameaçados. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 348-372, jan./abr. 2024.

culminando em um custo ambiental cerca de 10 vezes maior que o preço real do ouro.

O preço da devastação na Amazônia brasileira é extremamente alto, principalmente para os povos indígenas e para outras comunidades tradicionais. Tal preço, para além da devastação e da poluição ambiental, é seguido pela fome, desnutrição, estupro, doenças, morte e tantas outras faces violentas e violadoras (ANDRADE et al., 2022). Atualmente, de acordo com a pesquisa de Risso e colaboradores (2021), concentra-se na Amazônia brasileira um total de 321 minas ilegais – ativas e inativas – em 132 áreas espalhadas entre os nove Estados que formam a Bacia Amazônica brasileira e, por conseguinte, estima-se que 30 toneladas de ouro sejam comercializadas ilegalmente na bacia do Tapajós por ano. Exemplificando os desafios da irregularidade e ilegalidade na cadeia produtiva do ouro, esse fenômeno expressa a forma como a mineração e o garimpo ilegal invadem e apropriam-se das terras indígenas, causando danos ambientais intensos e irreparáveis, e, ao tempo, promovendo o crime de genocídio dos povos indígenas. Entretanto, no projeto ecocida e genocida capitalista não importam o custo do dano ambiental e as vidas dos povos indígenas; isto é, a prioridade consiste em extrair e colocar no mercado o ouro, sem considerar os rastros da destruição (RISSO et al., 2021).

Associada aos garimpos e à mineração, outra problemática igualmente complexa e que coloca a vida dos povos indígenas em risco, reside na expansão do agronegócio na região da Amazônia brasileira (ANDRADE et al., 2022). Nesse contexto, é oportuno destacar que, mesmo após a promulgação da Constituição de 1988, a região da Amazônia sofre com a ausência de atuação social e ambiental decidida do Poder Público (KOHLEPP, 2002; ABI-EÇAB, 2011). Isso representa um cenário de fortes ameaças à função ambiental das terras indígenas, sendo que muitas dessas terras são vítimas de invasores que desenvolvem atividades ilegais de garimpos. Por esse motivo, conforme afirma Abi-Eçab (2011), ao Poder Público e à União cabe o dever de fiscalização nas terras indígenas, uma vez que é necessário coibir atividades de mau uso dos recursos naturais e da gestão dos Territórios Indígenas, para evitar condutas que caracterizam desvios da tradicionalidade. Para além disso, a adoção de políticas públicas, voltadas ao desenvolvimento sustentável dos Territórios Indígenas, mostra-se indispensável.

A função ambiental das terras indígenas, portanto, consiste em assegurar uma vida digna a esses povos. Logo, a responsabilidade do Estado reside em elaborar e executar planos de proteção desses territórios, os quais possam assegurar aos povos indígenas os seus direitos constitucionais, tais como: o direito de sobrevivência física, a preservação do valioso patrimônio cultural imaterial indígena e cultural destes povos e a conservação da biodiversidade e do equilíbrio ambiental (BRASIL, 1988). Por isso, a presença do Poder Público nesses territórios é extremamente necessária, justamente para a garantir uma vida plena aos povos indígenas em suas terras, respeitando as mesmas como direito originário. Entretanto, esse direito originário encontra-se ameaçado pela

Tese do Marco Temporal, sendo os setores da mineração e do garimpo os principais aliados da agenda anti-indígena que se estabeleceu na gestão de Jair Bolsonaro (SANTOS, 2020; REGINATTO; WANDERLEY, 2022), com a sua continuidade no Congresso Nacional por meio dos partidos defensores dessa agenda.

Extração ilegal de madeira e o uso do fogo

De acordo com os dados do Atlas de Pressões e Ameaças às Terras Indígenas na Amazônia brasileira, entre os anos de 1970 e 1994, um número próximo de 266 mil “famílias” receberam lotes em assentamentos e projetos de “ocupação” da Amazônia (CARNEIRO FILHO, 2009). A distribuição desses lotes, atendendo aos interesses da Ditadura Militar, aconteceu, principalmente, no âmbito do Programa para a Integração Nacional (PIN) – primeira metade da década de 1970 – e do Programa Polamazônia – de 1974 a 1980. Ambos os programas estavam voltados ao desenvolvimento infraestrutural do país, baseado no conceito de planejamento de eixos de desenvolvimento; ou seja, a finalidade desses projetos estava direcionada para alavancar o setor econômico a qualquer custo (KOHLHEPP, 2002).

O desejo pelo imaginário de “ocupação” da Amazônia – desconsiderando os povos e as populações que já habitavam esse território – se mostrou também na década de 1990, no contexto da restauração do regime democrático no país. Nos anos seguintes, sobretudo entre 2003 e 2008, cerca de 66% dos lotes repassados pelo Incra no país estavam na região amazônica (CARNEIRO FILHO, 2009). As políticas de ocupação da Amazônia, sem considerar o perfil dos beneficiários e as particularidades da região, geram um ciclo de alta devastação e degradação ambiental, pois, ao “instalar agricultores de outras regiões do país que não conhecem as peculiaridades do solo e clima da região, o resultado é um processo de crescente desflorestamento em busca de rentabilidade” (ABI-EÇAB, 2011, p. 5). Além disso, tais políticas não levaram em consideração que a região tem sido vítima, historicamente, do crime de grilagem. Os invasores, sem respeitarem a reserva legal e as áreas de preservação permanente, vendem a madeira existente aos madeireiros para facilitar a implantação de empreendimentos agropecuários, conforme foi destacado pelo CIMI (2019, p. 6):

Muitas vezes, as queimadas são parte essencial de um esquema criminoso de grilagem, em que a “limpeza” de extensas áreas de mata é feita para possibilitar a implantação de empreendimentos agropecuários, por exemplo. De modo resumido, assim funciona esta cadeia: os invasores desmatam, vendem as madeiras, tocam fogo na mata, iniciam as pastagens, cercam a área e, finalmente, com a área “limpa”, colocam gado e, posteriormente, plantam soja ou milho.

Após a retirada das árvores de valor comercial, utiliza-se o fogo para a queimar a vegetação que restou, como também para reforma de pastos degradados ou para sua conversão na monocultura de grãos, o que acarreta, após alguns anos, empobrecimento dos solos (CIMI, 2019). Em muitos casos, é comum que as queimadas fujam ao controle e resultem em incêndios florestais, sendo frequente sua reincidência, o que cria um círculo vicioso de degradação (GABARDO et al., 2020). Nesse sentido, destacamos que o Brasil é o quarto maior emissor mundial de gás carbônico – com uma parcela de responsabilidade elevada no que diz respeito às mudanças climáticas –, onde cerca de 70% das emissões nacionais originam-se do desmatamento e das queimadas (CARNEIRO FILHO, 2009). Assim, a extração ilegal de madeira gera uma série de impactos ao ambiente e, ao tempo, potencializa alternativas de destruição em escala industrial da floresta, tais como: a abertura de vias de acesso e o tráfego de caminhões e de máquinas pesadas. De igual maneira, a extração ilegal de madeira e as queimadas eliminam o abrigo e o alimento para diversas espécies da fauna, afetando suas relações inter e intraespecíficas.

No caso da Terra Indígena Sete de Setembro (Rondônia e Mato Grosso) – conforme foi destacado na pesquisa de Ferronato e Nunes (2010) –, as comunidades indígenas da etnia Paiter-Suruí foram intimidadas e ameaçadas por madeireiros no contexto político da década de 80 e, portanto, foram coagidas a “venderem” suas riquezas a preços baixíssimos. Em função de acordos como estratégia para assegurar a vida das comunidades, duas décadas depois, a FUNAI estimou que, diariamente, cerca de 60 caminhões deixavam essa área carregados com toras (FERRONATO; NUNES, 2010). Observa-se, então, as diferentes estratégias adotadas pelos povos indígenas para manutenção da vida, diante da ausência e da omissão do Estado em proteger esses povos.

As atividades ilegais de extração de madeira, do ponto de vista socioeconômico, são práticas que geram empregos perigosos, mal remunerados e sem regularização trabalhista (HAYASHI; ALENCAR, 2003). Ao mesmo tempo, essas atividades são altamente lucrativas para os madeireiros, uma vez que os indígenas recebem menos de trinta reais por caminhão; ou seja, cerca de 2% é pago a eles (FERRONATO; NUNES, 2010). Esses valores deixam evidente o alto nível de vulnerabilidade vivenciado nesse território; não somente do ponto de vista econômico, mas, também, no sentido da violência física e letal. Isso porque o baixíssimo valor recebido pelos indígenas na comercialização ilegal de madeira – enquanto resultado de intimidação e coação – aponta para uma possível moeda de troca, com o propósito de resguardar a comunidade de violências físicas e de homicídios.

A extração ilegal de madeiras causa, também, a extinção de algumas espécies vegetais em um determinado ambiente, levando ao decréscimo populacional de espécies que porventura utilizavam esses recursos como parte de suas dietas (SILVA; TAVARES, 2021). Isso tem impacto nos modos de vida dos povos indígenas, sobretudo daqueles que realizam atividades de caça como modo de subsistência. Vale ressaltar que, na gestão do ex-presidente Jair Bolsonaro, os bens comuns dos

Territórios Indígenas, que são de patrimônio da União, foram desrespeitados sob injustificável pretexto para a exploração econômica nacional (CIMI, 2022). Logo, a postura e os documentos assinados durante o período de sua gestão (2019 a 2022)⁹ tornaram-se incentivos para invasores explorarem as terras indígenas, colocando os povos indígenas no ápice da violência física e letal, entre outras questões (CERQUEIRA et al., 2021). Esse cenário devastador, aparelhado em uma política antiambiental e anti-indígena, trouxe retrocessos para a cidadania indígena – com o enfraquecimento da fiscalização e controle, sucateamentos dos órgãos ambientais e indigenistas, fortalecimento de uma agenda política defensora da aprovação da Tese do Marco Temporal – e, ao mesmo tempo, anistiou desmatadores, invasores e grileiros.

Agronegócio: expansão da monocultura e do uso de agrotóxicos

O processo de expansão do agronegócio, especialmente da soja, vem acompanhado da utilização agressiva de agrotóxicos, para maximizar a produtividade e a rentabilidade desse setor econômico. Contudo, o uso de agrotóxicos provoca consequências graves à saúde humana e ao ambiente, conforme vem sendo discutido por parte da comunidade científica e jornalística (ANDRADE et al., 2022; MEDINA, 2022). Os países em desenvolvimento são os que mais consomem esses produtos de forma indiscriminada no cultivo agrícola (PERES et al., 2007; PIGNATI et al., 2017; LARA et al., 2019). Há quase duas décadas, a pesquisa de Delgado e Paumgarten (2004) alertava que a elevação de incidência de intoxicações agudas no Brasil chegava a ser treze vezes maior, quando comparada aos países industrializados. Seguindo essa lógica, Faria e colaboradores (2007) sinalizaram que o trabalho na agricultura se tornou uma das mais perigosas atividades na atualidade, expondo os trabalhadores às intoxicações agudas e crônicas. Os riscos do uso dos agrotóxicos permanecem presentes na exposição humana – durante o preparo, aplicação e, também, no consumidor final –, algo que compromete a qualidade do solo e tende a agravar a resistência dos insetos a esses produtos (RIGOTTO; ROSA, 2012).

Do ponto de vista ambiental, Rattner (2009) sinalizou que o uso de agrotóxicos provoca sérias consequências para a natureza, a exemplo da erosão de solos e desertificação, entre outras. No âmbito da saúde, o trabalho de Medina (2022) destacou que “mesmo pouca quantidade de agrotóxicos pode provocar contaminação crônica, resultando em diabetes, obesidade, depressão e câncer”. A maior parte dos princípios ativos utilizados nas diferentes formulações de agrotóxicos possui propriedades denominadas genotóxicas; ou seja, atacam direta ou

⁹ Matéria divulgada pelo Observatório do Clima destaca que “Jair Bolsonaro deixará para seu sucessor uma herança maldita de desmatamento em alta e uma Amazônia conflagrada. Se quiser ver os números de destruição florestal diminuir em 2023, Lula terá que ter tolerância zero com o crime ambiental desde o primeiro dia de seu governo. E isso inclui responsabilizar judicialmente aqueles que sabotaram a governança ambiental no país enquanto ocuparam o governo nos últimos quatro anos”. Documento disponível em: <https://www.oc.eco.br/bolsonaro-encerra-governo-com-alta-de-60-no-desmate-na-amazonia/>.

indiretamente o patrimônio genético dos seres vivos, causando alterações permanentes nas unidades que controlam a hereditariedade – os genes –, assim como em toda a intrincada química inerente aos seres vivos (FERREIRA, 2011). Como os povos indígenas dependem diretamente da água disponível em suas terras para o consumo humano e, também, suas principais fontes de alimento – peixes e outras fontes –, essas comunidades são ainda mais vulneráveis aos efeitos da contaminação por agrotóxicos (CARNEIRO FILHO, 2009).

Sobre os perigos dos agrotóxicos à saúde, a literatura científica ressalta que existe uma intensa relação entre a utilização de agrotóxicos com a tentativa de suicídio. Nesse sentido, Pires e colaboradores (2005) argumentam que a exposição frequente de seres humanos aos agrotóxicos – conforme a pesquisa detalha o período de janeiro de 1992 a 2002 no Estado brasileiro do Mato Grosso do Sul – está relacionada às tentativas de suicídios. Essa relação foi estabelecida a partir de uma avaliação dos casos, com base nos registros das notificações de intoxicação fornecidas pelo Centro Integrado de Vigilância Toxicológica da Secretaria de Saúde do Estado, cujos dados destacam: a verificação da existência de 1.355 notificações de intoxicação, das quais 506 resultaram em tentativas de suicídio com 139 óbitos (PIRES et al., 2005).

Os principais resultados da pesquisa de Okuyama e colaboradores (2020, p. 2) ressaltam que “em cada 100 intoxicações por agrotóxicos, quatro evoluíram para óbito. Idosos, homens, trabalho no setor agropecuário, tentativas de suicídio e produtos extremamente tóxicos apresentaram mais chances de óbito”. Embora exista uma lacuna científica que aprofunde a correlação entre agrotóxicos e suicídios, é importante mencionar que o Mato Grosso do Sul – Estado com forte expansão agrícola – destaca-se por elevado índice de suicídios entre indígenas, um dos maiores do país (NETO; ABRITA, 2020). Pressionados pela influência do discurso desenvolvimentista e pelas mudanças ambientais, causados pela expansão da fronteira agrícola, o sistema econômico tradicional de algumas comunidades indígenas tem sofrido transformações. Para exemplificar a questão, citamos o caso da Terra Indígena Uru-eu-wau-wau (Rondônia), onde os Jupaú – como este povo se autodenomina – tiveram que deixar de lado as atividades de caça, pesca, coleta e agricultura alimentar para se dedicarem à produção de farinha de mandioca (RICARDO; RICARDO, 2006).

Outro exemplo dos impactos ambientais causados pela monocultura coloca em debate a situação atual dos indígenas Parecis, no Mato Grosso (BRIANEZI, 2009). Nesse caso em especial, os Parecis, aliciados pelas cadeias produtivas do agronegócio e em decorrência de condições ambientais desfavoráveis ao plantio de outras culturas, aderiram à produção de soja em Territórios Indígenas. Na visão de Abi-Eçab (2011, p. 7), para os Parecis “é que seu sistema econômico tradicional acabou sendo destruído (...) atualmente, parte das comunidades pareci não vê outra alternativa à inserção no sistema econômico do agronegócio”. Entretanto, o autor adverte que “o modelo de parceria agrícola vigente parece ser mais um passo na expropriação da terra e dos recursos naturais dos povos indígenas” (ABI-EÇAB, 2011, p.

7). Em outras palavras, as possíveis desqualificações da argumentação de defesa e proteção dos Territórios Indígenas, aparelhadas pela lógica econômica agressiva, poderiam justificar novos embates jurídicos sobre o usufruto desses territórios, voltados à produção de soja.

Independente da natureza dos territórios, o modelo tradicional de organização econômica está sendo estrangulado em função dos interesses que afluem para um processo produtivo exógeno, com reflexos negativos para o ambiente natural – já que a monocultura da soja, para atender às demandas do mercado internacional, necessita de áreas cada vez maiores, o que implica contínuos desflorestamentos. Por sua vez, para o patrimônio cultural, as perdas são no sentido de mudanças nos estilos de vida e nas formas de organização social, uma vez que as outras ocupações de trabalho com a terra acabam sendo desqualificadas pela narrativa desenvolvimentista, com o propósito de impulsionar o agronegócio (ANDRADE et al., 2022). Desse modo, conforme explica o ex-Secretário Adjunto do CIMI, Gilberto Vieira, em uma entrevista à Folha de São Paulo em 2019, as atividades de exploração econômica em terras indígenas devem ser realizadas de acordo com os costumes tradicionais dos povos indígenas.

Nas palavras de Gilberto Vieira “não me consta que a produção de soja se encaixe nesses requisitos. [...] os parecis estão cercados por soja e aderiram a uma lógica de mercado. Isso pode gerar ganhos imediatos, mas futuramente trazer problemas ambientais e prejudicar os próprios índios”¹⁰. Entretanto, não basta pontuar a inserção dos indígenas Parecis na produção de soja. É de extrema importância compreender as dinâmicas econômicas e sociais do país. De igual maneira, é necessário analisar as estratégias políticas do setor do agronegócio intensificadas nas últimas décadas (REGINATTO; WANDERLEY, 2022) – em especial a narrativa de “grandiosidade” e de “salvadora econômica” desse setor produtivo – para, então, compreender alguns dos aspectos que inserem os Parecis nesse processo e como os representantes políticos desse setor têm articulado a defesa da Tese do Marco Temporal. Ademais, é relevante dialogar sobre os impactos ambientais causados pelas atividades de expansão da fronteira agrícola nos últimos 50 anos e, com ela, alterações substanciais nos modos de vida dos povos originários.

Considerações Finais

A pesquisa, apresentada em formato de artigo de reflexão teórica, sinaliza que o direito originário dos povos indígenas aos seus territórios tem sido desrespeitado e ameaçado, historicamente. Logo, destaca que as violações do direito ao território, impostas aos povos indígenas, não se limitam aos dias atuais e, principalmente, à proposta inconstitucional da Tese do Marco Temporal. Por essa razão, a pesquisa ressalta que, no

¹⁰ Índios pró-Bolsonaro querem ampliar lavoura de soja e desafiam fiscalização. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2019/05/indios-pro-bolsonaro-querem-ampliar-lavoura-de-soja-e-desafiam-fiscalizacao.shtml>>. Acesso em 05/12/2022.

decorrer da história, os Territórios Indígenas foram e são vítimas de outras ações articuladas que ganham força, inclusive, nas mais altas esferas do poder econômico, tais como: mineração e garimpo; extração ilegal de madeira; agronegócio; entre outras. Nesse sentido, destaca que a possível aprovação da Tese do Marco Temporal, pelo Supremo Tribunal Federal (STF), apresenta alguns pontos que precisam ser interpelados, entre outros:

- *Territorial* – colocaria em risco as futuras demarcações dos Territórios Indígenas e a manutenção de processos demarcatórios finalizados ou quase finalizados, causando possíveis anulações;
- *Ambiental* – viabilizaria a ampliação das atividades comerciais agressivas em Territórios Indígenas e, portanto, fortaleceria a agenda ecocida, principalmente na Amazônia brasileira;
- *Cultural* – promoveria alterações bruscas nos modos de vida dos povos indígenas, em função de uma visão integracionista compulsória, e, por conseguinte, favoreceria a consolidação de práticas racistas e etnocidas;
- *Humanitária* – colocaria em risco a saúde, a vida e os demais direitos fundamentais dos povos indígenas, favorecendo a consolidação de cenários que naturalizam e silenciam o genocídio indígena.

Os pontos apresentados nos ajudam a pensar nos impactos devastadores da possível aprovação da Tese do Marco Temporal, tanto ao ambiente quanto aos direitos constitucionais dos povos indígenas, vulnerabilizando-os ainda mais diante da agenda capitalista. Em função disso, a pesquisa associa os Territórios Indígenas à pauta ambiental; isto é, os impactos de algumas atividades econômicas agressivas que potencializam o ecocídio e o genocídio dos povos indígenas. Nesse sentido, a pesquisa propõe reflexões, com base nos marcos jurídicos e nos elementos teóricos, sobre as atividades exploratórias relacionadas, principalmente, ao agronegócio e à mineração. Tais atividades têm provocado impactos ambientais irreparáveis nos Territórios Indígenas, entre os quais podemos destacar: a perda da biodiversidade, empobrecimento do solo, contaminação dos rios, envenenamento das comunidades, assassinato de indígenas e ambientalistas, entres outros. A demarcação dos territórios, nesse contexto, é fundamental para trazer segurança aos povos indígenas, garantindo-lhes o direito a originário à vida.

Além disso, a demarcação dos Territórios Indígenas atende à funcionalidade de reduzir os graus e os tipos de violências – sobretudo, a violência letal, que tem ceifado as vidas de indígenas e ambientalistas nos territórios mais desassistidos da presença do Estado. Nesse sentido, o artigo sinaliza que os territórios demarcados garantem as condições materiais necessárias para que os povos indígenas possam viver de acordo com suas culturas, crenças, tradições e cosmovisões. Entretanto, apesar da demarcação de territórios ser uma pauta prioritária do movimento indígena e indigenista, somente ela não é suficiente para

romper com os círculos de violências e de violações de direitos impostos, secularmente, aos povos originários. Por essa razão, outros elementos que caracterizam as sociedades democráticas são convidados a formar parte do processo de ruptura das violências e da violação de direitos dos povos indígenas no Brasil.

Enquanto reflexão, o artigo sinaliza que não se pode pensar em democracia em um país que silencia e naturaliza o racismo, ecocídio, etnocídio e genocídio dos povos indígenas. Na construção dessa ruptura, acreditamos ser relevante a produção de novas pesquisas que possam analisar o crescimento e o fortalecimento do movimento indígena no Brasil nos últimos anos. De igual maneira, pensamos ser pertinente a ampliação desse campo epistemológico sobre as pautas e as demandas indígenas, buscando compreender alguns fenômenos atuais. Entre tais fenômenos destacamos a relação entre a crescente presença de lideranças e pautas indígenas nos espaços de circulação de informações – mídia tradicional e mídias digitais – aos desdobramentos nos últimos processos eleitorais. Outra linha de pesquisa que poderia resultar interessante consiste em pesquisa sobre a conjuntura política de criação e de atuação do Ministério dos Povos Indígenas, principalmente no que diz respeito aos processos de demarcação de territórios, defesa dos direitos e da vida dos povos originários.

Referências bibliográficas

ABI-EÇAB, Pedro Colaneri. Principais ameaças ao meio ambiente em terras indígenas. **Planeta Amazônia: Revista Internacional de Direito Ambiental e Políticas Públicas**. n. 3, Macapá, p. 01-17, 2011.

ANDRADE, Francisca Marli Rodrigues de. Desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira: Significados e conceitos. **Archivos Analíticos de Políticas Educativas / Education Policy Analysis Archives**, v. 28, n. 187, p. 1-21, 2020.

ANDRADE, Francisca Marli Rodrigues de; NOGUEIRA, Letícia Pereira Mendes. Povos indígenas e desafios atuais: percepções decoloniais na formação de educadores do campo. **Interfaces da Educação**, v. 12, n. 34, p. 408-433, 2021.

ANDRADE, Francisca Marli Rodrigues de; CARMO, Eunápio Dutra; HENRIQUES, Alen. Environmental Racism Dynamics in the Amazon Region, in Pará State: Impacts of Agribusiness and Mining Activities on the Lives and Health of Traditional Populations. **Socioscapes. International Journal of Societies, Politics and Cultures**, v. 3, p. 71-106, 2022.

BANIWA, Gersem. **Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos**. Rio de Janeiro: Mórula, Laced, 2019.

BONIN, Iara Tatiana. Povos Indígenas na rede das temáticas escolares: o que isso nos ensina sobre identidades, diferenças e diversidade? **Currículo sem Fronteiras**, v. 10, n. 1, p.73-83, 2010.

BONIN, Iara Tatiana. Territórios e espaços de viver. **Porantim: Encarte Pedagógico III**; abril, 2015. Disponível em: <https://www.cimi.org.br/pub/EncartePorantim374_abril.pdf>. Acesso em: 11.12.2022.

BRASIL. **Lei nº 6001, de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 21.06.2023.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 11.12.2022.

BRASIL. **Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996**. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm>. Acesso em: 11.12.2022.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Acórdão. **Petição 3.388/RR**. Relator: Min. Ayres Britto. 19 de março de 2009. Brasília, DF: STF, 2009. Disponível em: <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=630133>>. Acesso em: 11.12.2022.

ANDRADE, Francisca Marli Rodrigues de; NOGUEIRA, Letícia Pereira Mendes; REIS, Bruno Poeys. Territórios indígenas e a tese do marco temporal: direitos originários ameaçados. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 348-372, jan./abr. 2024.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Decisão pela existência de repercussão geral. Recurso Extraordinário 1.017.365.** Acórdão. Relator: Edson Fachin. 21 de fevereiro de 2019. Brasília, DF: STF, 2019. Disponível em: <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=749577852>>. Acesso em: 11.12.2022.

BRASIL. **Projeto de Lei nº 191/2020.** Altera as Leis nº 6.001, de 1973 e 11.460, de 2007, Câmara dos deputados, 2020. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2236765>>. Acesso em: 11.12.2022.

BRIANEZI, Thaís. Povo Paresi: os indígenas sojicultores do Mato Grosso. **Repórter Brasil.** 27/03/2009. Disponível em <<https://reporterbrasil.org.br/2009/03/povo-paresi-os-indigenas-sojicultores-do-mato-grosso/>>. Acesso em 11.12.2022.

BRÍGIDO, Carolina. Rosa Weber prometeu a indígenas pautar marco temporal no STF até 2023. **Reportagem UOL**, 19 de setembro de 2022. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/colunas/carolina-brigido/2022/09/19/rosa-weber-prometeu-a-indigenas-pautar-marco-temporal-no-stf-ate-2023.htm>>. Acesso em: 11.12.2022.

CARNEIRO FILHO, Arnaldo. **Atlas de Pressões e Ameaças às Terras Indígenas na Amazônia brasileira.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009. Disponível em: <<https://www.terrabrasil.org.br/ecotecadigital/pdf/atlas-de-pessos-e-ameacas-as-terras-indigenas-na-amazonia-brasileira.pdf>>. Acesso em: 08.03.2023.

CERQUEIRA, Daniel; FERREIRA, Helder; BUENO, Samira. (Orgs). **Atlas da Violência.** São Paulo, SP: IPEA, FBSP. <https://dx.doi.org/10.38116/riatlasdaviolencia2021>. 2021.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **A violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados 2019.** Relatório, 2019. Disponível em: < <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/10/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2019-cimi.pdf>>. Acesso em: 08.12.2022.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **A violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados 2020.** Relatório, 2021. Disponível em: <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2021/11/relatorio-violencia-povos-indigenas-2020-cimi.pdf>>. Acesso em: 11.12.2022.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **A violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados 2021.** Relatório, 2022. Disponível em: <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2022/08/relatorio-violencia-povos-indigenas-2021-cimi.pdf>>. Acesso em: 01/10/22.

DANTAS, Jorge Eduardo. O que é o Marco Temporal e como ele ameaça os direitos indígenas. **Greenpeace**, 2022. Disponível em: <<https://www.greenpeace.org/brasil/blog/o-que-e-o-marco-temporal-e-como-ele-ameaca-os-direitos-indigenas/>>. Acesso em: 26/09/2022.

DELGADO, Isabella Fernandes; PAUMGARTTEN, Francisco José Roma. Intoxicações e uso de pesticidas por agricultores do município de Paty do Alferes, Rio de Janeiro, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 180-186, 2004.

FARIA, Neice Müller Xavier; FASSA, Anaclaudia Gastal; FACHINNI, Luiz Augusto. Intoxicação por agrotóxicos no Brasil: os sistemas oficiais de informação e desafios para realização de estudos epidemiológicos. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 12, n. 1, Rio de Janeiro, p. 25-38, 2007.

FERNANDES, Pádua. Povos indígenas, segurança nacional e a Assembleia Nacional Constituinte: as Forças Armadas e o capítulo dos índios da Constituição brasileira de 1988. **Revista Insurgência**, v. 1, n. 2, p. 142-175, 2015.

FERREIRA, Maria Leonor Paes Cavalcanti. O princípio da prevenção e a gestão dos riscos dos agrotóxicos no Brasil. **Revista de Direito Ambiental**, v. 16, n. 62, São Paulo, p. 124-135, 2011.

FERRONATO, Marcelo Luciano; NUNES, Reginaldo Oliveira. A exploração ilegal de Madeiras na Terra Indígena Sete de Setembro, Cacoal - RO. **Revista Científica Facimed**, v. 2, p. 46-57, 2010.

GABARDO, Gislaine; SARDEZAS, Carolina Galvão; SILVA, Henrique Luis da. Queimadas na Amazônia Brasileira: Brasil em chamas. In: SALES, R. E. (Org.). **A Educação Ambiental em Uma Perspectiva Interdisciplinar**. Belo Horizonte: Editora Científica Digital, 2020, p. 332-343.

HAYASHI, Sanae Nogueira; ALENCAR, Ane. **Métodos comparativos para detecção de extração seletiva de madeira no oeste paranaense utilizando modelo linear de mistura espectral de pixel**. Anais XI SBSR, INPE. Belo Horizonte, 2003. Disponível em: http://marte.sid.inpe.br/col/ltid.inpe.br/sbsr/2002/11.19.11.23/doc/12_445.pdf. Acesso em: 11.06.2022.

KOHLHEPP, Gerd. Conflitos de interesse no ordenamento territorial da Amazônia brasileira. **Estudos Avançados**, v.16, n. 45, São Paulo, p. 37-61, 2002.

KOKKE, Marcelo; MIRANDA, Rafaela Carvalho; OLIVEIRA, Rafaela C. Coutinho. O marco temporal e a demarcação de terras indígenas no Brasil. **Dom Helder Revista de Direito**, v.5, n.10, e5102373, Janeiro/Junho, 2022.

LARA, Stephanie Sommerfeld; PIGNATI, Wanderlei Antonio; PIGNATI, Marta Gislene; LEÃO, Luís Henrique da Costa; MACHADO, Jorge Mesquita Huet. A agricultura do agronegócio e sua relação com a intoxicação aguda por agrotóxicos no Brasil. **Hygeia - Revista Brasileira de Geografia Médica e da Saúde**, v.15, n. 32, Uberlândia, p. 1-19, 2019.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **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, 2006.

MEDINA, Martina. **O veneno que escorre nas aldeias**: Avanço da monocultura em aldeias do Mato Grosso do Sul expõe milhares de indígenas à contaminação por agrotóxicos. #COLABORA, publicada em 28 de setembro de 2022. Disponível em: <https://projetocolabora.com.br/ods12/agrotoxicos-veneno-que-escorre-nas-aldeias/#:~:text=“Mesmo%20pouca%20quantidade%20de%20agrotóxicos,UFMS%20e%20pesquisadora%20no%20estudo.> Acesso em: 27.08.2023.

MOURÃO, Aline; CORREIA, Dinilza; AHMED, Felipe; LINO, Gabriela; EWELYN, Hilda; GUIMARÃES, Jéssica; DINIZ, Lohayne. **As terras indígenas Raposa Serra do Sol**. Jusbrasil, 2015. Disponível em: <https://lohaynediniz.jusbrasil.com.br/artigos/316718363/as-terras-indigenas-raposa-serra-do-sol>. Acesso em: 11.12.2022.

NETO, Angelo Rondina; ABRITA, Mateus Boldrine. **Mato Grosso do Sul concentra os casos nacionais de suicídios de indígenas**. Le monde diplomatique Brasil, 2020. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/mato-grosso-do-sul-concentra-os-casos-nacionais-de-suicidios-de-indigenas/>. Acesso em: 02.05.2023.

OKUYAMA, Julia Hiromi Hori; GALVÃO, Taís Freire; SILVA, Marcus Tolentino. Intoxicações e fatores associados ao óbito por agrotóxicos: estudo caso controle, Brasil, 2017. **Revista Brasileira de Epidemiologia**, v. 23, E200024 p. 1-13. 2020.

OSOWSKI, Raquel. O Marco Temporal para demarcação de terras indígenas, memória e esquecimento. **Mediações**, v. 22, n. 2, Londrina, p. 320-346, 2017.

PERES, Frederico; MOREIRA, Josino Costa; LUZ, Claudio. Os impactos dos agrotóxicos sobre a saúde e o ambiente. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 4, 2007.

PIGNATI, Wanderlei Antonio; LIMA, Francco Antonio N. de Souza; LARA, Stephanie Sommerfeld; CORREA, Marcia L. Montanari; BARBOSA, Jackson Rogério; LEÃO, Luís Henrique da Costa; PIGNATTI, Marta Gislene. Distribuição espacial do uso de agrotóxicos no Brasil: uma ferramenta para a Vigilância em Saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 22, n. 10, p. 3281-3293, 2017.

PIRES, Dario Xavier; CALDAS, Eloísa Dutra; RECENA, Maria Celina Piazza. Uso de agrotóxicos e suicídios no Estado do Mato Grosso do Sul, Brasil. **Cad. Saúde Pública**, v. 21, n. 2, Rio de Janeiro, p. 598-605, 2005.

RATTNER, Henrique. Meio ambiente, saúde e desenvolvimento sustentável. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 14, n. 6, p. 1965-1971, 2009.

REGINATTO, Ana Carolina; WANDERLEY, Luiz Jardim. (Orgs.). **Quem é quem no debate sobre mineração em Terras Indígenas**. Brasília-DF: Comitê Nacional em Defesa dos Territórios frente à mineração, 2022.

RICARDO, Fany Pantaleoni; RICARDO, Carlos Alberto. **Povos indígenas no Brasil (2001/2005)**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

RIGOTTO, Raquel Maria; ROSA, Islene Ferreira. Agrotóxicos. In: CALDART, R. S.; PEREIRA, I. B.; ALENTEJANO, P.; FRIGOTTO, G. (Orgs.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012, p. 86-94.

RISSO, Melina; SEKULA, Julia; BRASIL, Lycia; SCHIMIDT, Peter; ASSIS, Maria E. Pessoa. O ouro ilegal que mina florestas e vidas na Amazônia: uma visão geral da mineração irregular e seus impactos nas populações indígenas. **Instituto Igarapé**, artigo estratégico 53, 2021. Disponível em: <https://igarape.org.br/wp-content/uploads/2021/05/AE-53_O-ouro-ilegal.pdf>. Acesso em: 26.09.2022.

SANTANA, Renato. Raposa Serra do Sol: como está a Terra Indígena após uma década da histórica decisão do STF. **Conselho Indigenista Missionário**, 2019. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2019/10/raposa-serra-do-sol-como-esta-a-terra-indigena-apos-uma-decada-da-historica-decisao-do-stf/>>. Acesso em: 11.12.2022.

SANTOS, Gilberto. Governo Bolsonaro: o retorno da velha política genocida indígena. **Revista da ANPEGE**, v. 16, n. 29, p. 426-457, 2020.

SILVA, Daniel Neves. **Marco Temporal**. Mundo educação, 2022. Disponível em: <<https://mundoeducacao.uol.com.br/politica/marco-temporal.htm>>. Acesso em: 11.12.2022.

SILVA, Elizângela Araújo. Povos indígenas e o direito à terra na realidade brasileira. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 133, p. 480-500, set./dez. 2018.

SILVA, Felismina Inácio Tchongó; TAVARES, Paulino Varela. O desmatamento na floresta Amazônica brasileira: de 2010 a 2020. **Revista Brasileira de Meio Ambiente & Sustentabilidade**, [S. l.], v. 1, n. 5, p. 100 -111, 2021.

SILVA, Liana; Amin Lima; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. Marco temporal como amenaza a los derechos territoriales indígenas y quilombolas en Brasil. **Homa Publica - Revista Internacional De Derechos Humanos Y Empresas**, v. 5, n. 2, p. e:094, 2021.

SOUSA, Rafaela. **Demarcação de terras indígenas**. Mundo educação, 2016. Disponível em: < <https://mundoeducacao.uol.com.br/geografia/demarcacao-terras-indigenas.htm>>. Acesso em: 11.12.2022.

VERON, Valdelice; GUIMARÃES, Sílvia. Sobre Máscaras, Fumaça e Fogo Doméstico: Experiências das Mulheres Kaiowá na Pandemia da Covid-19. **Vukápanavo: Revista Terena**, nº 3, p.115-127, out./nov. 2020.

XAKRIABÁ, Célia. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada. Dissertação de Mestrado – Centro de Desenvolvimento Sustentável. Distrito Federal: Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

Recebido em: 03/11/2023 * Aprovado em: 09/04/2024 * Publicado em: 30/04/2024

LOS HORIZONTES POLÍTICOS POPULARES EN LAS LUCHAS TERRITORIALES DE AMÉRICA LATINA: DEL COMUNITARIO-POPULAR AL NACIONAL-POPULAR EN SUS CONFLUENCIAS Y DIVERGENCIAS

MAÍRA ARAÚJO CÂNDIDA¹

ECOSUR, MÉXICO

<https://orcid.org/0000-0002-7680-1678>

PETER ROSSET²

ECOSUR, MÉXICO

<https://orcid.org/0000-0002-1253-1066>

LIA PINHEIRO BARBOSA³

UECE, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-0727-9027>

OMAR GIRALDO⁴

UNAM, MÉXICO

<https://orcid.org/0000-0002-3485-5694>

LEÓN HENRIQUE ÁVILA ROMERO⁵

UNICH, MÉXICO

<https://orcid.org/0000-0003-1685-0360>

TÁDZIO COELHO⁶

UFV, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-8770-8893>

RESUMEN: *Las luchas territoriales en América Latina han conformado importantes movimientos socioterritoriales indígenas y campesinos que, en la construcción de sus horizontes políticos*

¹ Estudiante de doctorado en el programa de posgrado Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable, en El Colegio de la Frontera Sur, en el estado de Chiapas, México. E-mail: maira.candida@yahoo.com.br

² Profesor e investigador titular del Departamento de Agricultura, Sociedad y Ambiente, de El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR) en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. E-mail: rosset@globalalternatives.org

³ Profesora de la Universidad Estadual de Ceará, en el Programa de Postgrado en Sociología y en la Maestría Académica Intercampi en Educación y Enseñanza. E-mail: lia.barbosa@uece.br

⁴ Profesor adscrito a la Escuela Nacional de Estudios Superiores (ENES Mérida), Universidad Nacional Autónoma de México. E-mail: omarfgiraldo@gmail.com

⁵ Trabaja en la Universidad Intercultural de Chiapas, México, desde el 2005 en el área de Desarrollo Sustentable y agroecología.. E-mail: leonhenriqueavila@gmail.com

⁶ Profesor del Departamento de Ciencias Sociales (DCS) y del Programa de Posgrado en Geografía de la Universidad Federal de Viçosa (UFV).. E-mail: tadzioguaiabera@gmail.com

CÂNDIDA, Maíra Araújo; ROSSET, Peter; BARBOSA, Lia Pinheiro; GIRALDO, Omar; ROMERO, León Henrique Ávila; COELHO, Tádzio. Los horizontes políticos populares en las luchas territoriales de América Latina: del comunitario-popular al nacional-popular en sus confluencias y divergencias. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 373-414, jan./abr. 2024.

populares, enuncian una transformación profunda de la realidad en diferentes escalas de acción. Son luchas que a lo largo de su historia, evidencian diversas confluencias respecto al proyecto político territorial que impulsan, a la vez que contienen diferencias significativas e históricas en la construcción de los caminos para la emancipación. Destacamos entre esas, la lucha del Congreso Nacional Indígena - Concejo Indígena de Gobierno (CNI-CIG), en México, y la lucha de La Vía Campesina Brasil (VC-B), ambos movimientos emblemáticos que se constituyen como sujetos políticos colectivos en lucha y que impulsan los horizontes populares de transformación. A través de la propuesta metodológica de Raquel Gutiérrez (2017), examinamos estas luchas para identificar y analizar los horizontes interiores, que expresan, practican y promueven, con los alcances prácticos y los éxitos – triunfos parciales – de sus procesos por la transformación política y social. Con el objetivo de evidenciar que, con sus convergencias y divergencias, la construcción de los horizontes políticos populares – comunitarios y nacionales –, están presentes en ambas luchas territoriales.

PALABRAS-LLAVE: *CNI-CIG, horizontes políticos populares, luchas territoriales, movimientos socioterritoriales, Vía Campesina Brasil.*

ABSTRACT: *Territorial struggles in Latin America have shaped important indigenous and peasant socio-territorial movements that, in the construction of their popular political horizons, enunciate a profound transformation of reality at different scales of action. These are struggles that, throughout their history, show diverse confluences with respect to the territorial political project they promote, while at the same time containing significant and historical difference in the construction of paths to emancipation. Among these, we highlight the struggle of the National Indigenous Congress - Indigenous Council of Government (CNI-CIG), in Mexico, and the struggle of La Via Campesina Brazil (VC-B), both emblematic movements that constitute themselves as collective political subjects in struggle and that promote popular horizons of transformation. Through the methodological proposal of Raquel Gutiérrez (2017), we examine these struggles to identify and analyze the inner horizons, which they express, practice and promote, with the practical achievements and successes - partial triumphs - of their processes for political and social transformation. With the objective of showing that, with their convergences and divergences, the construction of popular political horizons - community and national - are present in both territorial struggles.*

KEYWORDS: *CNI-CIG, popular political horizons, territorial struggles, socio-territorial movements, Via Campesina Brazil.*

Introducción

De las luchas territoriales en América Latina se han conformado importantes movimientos socioterritoriales que han desarrollado diversas acciones y prácticas para la transformación de sus realidades y la construcción de sus propias territorialidades (FERNANDES, 2005, 2021). Son luchas que tienen elementos propios, a la vez que comparten la dimensión histórica más amplia de las resistencias latinoamericanas de carácter antagónico y de insubordinación social contra toda forma de explotación, violencia y sometimiento, frente a las múltiples formas de expropiación producidas por la acumulación capitalista (ÁVILA ROMERO, 2020; BARBOSA, 2023). Además, son la expresión del proceso de organización y movilización de los movimientos socioterritoriales que, a lo largo de la historia, han construido y rescatado una variedad de saberes y conocimientos producidas por los sujetos políticos colectivos en lucha en los territorios y comunidades.

Cada lucha movilizadora por los movimientos socioterritoriales tiene a su interior la construcción de otros horizontes políticos y de vida, que enuncian, en las acciones y prácticas, una transformación profunda de la realidad. En el contexto de las resistencias latinoamericanas, destacamos las luchas impulsadas por los pueblos indígenas y campesinos como referentes en las luchas territoriales y en la construcción de horizontes políticos populares. Varios de los pueblos indígenas y campesinos están organizados en movimientos socioterritoriales emblemáticos de la región, de los cuales analizamos el *Congreso Nacional Indígena - Concejo Indígena de Gobierno* (CNI-CIG), en México, con su lucha por la autodeterminación, la autonomía en sus territorios y el autogobierno de los pueblos indígenas, y La Vía Campesina Brasil (VC-B), con su lucha por la tierra y el territorio, la reforma agraria, la soberanía alimentaria y la soberanía popular.

Fundado en 1996, el Congreso Nacional Indígena (CNI) pretende ser la "casa" de todos los pueblos indígenas de México, constituyendo un espacio de encuentro, reflexión y solidaridad para fortalecer las diferentes resistencias, rebeldías y luchas por la autonomía de los territorios. Como red, el CNI reúne alrededor de 44 pueblos, naciones y comunidades indígenas⁷, presentes en toda la geografía nacional, y tiene como máximo espacio de decisión la asamblea general reunida en el congreso, bajo el lema "somos asamblea cuando estamos juntos y red cuando estamos separados" (MATUTE Y MORENO, 2021; FUENTES SANCHEZ, 2022).

⁷ Amuzgo, Binnizá, Chichimeca, Chinanteco, Chol, Chontal de Oaxaca, Chontal de Tabasco, Coca, Comcac, Cuicateco, Cucapá, Guarijío, Ikoos, Kumiai, Lacandón, Mam, Matlazinca, Maya, Mayo, Mazahua, Mazateco, Mixe, Mixteco, Nahuatl, Nãhñu/Nãjtho/Nũhu, Náyeri, Popoluca, Purépecha, Rarámuri, Sayulteco, Tepehua, Tepehuano, Tlapaneco, Tohono Oódam, Tojolabal, Totonaco, Triqui, Tzeltal, Tzotzil, Wixárika, Yaqui, Zoque, Afromestizo y Mestizo (CNI, s.f.).

El Concejo Indígena de Gobierno⁸ (CIG) es una construcción que nace de su V Congreso Nacional, que reunió al CNI y al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 2016, en el que se lanzó la propuesta de crear/candidatear un concejo indígena para gobernar México, conformado por una mujer y un hombre de cada pueblo y nación que forma parte del CNI, para lo cual se nombra a una mujer indígena como rostro y vocera de las decisiones colectivas, quien además recorrería el país para dialogar con los diferentes pueblos y sectores de la sociedad, consolidando un frente común para una candidatura independiente en las elecciones presidenciales (MATUTE, 2018; HERNÁNDEZ NAVARRO, 2018; FUENTES SÁNCHEZ, 2022).

La VC-B reúne organizaciones y movimientos socioterritoriales presentes en casi todo Brasil, que llevan a cabo diversas luchas y proyectos políticos basados en la defensa de los territorios, la lucha por la tierra, la reforma agraria y la soberanía alimentaria, la reivindicación de los derechos de las poblaciones del campo, y la construcción de un proyecto político democrático de soberanía popular (RIBEIRO, 2013, 2016). Está formado por el Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra (MST), el Movimiento de Mujeres Campesinas (MMC), el Movimiento de Afectados por Represas (MAB), el Movimiento de Pequeños Agricultores (MPA), el Movimiento de Pescadores y Pescadoras Artesanales (MPP), la Coordinadora Nacional de Comunidades Quilombolas (CONAQ), el Movimiento Nacional por la Soberanía Popular Frente a la Minería (MAM), y la Pastoral Juvenil Rural (PJR). Todas ellas también forman parte de La Vía Campesina Internacional como organizaciones oficiales, sin embargo, hay otras organizaciones nacionales que participan en VC-B que construyen procesos conjuntos con los movimientos mencionados, estas son la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT), Consejo Indigenista Misionario (CIMI) y la Federación de Estudiantes de Agronomía de Brasil (FEAB) (RIBEIRO, 2016).

Estos movimientos surgen de las luchas territoriales en sus respectivos países y tienen un carácter articulador que, por congrega a varias otras organizaciones y movimientos socioterritoriales, construyen constelaciones de organizaciones (ROSSET, 2018) y elevan sus luchas a otras escalas de reivindicación. En este contexto, promueven el diálogo entre diferentes luchas, posibilitan la acumulación teórica, y la construcción de prácticas y acciones que orientan a las resistencias en la construcción de horizontes políticos populares para el enfrentamiento de las violencias, la explotación y la expropiación producidas por el capital.

⁸ “El nuevo salto en la estrategia indígena tiene como eje central la creación de un **Concejo (con C)** Indígena de Gobierno, como representante de los pueblos y las tribus del país.” (HERNÁNDEZ NAVARRO, 2018). El uso de la letra "C" en esta palabra da el significado de espacio o unidad administrativa de un territorio, que reúne a sus miembros en sesiones para la toma de decisiones, es decir, un órgano deliberativo.

Proponemos en los apartados siguientes, analizar las luchas territoriales utilizando la propuesta metodológica de Raquel Gutiérrez (2017), de comprender los horizontes interiores que expresan, explican, practican y promueven las luchas y quienes luchan, o sea, “cómo podemos entender las luchas y aprehender lo que en cada ocasión nos enseñan, en particular, sobre las posibilidades más ciertas o incluso aquellas meramente insinuadas, de transformación social” (GUTIÉRREZ, 2017, p. 27). Esto es el objetivo de comprender las luchas territoriales promovidas por los pueblos indígenas y campesinos reunidos en el CNI-CIG, y organizados en VC-B, para analizar la construcción de los horizontes políticos populares —comunitarios y nacionales—, que, argumentamos, están presentes en las dos luchas pero, con ciertas diferencias que son el producto de las especificidades históricas de cada país y lucha.

Los horizontes políticos populares en América Latina

Las luchas territoriales impulsadas desde los pueblos indígenas y campesinos, que resisten y movilizan, tienen el territorio como esencial para su existencia, donde promueven otros tipos de relaciones, construyen espacios sociales, políticos, culturales, entre otros, a partir de la socialización proactiva, y generan diversas prácticas para la transformación de sus realidades y alcance de sus objetivos (FERNANDES, 2021). Son luchas que formaron a los movimientos socioterritoriales, que pasaron a orientar, crear y organizar diversas prácticas y estrategias de acción que promueven diferentes proyectos y horizontes políticos enraizados en las experiencias de los territorios y sus diversas formas de producción y reproducción material y simbólica de la vida (GUTIÉRREZ, 2017). Entre las estrategias, está la de incorporación de un enfoque de revalorización, reconstrucción y reorganización de los territorios y sus comunidades, desde una perspectiva multidimensional y multiescalar, que posibilita preservar y transformar las tradiciones, saberes y prácticas, y que fortalecen tanto las capacidades creativas como de insubordinación (FERNANDES, 2021; GASPARELLO, 2021; GIRALDO, 2022).

Una forma de comprender a estas luchas territoriales y sus sujetos políticos en lucha, es analizar el horizonte político que promueven y construyen desde sus territorios, qué antagonismos evidencian en la reproducción de la vida y cuáles estrategias son identificadas que alimentan, fortalecen y avanzan sus resistencias (GUTIÉRREZ, 2017). Ese análisis permite comprender, en los múltiples niveles, a las luchas territoriales que organizan y movilizan los movimientos socioterritoriales, de modo que posibilita reconocer el despliegue de diversas confrontaciones, con procesos que tensionan, presionan y, en determinados momentos, obtienen conquistas. Al mismo tiempo que, permite evidenciar las aspiraciones,

propuestas, prácticas políticas y estrategias en el ejercicio de resistir. Para eso, recorremos a la propuesta metodológica de Gutiérrez (2017) de analizar los *horizontes interiores* que explican, practican y promueven las luchas y quienes luchan.

...bosquejo la noción de horizonte interior de una lucha como aquel conjunto de aspiraciones y anhelos, no siempre lógicamente coherentes entre sí, que animan el despliegue de una lucha colectiva y se expresan a través de ella en un momento particular de la historia. Es un término, pues, para referirme a los contenidos más íntimos de las propuestas de quienes luchan, comprendiéndolos en su dificultoso surgimiento. Enfatizo, además, que tales contenidos, que en su reiterada expresión diagraman y alumbran el horizonte interior de una lucha, con frecuencia son a su vez contradictorios, se exhiben sólo parcialmente, o pueden hallarse antes que en formulaciones positivas, en el conjunto de desfases y rupturas entre lo que se dice y lo que se hace, entre lo que no se dice y se hace, en la manera cómo se expresan los deseos y las capacidades sociales con que se cuenta, etc. (GUTIÉRREZ, 2017, p. 27)

Se trata de comprender el *horizonte interior* que orienta a las luchas territoriales que, en el marco del siglo XXI, se intensificaron por la creciente expoliación de los territorios, combinado a la constante expansión geográfica del capitalismo, que se acentúa por la emergencia neoliberal, la capitalización de la naturaleza y el aumento de los grandes proyectos neoextractivistas en el campo (ROSSET, 2009; GIRALDO, 2018; BARBOSA, 2023). En esta propuesta metodológica, para comprender el *horizonte interior*, se asume a las luchas como flujos continuos, aunque con variaciones, en que la atención se pone en:

...documentar y comprender lo alcanzado en cada episodio específico de impugnación colectiva del orden dominante — «triunfo parcial» suele llamarse—, como también en percibir-entender las novedades políticas que se producen en cada ocasión de las más variadas maneras, las aspiraciones colectivas explícitas y las no plenamente formulables que se vuelven audibles en los distintos episodios enérgicos de despliegue de la lucha y en las variadas maneras en las que se batalla para mantener abiertas las posibilidades de reapropiación de la riqueza existente en su diversidad, así como en los heterogéneos ensayos que se ponen en juego para alcanzar breves momentos de equilibrio inestable, a partir de los cuales la historia continúa su camino. (GUTIÉRREZ, 2017, p. 27-28)

En el caminar de las luchas, a cada éxito o *triunfo parcial*, hay un direccionamiento para la transformación de la realidad, de los sujetos políticos en lucha y del propio movimiento que organiza y moviliza, creando registros y documentos que enmarcan cada paso alcanzado. Parte del ejercicio está en analizar ese caminar de las luchas, sus movilizaciones, sus acciones, sus alcances y deliberaciones, con los contenidos de las aspiraciones y las transformaciones posibles en cada ocasión. Es posible identificar, a partir del despliegue de esas luchas, qué acciones construyen para la transformación social y política, qué prácticas de insubordinación a lo que se impone permiten evidenciar aquello a lo que se aspira, en procesos que se dan a escalas, simultáneamente, con experiencias diversas de confrontación que evidencian a los antagonismos.

Siguiendo la metodología, los *horizontes internos* de las luchas territoriales se vinculan a los horizontes políticos populares, que van a producir diferentes perspectivas subsidiadas por las diferentes formas de organización e intereses de cada comunidad, pueblo y movimiento (FERNANDES, 2008; GUTIÉRREZ, 2017). Para el análisis de múltiples luchas territoriales, es necesario volverlas comprensibles y hacerlas comparables entre sí, reconociendo sus singularidades, en un ejercicio de visibilizar los elementos comunes entre esas experiencias que confrontan al orden político hegemónico del capital y del Estado. Luego “conviene estar atentos a tales elementos comunes entre luchas singulares y distintas, a fin de habilitar posibles diálogos entre ellas que contribuyan a su eventual reforzamiento” (GUTIÉRREZ, 2017, p.34). Así que, para el ejercicio de analizar diferentes experiencias está la acción sistemática de contrastación entre el *alcance práctico* de una lucha y su *horizonte interior*.

Por *alcance práctico* de una lucha entiendo el conjunto de rasgos y significados plenamente registrables a partir del seguimiento de la propia acción de lucha: su carácter local, regional, nacional o internacional; su capacidad para trastocar y suspender la normalidad capitalista de la vida cotidiana; la manera en la que rompe los tiempos dados y preestablecidos de la acumulación del capital y del mando político estatal, etc. (GUTIÉRREZ, 2017, p.34).

Con esta propuesta, buscaremos analizar las luchas promovidas por dos movimientos socioterritoriales en la experiencia latinoamericana, para comprender sus *horizontes internos* y contrastar el *alcance práctico* de sus luchas, a partir de sus acciones de contestación, de movilización, las prácticas, las declaraciones y aspiraciones que se puedan identificar en los contenidos producidos en el caminar de las luchas en las diferentes escalas. Entre las experiencias latinoamericanas destacamos el CNI-CIG como referente en México, y VC-B como referente en Brasil, organizaciones con

orígenes ontológicos distintos, pero que en su historia han construido horizontes políticos populares y de vida que orientan a las luchas de sus territorios, pueblos y comunidades. Son ambos movimientos socioterritoriales que, en tiempos de neoliberalismo y neoextractivismo, han movilizad, organizado y resignificado las resistencias, retomando el énfasis en las luchas de defensa territorial y reafirmando sus horizontes políticos populares, desde una perspectiva del campo popular (BARBOSA, 2023).

En los siguientes apartados presentaremos el caminar de las luchas indígenas y campesinas construidas por el CNI-CIG, en México, y por VC-B, en dialogo con las luchas históricas impulsadas en cada país, en América Latina y el mundo. Retomamos los contenidos históricos, las acciones, movilizaciones y declaraciones, que puedan evidenciar elementos para el análisis sobre sus *horizontes internos* que, por consiguiente, enuncian los horizontes políticos populares que construyen. Además, proponemos visibilizar el *alcance práctico* de las luchas emprendidas por los movimientos e identificar los éxitos - *triunfos parciales* - que alcanzaron en sus luchas para la transformación política y social de sus realidades.

El Congreso Nacional Indígena y Concejo Indígena de Gobierno (CNI-CIG): de las luchas indígenas históricas a la construcción de la *otra* democracia en México

Las luchas de los pueblos indígenas y campesinos en México, como en toda América Latina, han buscado romper con la marginación histórica, estructurada en las raíces coloniales, el colonialismo interno y sus continuidades funcionales a la globalización neoliberal (GONZÁLEZ CASANOVA 1969; BÁRCENAS, 2011; LÓPEZ Y RIVAS, 2020; BARBOSA, 2020, 2021, 2023). Son luchas que expresan la resistencia a las sucesivas estrategias de integración e incorporación al sistema de valores hegemónicos occidentales, bajo un proceso de desindigenización y descampenización impulsado por los Estados-nación, principalmente durante el siglo XX (BONFILL BATALLA, 1987; SÁNCHEZ, 1999; BURGUETE CAL Y MAYOR, 2010).

En México, en los años siguientes de la revolución de 1910, se profundiza el debate político con respecto a lo étnico-nacional con diferentes perspectivas, sin embargo hasta los años de 1940 se asume una política indigenista integracionista que distingue a los pueblos, naciones y comunidades indígenas como un problema y un obstáculo al proyecto modernizador del país (SÁNCHEZ, 1999; DÍAZ-POLANCO Y SÁNCHEZ, 2002). El Estado mexicano adopta e impulsa una política de incorporación de los pueblos indígenas a la civilización occidental, “mediante la transformación y disolución de sus sistemas socioculturales” (SÁNCHEZ, 1999, p.29), buscando promover la “mexicanización” del indígena y su integración a la comunidad mestiza con una postura basada en la homogeneidad

sociocultural que rechaza cualquier perspectiva de unidad nacional fundada en la diversidad étnica (BONFIL BATALLA, 1987; SÁNCHEZ, 1999; BURGUETE CAL Y MAYOR, 2010).

Durante años, fue alimentada la negación del pluralismo étnico con la promoción de diversas medidas e instrumentos formales creados por el Estado para la consolidación de una cultura homogéneamente integrada en el país (BONFIL BATALLA, 1987). Asimismo, esa posición negó el pluralismo político e impuso la idea de que todo derecho político y étnico debía subordinarse al principio máximo de construcción de una unidad nacional bajo una unidad política y étnica, impuesta mediante mecanismos complejos de control que han impedido la participación democrática de los pueblos indígenas y considerado todo grupo con posiciones distintas al régimen como ataque a la integridad del país (BONFIL BATALLA, 1987; SÁNCHEZ, 1999; BÁRCENAS, 2011).

Esa postura, que resultó en la enajenación del derecho de los pueblos indígenas (SÁNCHEZ, 1999), pasa a recibir críticas, de forma más contundente, a partir de los años 1970 cuando son expuestas las situaciones de opresión, marginación y explotación que perpetuaba el Estado con relación a los pueblos indígenas y grupos marginados, debido a la continuación de una estructura interna clasista y colonialista, lo que evidenció una situación de *colonialismo interno* (CASANOVA, 1969; STAVENHAGEN, 1981). De esa estructura se sostienen las agresiones sucesivas a los pueblos indígenas, así como hacia sus territorios, sea por las acciones intervencionistas gubernamentales o por el despojo, la violencia y la explotación capitalista (BONFIL, *et al*, 1971; BONFIL BATALLA, 1987).

Esa constatación produjo, para los años siguientes, la base teórico-político para la lucha del movimiento indígena por la descolonización y los reclamos de sus derechos a libre determinación. Lo que entonces pasa a ganar fuerza, ya que no existía antes de los años de 1970 algo que pudiéramos llamar como movimiento indígena organizado, en México o en América Latina, pues el indigenismo aún tenía plena hegemonía con su política integracionista (SÁNCHEZ, 1999; BURGUETE CAL Y MAYOR, 2010).

Las luchas de los pueblos indígenas, que avanzan a partir de ese periodo, pueden ser analizadas en dos momentos, como lo propone Burguete Cal y Mayor (2007), el primer identificado como la emergencia del movimiento indígena, que comprende de 1970 a 1990, periodo que se configura los movimientos indígenas en México y en la mayoría de los países de América Latina, que buscan alzar visibilidad política al interpelar los Estados-nación y, principalmente, a los organismos multilaterales en la búsqueda del reconocimiento y la promulgación de instrumentos jurídicos de protección a los derechos de los pueblos indígenas. El segundo momento, que se inicia en los años 1990 y sigue vigente, se define por la relevancia que adquiere la demanda autonómica como el eje político central de las

luchas indígenas (SÁNCHEZ, 1999; DÍAZ-POLANCO Y SÁNCHEZ, 2002; BURGUETE CAL Y MAYOR, 2007, 2010).

Ese primer periodo es marcado por la crisis de la política indigenista y la irrupción de la lucha política indígena que busca romper con el paternalismo del Estado y de las iglesias, y defender la autodeterminación de los pueblos indígenas (BURGUETE CAL Y MAYOR, 2007, 2010). Esos reclamos son evidentes también en la promulgación de la declaración de Barbados (1971) que articulan un conjunto de demandas por la liberación y el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas de América Latina (BONFIL, et al, 1971; MALAGA-VILLEGAS, 2019). Esta construcción, desde lo étnico, reconfigura las bases de los movimientos sociales del referido periodo, donde la reformulación de la conciencia étnica tuvo gran relevancia para que los indígenas que militaban en las organizaciones campesinas o sectoriales retomaran esta consigna (SÁNCHEZ, 1999), resultando en el aumento significativo de organizaciones indígenas en México y toda América Latina (BURGUETE CAL Y MAYOR, 2007).

En México, se destaca como marco para los movimientos indígenas el Congreso Indígena de Chiapas de 1974, construido con el sentido de organización popular que actuó como proceso organizativo y de concientización de los pueblos y comunidades indígenas campesinas participantes. Ese proceso organizativo, convocó a diversas comunidades y sus autoridades indígenas campesinas tzeltal, tsotsil, ch'ol, tojolabal a construir, desde el respeto cultural, el dialogo y el consenso colectivo, los debates del Congreso, que asumió un carácter pluriétnico y plurilingüe (MORALES BERMÚDEZ, 2018). El Congreso se figuró como un espacio de convergencia de fuerzas culturales y políticas, que rehabilitaron y profundizaron el debate acerca las problemáticas vividas por las comunidades indígenas campesinas, generando un carácter de denuncia pública y de articulación de las principales demandas indígenas vinculadas a los ejes tierra, comercio, educación y salud (MORALES BERMÚDEZ, 2018; BARBOSA Y ROSSET, 2023). Entre las discusiones, estaba la reivindicación por la tierra como lucha histórica, además de su evidencia como necesidad real de las comunidades, lo que corroboró con el fortalecimiento organizativo (MORALES BERMÚDEZ, 2018).

En ese periodo, crece la organización de las comunidades campesinas, producto de la generalización de la lucha por la tierra en Chiapas y de la gran efervescencia agraria en el país (RENARD, 1997), que tiene en el campo el avance de una política económica neoliberal que consideraba al ejido, al campesino y al minifundio como resabios anacrónicos que necesitaban ser rebasados, para alcanzar la reestructuración y reactivación del campo, con el fin de responder a la nueva realidad librecambista (ÁVILA ROMERO, 2011). El deterioro de las condiciones de vida de las familias del campo, la desarticulación de la economía campesina y la sobreexplotación de los peones en las fincas, produjo la conformación de diferentes organizaciones

campesinas y una serie de luchas, resultantes de la propia movilización campesina y de los apoyos externos de organizaciones políticas de izquierda, que llevaron a cabo la toma de tierras y articularon diferentes reivindicaciones (RENARD, 1997; ÁVILA ROMERO, 2011).

Multiplícaron las movilizaciones sociales y surgieron varias organizaciones agrarias, sociales y políticas autoproclamadas independientes, de un nuevo tipo, donde el factor étnico constituye un elemento catalizador y estructurante, resultado del despertar tanto de la conciencia étnica como de la conciencia de clase, lo que alcanzó articular la lucha por la tierra con la lucha por el respecto a la identidad étnica (RENARD, 1997). Esa vinculación se produjo al percibir que en las identidades étnicas se encontraba un instrumento para la defensa de sus intereses colectivos, lo que actuó como estímulo para la movilización política y fortaleció el movimiento indígena en los años siguientes (RENARD, 1997; SÁNCHEZ, 1999).

Es importante resaltar que en la realidad mexicana, como en otras sociedades mesoamericanas y andinas, una gran variedad de organizaciones campesinas se crearon con las mismas bases sociales indígenas, una vez que estas mujeres y estos hombres de la tierra, que conforman sus bases socioeconómicas en la comunidad agraria, tienen también su raíz en los pueblos originarios (RENARD, 1997; BARTRA, 2010). En ese sentido, en las luchas impulsadas por la base indígena campesina, emergen tanto movimientos orientados por el eje campesino, como otros movimientos orientados por el eje indígena, que ganaron fuerza en el periodo mencionado.

Parte del reflujo de los movimientos campesinos, a finales de los años ochenta, se vincula al desplome del sistema corporativista y clientelar, que operó para el control social bajo la manutención de los poderes locales centralizados en el caciquismo y la relación fisiológica con el partido oficial, el Partido Revolucionario Institucional (PRI), que por décadas incorporó y cooptó a diversos de estos movimiento campesinos y sus liderazgos (SÁNCHEZ, 1999). El incremento de la actividad política puso en confrontación las luchas campesinas y el poder de los grupos caciquil, evidenciando la cooptación de movimientos, la contención social y las represiones contra las bases campesinas, lo que generó un proceso de desvinculación y rechazo respecto a las fuerzas político-electoral (RENARD, 1997; SÁNCHEZ, 1999).

La conformación del EZLN, en 1983, es parte de ese periodo de efervescencia de la lucha agraria en Chiapas, del ascenso de la lucha indígena nacional e internacional, y del rechazo a la vía político-electoral, creando así otra vía de lucha desde la organización social, que tuvo como base a los indígenas campesinos experimentados por los procesos de lucha y organizaciones antecedentes, junto a la influencia y el encuentro con organizaciones políticas de izquierda y de corte político-militar

(MONTEMAYOR, 1997; DÍAZ-POLANCO Y SÁNCHEZ, 2002; BARBOSA Y ROSSET, 2023).

A partir de los años 1990, en el segundo momento, la fuerza del movimiento indígena es evidente en la ruptura más profunda al indigenismo y en la nueva forma de organización de los pueblos indígenas con sus luchas por autonomía, que ganan impulso junto del debate sobre la autodeterminación derivado del artículo 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989).

Esta tradición política de organizaciones indígenas se caracteriza en que no admite intermediación de vocerías o representantes no indígenas, que hablen a nombre de ellos. Enfatizan en la legitimidad de los discursos que son hablados en primera persona, en voz propia, en sus propios idiomas y sus propios conceptos. Eso les permite construir proyectos políticos con identidad, desde sus propias cosmogonías y construcciones teóricas (BURGUETE CAL Y MAYOR, 2007).

Esa tónica abre el nuevo ciclo histórico de las luchas por autonomía con importantes acciones del movimiento indígena, que ahora se une a sectores populares históricamente marginados. Esa tendencia se manifiesta en la Campaña Continental por el Autodescubrimiento de Nuestra América (1992) y la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (1992), que se convirtieron en un hito para la articulación regional de los movimientos indígenas, campesinos, afrodescendientes y populares (BURGUETE CAL Y MAYOR, 2007; 2010; ROSSET y BARBOSA, 2021).

En 1994, el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) reafirmó el sentido de la lucha indígena junto al derecho a elegir en libertad a sus gobernantes, o sea el derecho a autogobernarse, lo que corroboró con la convergencia de la lucha por la democracia con la lucha por la autonomía (SÁNCHEZ, 1999). En ese proceso, la autonomía gana otro sentido en la lucha social y es elevada a un proyecto político de carácter histórico que retoma la memoria con relación a los territorios, las formas organizativas y los sistemas normativos e instituciones de gobiernos propios (BURGUETE CAL Y MAYOR, 2018; BARBOSA, 2015, 2019; BARBOSA y ROSSET, 2023). Se conforma como un proyecto político que no disputa el poder del Estado, sino la construcción de autonomías desde los territorios como una forma de contrapoder capaz de formar sujetos políticos organizados con capacidad de decidir, gestionar y construir sus vidas a partir de otras relaciones sociales, políticas, económicas, educativas y de género, que orientan las diversas experiencias territoriales en México.

El EZLN anuncia su primera declaración pública en la noche del alzamiento en la cual declara la guerra, que en pocas semanas pasa a la negociación a partir de un debate intenso con el gobierno federal mexicano,

donde la autonomía es apuntada como el camino para una nueva relación entre los pueblos indígenas con el Estado (MONTEMAYOR, 1997; BARBOSA y ROSSET, 2023), para lo que demandaría una reforma profunda del Estado y un nuevo marco constitucional. Tras las negociaciones, con la constancia del Estado a negarse a discutir la sustancia de la autonomía, son acordadas medidas y acciones (sin que se promoviera cambios estructurales necesarios), que culminan en la firma de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, el 16 de febrero de 1996 (MONTEMAYOR, 1997; SÁNCHEZ, 1999; LOPEZ Y RIVAS, 2011).

Para el año 1997, la historia de Chiapas y México tiene un terrible capítulo con la matanza de Acteal que asesinó a 45 indígenas en el municipio de Chenalhó, y evidenció el perfil de los grupos armados paramilitares, que aumentaban en la región, en ofensiva a los territorios del EZLN, bajo la omisión del gobierno. Con la escalada de los ataques y el no cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés por parte del gobierno mexicano, el EZLN se retira de las mesas de diálogo (DÍAZ-POLANCO; SÁNCHEZ, 2002).

A lo largo de su existencia, el EZLN tiene evolucionado su actuación y estrategia política, creando caminos propios a partir de la reflexión sobre su realidad, la realidad mexicana e internacional, y en diálogo con los pueblos indígenas, campesinos y sectores populares de México. Las Declaraciones de la Selva Lacandona, seis en total, se constituyeron como la principal forma de comunicación y posicionamiento sobre el camino de lucha elegido, con el anuncio de las estrategias definidas y las transformaciones que van conformando el movimiento acorde a sus demandas, la coyuntura política y la relación con los distintos actores.

Con ese caminar que el EZLN, a partir de los diálogos de San Andrés Larráinzar de 1996, convoca a la constitución del CNI, fruto de ese proceso histórico que reúne a pueblos, comunidades, naciones, colectivos, organizaciones indígenas y campesinas con el objetivo de la reconstitución integral de los pueblos indígenas, para el cual se alza el lema *Nunca más un México sin nosotros* (CNI, s.d.). El CNI avanza con ese proyecto político desde su constitución, con principios propios, consensuados y compartidos por todos los pueblos y organizaciones que lo conforman, buscando vincular las luchas y resistencias, respetando las formas propias de organización, representación y toma de decisiones colectivas en la asamblea general reunida en el Congreso (CNI, s.f.; FUENTES SANCHEZ, 2022).

De ese momento adelante, el CNI convoca a sus miembros a construir sus pasos siguientes organizándose en los espacios de los Congresos, en diálogo con el propio EZLN, alzando la propuesta de construcción a otro México desde la *otra* democracia, que convoca a los pueblos oprimidos y sectores explotados a organizarse y producir otra manera de hacer política, de construir poder y ciudadanía, desde abajo y a la izquierda (LÓPEZ Y RIVAS; RIVAS PACHECO, 2006; LÓPEZ Y RIVAS, 2011).

La construcción de otro México es también alimentada desde la *comunalidad*, pensamiento de los pueblos originales de Oaxaca, que asocia y vincula diferentes dimensiones de la vida comunitaria, como la tenencia comunal de la tierra, el trabajo comunitario, el cargo y la asamblea, la fiesta y el goce, que dan sentido a la vida en comunidad (MARTÍNEZ LUNA, 2009; ÁVILA ROMERO, 2020), a la vez que, reivindica una perspectiva donde “la democracia es el respeto a la pluralidad política y como tal la compartencia de la diversidad dentro del Estado-nación que permita el desarrollo de todos los modelos de convivencia política que puedan existir en el país” (MARTÍNEZ LUNA, 2009, p.67). Lo que refuerza una perspectiva democrática a partir de la relación social armónica, horizontal, de convivencia, con el sentido constructivo como sociedades iguales, con los mismos derechos y las mismas obligaciones (MARTÍNEZ LUNA, 2009).

Así que, la construcción del CNI busca actuar en las diferentes escalas, del nivel comunitario y regional, el estatal y nacional hasta el internacional, lo que es visible en los comunicados emitidos por sus congresos. En la escala comunitaria y regional, señala la construcción cotidiana de la autonomía, necesaria para los procesos de restablecimiento, reanudación y reconstrucción de sus formas comunitarias, organizativas y políticas, sus sistemas normativos y las autonomías que dan cohesión sociocultural y territorial en la relación de cada pueblo con su territorio (CNI, 1998; LÓPEZ Y RIVAS, 2023).

A nivel estatal y nacional, el CNI entiende que su proceso no puede aislarse ni reducirse a lo local, tampoco limitarse a los pueblos indígenas, para construir un proyecto democrático de otro México con carácter popular es necesario unirse con toda la sociedad mexicana explotada (CNI, 1998; LÓPEZ Y RIVAS, 2011; 2023). A nivel internacional, comprende que la transformación debe producir una nueva humanidad, para eso es necesario la solidaridad y la esperanza entre los pueblos explotados del mundo, indígenas y no indígenas, pues lo que los oprime es un sistema globalizado y no un gobierno particular, lo que eleva la lucha a nivel global contra el capitalismo con un llamado de carácter popular que convoca a la lucha (CNI, 1998).

El CNI reafirma la lucha por cumplirse los Acuerdos de San Andrés, y se suma al EZLN en el proceso de consolidación del proyecto autonómico en los territorios indígenas, a partir de 2003, ante el descreimiento y el alejamiento del diálogo con el Estado mexicano, con un esfuerzo colectivo para consolidar la *otra* democracia (ORNELAS, 2004; LÓPEZ Y RIVAS, 2011; BARBOSA y ROSSET, 2023). De manera que confluyen en la reafirmación del ejercicio de la autonomía en los hechos, impulsada por los territorios indígenas a partir del llamado del EZLN, al mismo tiempo que construye a la *Otra Campaña* como una articulación de las luchas indígenas con los diversos sectores de la sociedad mexicana que se mantienen en resistencia contra el modelo neoliberal (FUENTES SANCHEZ, 2022). Esa articulación se

forma con la convocatoria a los “sectores oprimidos a conformar un frente amplio anticapitalista que impulse un proceso que conduzca hacia una nueva constitución y otra forma de gobierno que permita el reconocimiento de nuestros derechos y una sociedad justa, libre y democrática” (CNI, 2006).

En 2016, el CNI y EZLN organizados en congreso, dan inicio de la constitución del CIG, que nombra a representantes hombres y mujeres de cada uno de los pueblos, comunidades y naciones que integran al CNI, y define a una mujer indígena como vocera y candidata independiente a la presidencia de México. Esa construcción es un llamado a la sociedad, desde abajo y a la izquierda, a unirse y organizarse para la reconstitución del país, donde la dignidad sea la base para el proyecto de vida para los pueblos de México (CNI, 2016).

El CNI, a lo largo de su existencia, ha impulsado importantes luchas y ha reafirmado la demanda por la reconstitución integral de los pueblos indígenas y el ejercicio de las autonomías, constituyéndose como sujeto político colectivo autónomo que tiene a sus bases en los diversos pueblos indígenas campesinos y comunidades que lo conforman y desde sus realidades construyen diversos proyectos de vida y horizontes políticos populares desde la autonomía. Son horizontes que están articulados en diferentes escalas, desde lo territorial conllevan un carácter comunitario-popular que impulsa la construcción autónoma en las comunidades, pueblos y naciones, que al reunirse como Congreso, son procesos elevados a un alcance y presencia nacional e internacional, formando un horizonte nacional-popular a partir del llamado a la otra democracia para la reconstrucción de otro México desde una democracia de base popular.

La formación de la Vía Campesina Brasil desde las luchas campesinas a la construcción del proyecto político democrático de soberanía popular

La lucha campesina es una de las más emblemáticas en el mundo, que refleja una resistencia histórica a las diferentes fases del capitalismo y sus múltiples formas de despojo (MARTÍNEZ TORRES; ROSSET, 2012; VAN DER PLOEG, 2015). Esto se debe a la naturaleza campesina que existe y resiste dentro del capitalismo y, aunque de forma marginada, conserva su perspectiva del mundo y de vida que no está totalmente capturada por el sistema de valores capitalista (SILVA, 2014; SANTIAGO, ROSSET, et al, 2021). Esto permite a los campesinos construir y sostener alternativas de vida y desarrollo, basadas en formas de producción no totalmente cooptadas, así como mantener vínculos sociales y culturales que les permitan organizar sus vidas bajo otras lógicas no capitalistas (VAN DER PLOEG, 2015; FERNANDES, 2021).

En esa resistencia histórica, diversas organizaciones y movimientos socioterritoriales fueron creados a partir de la identidad campesina,

vinculados a la lucha por la tierra de cada país, que en el neoliberalismo tuvieron gran crecimiento. Lo que conformó una respuesta en oposición a los procesos de industrialización del campo y en antagonismo al proyecto capitalista agrario puesto en marcha por la modernización capitalista (FERNANDES, 2012; MARTÍNEZ-TORRES Y ROSSET, 2012; VAN DER PLOEG, 2015; ROSSET y ALTIERI, 2019). El antagonismo expresado por los movimientos campesinos refleja la lucha y resistencia en contra la agricultura industrial, el latifundio, el monocultivo, el control de las semillas por parte de las empresas transnacionales y la capitalización del campo que, en la más reciente modernización del capitalismo agrario, se ha expandido hacia los proyectos neoextractivistas de la megaminería, el hidronegocio y otras formas de apropiación capitalista de la naturaleza (ROSSET, 2009; 2018).

En Brasil, la resistencia campesina ha estado determinada por un proceso histórico de explotación del trabajo en el campo, de violencia, exclusión y despojo, lo que ha perpetuado la alta concentración de tierra vinculada a una política de privilegios para la agricultura capitalista frente a una condición de marginalización de la agricultura campesina (FERNANDES, 2012; RIBEIRO, 2013, 2016). Además, las fuerzas hegemónicas del país, de histórico colonialista y autoritario, actuaron permanentemente para la supresión de las resistencias populares con extrema violencia. Sobre esa realidad, los movimientos campesinos brasileños nacen de la lucha por la tierra, la reforma agraria, el derecho a sus formas de vida y contra las sucesivas violencias, creando como una de las principales referencias Las Ligas Campesinas (1945).

En la segunda mitad del siglo XX, el golpe militar de 1964 vino a cancelar cualquier posibilidad de redistribución de tierra, extinguiendo a los movimientos como Las Ligas Campesinas e intensificando las contradicciones en el campo. La política adoptada por el régimen militar fue la de modernización capitalista de la agricultura con la mecanización de diversos sectores, el estímulo de la producción de cereales para la exportación y del proceso de ganaderización, que terminó por expropiar millares de tierras y expulsar millones de campesinos y trabajadores rurales hacia las ciudades (FERNANDES, 2012; VERGARA-CAMUS, 2011).

Situación que produjo condiciones para nuevos núcleos de resistencia a la dictadura y al modelo agrícola industrial implementado por el régimen, ampliando la lucha popular y la organización de los campesinos y trabajadores rurales (FERNANDES, 2012). El movimiento socioterritorial campesino más representativo que nace de ese proceso es el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) que, en 1984, resignifica la lucha por la tierra y por la reforma agraria en el país, transformando las ocupaciones en la principal estrategia de acceso a la tierra y de resistencia a la espoliación capitalista (FERNANDES, 2012).

En el contexto global, el avance de las políticas neoliberales produjo una intensa mercantilización e internacionalización de la agricultura, profundizando el modelo industrial, concentrando la producción y distribución de alimentos con algunas pocas empresas multinacionales y teniendo como consecuencias la creciente dependencia de los campesinos a los mercados (de insumos y semillas), el empobrecimiento y una migración masiva (VAN DER PLOEG, 2010; VIEIRA, 2011). De esa realidad, La Vía Campesina (1992) materializa la unión y unidad internacional de campesinos, agricultores, trabajadores rurales y diversos pueblos del campo, como producto de las relaciones dialécticas capitalistas sobre la cuestión agraria (VIEIRA, 2011; RIBEIRO, 2016; ROSSET, 2016, 2018).

El movimiento campesino transnacional, oficializado en 1993, se constituye de una constelación global de organizaciones y movimientos sociales (ROSSET, 2018), que se convierte en una herramienta de enfrentamiento del poder hegemónico del capital y de lucha por las reivindicaciones históricas del campesinado, con estrategias organizativas novedosas que promueven, movilizan y defienden los derechos de los pueblos del campo (ROSSET, 2016, 2018). Para sus objetivos, La Vía Campesina formula propuestas y acciones que puedan incidir sobre las políticas económicas y agrarias de los países, actuando de diferentes formas para presionar e influenciar la tomada de decisión de los gobiernos e instituciones multilaterales (VIEIRA, 2011).

En el mismo periodo de la década de 1990, el MST en Brasil se convierte en un movimiento orgánico de alcance nacional que logra establecer diálogos a nivel internacional con otras experiencias, lo que le posibilita una articulación para formar parte de La Vía Campesina Internacional y de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) (VIEIRA, 2011). De esa articulación se concretiza la capacidad de conformación, junto a otros movimientos socioterritoriales campesinos, de la VC-B. La formación de ese núcleo no significa una distinción de La Vía Campesina Internacional, sino que la unión y vinculación de las organizaciones y los movimientos socioterritoriales campesinos brasileños a la articulación internacional de las luchas campesinas, elevando a otro nivel las luchas construidas por ese núcleo (VIEIRA, 2011; RIBEIRO, 2016).

La acción de La Vía Campesina internacional ha promovido una formulación permanente del proyecto político campesino, que es construido a través del diálogo de saberes y con un intenso debate que profundiza la politización en diferentes niveles (ROSSET, 2016). De esa construcción dialogada emergen importantes conceptos y campañas, que orientan a las luchas de las distintas organizaciones y movimientos socioterritoriales que la conforman y producen diferentes procesos territorializados en diversos países.

En Brasil, las primeras acciones de la VC-B incorporan a las campañas, al mismo tiempo que impulsan acciones vinculadas a la realidad y a las

demandas de los movimientos campesinos del país, con formulaciones y diálogos relacionados a la construcción de la lucha por la tierra, la resistencia campesina y la soberanía alimentaria con el control popular campesino –de la tierra, agua, semillas, entre otros bienes naturales– para la reproducción de su trabajo, la producción de alimentos y su el papel social, económico y cultural para la sociedad (RIBEIRO, 2013; FERNANDES, 2021).

Las formulaciones y acciones de la VC-B van evolucionando acorde el dialogo y la construcción interna, con la cual va incorporando nuevos elementos movilizados de las luchas en el campo. El MAB, creado en 1991, contribuyó al debate de los impactos de los megaproyectos sobre la vida campesina, la expoliación y despojo producido por la instalación de las grandes estructuras del capital. En ese sentido, impulsa la construcción de un modelo energético alternativo, de base social, que respecta a los derechos de las poblaciones del campo, sea justo y accesible a toda la sociedad. Es importante mencionar, que así como la agricultura industrial avanzó en la Dictadura militar, los megaproyectos de hidroeléctricas también fueron intensificados, despojando a millares de campesinos con las inundaciones de comunidades y pequeñas ciudades en muchas partes del país (RIBEIRO, 2016).

Otro de los movimientos de la VC-B que impulsa la soberanía alimentaria como uno de sus ejes centrales es el Movimiento de los Pequeños Agricultores (MPA), que articula las demandas campesinas para garantizar la producción de alimentos, como derecho a las semillas, políticas agrícolas direccionadas a las familias campesinas, asistencia, crédito y otras demandas que enfrente al empobrecimiento y la marginación de los campesinos (RIBEIRO, 2016)

Durante ese periodo de la conformación de la VC-B, un marco en la historia de las luchas campesinas en Brasil, que obtuvo solidaridad internacional, fue la masacre de Eldorado de Carajás, en 17 de abril de 1996. El asesinato de 19 campesinos vinculados al MST, produjo una movilización nacional e internacional, transformándose en una fecha permanente de la lucha campesina y el mes de abril en el periodo de la Jornada Nacional de luchas por la Reforma Agraria. La violencia en el campo y la impunidad movilizaron a los movimientos de VC-B a ampliar la lucha por la tierra con acciones en memoria a la masacre y que evidencian las injusticias de la concentración de tierras en el país, como forma de presionar el Estado para realizar la reforma agraria e intervenir sobre los casos de violencia en el campo (RIBEIRO, 2016).

En respuesta a esto, el MST convoca en 1997 la Marcha Nacional por Trabajo, Justicia y Reforma Agraria, para evidenciar las injusticias y la violencia en el campo, y reafirmar la necesidad de la Reforma Agraria para generar trabajo y reducir las desigualdades en el campo. En consonancia, la Campaña Global por la Reforma Agraria, creada en 1999, es una respuesta directa a la política neoliberal de la Reforma Agraria de mercado impulsada

por el Banco Mundial que avanzaba en varios países del mundo, como en Brasil (RIBEIRO, 2013; 2016). Lo que impulsó el debate sobre el derecho a la tierra y el control directo y democrático de los bienes naturales, discusión que posteriormente fue profundizada en el Foro Tierra, Territorio y Dignidad (2006) en Porto Alegre, y reforzada en la Conferencia Internacional de Reforma Agraria de La Vía Campesina (2016), realizada en Marabá (VIA CAMPESINA, 2016). Ambos espacios realizados en Brasil, condujeron la discusión para la dimensión territorial, que pasó a tener centralidad para diversas organizaciones y movimientos (ROSSET, 2016).

Otro elemento que es incorporado y produce importantes aportes a las luchas de la VC-B, es el debate de género que es producto de la consolidación del pensamiento político vinculado a la lucha de las mujeres en el cuidado de la tierra y el territorio, los bienes comunes y sus comunidades, que culmina en la elaboración del Feminismo Campesino Popular (LVC, 2018; BARBOSA, 2022). Esa construcción extrapola a la VC-B y es entrelazada con la Articulación de Mujeres del Campo organizadas en la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC), instancia articuladora de La Vía Campesina a nivel de Latinoamérica (LVC, 2018; BARBOSA, 2022). En la VC-B esa construcción es impulsada por las mujeres campesinas organizadas en los diferentes movimientos que la constituye, sin embargo, es importante mencionar la conformación del Movimiento de Mujeres Campesinas (MMC), en 2004, que se origina particularmente a partir del eje de género.

En la VC-B la lucha de las mujeres tuvo centralidad al evidenciar el avance del capital transnacional en el campo brasileño, a partir del creciente de monocultivos, como el eucalipto. Las acciones de las mujeres durante ese periodo buscaron visibilizar los impactos ambientales, sociales y económicos generados por los monocultivos producidos por el agronegocio, que representaba el modelo de la agricultura capitalista de carácter predatoria (BARBOSA, 2022). Las mujeres de la VC-B, con su organización y luchas, aportaron a la crítica del modelo de producción capitalista, integrando su voz y mirada tanto al debate sobre los procesos de despojo y expropiación territorial como a la lucha política campesina como modelo de contraposición (BARBOSA, 2022).

En la VC-B la diversidad del campesinado es evidente en las organizaciones y movimientos que la conforman, con organizaciones que movilizan temas distintos, relacionados directamente a la realidad vivenciada, como es el caso del Movimiento de los Pequeños Pescadores (MPP) y el de la Coordinadora Nacional de Articulación de Comunidades Negras Rurales Quilombolas – (CONAQ), que ingresaron a la VC-B en 2013. El MPP tiene su principal lucha relacionada al reconocimiento de los territorios de los pescadores como forma de preservación de sus comunidades y de sus modos de vida pues a diferencia de los quilombolas e indígenas que en Brasil poseen leyes específicas en materia de

reconocimiento de sus territorios, los pescadores permanecen sin el derecho asegurado, lo que ha generado diversos conflictos con el avance de sus diversos proyectos de vida (RIBEIRO, 2016).

La CONAQ representa a las comunidades quilombolas, que son territorios de resistencia de los afrodescendientes campesinos, vinculando la lucha campesina con la cuestión racial, y la deuda histórica con esa población. En ese sentido, las CONAQ reivindica el reconocimiento de los territorios ocupados por las comunidades afrodescendientes, políticas públicas como forma de reducir las desigualdades históricas y el derecho a preservar su cultura, tradiciones, espiritualidad y demás dimensiones relacionadas su modo de vida como campesinos quilombolas.

En el caminar de las luchas, VC-B construye la Campaña contra los pesticidas y por la vida (2011), para sensibilizar a la población brasileña sobre los riesgos de los alimentos que contienen agroquímicos, denunciar el alto consumo de agroquímicos en el país y proponer una producción alimentaria basada en la agroecología, que sustituya el uso de agroquímicos y transgénicos. Ese momento, impulsa de manera más contundente la lucha por la agroecología en Brasil como un elemento central para la Soberanía Alimentaria y la lucha contra el modelo de agricultura capitalista transnacional (ROSSET, 2015).

A nivel internacional, el debate de La Vía Campesina, avanza con la organización de la Conferencia Internacional contra el Acaparamiento de Tierras (2011) en Nyéléni-Mali, que identifica no solo la (re)capitalización del agricultura industrial, sino que también de otras actividades como la megaminería, la construcción de represas, infraestructuras y turismo, que comenzaron a ejercer presión sobre las tierras y territorios de los pueblos rurales (LA VÍA CAMPESSINA, 2011). Esto incluye los proyectos de economía verde y azul promovidos por el capital financiero, transformando bosques, mares, ríos y aire en mercancías, ampliando otras formas de apropiación de tierras y bienes naturales, extendiendo la desposesión de los pueblos.

En Brasil, el enfrentamiento a esta actualización del capitalismo agrario y neoextractivista en el campo promueve el debate al interior de VC-B, que vive la imbricación de la cuestión agraria y mineral. En el contexto de la lucha por la tierra en el país, la minería en ese periodo tiene un impulso económico que la transforma en uno de los más fuertes agentes del despojo y de la expropiación capitalista, junto al agronegocio. Esa coyuntura propicia el surgimiento del Movimiento por la Soberanía Popular en la Minería (MAM) (2012), un movimiento socioterritorial que organiza las luchas sociales sobre el modelo mineral, que surge de la intersección de la lucha por la tierra e los conflictos de la megaminería, lo que evidencia las contradicciones históricas de la explotación capitalista en el país (MAGNO, 2017).

Ese momento expone también, para VC-B, la necesidad de construcción de un proyecto político popular que vincula e incorpora las diversas banderas de lucha campesina al proceso de transformación de la

sociedad brasileña, y avance con la articulación de las clases populares del campo y de la ciudad, a través de procesos populares y democráticos (RIBEIRO, 2016). Esa reflexión produce las bases de la construcción de la Soberanía Popular, un proyecto político popular democrático, que incorpora las diversas luchas populares del campo a un proyecto de sociedad, que comprende que los bienes naturales deben de estar condicionados a los intereses del pueblo brasileño y no al neoliberalismo y al capital transnacional, que avanza en el campo y en todo el país (MST, 2007). Desde esa perspectiva, la soberanía popular busca romper con la captura de la globalización neoliberal y cuestionar el concepto de soberanía nacional, basada en la práctica político-institucional representativa contemporánea, cada vez más corrompida (BRINGEL, 2011).

La soberanía popular propuesta por VC-B se refiere a un proyecto político popular democrático que reivindica la autodeterminación de los pueblos con relación a sus territorios, los bienes naturales, sus modos de vida, la producción de sus alimentos y otras dimensiones que enfrenten las territorialidades del capital. En la escala local y comunitaria, en los asentamientos, campamentos, comunidades y quilombos, el proyecto político popular se traduce en acciones que concretizan las luchas por la tierra, a través de las ocupaciones, las luchas por educación y salud del campo, la construcción de espacios de autogestión y autogobierno, entre otros la reafirmación de una alianza de las diversas experiencias, movimientos, organizaciones, colectivos y sujetos políticos en lucha, que producen en sus territorios otras prácticas que enfrentan el orden capitalistas y crean otras sociabilidades (BRINGEL, 2011; FERNANDES, 2021).

Ese periodo marca también el debate de replanteamiento sobre el modelo de reforma agraria, que avanza a una propuesta de reforma agraria popular proponiendo cambios estructurales sobre el uso de los bienes naturales, la organización de una producción alimentaria y la transformación de las relaciones sociales en el campo. La reforma agraria popular reafirma el enfrentamiento al capital financiero y transnacional, y su modelo de agricultura capitalista, llevando la centralidad de la lucha por la tierra a la disputa por el modelo agrario (MST, 2014).

Con el Golpe de Estado en Brasil, en 2016, y posterior elección del gobierno de extrema derecha del 2018 a 2022, que avanzó en el país una política autoritaria y de ataque a la democracia, con una violenta ofensiva neoliberal que subordina el Estado a los intereses de grandes grupos empresariales nacionales y transnacionales, lo que posicionó a la VC-B a dedicarse a resistir a esa ofensiva neoliberal y autoritaria, buscando mantener las luchas campesinas, contener los retrocesos y enfrentar la escalada de la violencia en el campo, siguiendo su lucha por la democracia y la construcción de un proyecto político popular que sea para toda sociedad brasileña. Actualmente, bajo un gobierno progresista, la VC-B reorienta a las luchas por nuevas conquistas en materia de reforma agraria, tierra, crédito

agrícola, asistencia técnica, producción de alimentos, reconocimiento de los derechos campesinos, indígenas, la organización de las mujeres y de la juventud, en un diálogo y disputa en los espacios e instancias de gobierno.

En síntesis, VC-B reúne a los procesos nacionales, en una articulación entre distintas organizaciones y movimientos socioterritoriales, que construyen y concretizan en los territorios las luchas campesinas en sus diferentes dimensiones, conformando soberanías diversas relacionadas a la reproducción y producción de la vida en comunidad, evidenciando la dimensión comunitario-popular. De esa articulación, la VC-B moviliza una plataforma nacional –soberanía popular– que eleva la lucha campesina a un proyecto político democrático popular producido por la diversidad de los pueblos campesinos, indígenas, trabajadores del campo, pescadores, quilombolas, y diversos otros grupos y sectores organizados en el campo y en alianza con la ciudad, lo que evidencia su horizonte político nacional-popular.

Los horizontes políticos populares en las luchas territoriales del CNI-CIG y la VC-B: del comunitario-popular al nacional-popular en sus confluencias y divergencias

El análisis sobre los horizontes políticos populares nos proporciona una metodología de comprensión de las luchas, que nos permite reconocer el camino construido donde cada paso es orientado por el horizonte interior que las movilizan. Luego, estos pasos reflejan las decisiones, prácticas políticas y estrategias de las luchas, que permiten evidenciar la transformación que ponen en curso. El ejercicio de retomar a las luchas emblemáticas de los pueblos indígenas y campesinos en América Latina, sitúa a los procesos históricos que orientaron la conformación de los horizontes interiores de las luchas erguidas por estos pueblos, igualmente de las organizaciones y movimientos socioterritoriales que impulsaron a sus luchas.

Retomar a las luchas construidas por el CNI-CIG en México y VC-B, visibiliza que la conformación de sus horizontes políticos populares se constituye en diferentes escalas de acción, con confluencias políticas relacionadas principalmente a la dimensión territorial de las luchas en sus prácticas desde las comunidades, a la vez que contienen divergencias significativas y diferencias históricas en la construcción de los caminos que alcanzan para la consolidación de sus proyectos de emancipación y transformación social.

El caminar del CNI-CIG es resultado de la historia de los pueblos indígenas y campesino de México, que se vincula al periodo histórico de las movilizaciones del movimiento indígena en América Latina que reorienta a las luchas indígenas en diversos países, con la reafirmación de la descolonización como horizonte de lucha y de ruptura a un pasado de

sumisión, explotación y violencia (BONFIL, et al, 1971; SANCHEZ, 1999; BURGUETE CAL Y MAYOR, 2007). Lo que resuena por todo el continente y materializa en México las bases de los movimientos indígenas que amplían las luchas por la autodeterminación, autonomía y autogobierno de los pueblos (BÁRCENAS, 2011), y conjugan con la reivindicación por la tierra y la lucha histórica de los indígenas campesinos (RENARD, 1997; BARTRA, 2010).

En análisis, la autonomía constituye un horizonte interior de las luchas de los pueblos indígenas, junto a la autodeterminación y el autogobierno, que pasan a ser esenciales, a la par del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, para la ruptura de la marginación histórica y las políticas indigenistas del paternalismo del Estado. Estos son elementos evidentes en las luchas de los pueblos indígenas y campesinos reunidos en el CNI-CIG, que comparten también, principalmente a escala comunitaria, de las dimensiones de la autonomía territorial, cargan los principios de la comunalidad y la experiencia de la defensa de los territorios. Aún, en lo nacional, impulsan la lucha por la reconstitución integral de los pueblos indígenas y convocan a la construcción de otro México, a partir de una democracia de los pueblos, desde abajo y a la izquierda, que tiene profundo rechazo al histórico de cooptación y corrosión social producido por las políticas corporativistas del Estado (LOPEZ Y RIVAS; RIVAS PACHECO, 2006; FUENTES SANCHÉZ, 2022; LOPEZ Y RIVAS, 2022).

El movimiento campesino, vinculado a la respuesta al modelo de agricultura industrial impulsado y profundizado por el neoliberalismo, se conforma en el antagonismo al proyecto capitalista agrario, con una organización que puso en evidencia una serie de elementos que imposibilitaron o redujeron la capacidad de producción y reproducción del campesinado (MARTINEZ-TORRES y ROSSET, 2012; VAN DER PLOEG, 2015). Sobre ese aspecto, la lucha por la tierra, la defensa del territorio, la reforma agraria popular, la soberanía alimentaria, la soberanía energética, el control social de los bienes comunes, el modo de vida y los derechos campesinos son identificados como elementos centrales de las luchas campesinas movilizadas por VC-B (RIBEIRO, 2016; ROSSET, 2016; 2018).

Estos elementos presentes en las luchas de los movimientos socioterritoriales que son parte de la VC-B son incorporados como horizontes interiores, que a nivel comunitario son materializados en los territorios a través de prácticas, saberes y acciones, que constituye soberanías relacionadas con la producción y la reproducción de la vida campesina. En lo nacional, estos elementos son articulados en el proyecto político democrático de la soberanía popular que, en la lucha por la transformación de la sociedad brasileña, es ampliado a las alianzas con otros sectores explotados y otras luchas políticas con igual carácter popular y democrático.

Los elementos constitutivos de los horizontes interiores, que orienta a las luchas indígenas reunidas en el CNI-CIG, que son compartidas por el EZLN, y las luchas campesinas movilizadas por la VC-B están identificados y sistematizados en la tabla 1.

Tabla 1 – Horizontes interiores de las luchas indígenas y campesinas y de los respectivos movimientos socioterritoriales analizados

	CNI-CIG EZLN	VC-B
Horizonte interior	· Autonomía territorial · Reconocimiento de los derechos indígenas · Defensa de los territorios · Reconstitución integral de los pueblos indígenas · Vida en comunidad y principios de la comunalidad · Autodeterminación de los pueblos · Reconocimiento del autogobierno indígena como modelo de gobierno apto para todo México · Otra democracia (no partidaria)	· Soberanía popular · Defensa del modo de vida y de los derechos de los pueblos del campo · Defensa de los territorios · Control popular sobre los bienes comunes · Soberanía alimentaria · Soberanía energética · Reforma Agraria popular · Transformación de la sociedad · Defensa de la Democracia electoral

Fuente: Elaboración propia.

Siguiendo el análisis, los *alcances prácticos* de las luchas posibilitan comprender su capacidad de movilización, sus prácticas políticas, las estrategias de lucha y los procesos contruidos, que dan seguimiento a los horizontes interiores promovidos. En ese sentido, son analizados como momentos o medios que tienen la capacidad de reorientar el avance de las luchas en sus siguientes pasos o que alcanzan a suspender la normalidad capitalista (GUTIERREZ, 2017).

En la realidad mexicana, el levantamiento armado del EZLN es un marco en la historia y en la organización de los pueblos indígenas del país, que alcanza visibilizar y elevar a las escalas nacional e internacional la realidad vivenciada por los pueblos indígenas de México, que alcanza la abertura del diálogo y la negociación con el Estado mexicano, lleva a la mesa las demandas indígenas y la denuncia del histórico de olvido hacia sus pueblos. Es de la continuidad de ese proceso, que emergió el CNI-CIG, que toman la tarea de seguir reafirmando a los derechos históricos de los pueblos indígenas.

De ahí, la propuesta autónoma avanza y es elevada a proyecto político, con un alcance interno el 2003, con la convocatoria del EZLN para la

construcción de las autonomías en los hechos en las comunidades, pasando a constituir parte esencial de los alcances de la transformación de los territorios indígenas campesinos. Con autonomías en diferentes formas, impulsadas en los procesos de reconstrucción de los pueblos y comunidades indígenas y campesinas, a través del autogobierno, la autogestión, la educación autónoma, la salud autónoma, la autodefensa y la defensa del territorio, y varias otras que conforman la dimensión comunitaria-popular de la lucha.

La historia de México es macada también por La matanza de Acteal (1997), un episodio triste, que alcanzó a visibilizar la violencia ejercida hacia los pueblos indígenas, sus comunidades y territorios, y la omisión del Estado con solucionar las demandas indígenas, al mismo tiempo que evidenció su connivencia con la escalada violenta contra las comunidades indígenas organizadas, principalmente las bases de apoyo al EZLN (DÍAZ-POLANCO Y SÁNCHEZ, 2002). Otros eventos movilizadores por las luchas reunidas en el CNI-CIG y en diálogo con el EZLN, que produjeron el alcance de reafirmar la lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas en el proceso de reconstitución integral de los pueblos, fueron la Consulta Nacional sobre los derechos y cultura Indígena (1998) y la Marcha por la Dignidad Indígena (2001), que retomaron la tónica de denuncia de la realidad de los pueblos indígenas y explotados, al tiempo que abrieron el diálogo con la sociedad mexicana a construir una lucha conjunta, lo que es reforzado en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (2005) y La Otra Campaña que buscó construir o reconstruir otra forma de hacer política, sin relación con los partidos electorales, desde la alianza entre los pueblos explotados y como forma de impulsar la solidaridad de clase.

Con una propuesta multiescalar, el CNI-CIG mantiene sus aspiraciones por construir otro México, con estrategias que movilizan la escala nacional, actúan para la interpelación del Estado y construyen una propuesta propia desde una base popular y articulada con los sectores explotados y oprimidos del país. En el alcance de esa estrategia, que no buscan disputar al Estado burgués occidental, se tiene las bases de la *otra* democracia, que plantea otra formulación posible para gobernar al país desde los pueblos y a partir de una alianza entre indígenas y no indígenas. La otra campaña fue una de las expresiones de esa estrategia, que busca articular esa dimensión nacional-popular, y movilizar a la sociedad mexicana a construir otro México desde abajo (FUENTES SÁNCHEZ, 2022; LOPEZ Y RIVAS, 2022; BARBOSA y ROSSET, 2023).

En lo comunitario, como proceso de las luchas, las autonomías en sus diferentes dimensiones han logrado construir en los territorios y comunidades parte de las transformaciones aspiradas, a partir de un nuevo hacer político, de otras relaciones sociales, del trabajo compartido, la producción autónoma con la agroecología, la autogestión, los autogobiernos, y demás dimensiones que dan sentido a la vida comunitaria.

Todo ese proceso en curso, que tiene como alcance práctico las transformaciones a nivel cotidiano y comunitario, sitúa el territorio como centro y base de la reproducción social y material. Es así que la retoma de las tierras y la defensa territorial son centrales para consolidar ese alcance de la lucha.

En la VC-B, los alcances prácticos de las luchas campesinas son producidos por las grandes movilizaciones que son alzadas a escala nacional que reafirman las diversas demandas campesinas, entre esas la principal está en la realización de la Reforma Agraria en el país (MST, 2014; ROSSET, 2018). Los alcances de estos eventos o medios de lucha, están en alzar a las demandas campesinas al debate nacional y ponerlas en la mesa de negociación con el Estado, como fueron con la Marcha Nacional por Trabajo, Justicia y Reforma Agraria (1997) y la Marcha Nacional por la Reforma Agraria (2005), que fueron productos también de las movilizaciones por llamar la atención a la lucha campesina, las desigualdades en el campo y la violencia sobre los territorios campesinos, principalmente los que viven en disputa con el avance del capital, situación que quedó evidente y asombró el país con el episodio de La masacre de Eldorado de Carajas (1996).

En la reconfiguración de las luchas campesinas, y la propia coyuntura nacional de avance del agronegocio, la megaminería y otras formas de despojo capitalista en campo, VC-B reorienta a las luchas para evidenciar el avance del capital transnacional en el campo, y la lucha de las mujeres en ese periodo gana fuerza y visibilidad con las acciones de interpelación de las empresas multinacionales, que impulsan el modelo del agronegocio (BARBOSA, 2022). Ese proceso visibilizó a nivel nacional las contradicciones del modelo capitalista de agricultura a la vez que produjo una transformación interna en los movimientos de la VC-B en materia del debate de género y en la propia formulación agraria. En la misma línea, la Campaña permanente contra agroquímicos y por la vida (2011) evidenció los males producidos por el modelo de agricultura capitalista impulsado por el agronegocio, mediante una campaña a nivel nacional que articuló a diferentes sectores de la sociedad.

En los últimos años, las Campañas de solidaridad realizadas por diferentes movimientos y organizaciones en la VC-B fueron una estrategia adoptada como forma de evidenciar el principio humanista y de solidaridad de clases. Las acciones consistieron en donaciones de alimentos y el preparo de comida para sectores de la sociedad en situación vulnerabilidad, con acciones que tuvieron su mayor alcance durante la pandemia del Covid 19 y pusieron en evidencia la producción campesina de alimentos y la solidaridad.

Otra acción de solidaridad y resistencia impulsada por varios de los movimientos de la VC-B, en alianza con otros sectores sociales y partidos políticos, fue la Vigilia Lula Libre, que expresó la defensa de la democracia y el apoyo al, en aquel momento, ex-presidente Lula, con un campamiento que tuvo duración de 580 días frente al local que él estuvo detenido

irregularmente. Esa acción, junto a la gran movilización posterior en las caravanas, creó una amplia alianza por la defensa de la democracia en el país y retornó a la disputa electoral presidencial al ex-presidente Lula, que en 2022 culminó en su victoria y en la derrota de Bolsonaro. Esa misma elección tuvo como decisión política, por primera vez, la postulación de candidatos propios del MST para cargos de diputados estaduais y federales, que amplió la movilización y participación en el proceso electoral.

Desde los territorios, asentamientos, campamientos, comunidades, quilombos, y otras formas organizativas territoriales presentes en VC-B, son producidas y retomadas acciones, prácticas, saberes y conocimientos campesinos y tradicionales que, en el hacer colectivo, conforman un conjunto de actividades concretas que garantizan la reproducción material y simbólica de la vida social, cultural y comunitaria. Son procesos diversos, que tiene como alcance la construcción de otras sociabilidades que buscan romper con la dependencia y alterar las desigualdades vivenciadas en el campo. Son acciones que reafirman al cuidado y control colectivo sobre los bienes naturales comunes, la construcción de la agroecología como base de la soberanía alimentaria, la defensa territorial, la organización propia y el autogobierno de los territorios, además de otras dimensiones que forman soberanías y propuestas, que son parte de la construcción de soberanía popular como proyecto político democrático de la VC-B.

La tabla 2 identifica los eventos o medios de lucha que posibilitaron alcances prácticos de las estrategias y los caminos definidos por los respectivos movimientos. Son momentos que reorientaron las luchas territoriales en los respectivos países, y que en algunos casos lograron extrapolar su carácter nacional a lo internacional. A la vez, estos eventos también tuvieron sus reverberaciones sobre los territorios, a nivel comunitario, generando transformaciones internas que redefinieron prácticas y aportaron a las formulaciones producidas de las luchas.

Tabla 2 – Alcances prácticos de las luchas del CNI-CIG EZLN y la VC-B

CNI-CIG EZLN	VC-B
Carácter nacional	Carácter nacional
El levantamiento armado del EZLN (1994)	Marcha Nacional por Trabajo, Justicia y Reforma Agraria (1997)
Consulta Nacional sobre los derechos y cultura Indígena (1998)	Marcha Nacional por la Reforma Agraria (2005)
Marcha por la Dignidad Indígena (2001)	La lucha de las mujeres de la VC-B (2006)
Convocatoria a la construcción de las autonomías EZLN (2003)	La Campaña permanente contra agroquímicos y por la vida (2011)

Alcances prácticos	Sexta Declaración de la Selva Lacandona (2005) y La Otra Campaña <i>La Sexta</i> como movimiento nacional	Campañas de solidaridad y donación de alimentos
	Conformación de la CIG (2017) y la candidatura independiente de la CIG y Marichuy	Vigilia y campamiento Lula Libre (2018)
		Movilización y campaña electoral de 2022 (Candidatos propios del MST, victoria de Lula y la derrota electoral de Bolsonaro)
	Carácter Comunitario	Carácter Comunitario
	Las autonomías	Las soberanías
	Ocupación de tierras de reforma agraria propia	Ocupación de tierras y reforma agraria “desde abajo” para presionar al Estado
	Autogobierno (MAREZ, JBG, Asambleas, etc.)	Autogobierno (NBs, Brigadas, coordinación de asentamientos, etc.)
	Producción autónoma	Soberanía alimentaria local
	Agroecología	Agroecología
	Defensa territorial	Defensa territorial

Fuente: Elaboración propia.

En los triunfos parciales van a estar las conquistas, parciales o relativas, de las luchas, que apuntan a avances en las transformaciones puestas en marcha por las organizaciones y movimientos. Para los movimientos campesinos en Brasil, la ocupación de tierras es una estrategia fundamental, que ha posibilitado diversos triunfos en la garantía del acceso a la tierra y alcanzado a interpelar el Estado con cumplir con los derechos conquistados a través de los dispositivos jurídicos. Así que, cada asentamiento de reforma agraria, cada territorio campesino, afrodescendiente e indígena reconocido jurídicamente por el Estado es un triunfo, aunque parcial, pero un paso importante para seguir movilizándolo las luchas. Los territorios libres de minería son también importantes triunfos parciales, sea por procesos de la lucha popular o por el reconocimiento del Estado (igualmente resultado de la movilización popular). La configuración de estos territorios son conquistas frente a los intereses del capital y del neoextractivismo que sigue avanzando en el campo.

En el mismo sentido, para los pueblos indígenas reunidos en el CNI-CIG, los municipios y territorios autónomos, las tierras comunales y ejidos, así como los Caracoles Zapatista para el EZLN, son triunfos fruto de las luchas. La retomada de tierras, sea por reivindicación o por una reforma agraria propia como hizo el EZLN, es parte de una lucha histórica que conformó las bases para la consolidación de algunos de estos territorios, que son centrales para el proyecto autónomo. Son en estos territorios donde se ejercen las autonomías, la autogestión, el autogobierno, que siguen resistiendo y defendiendo a sus territorios de las diversas violencias del

capital y del Estado, en sus diferentes formas (MATUTE Y MORENO, 2021). También, aunque no cumplidos, los Acuerdos de San Andrés son producto de la capacidad de la movilización indígena y, en su momento, constituyó una conquista parcial que puso en evidencia las demandas de los pueblos indígenas y el olvido histórico del Estado hacia esa población.

Otro elemento importante en las luchas autónomas, son la construcción de las autodefensas comunitarias, que crearon dinámicas, prácticas e instituciones propias, que estructuran la vida comunitaria con expresiones significativas en la experiencia de varias comunidades indígenas en México. Son ronda y policías comunitarias, grupos de autodefensa y protección, defensores comunitarios o cargos dentro del sistema normativo comunitario que actúan para la autodefensa, evidenciando una dimensión del proyecto autónomo, como los ejemplos de Cherán y Ostula (HERNÁNDEZ NAVARRO, 2014; RODRÍGUEZ, 2021).

Tabla 3 – Las conquistas y triunfos parciales de las luchas del CNI-CIG EZLN y la VC-B

Triunfos parciales	Acuerdos San Andrés (1996) (no cumplidos)	Asentamientos de Reforma Agraria
	Municipios y territorios autónomos de todas las geografías de México	Territorios libres de minería
	Caracoles zapatistas	Territorios reconocidos por el Estado en todas las geografías de Brasil: indígenas, quilombolas e de la diversidad de comunidades campesinas tradicionales
	Las autodefensas comunitarias	
	Las tierras comunales	

Fuente: Elaboración propia.

Con la comprensión de los horizontes interiores, los alcances prácticos y los triunfos parciales, de las luchas indígenas y campesinas movilizadas por el CNI-CIG y VC-B, retomamos los conceptos de los horizontes políticos populares, comunitario-popular y nacional-popular, elaborados por Raquel Gutiérrez (2017), que permiten relacionar a las luchas a las transformaciones que aspiran.

Horizonte político nacional-popular centrado en la ambición de reconstrucción estatal y orientado por la voluntad beligerante, también expresada en otras luchas de construir nuevos términos de inclusión en la relación estatal, a partir, básicamente, de modificar la relación entre sociedad y gobierno, esto es, de modificar la relación de mando que organiza el vínculo estatal. En muy diversas ocasiones, esta fue la manera de pensar e intentar abrir los caminos de lucha contra el capital, en particular, contra los múltiples

despojos reiterados o nuevos; y contra la negación de la posibilidad misma de reproducción de la vida que la acumulación del capital impone (GUTIÉRREZ, 2017, p.35). Horizonte político comunitario-popular centrado en la disposición colectiva y sistemática a desbordar —alterando y tendencialmente reconstruyendo— la trama de relaciones políticas liberales así como los formatos legales e institucionales existentes. El nudo central de este horizonte no es la reconstitución de ningún tipo de estado; más bien, la cuestión central que desde este horizonte político se colocó en el debate político durante varios años fue la reapropiación colectiva de la riqueza material disponible, de la posibilidad de decisión sobre ella, es decir, de su gestión y usufructo. (GUTIÉRREZ, 2017, p.36).

El horizonte político popular que cada movimiento construye, no se refiere a un horizonte abstracto a futuro, sino que a la construcción en curso de los procesos que impulsan, las acciones y resistencias que emprender para alcanzar, en un ejercicio de la *praxis*, la transformación propuesta (GUTIÉRREZ Y LOHMAN, 2015). Luego, cada práctica y estrategia adquirió importancia política y simbólica, que comunica el direccionamiento de las luchas. En ese sentido, son los *alcances prácticos* que van a evidenciar la capacidad de movilización de las luchas y la escala que los horizontes que logran trascender. El análisis sobre los alcances prácticos posibilita reconocer el carácter de las luchas e identificar los diferentes posicionamientos y estrategias elegidas que, además de avanzar con sus propuestas, orientan la conformación del carácter comunitario y/o nacional-popular.

Partiendo de esa definición, a escala nacional las luchas indígenas y campesinas movilizaron procesos que orientaron a sus acciones y estrategias de modo a alcanzar proyección nacional como forma de visibilizar sus demandas, al tiempo que, en determinados momentos, pudo ponerlas en la negociación con el Estado. Sin embargo, el evolucionar de cada lucha reformula el proyecto político y las estrategias elegidas para su avance. En esa cuestión es posible identificar que en la reconfiguración de los movimientos analizados, a nivel nacional, existe una diferencia fundamental sobre las posiciones y estrategias de acción definidas en la interpelación del Estado.

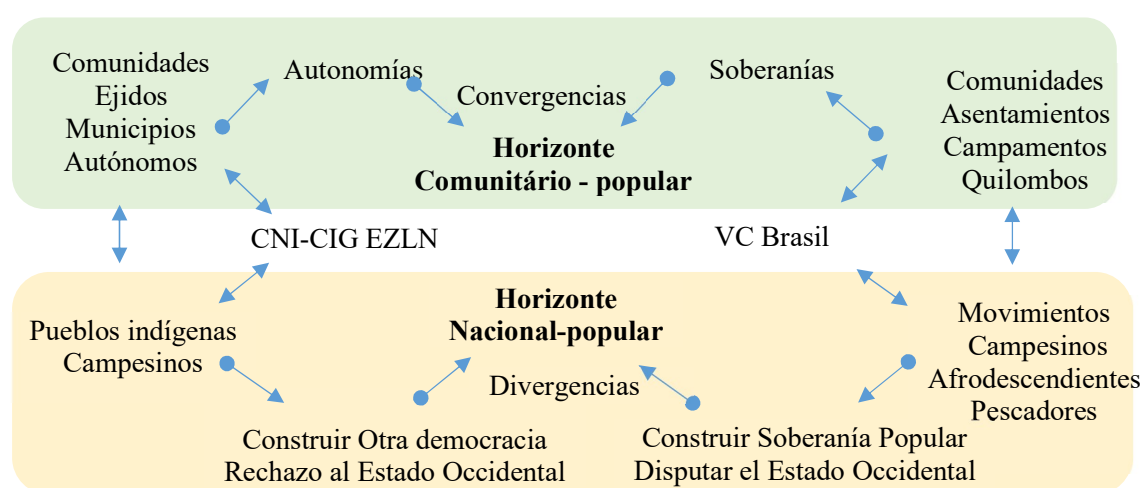
Mientras el CNI-CIG EZLN, impulsan estrategias de interpelación y en contra del Estado occidental, producto del proceso histórico mexicano de consolidación del corporativismo por parte del Estado que cooptó y corrompió a diversas organizaciones del campo sumado la traición de los Acuerdos de San Andrés, produjo una relación de total rechazo que llevó a la decisión de impulsar al proyecto político autónomo, sin el Estado. Con la reafirmación de la resistencia indígena, con sus formas de vida, de

autogobierno, de gestionar a los territorios y construir otras propuestas políticas. La otra campaña tiene ese carácter de construcción de otro México, desde la democracia de base popular, que convoca a alianza de clase, con los pueblos y sectores explotados, indígenas y no indígenas, “los de abajo”, para construir otra posibilidad de gobernar al país (LOPEZ Y RIVAS; RIVAS PACHECO 2006; LOPEZ Y RIVAS, 2022; BARBOSA y ROSSET, 2023),

En VC-B, de distinto legado histórico que paso por una dictadura con intensa violencia, ausencia de políticas y abandono a las causas campesinas, llevó a una construcción desde el proceso de redemocratización del país a la disputa por construir un Estado que este bajo el control de los sectores populares. Ese legado produjo estrategias que se configuran conforme las fuerzas políticas del presente, que están en disputa del Estado. Sin embargo, la estrategia política de dialogo y disputa del Estado no impide a la construcción de su proyecto político democrático popular, que busca articular las demandas campesinas y de los sectores explotados de la sociedad, reafirmando, sobre todo, la lucha de clases como factor de transformación del Estado.

Al tiempo, que en la escala comunitaria, las luchas indígenas y campesinas incorporan matrices comunes como posiciones anticapitalistas, antipatriarcales, antirracistas y anticoloniales, reforzando una posición de antagonismos en las luchas territoriales que construyen, que confluyen en la defensa de sus modos de vida, de sus derechos como pueblos indígenas y campesinos, la defensa territorial, y la construcción de las autonomías y las soberanías como forma de romper con las dependencias y promover a sus proyectos políticos de emancipación y transformación social.

Figura 1 – Horizontes políticos populares



Fuente: Elaboración propia.

Estas convergencias y divergencias pueden ser observadas en la Figura 1, que presenta las escalas de articulación, comunitario-popular y nacional-popular, que orientación a las luchas en sus prácticas, estrategias y formulaciones.

El análisis nos permite evidenciar que, aunque ambos CNI-CIG y VC-B, buscan consolidar horizontes políticos populares de transformación de carácter nacional-popular (figura 1), crearon estrategias distintas en esa escala de acción. En ese sentido, es evidente la divergencia que poseen en la constitución del horizonte nacional-popular, que desde sus bases organizativas producen propuestas que se articulan con métodos distintos, que para la realidad mexicana ha consolidado el rechazo al Estado Occidental, a diferencia el proceso socio histórico de Brasil condujo a una relación de disputa, horas de construcción, del Estado. Sus diferentes formas relacionales con el Estado, produjeron caminos singulares para sus lucha, sin embargo, ambos son referentes en las luchas territoriales latinoamericana y reafirman el papel que tienen como fuerzas histórico-políticas, desde abajo y a la izquierda, en la superación del capitalismo (BARBOSA, 2017).

A nivel comunitario-popular, tanto en el CNI-CIG como VC-B, construyen una dimensión popular evidente, con acciones, prácticas y saberes que posibilitan la reapropiación social de la riqueza material en una perspectiva comunitaria, no privada, que crea formas colectivas y compartidas de gestión y organización de la vida social (GUTIÉRREZ y LOHMAN, 2015). Con formas del hacer, construir y producir, en un conjunto de actividades concretas, como la autogestión, el autogobierno, la educación, la salud, el trabajo comunitarios, y otras dimensiones que amplían las posibilidades de reproducción material y simbólica de la vida social, lo que es identificado como confluencia en las autonomías y las soberanías producidas en los territorios.

Así que existe una nítida confluencia en la dimensión comunitaria de los pueblos indígenas y campesinos, que tienen en sus formas de organización, producción y reproducción de la vida, las bases de lo que los conforman como pueblos (ROSSET y BARBOSA, 2018). Las autonomías producidas por el CNI-CIG van a consolidarse en sus comunidades, ejidos y municipios autónomos, a la vez que las soberanías de la VC-B van a ser producidas en comunidades, asentamientos, campamentos, quilombos, que para ambos van a cargar en si las dimensiones sociales, culturales, económicas, políticas y espirituales, que orientan a la vida comunitaria, sus luchas territoriales, la emancipación y transformación social que busca romper con las dependencias y las lógicas capitalistas.

Consideraciones finales

La historia latinoamericana produjo movimientos socioterritoriales emblemáticos, que han orientado a comunidades, territorios y pueblos, y conformado horizontes políticos populares de transformación que en su caminar crearon propuestas, estrategias y prácticas políticas propias, que posibilitaron alcances diversos y algunos triunfos parciales que fortalecieron y animaron a las luchas. Como ejemplo de ese proceso, el caminar de las luchas de los pueblos indígenas y campesinos, reunidos en el CNI-CIG en México, y organizados en la VC-B, retoma la memoria histórica de las resistencias y da continuidad a ellas con sus propios pasos.

En el carácter nacional, la construcción del proyecto autónomo incorpora el legado de las luchas históricas y de la resistencia indígena, que con su posición de interpelación del Estado ha alzado a la esfera nacional un llamado a los sectores explotados para construir a otro México, democrático, popular y con dignidad, que reafirma su máxima consigna de “¡Nunca más un México sin nosotros!”. Mientras la VC-B, en su carácter nacional, incorpora el legado de las luchas de los diversos pueblos del campo, reflejadas en la construcción del proyecto político democrático popular, que aspira la transformación de la sociedad brasileña, en un nítido horizonte político de carácter nacional-popular. En ese sentido, es evidente que ambos movimientos, aunque con sus divergencias en las estrategias y los caminos elegidos para alzar sus luchas, elevan horizontes políticos de carácter nacional-popular, que incorpora a la lucha de clase, convoca una alianza entre los pueblos y sectores explotados, y busca la transformación profunda de sus sociedades y del mundo, compartiendo una perspectiva desde abajo y a la izquierda.

El carácter comunitario del CNI-CIG y la VC-B enuncia a los horizontes políticos comunitario-populares, que materializan a las transformaciones sociales que aspiran las luchas, con una perspectiva de flujo continuo de la transformación, en un proceso constantemente reformulado desde la experiencia, la vivencia y la realidad de los territorios, que dan sentido y proporcionan las bases de la vida social en comunidad. Como referencias que comparten de la dimensión comunitario-popular, no necesariamente representan una equivalencia directa, sino que son parte de las luchas y resistencias latinoamericanas por emancipación que crean alternativas y respuestas concretas de los pueblos indígenas y campesinos, desde los territorios en lucha que reafirman su antagonismo al capitalismo.

El análisis de estos movimientos socioterritoriales, explicita las profundas confluencias en la dimensión territorial y demuestran la existencia de un compartir de concepciones que guían a sus horizontes interiores para la resistencia, la defensa territorial y la reafirmación de sus formas organizativas comunitarias. Aunque los horizontes políticos populares están

presentes en las luchas históricas de los pueblos indígenas y campesinos de América Latina, a nivel nacional sus divergencias son evidentes como producto de cada realidad, que configuró a sus propias concepciones, pensamientos y formulaciones para las luchas, con sus organizaciones y movimientos.

En tiempos de neoliberalismo y neoextractivismo, son luchas que cargan la dimensión territorial, reafirman a su antagonismo con posiciones anticolonial, anticapitalista, antipatriarcal, antirracista, y evidencian en sus aspiraciones, propuestas y prácticas políticas una transformación de sus realidades que actúa en múltiples niveles, desde una perspectiva popular.

Referencias bibliográficas

ÁVILA ROMERO, Agustín. De la lucha cívica al movimiento revolucionario. In: Ávila Romero, Agustín, et al. **Movimientos y conflictos sociales en el México contemporáneo (1943-2011)**. México: Ediciones UNÍOS, 2011.

ÁVILA ROMERO, León Henrique. **Alternativas al colapso socioambiental desde América Latina**. Guadalajara: CALAS - MARIA SIBYLLA MERIAN CENTER, 2020.

ÁVILA ROMERO, Agustín; OLIVEIRA, Adriano; ÁVILA ROMERO, León Henrique. Acumulación de capital, despojo y disputas de espacios agrarios en Brasil y México. **Boletim Goiano Geografia** (Online), vol. 38, n. 2, pp. 297-316, 2018.

BARKIN, David; SÁNCHEZ JIMÉNEZ, Alejandra. Sujeto revolucionario comunitario: fortaleciendo sociedades post-capitalistas. **Revista Ideias**, vol.10, 2019, pp. 01-41.

BARBOSA, Lia Pinheiro. Brasil. La disputa de proyectos políticos en el siglo XXI. In: COSTILLA, Lucio F. O. **Transformaciones recientes del Estado integral en América Latina**. México: UNAM, 2016.

BARBOSA, Lia Pinheiro. Legado e rupturas da Revolução Soviética desde as lutas sociais na América Latina. **Tensões Mundiais**, vol. 13, n. 24, pp. 107-138, 2017.

BARBOSA, Lia Pinheiro. Paradigma epistêmico do campo e a construção do conhecimento na perspectiva dos Movimentos Indígenas e Camponeses na América Latina. In: SANTOS, Arlete R; COELHO, Livia A.; OLIVEIRA, Júlia Maria S. (orgs.). **Educação e Movimentos sociais**. Jundiaí, SP: Paco editorial, 2019, pp.279-299, 2019.

BARBOSA, Lia Pinheiro. Povos do campo, memória e Patrimônio biocultural na Defesa dos territórios da América latina. In: OLIVEIRA, Gerciane; VIEIRA, Kyara M. **Patrimônio, povos do campo e memórias: diálogos com a cultura, a arte e a educação**. Mossoró: EdUFERSA, 2020, pp. 107-121.

BARBOSA, Lia Pinheiro. De las mujeres como energía vital y las reverberaciones de la lucha en defensa de los territorios y de los comunes en América Latina. In: CISNEROS, A.C.; BUSTAMANTE, M.O.; NUCAMENDI, M.A. **Territorios para la vida: Mujeres en defensa de sus bienes naturales y por la sostenibilidad de la vida**. 1a. ed. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2021, pp. 23-55.

BARBOSA, Lia Pinheiro. Las Mujeres Sin Tierra del MST, la lucha por y en la tierra, y la construcción del Feminismo Campesino y Popular. In: GARCIA, V., CISNEROS, A.C., RUBIO, A.G. (coord.). **Feminismos, memoria y resistencia en América Latina**. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2022, pp.183-200.

BARBOSA, Lia Pinheiro. Lo territorial, lo comunitario y los comunes frente al despojo extractivista en América Latina: aproximaciones al debate teórico-político de la CLOC-Vía Campesina. In: BASTOS AMIGO, S.; MARTÍNEZ NAVARRETE, E. (Coords.). **Colonialismo, comunidad y capital. Pensar el despojo, pensar América Latina**. Quito: Religación Press, Bajo Tierra Ediciones, Tiempo Robado, Cátedra Jorge Alonso CIESAs-UdeG, 2023, pp. 380-411.

BARBOSA, Lia Pinheiro; SOTO, Oscar; TERREROS GONZÁLEZ, María Isabel; MARTÍNEZ NAVARRETE, Edgars. Autonomías territoriales indígenas y campesinas en América Latina. Tensiones, disputas y avances frente a los gobiernos de derecha. In: SAÑUDOS PASOS, Fernanda, *et. al.* **Estado, democracia y movimientos sociales: persistencias y emergencias en el siglo XXI**. Colección Becas de Investigación. Buenos Aires: CLACSO, 2023, pp. 463-512.

BÁRCENAS, Francisco López. Las autonomías indígenas en América Latina. In: Jóvenes en Resistencia Alternativa (comp.). **Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado**. México: Bajo Tierra Ediciones/Sísifo Ediciones, 2011, pp.71-106.

BONFIL BATALLA, G. México Profundo. **Una civilización negada**. México: Grijalho, 1987.

BONFIL, R., Bartolomé, M. A., Batalla, G. B., Bonilla, V. D., Cárdenas, G. C., Sardi, M. C., Grünberg, G., de Jiménez, N. A., Mosonyi, E. E., Ribeiro, D., Robinson, S. S., & Varese, S. POR LA LIBERACIÓN DEL INDÍGENA: (Declaración de Barbados). **Problemas Del Desarrollo**, vol. 2, no. 8, 1971, pp. 169–74. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/43906047>. Acceso 9 agosto 2023.

BRINGEL, Breno. Soberanía Alimentaria: la práctica de un concepto. In: OSÉS, Pablo J. Martínez. **Las Políticas Globales Importan: Análisis de los retrocesos y rupturas en la práctica de la lucha contra la pobreza y la desigualdad en 2010**. Madrid: Plataforma 2015 y más, 2011, pp.95-103.

BURGUETE CAL Y MAYOR, Ruby Araceli. Cumbres Indígenas en América Latina. **Llacta!** - Agencia Internacional Prensa Indígena, 2007.

BURGUETE CAL Y MAYOR, Ruby Araceli. Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. In: González, M.; BURGUETE CAL Y MAYOR, R. A.; Ortiz-T, P. **La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina**. Quito: FLACSO GTZ, IWGIA, CIESAS, UNICH, 2010, pp. 63-94.

BURGUETE CAL Y MAYOR, Ruby Araceli. La autonomía indígena: la polisemia de un concepto. A modo de prólogo. In: LÓPEZ, P.; GARCÍA-GUERRERO, L (eds.). **Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizontes de posibilidad**. Buenos Aires: CLACSO, 2018, pp. 11-22.

CÂNDIDA, Maíra Araújo; ROSSET, Peter; BARBOSA, Lia Pinheiro; GIRALDO, Omar; ROMERO, León Henrique Ávila; COELHO, Tádzio. Los horizontes políticos populares en las luchas territoriales de América Latina: del comunitario-popular al nacional-popular en sus confluencias y divergencias. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 373-414, jan./abr. 2024.

CALVEIRO, Pilar. **Resistir al neoliberalismo: comunidades y autonomías**. Buenos Aires: CLACSO; Ciudad de México: Siglo XXI, 2021.

CNI. **¿Qué es el CNI?**, s.d. Disponível em: <http://www.congresonacionalindigena.org/-que-es-el-cni/> acessado em 24 de junho de 2023.

CNI. **Declaración del II Congreso Nacional Indígena**. Ciudad de México, 1998. Disponível em: <http://www.congresonacionalindigena.org/2018/12/15/declaracion-ii-del-congreso-nacional-indigena/> acessado em 24 de junho de 2023.

CNI. **Declaración del III Congreso Nacional Indígena**. Michoacán, 2001. Disponível em: <http://www.congresonacionalindigena.org/2017/01/23/declaracion-del-iii-congreso-nacional-indigena-nurio-michoacan-4-de-marzo-de-2001/> acessado em 24 de junho de 2023.

CNI. **Manifiesto Indígena del Primero de Mayo**. Ciudad de México, 2001a. Disponible: <http://www.congresonacionalindigena.org/2017/01/23/congreso-nacional-indigena-manifiesto-indigena-del-primero-de-mayo-mexico-1o-de-mayo-de-2001/> acesso em 24 de agosto de 2023.

CNI. **Declaración del IV Congreso Nacional Indígena**, 2006. Disponível em: <http://www.congresonacionalindigena.org/2017/01/23/declaracion-del-iv-congreso-nacional-indigena-ndonhuani-san-pedro-atlapulco-mexico-5-6-de-mayo-del-2006/> acesso em 24 de junho de 2023.

CNI. **Declaración del V Congreso Nacional Indígena**, 2017. Disponível em: <https://www.congresonacionalindigena.org/2017/03/27/declaracion-del-v-congreso-nacional-indigena/> acesso em 24 de junho de 2023.

FERNANDES, Bernardo. Movimentos socioterritoriais e movimentos socio-espaciais: Contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. **OSAL - Observatório Social de América Latina**, Buenos Aires, n. 16, pp. 273-283, 2005.

FERNANDES, Bernardo. Territorios, teoría y política. In: CALDERÓN, Georgina; EFRAÍN, León (Coord.). **Descubriendo la espacialidad social en América Latina**. Colección “Cómo pensar la geografía”. Vol. 3, 2008.

FERNANDES, Bernardo. Via campesina. In: CALDART, R, et al. (orgs.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro/São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio/Expressão Popular, 2012. p.765-767.

FERNANDES, Bernardo. Territórios de esperança e política agrária no Brasil. In: RIBEIRO DA CRUZ, Sandra H; NETO, Adolfo Oliveira; et al. **Territórios de esperança: a conflitualidade como produtora do futuro**. Belém: UFPA, 2021.

CÂNDIDA, Maíra Araújo; ROSSET, Peter; BARBOSA, Lia Pinheiro; GIRALDO, Omar; ROMERO, León Henrique Ávila; COELHO, Tádzio. Los horizontes políticos populares en las luchas territoriales de América Latina: del comunitario-popular al nacional-popular en sus confluencias y divergencias. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 373-414, jan./abr. 2024.

FUENTES SÁNCHEZ, Waldo L. La lucha no es por el poder, sino un llamado a la organización de los pueblos: María de Jesús Patricia Martínez, primera mujer indígena por la candidatura presidencial en México. **Cadernos Prolam/USP-Brazilian Journal of Latin American Studies**, vol. 21, n. 42, pp. 63-85, 2022.

GASPARELLO, Giovanna. Respuestas comunitarias a megaproyectos, despojo y violencia: defensa de los territorios y de los bienes comunes. In: HOPKINS, Alicia; PINEDA, César Enrique (compiladores). **Pensar las autonomías: Experiencias de autogestión, poder popular y autonomía**. México: Bajo Tierra A.C., 2021, pp. 255-276.

GIRALDO, Omar F. Hacia una ontología de la Agri-Cultura en perspectiva del pensamiento ambiental. **Polis - Revista Latinoamericana**, Vol. 12, n.34, pp. 95-115, 2013.

GIRALDO, Omar F. **Ecología política de la agricultura. Agroecología y posdesarrollo**. San Cristóbal de Las Casas: El Colegio de la Frontera Sur, 2018.

GIRALDO, Omar F. **Multitudes agroecológicas**. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **Sociología de la explotación**. México: Siglo XXI Editores, 1969.

GUTIÉRREZ, Raquel. **Horizontes comunitario-populares**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2017.

GUTIÉRREZ, Raquel; LOHMAN, Huáscar Salazar. Reproducción comunitaria de la vida: Pensando la trans-formación social en el presente. **El Apantle – Revista de Estudios Comunitarios**. n. 1, pp. 15-50, 2015.

HERNÁNDEZ NAVARRO, Luís. **Hermanos en armas. Policías comunitarias y autodefensas**. Ciudad de México: Para Leer en Libertad, 2014.

HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis. Marichuy, el Concejo Indígena de Gobierno y la coyuntura electoral. **Revista El Cotidiano**. pp. 7-19, 2018.

LA VIA CAMPESINA. **Declaración final del Foro “Tierra, Territorio y Dignidad”**. ¡Por una Nueva Reforma Agraria basada en la Soberanía Alimentaria!. 2006. Disponível: <<https://viacampesina.org/es/ipor-una-nueva-reforma-agraria-basada-en-la-soberanalimentaria/>> Acesso 10 de julho de 2023.

LA VIA CAMPESINA. **¿Qué es la soberanía alimentaria?** Documentos claves. Disponível: <<https://viacampesina.org/es/que-es-la-soberania-alimentaria/>>. 2013. Acesso 15 de novembro de 2022

LA VIA CAMPESINA. **Conferencia Internacional de la Reforma Agraria: Declaración de Marabá**. 2016. Disponível: <<https://viacampesina.org/es/conferencia-internacional-de-la-reforma-agraria-declaracion-de-maraba/>> acesso 07 de julho de 2023.

LA VIA CAMPESINA. **Las Luchas de La Vía Campesina por la Reforma Agraria, la defensa de la vida, la tierra y los territorios**. 2017. Disponível: <<https://viacampesina.org/es/publicacion-las-luchas-la-via-campesina-la-reforma-agraria-la-defensa-la-vida-la-tierra-los-territorios/>> acesso 07 de julho de 2023.

LA VIA CAMPESINA. **Carta del Movimiento Sin Tierra al pueblo brasileño**. 2018. Disponível: <<https://viacampesina.org/es/carta-del-movimiento-sin-tierra-al-pueblo-brasileno/>> acesso 10 de setembro de 2023.

LA VIA CAMPESINA. **Feminismo campesino y popular- Una propuesta de las campesinas para el mundo**. 2018a.. Disponível: <<https://viacampesina.org/es/feminismo-campesino-y-popular-una-propuesta-de-las-campesinas-para-el-mundo/>> Acesso 30 junho de 2023.

LA VIA CAMPESINA. **Los derechos campesinos, para ser efectivos, requieren Reformas Agrarias en todo el mundo**. 2019. Disponível: <<https://viacampesina.org/es/la-declaracion-de-los-derechos-campesinos-en-la-onu/>> Acesso 10 de setembro de 2023.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto; RIVAS PACHECO, Guillermo. **Democracia tutelada versus democracia autonomista**. Rebelión, 2006. Disponível: < <https://rebelion.org/-democracia-tutelada-versus-democracia-autonomista-1/>> Acesso 26 oct. de 2023.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. Autonomías indígenas, poder y transformaciones sociales en México. In: Jóvenes en Resistencia Alternativa (org.). **Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado**. México: Bajo Tierra Ediciones/Sísifo Ediciones, 2011, pp. 107-119.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. **Reflexionando sobre la autonomía**. Conversatorio: Reflexiones sobre la autonomía, 2020.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. Autonomía. **Revista En el Volcán**, n.69, pp.82-87, 2022.

MAGNO, Lucas. Espacialidade e identidade política dos atingidos por mineração no Brasil: Teorias, escalas e estratégias. **Tese (doutorado)** – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Geografia, Florianópolis, 2017.

MARTÍNEZ LUNA, Jaime. **Eso que llaman comunalidad**. Oaxaca, México: Culturas Populares, CONACULTA/Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, AC, 2009.

MARTÍNEZ TORRES, María Elena; ROSSET, Peter. Del conflicto de modelos para el mundo rural emerge la vía campesina como movimiento social transnacional. **ILSA – Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos, Luchas agrarias en América Latina**, pp.21-57, 2012.

MARTÍNEZ TORRES, María Elena; ROSSET, Peter. Diálogo de saberes en la Vía Campesina: soberanía alimentaria y agroecología. **Espacio Regional**. vol.1, n. 13, pp. 23 - 36, 2016.

MATUTE, Inés D. Solidaridad comunitaria transnacional del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) por otra democracia, justicia y libertad. **Revista Migración y desarrollo**. V. 16, n.31, pp. 31-70, 2018.

MATUTE, Inés D.; MORENO, R. **La lucha por la vida frente a los megaproyectos en México**. Guadalajara: CIESAS - Cátedra Jorge Alonso, 2021.

MORALES BERMÚDEZ, Jesús. **El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio**. 1ª. Ed. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNICACH, 2018.

MST. Cartilha Programa Agrário da Reforma Agrária Popular. VI Congresso Nacional do MST. **Documentos internos**. 2014.

MST. A luta de classes no campo e a luta por Reforma Agrária Popular. Caderno de Formação nº 53. Setor de Formação do MST. **Documentos internos**. 2020.

MST. O MST como força política. Caderno de formação nº54. **Documentos internos**. 2021.

ORNELAS, Raúl. **La autonomía como eje de la resistencia zapatista. Del levantamiento armado al nacimiento de los Caracoles**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2004.

PINEDA, César Enrique. Pensar las autonomías: otros caminos de emancipación. In: HOPKINS, Alicia; PINEDA, César Enrique (compiladores). **Pensar las autonomías: Experiencias de autogestión, poder popular y autonomía**. México: Bajo Tierra A.C., 2021, pp.09-22.

RENARD, María Cristina. Movimiento campesino y organizaciones políticas. Simojovel-Huitiupán (1974-1990). **Revista Chiapas**, 1997, vol. 4.

RIBEIRO, Leandro. A territorialização da Via Campesina no Brasil: uma leitura geográfica de suas ações territoriais. **VI SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA - VII Simpósio Nacional De Geografia Agrária**. 1a. Jornada de Geografia das Aguas, 2013.

RIBEIRO, Leandro. Via Campesina, Soberania Alimentar e Agroecologia. *XIV Jornada do Trabalho – Unesp*, 2013a.

RIBEIRO, Leandro. POR UMA REBELDIA MUNDIAL? Formação e Ação Territorial da Via Campesina no Brasil. **Dissertação (mestrado)**. Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Tecnologia, Pós-Graduação em Geografia, Presidente Prudente, 2016.

ROSSET, Peter M. La Guerra por la tierra y el territorio. In: CIDECI-UNITIERRA (ed). **Primer Coloquio Internacional in Memoriam Andrés Aubry**: planeta tierra: movimientos antisistémicos. SCLC: Cideci-Unitierra Ediciones, 2009, pp. 159-175.

ROSSET, Peter M. Epistemes rurales y la formación agroecológica en La Vía Campesina. **Revista C&TS** - vol.2, n.1, p.8-17, 2015.

ROSSET, Peter M. La reforma agraria, la tierra y el territorio: evolución del pensamiento de La Vía Campesina. **Mundo Agrario**, 17(35), 2016.

ROSSET, Peter M. História das ideias de um movimento camponês transnacional. **Tensões Mundiais - Revista do Observatório das Nacionalidades**, Fortaleza, n. 27, pp. 191-226, 2018.

ROSSET, Peter M.; BARBOSA, Lia Pinheiro. Territorialização da agroecologia na Via Campesina. **ECOECO - Revista Sociedade Brasileira de Economia Ecológica**. Boletim n.39, edição especial, 2019.

ROSSET, Peter M.; BARBOSA, Lia Pinheiro. Autonomía y los movimientos sociales del campo en América Latina: un debate urgente. **Aposta** - Revista de Ciencias Sociales, n.89, pp. 8-28, 2021

SÁNCHEZ, Consuelo. **Del indigenismo a la autonomía**. México: Siglo XXI Editores, 1999.

SANTIAGO; Tere; ROSSET, Peter; MORENO, A. S.; MÉNDEZ, V.; FERGUSON, Bruce G. La milpa: sistema de resiliencia campesina. Estudio de dos organizaciones campesinas en Chiapas. **Región y sociedad**, 33, e1432. pp. 1-28, 2021.

SILVA, Valter Israel da. **Classe Camponesa: Modo de ser, de viver e de produzir**. Porto Alegre: Instituto Cultural Padre Josino, 2014.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Siete tesis equivocadas sobre América Latina. **Sociología y subdesarrollo**, Nuestro Tiempo, México, 1981.

VIEIRA, Flávia Braga. Dos proletários unidos à globalização da esperança: Um estudo sobre internacionalismos e a Via Campesina. 2008b. 220 f. **Tese (Doutorado em Planejamento Urbano e Regional)**, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CÂNDIDA, Maíra Araújo; ROSSET, Peter; BARBOSA, Lia Pinheiro; GIRALDO, Omar; ROMERO, León Henrique Ávila; COELHO, Tádzio. Los horizontes políticos populares en las luchas territoriales de América Latina: del comunitario-popular al nacional-popular en sus confluencias y divergencias. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 373-414, jan./abr. 2024.

ULE MUÑOZ, Cindy Lorena; ROSSET, Peter M. La recampesinización y sus expresiones territoriales. **Revista NERA**, v. 25, n. 64, pp. 180-202, 2022.

Recebido em: 01/12/2023 * Aprovado em: 09/04/2024 * Publicado em: 30/04/2024

AYAHUASCA E OUTRAS PLANTAS MEDICINAIS: RELATOS DO USO POR ESTUDANTES DE DIFERENTES POVOS INDÍGENAS DO BRASIL

ROSELI WAYNAMBI OMÁGUA "ROSELI BATALHA BRAGA"¹

UFPEL, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0007-4123-5593>

ROSANGELA PÖTYRA KAMBEBA " ROSANGELA BATALHA BRAGA"²

UFSCAR, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0007-5909-8662>

REJANE PAFÉJ KANHGAG³

UFRGS, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0005-8994-8942>

MARCONDY MAURÍCIO DE SOUZA⁴

UFPEL, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0003-8455-7729>

DIAKURU JUDIMAR FERNANDES⁵

UFSCAR, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0000-7510-4881>

ERLON GILBERT PEREIRA⁶

UFSCAR, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0006-4995-4077>

SHELLEY DE JESUS B. GONÇALVES⁷

UFSCAR, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0004-6836-7287>

¹ Estudante de Medicina da Universidade Federal de Pelotas. E-mail: roselibb.waynambi@gmail.com

² Bacharel em Administração na Universidade Federal de São Carlos. E-mail: rosangelabb@hotmail.com

³ Psicóloga e Mestra em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: rejane06carvalho@hotmail.com

⁴ Biotecnólogo e estudante de Medicina da Universidade Federal de Pelotas. E-mail: marcondy.mauricio@gmail.com

⁵ Estudante de Ciências Sociais na Universidade Federal de São Carlos. E-mail: judimar@estudante.ufscar.br

⁶ Estudante de Licenciatura em Letras - Português e inglês na Universidade Federal de São Carlos. Integrante do grupo PET saberes indígenas. Email: erlonguilbert@estudante.ufscar.br

⁷ Estudante de graduação em Engenharia Mecânica na Universidade Federal de São Carlos. Integrante do grupo PET Saberes Indígenas. E-mail: shelley@estudante.ufscar.br

BRAGA, Roseli Waynambi Omágua Batalha; BRAGA, Rosangela Pötyra Kambeba Batalha; KANHGAG, Rejane Paféj; SOUZA, Marcondy Maurício de; FERNANDES, Diakuru Judimar; PEREIRA, Erlon Gilbert; GONÇALVES, Shelley De Jesus B.; SEBASTIAN, Renata; COSTA, Luzia Sigoli Fernandes. *Ayahuasca e outras plantas medicinais: relatos do uso por estudantes de diferentes povos indígenas do Brasil*. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 415-443, jan./abr. 2024.

RENATA SEBASTIAN⁸

UFSCAR, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-4565-6137>**LUZIA SIGOLI FERNANDES COSTA**⁹

UFSCAR, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-8530-4000>

RESUMO: *A ayahuasca, assim como outras plantas medicinais, é tradicionalmente usada por povos indígenas da América do Sul, mas vem sendo incorporada por grupos não indígenas com pouca ou nenhuma referência a esse uso ancestral. Este artigo traz relatos de usos da ayahuasca e de outras plantas medicinais por estudantes do PET Conexões Saberes Indígenas da UFSCar pertencentes a diferentes povos indígenas do Brasil. Especial atenção foi dada à ayahuasca pelos povos Tukano, Omágua e Dessana, por se tratar de um exemplo emblemático de uma bebida mundialmente conhecida, produzida a partir de um conjunto de plantas nativas da América do Sul, mas que foram apropriadas por grupos não indígenas. A partir desses relatos mostramos que a ayahuasca faz parte da existência destes e de outros povos indígenas. No entanto, não deixamos de trazer outras plantas também tradicionalmente usadas por povos indígenas, tais como a gabioba e a pitangueira, usadas pelo povo Kanhgág, a catingueira, importante para o povo Pankararu, e o rapé (outro conjunto de plantas), minuciosamente preparado pelo povo Omágua.*

PALAVRAS-CHAVE: *Banisteriopsis, caapi, medicina dos povos indígenas.*

ABSTRACT: *Ayahuasca, like other medicinal plants, is traditionally used by indigenous peoples of South America, but has been incorporated by non-indigenous groups with little or no reference to this ancestral use. This article brings reports of the uses of ayahuasca and other medicinal plants by students from PET Conexões Saberes Indígenas at UFSCar belonging to different indigenous peoples of Brazil. Special attention was given to ayahuasca by the Tukano, Omágua and Dessana peoples, as it is an emblematic example of a world-known drink, produced from a set of plants native to South America, but which were appropriated by non-indigenous groups. From these reports we show that ayahuasca is part of the existence of these and other indigenous peoples. However, we did not fail to bring other plants also traditionally used by indigenous peoples, such as the gabioba and pitangueira used by the Kanhgág people, the catingueira important for the Pankararu people and the rapé (another set of plants) meticulously prepared by the Omágua people.*

KEYWORDS: *Banisteriopsis, caapi, medicine of indigenous peoples.*

⁸ Doutora em Diversidade Vegetal e Meio Ambiente, docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais e do Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências e Matemática da Universidade Federal de São Carlos. Email: sebastiani@ufscar.br

⁹ Doutora em Ciência da Informação, docente do Programa de Pós-Graduação em Ciência, Tecnologia e Sociedade Ambientais da Universidade Federal de São Carlos. Email: luziasigoli@ufscar.br

BRAGA, Roseli Waynambi Omágua Batalha; BRAGA, Rosângela Pötyra Kambeba Batalha; KANHAG, Rejane Paféj; SOUZA, Marcondy Maurício de; FERNANDES, Diakuru Judimar; PEREIRA, Erlon Gilbert; GONÇALVES, Shelley De Jesus B.; SEBASTIAN, Renata; COSTA, Luzia Sigoli Fernandes. *Ayahuasca* e outras plantas medicinais: relatos do uso por estudantes de diferentes povos indígenas do Brasil. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 415-443, jan./abr. 2024.

Introdução

A observação e o consequente uso de plantas para diversos fins sempre acompanhou a humanidade, tanto para alimentação e utensílios como para a cura de doenças e usos culturais e ritualísticos (LORENZI e MATOS, 2008).

Quando os europeus chegaram ao Brasil, depararam-se com uma enorme quantidade de plantas usadas pelos povos indígenas que aqui viviam, conhecimentos esses absorvidos da mesma forma como foi feito posteriormente em relação às plantas trazidas da África pelos escravos (LORENZI e MATOS, 2008). A urbanização e a industrialização do país, assim como o uso de medicamentos sintéticos e o desconhecimento botânico e farmacológico das plantas, contribuíram para a decadência do uso de plantas medicinais. Recentemente, observamos o retorno à procura por plantas para diversos fins, principalmente medicinal, tendo em vista a atual preocupação com a biodiversidade, o bem-estar e o desenvolvimento sustentável (LORENZI e MATOS, 2008). No entanto, ainda permanece incipiente a preocupação com a preservação da cultura dos povos detentores desses conhecimentos.

Em 2022, o IBGE contou 1.693.535 habitantes indígenas. De acordo com o Instituto Socioambiental, o Brasil tem mais de 260 diferentes povos indígenas (IBGE, 2022). E, ao contrário do que se possa pensar, o Brasil não é um país monolíngue. De acordo com estimativa recente do Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL)¹⁰, no Brasil são falados em torno de 250 idiomas indígenas, além da língua portuguesa.

Muitos desses povos usam dezenas de plantas nativas para fins medicinais e o conhecimento sobre essa cultura ainda é escasso. Muitas dessas plantas são usadas nas formas de chá, emplastos e rapés, com a finalidade de curar diferentes males, ao mesmo tempo que contribuem para a conservação da cultura indígena e da biodiversidade brasileira.

A Organização Mundial da Saúde recomenda que sejam feitos levantamentos de plantas usadas na medicina popular tradicional e que sejam botanicamente identificadas, visando a diminuição do número de pessoas excluídas dos sistemas de saúde (LORENZI e MATOS, 2008).

Para atender a estas recomendações é preciso conhecer bem as plantas medicinais de cada região, o que significa decidir ingressar em um novo universo vasto e variado para descobrir que as plantas podem, realmente, ajudar a recuperação e a manutenção do bem estar de nossos semelhantes, o que nos levará a repensar os conceitos de saúde, de doença e dos tratamentos secularmente estabelecidos e, através do contato com a riqueza e a diversidade da cultura popular, exigir de nós mesmos uma maior abertura em nossas mentes, deixando de

¹⁰ 1 Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/quais-sao-as-linguas-indigenas-faladas-no-brasil/> Acesso: 30 out. 2023.

BRAGA, Roseli Waynambi Omágua Batalha; BRAGA, Rosângela Pötyra Kambeba Batalha; KANHAGAG, Rejane Paféj; SOUZA, Marcondy Maurício de; FERNANDES, Diakuru Judimar; PEREIRA, Erlon Gilbert; GONÇALVES, Shelley De Jesus B.; SEBASTIAN, Renata; COSTA, Luzia Sigoli Fernandes. *Ayahuasca* e outras plantas medicinais: relatos do uso por estudantes de diferentes povos indígenas do Brasil. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 415-443, jan./abr. 2024.

lado o tipo e estrutura de pensamento linear, onde só cabe uma verdade. (LORENZI e MATOS, 2008, p. 11).

O livro “PET conexões saberes indígenas, UFSCar: das origens aos horizontes” traz detalhes sobre esse grupo na Universidade Federal de São Carlos (São Paulo, Brasil), bem como diversas citações de usos de plantas, tanto para tratamento de doenças físicas, como também cuidam do aspecto espiritual em vários povos indígenas, tais como Omágua/Kambeba, Pankararu, Terena, Marubo e Baré (SILVA et al., 2021).

O conhecimento botânico dos povos indígenas é fundamental não só para a saúde humana, mas também para a conservação da biodiversidade, demonstrando que a luta dos povos indígenas não só beneficia a preservação de sua cultura, mas também toda a biodiversidade, incluindo a humanidade. Esse fato demonstra também a resistência e a resiliência à falta de políticas públicas em diversos setores do país, como saúde, meio ambiente, educação e respeito aos povos tradicionais (SILVA et al., 2021).

O presente artigo tem como objetivo reunir relatos sobre o uso de plantas medicinais por diferentes povos indígenas, com especial atenção à *ayahuasca*, sem deixar de associá-la aos usos de outras plantas indicadas por autores e autoras indígenas deste grupo. Trata-se de um dos desdobramentos do trabalho realizado pelo grupo PET Conexões Saberes Indígenas (UFSCar), apresentado no IX Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas realizado em Campinas (São Paulo, Brasil) em 2022.

Produção dos relatos

Os relatos foram feitos com base na vivência de cada uma das autoras e autores indígenas do presente trabalho. Em alguns casos, as pessoas mais experientes das respectivas comunidades foram consultadas para mais informações sobre o uso das plantas. Acadêmicos e acadêmicas de vários povos indígenas (Kanhgág, Ye'pa mahsã (Tukano), Omágua, Pankararu e Dessana) e não indígenas se reuniram de forma remota, uma vez que estes residem em diferentes municípios e até estados brasileiros, para discutirem e produzirem o presente relato, tendo como ponto de partida a convivência no PET Conexões Saberes Indígenas (UFSCar).

Os relatos apresentados a seguir foram divididos em dois temas: uso da *ayahuasca* e uso de outras plantas medicinais que podem ou não estar associadas ao uso da *ayahuasca* em rituais dos povos indígenas aqui representados. Optou-se por destacar o uso da *ayahuasca* pela sua repercussão mundial atual, associado às religiões e comunidades não indígenas de forma geral. No entanto, entendemos que há vários outros exemplos de recursos naturais, modos e costumes que também são apropriados sem o reconhecimento dos povos indígenas, reais detentores desse conhecimento. Por isso trazemos alguns exemplos de outras

plantas medicinais usadas por diferentes povos indígenas representados no PET Conexões Saberes Indígenas.

Relatos sobre o uso de *ayahuasca*

Ayahuasca é uma bebida produzida a partir de mais de uma espécie de plantas da Amazônia. A principal espécie utilizada como base para essa bebida é *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Griseb) Morton (Malpighiaceae) (Figura 1) – cipó também conhecido como *jagube*, *mariri*, *caapi* e *yagé* –, tradicionalmente utilizada em conjunto com outras espécies, principalmente *Psychotria viridis* Ruiz & Pav (Rubiaceae), *Diplopterys cabrerana* (Cuatrec.) B.Gates (Malpighiaceae) e *Brunfelsia grandiflora* D.Don (Solanaceae) (OLIVEIRA et al., 2020; DESMARCHELIER et al. 1996). Trata-se de uma bebida psicoativa amazônica usada em cerimônias indígenas e urbanas – na verdade difundida em todos os continentes e consumida na cultura dominante no Hemisfério Norte – conhecida por diferentes nomes. A distribuição histórica da *ayahuasca* parece começar no noroeste da Amazônia no Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador e Peru, e se estende até a bacia do Orinoco na Venezuela, na costa do Pacífico da Colômbia (SCHULTES, 1977).

Figura 1 – *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Griseb) Morton. **A.** Caule contendo nós que ajudam no reconhecimento da planta. **B.** Folhas.



Fonte: Renata Sebastian

De acordo com estudos botânicos conduzidos por Gates (1982) e por Oliveira et al. (2020), existem ao menos uma dezena de espécies de *Banisteriopsis* associadas à produção da bebida. *Ayahuasca* em língua quéchua significa “trepadeira das almas” e é uma planta usada entre mais de 70 grupos indígenas diferentes (MONTELES, 2020). Tukano (2022), através de relatos e pesquisas acadêmicas, reconhece aproximadamente 160 povos indígenas ayahuasqueiros, conforme idioma e características culturais em comum.

Santos et al. (2020) a partir da análise fitoquímica de espécies de *Banisteriopsis* usadas no preparo da *ayahuasca*, relataram a presença dos alcaloides harmina, harmalina e tetrahydroharmina nas plantas analisadas e concluíram que a composição química varia entre indivíduos da mesma espécie, dependendo das condições ambientais, geográficas, ou mesmo se os indivíduos analisados pertencem a espécies nativas ou cultivadas. Os autores também observaram que as variedades ou morfoespécies associadas à *B. caapi* possuem diferentes perfis químicos e botânicos.

Oliveira et al. (2020) trazem um breve relato de alguns nomes associados ao “complexo *B. caapi*”, tipificando-os e colaborando para o reconhecimento de outras espécies de Malpighiaceae usadas na elaboração da *ayahuasca*. Para tal, caracteres vegetativos foram importantes para a delimitação das espécies estudadas por esses autores. Enquanto botânicos consideram a videira da *ayahuasca* (*B. caapi*) como uma ou duas espécies, as populações tradicionais a reconhecem como várias entidades ou espécies (SPRUCE 1908; GATES, 1982), sendo que algumas não foram reconhecidas pela ciência até o momento.

Fitoquimicamente, *Psychotria* é um gênero caracterizado pela presença de alcaloides monoterpênicos, com destaque para os polindólicos, os derivados triptamínicos e β -carbolínicos, cujo aminoácido de origem corresponde ao triptofano (RIVIER e LINDGREN, 1972).

Quanto ao uso medicinal e cultural, de acordo com Desmachelier et al. (1996), a *ayahuasca* é utilizada em rituais de cerimônia em algumas tribos indígenas na América do Sul. Durante a preparação desta bebida, são extraídos os alcaloides harmina, harmalina e tetrahydroharmalina (também relacionada à *B. caapi* por Santos et al. 2020), conferindo-lhe caráter entorpecente. O curandeiro ingere a bebida e “cai em estado de transe”, durante o qual afirma aprender a arte de curar as doenças utilizando as plantas da floresta. Em geral, estas doenças são causadas por acidentes, distração, indolência ou “poderes do inferno”, ou seja, doenças psicossomáticas.

Histórico do uso da ayahuasca pelos povos indígenas e não indígenas

Segundo Tukano (2021), ainda que hoje muito se fale sobre *ayahuasca*, poucos conhecem as histórias de como ela foi sendo tomada

pelo mundo. Como dito anteriormente, o principal componente da *ayahuasca* é o *caapi* (*B. caapi*). O cipó nativo da região amazônica é matéria-prima na produção de uma bebida conhecida por, pelo menos, oitenta nomes diferentes, como, por exemplo, *uni*, *yagé*, *kamarampi*, *caapi*, *natema*, *pindé*, *kahi*, *mihi*, *dápa*, *nixi pae*, e, mais recentemente, como Cipó dos Espíritos, Santo Daime, Vegetal, *Hoasca* ou *Oaska* (TUKANO, 2021).

Tukano (2021) relata que o conhecimento milenar do *kahpi* é presente em mais de cem povos indígenas da bacia amazônica entre Brasil, Colômbia, Equador, Bolívia, Guiana e Venezuela. No Brasil seu uso tradicional é conhecido entre os Apolima-arara, Arapaço, Asháninka, Avá Guarani, Baniwa, Barasana, Baré, Bora, Desana, Guarani Mbyá, Guarani Nhandeva, Huni Kuin (Caxinawa), Hupda, Juruna, Kambeba, Kanamari, Kokama, Katuquina (Nokekoi), Kubeo, Kuntanawa, Kulina-Madihá, Makuna, Manchinery, Matis, Matsés, Marubo, Nukini, Omágua, Piratapuyo, Puyanawa, Shanenawa, Shawandawa, Tariano, Tatuyo, Tikuna, Tukano (Yepá-Mahsã), Tuyuka, Wanano (Kotiria), Witoto, Yekuana, Yaminawa e Yawanawá além de, provavelmente, alguns povos isolados.

As trocas antigas entre esses povos dos troncos linguísticos Tukano, Pano e Arawak são reconhecidas por meio das histórias, cantos cerimoniais e estudos arqueológicos (entre 5-8 mil anos), estando o *kahpi* sempre no centro das organizações sociais antigas muito antes da chegada dos europeus (TUKANO, 2021).

Academicamente o *B. caapi* foi reconhecido pelo botânico inglês Richard Spruce, que entre 1849 e 1864 viajou intensamente através da Amazônia brasileira, venezuelana e equatoriana, para montar um inventário da variedade de espécies de plantas amazônicas e andinas (TUKANO, 2021). As viagens de Spruce ocorreram durante o "Império da Borracha", em plena revolução industrial, em que a exploração da seringa passou a ser uma importante *commodity* mundial. Assim, Spruce foi financiado em suas missões para reconhecer as melhores espécies de seringueiras para produção em larga escala na Ásia e romper o monopólio amazônico da borracha. Para tanto, muitos indígenas foram sequestrados, escravizados e torturados (TUKANO, 2021).

Ao mesmo tempo, as missões católicas dos capucinos e salesianos enviadas para as regiões do Rio Negro, Vaupés e Putumayo, entre Colômbia e Brasil, marcaram o início do genocídio das culturas indígenas (sobretudo o uso da *ayahuasca*), bem como da derrubada das grandes casas tradicionais dos povos do Jurupari:

As *malokas*, casas comunitárias onde se realizavam as antigas cerimônias de *kahpi* foram derrubadas e substituídas por igrejas, os clãs divididos em aldeamentos de famílias nucleares e as crianças levadas a internatos de ensino religioso que proibiam as línguas maternas. Fomos batizados com nomes cristãos aleatórios, e o jurupari, figura sagrada central de nossos rituais mais importantes, comparado ao demônio.

Nossas mais belas músicas das flautas do *dabucuri* e do *jurupari* foram registradas num álbum nomeado de "inferno verde", pois nossa cultura fora demonizada e proibida em nome de "Deus", do "progresso" e da assimilação à vida "civilizada". (TUKANO, 2021, s. p.).

Segundo a mesma autora, foi também no período de exploração da borracha que se iniciou uma troca inusitada de costumes entre indígenas e retirantes nos seringais, dando início ao surgimento do Santo Daime e das primeiras igrejas ayahuasqueiras (TUKANO, 2021).

Ao visitarmos esse histórico, percebe-se que é necessário refletir sobre como a cristianização da *ayahuasca* contrasta com sua origem milenar entre os povos indígenas, assim como sobre os impactos desse encontro de mundos. O conhecimento indígena sobre *ayahuasca* ainda é incompreendido pelo meio acadêmico e a dificuldade desse diálogo pode residir no racismo estrutural ocidental que muitas vezes inferioriza o que não é europeu, segundo Tukano (2021).

Se, por um lado, houve aumento do uso da *ayahuasca* por não indígenas, o desrespeito às populações indígenas e suas culturas permaneceu ao longo da história:

Ao mesmo tempo que as religiões ayahuasqueiras foram se edificando em seus dogmas ao longo da ditadura militar entre as décadas de 1940 e 1980, as populações indígenas continuaram sofrendo o impacto das políticas do estado brasileiro, muitas vezes implementadas sob a responsabilidade de missões religiosas católicas e evangélicas, a exemplo da "Missão novas tribos do Brasil" conhecida por traduzir a Bíblia em diversas línguas indígenas para promover a evangelização na floresta. Durante o período da ditadura militar aconteceram grandes massacres, tortura e verdadeiras chacinas em nome do "progresso". Foi apontada a morte de mais de 8500 indígenas apenas em dez povos durante o período da ditadura, além da existência de campos de concentração e prisões indígenas que foram cenário de tortura. (Tukano, 2021, s. p.).

Essa situação persiste atualmente, em que se reconhece a resistência dos povos indígenas em manterem o uso cultural da *ayahuasca* como sempre fizeram, apesar da descontextualização cultural que tem sido feita acerca do seu uso ancestral. Para Tukano (2021), atualmente há mais não indígenas do que indígenas usando *ayahuasca* e, mais importante do que os estudos acadêmicos e as especulações sobre esse chá, é o respeito à diversidade e principalmente aos povos indígenas.

O uso do *kahpi* (*ayahuasca*) pelo povo Ye'pa mahsã (Tukano)

Para o povo Yepá mahsã (Tukano) essa planta chama-se *khapi*, onde o uso dela é considerado sagrado e bastante respeitado dentro da sua cultura. Ela é usada em cerimônias sagradas para educar, repassar ensinamentos e compartilhar conhecimentos milenares que atravessam gerações e gerações.

a) Origem do *kahpi*

No princípio o avô e avó do universo (*Îmîkoho-yêkî* e *Îmîkoho masî*) andavam como um trovão por todos os cantos do universo, sentindo falta de algo. Assim, começaram sua criação, dando origem às águas, às terras, aos animais e ao vento; também criou dois homens chamados Doéthiro (Tukano) e Boreka (Dessano).

Depois de criados, andando por aquele vasto mundo, esses homens se sentiram sozinhos e tiveram a grande ideia de dar origem à humanidade. Sem saber por onde dar início, foram falar com a avó do universo e contaram para ela a sua ideia e que queriam dar origem à humanidade; então, ela pediu para que eles fossem conversar com o avô do universo, pois ele iria ajudar.

Os dois homens subiram até o céu na *maloka* (casa) do trovão, onde se encontraram com o avô e ali contaram sua ideia. Ele, se alegrando com a iniciativa, entregou-lhes os instrumentos sagrados de criação: o banco tukano (*kumurô*), o suporte de cuia (*sârirô*), a cuia de *ipadu* (*patu waharo*), a forquilha do cigarro (*muro padupu*), o bastão da onça (*yaigu*) e o cabo de *enxó* (*sioyapu*). Essas eram as partes do corpo do avô do universo, a força e poder dele. Assim, ele entregou aos dois homens para que dessem origem à humanidade.

Em posse dos instrumentos perguntavam: como faremos aquilo? Pois já tinham as ferramentas, mas não sabiam como usar. Antes de saírem da *maloka* do trovão, o avô do universo os orientou a buscarem umas folhas de *ipadu* (farinha da folha da coca) no canto da parte de fora da *maloka*, para que comessem e depois fossem fazer uma limpeza estomacal, um vomitório lá na beira do rio.

Eles foram seguindo as instruções do avô e desceram da *maloka* do trovão, comeram da planta e fizeram a limpeza, naquele lugar à beira do rio. No local onde eles vomitaram nasceram duas mulheres, mas essas mulheres não tinham seios nem os aparelhos reprodutores; logo depois disso os dois homens disseram que elas eram as irmãs mais novas deles. Alegres, pois tinham conseguido dar origem a mais seres humanos, eles se dirigiram para uma ilha na terra chamado *Ārîári U'tu* (lugar de encolhimento) e ali construíram uma *maloka* e ficaram todos eles junto com os instrumentos de criação.

Passou um curto período e os dois homens disseram para as irmãs para que ficassem naquela casa que eles iriam dar continuidade à ideia

inicial de criar a humanidade. Assim, eles foram e elas ficaram; as irmãs mais novas, um pouco curiosas com o que eles estavam fazendo, resolveram ir espiar e acabaram mexendo nos instrumentos, fumando o tabaco e comendo do *ipadu*. Em consequência disso, elas acabam engravidando. Elas ficaram assustadas com aquilo, pois nunca tinha nem passado pela cabeça delas o que seria uma gravidez. Resolveram esperar os homens voltarem e dizer o que deveria ser feito.

Então chegaram os homens, que decidiram esperar para ver o que aconteceria. Passado pouco tempo, acontece o parto. A primeira irmã deu à luz a uma criança, divindade que é dona de todo conhecimento dos instrumentos de cerimônia, das flautas sagradas. Logo após o parto a criança é levada para a *maloka* do trovão, para que o avô do universo dê sua benção e benza aquele ser poderoso.

A outra irmã dá à luz a uma criança com cabelos e membros de cipó. Assim se dá o nascimento do *kahpi*, e, assim que nasce a criança, todos os seres vivos das florestas, como macacos, pássaros, peixes, antas, onças, ficaram estagnados e observaram com um olhar meio atordoado para ver o que iria acontecer. Nessa hora a anta começa a fazer uma bagunça entre os animais, tocando sua flauta alegre e começa a incomodar os outros animais. Nisso, o macaco rouba a flauta da anta para que ela parasse com aquilo e a floresta vira uma festa, mas com uma certa bagunça também. Durante o alvoroço dos animais, a mulher pega a criança de cipó e coloca em um *balaio* (cesta confeccionada) e começa a pintar a criança com vários grafismos com diferentes cores. Homens e animais, vendo aqueles desenhos tão cheios de cores, começam a festejar com cantos, danças e a falar diferentes línguas. E, assim, nascem as línguas e, com isso, os povos também se originam.

Para o povo Yepá-mahsã o nascimento do *kahpi* é a origem de tudo, é onde se originam as culturas, os povos, as línguas, a civilização, todos os tipos de conhecimentos dos seres humanos e dos animais.

b) O uso do *kahpi* dentro da cultura Yepá-mahsã (Tukano)

Como citado anteriormente o uso medicinal dessa planta na cultura do povo Yepá-mahsã é muito respeitado, pois é preciso uma série de preparações, tanto físicas como mentais, para se consumir a bebida, também chamada de suco, néctar da vida, conhecimento.

Dentro da cultura Yepá-mahsã é preciso passar por processos antes, durante e após a cerimônia. O processo que antecede a cerimônia é a parte da alimentação e preparo do corpo, onde a pessoa precisa estar em jejum e fazer a limpeza estomacal (vomitório). Não pode ingerir alimentos oleosos nem assados de qualquer origem, sendo orientado a comer frutas leves horas antes de começar a cerimônia, para que, quando chegue a hora, tenham mais facilidade e leveza em administrar seu psicológico, para não se perder dos caminhos e ensinamentos passados pelo *yai* (pajé) e pelo *kumu* (benzedor) antes e no decorrer da cerimônia.

Antes de começar, o *yai* ou o *kumu* benze todos que irão participar com tabaco e breu benzidos, fechando o corpo de cada um contra os ataques espirituais indesejados, pois nós não conseguimos ver a olho nu quem nos ronda espiritualmente; mas o *yai*, com seus anos de disciplina e aprendizados, sabe controlar-se perfeitamente em ambos os mundos, físico e espiritual.

Muitos *yai's* (pajés) conseguem se conectar com a outra dimensão sem mesmo beber do *kahpi*. Na cerimônia são usadas outras plantas medicinais como rapé (tabaco torrado e pilado), *ipadu*, mas a principal delas é o chá do *kahpi*.

Durante a cerimônia, o *yai* é responsável pela segurança e saúde de todos os participantes, conduzindo a cerimônia e ajudando todos a não se perderem no caminho. Nas cerimônias são contadas as histórias de *barsese* (benzimento), as histórias da criação do mundo, as batalhas espirituais... É uma verdadeira universidade cultural, com incontáveis conhecimentos repassados e adquiridos por aqueles que querem entender e absorver esses conhecimentos para se tornarem pessoas mais humanas e sábias.

Uma ferramenta muito importante que é utilizada pelo *yai* durante as cerimônias é o *yai-gu* (bastão da onça), um instrumento de criação, usado para filtrar as energias que vem do universo, pois nem tudo que é oriundo do universo é energia saudável. A energia boa filtrada é depositada na terra e partilhada entre os participantes; a energia ruim que veio junto é jogada para debaixo da terra (inferno). Assim, o pajé vai conduzindo o ritual até o nascer do dia; geralmente a cerimônia tem início pelas 7 ou 8 horas da noite e vai até o raiar do dia.

Após o término do ritual é necessário que os participantes sigam à risca uma dieta durante um tempo, para que possam preservar suas energias e conhecimentos adquiridos. Os alimentos consumidos sem a dieta podem causar doenças futuras por conta de substâncias invisíveis, fogos espirituais que nos queimam por dentro causando câncer, diabetes, nódulos e outros tipos de doenças. A forma de prevenir que isso aconteça é o benzimento dos alimentos pelo pajé, para que ele retire e apague o fogo purificador do alimento; feito isso, podemos consumir normalmente os alimentos sem risco algum.

c) O perigo do mau uso do *kahpi*

Apesar de ser uma planta que, através do seu uso, tem dado resultados positivos em tratamentos de doenças neurológicas em centros que a utilizam, deve-se ter bastante cuidado no uso dessa planta, pois ela não só mexe com o físico da pessoa, mas principalmente com o psicológico de quem a consome. É aconselhado pelos *kumus* e pajés que só bebam do chá quem está seguindo a dieta e quem realmente quer aprender. Aquele que bebe por conta do efeito e a alteração nos sentidos é um sério candidato a sofrer graves consequências. Há relatos nas

aldeias e comunidades de pessoas que beberam de forma inadequada o *kahpi*, foram para o mundo espiritual e não mais conseguiram voltar. Em um dos casos, os pajés da comunidade fizeram uma série de benzimentos e conversas com os seres invisíveis e conseguiram trazer a pessoa de volta, mas o preço a ser pago foi que toda a memória anterior à ingestão do chá foi apagada, ou seja, sua infância, adolescência, ensinamentos, aprendizados... A pessoa não teria mais lembranças. Então, deve-se respeito e cuidado ao lidar com o *kahpi*, pois essa planta é sagrada e considerada a origem de tudo e todo conhecimento existente.

Uso da *ayahuasca* (*yawaska*) pelo povo Omágua/Kambéba

Agradecemos primeiramente à Tupã (Deus) pela criação e dom da vida e também pelo conhecimento tradicional, que combina medicamentos naturais com a sabedoria e as relações com o meio ambiente no tratamento de doenças. As plantas são extremamente importantes para nossas comunidades, para a cura por meio delas. Aquelas pessoas que fazem a cura dependem de um profundo entendimento sobre a relação do homem com a natureza. Desta maneira, utilizamos as plantas medicinais da terra para cura de diversos tipos de doenças, como, por exemplo, a *yawaska* (ritual), que faz o tratamento de limpeza do corpo e a purificação espiritual.

A *yawaska*, também conhecida como *yagé* ou *caapi*, é uma bebida “enteógena” que possui um papel central nas práticas e culturas de muitas comunidades indígenas da Amazônia, incluindo o povo Omágua/Kambéba. O povo Omágua é uma etnia indígena que habita principalmente a região do rio Solimões, no estado do Amazonas, pertencente ao município de São Paulo de Olivença, Brasil. A *yawaska* desempenha um papel significativo em nossa cultura e é utilizada em rituais tradicionais para entrar em contato com o mundo espiritual e obter conhecimento ancestral.

Para os Omágua e muitas outras comunidades indígenas, a *yawaska* é considerada uma aliança espiritual, capaz de promover cura, visões, autoconhecimento e conexões com o mundo espiritual. Ela é utilizada em cerimônias coletivas, lideradas por um xamã ou líder espiritual, que guia os participantes por meio da experiência visionária da *yawaska*. Em nossa cultura o *yawaska* é utilizado principalmente no tratamento de doenças comportamentais, como na purificação da mente e do corpo ou na cura da depressão.

Essa bebida tem nomes diferentes, por questões da língua e da cultura. Por exemplo, no povo Yanomami chama-se *yarkuanã*, Tukano chama-se *ayahuasca* e na cultura Omágua/Kambéba chama-se *yawaska*, em que se utilizam duas plantas, principalmente o *B. caapi* (um cipó) e *P. viridis* (um arbusto/árvore).

É importante destacar que o uso da *yawaska* dentro das tradições indígenas é repleto de respeito, ritualismo e um profundo conhecimento

transmitido através das gerações. Além disso, é fundamental reconhecer e respeitar a importância cultural e espiritual da *yawaska* para essas comunidades, evitando a apropriação cultural e buscando compreender e proteger sua utilização dentro de um contexto indígena específico.

A origem da *ayahuasca* (*gaapi*) na perspectiva Dessana do clã Wari Duhpotiro Porã

O relato deste tópico teve como base o texto de Diakuru e Kisibi (1996), autores do povo Dessana.

A terra indígena Alto Rio Negro, localizada no noroeste amazônico, têm povos que compartilham a mesma razão de existência. Porém, cada grupo possui pontos específicos para o complemento do conhecimento sobre o terreno cósmico ao qual acreditam que pertencem. Sendo assim, uma rede de informações se complementa e funciona há milhares de anos após “a materialização dos corpos ditos humanos”. Os vários povos existentes nesse território gigantesco – que não se limitam pelas fronteiras ocidentais, abrangendo a maior parte da Amazônia colombiana e venezuelana – acreditam que, em um certo momento de suas histórias, conviviam numa dimensão imaterial. Dentro da cosmovisão, todas as formas de vidas que convivem no planeta Terra são denominadas *Umuri Mahsa* – que pode ser entendido como Vidas desse espaço Universo –, significando que todos são da mesma essência. Porém, em certo momento da história, um grupo planeja a materialização da sua essência, mas mal sabiam eles que isso resultaria, para alguns, no apagamento da história sobre essa vida imaterial. Então, o responsável pela separação desse contato com as coisas da natureza, do diálogo com outras vidas na forma imaterial, foi o processo da materialização do dito “corpo humano”.

Na cosmovisão do povo Dessana do Clã Wari Duhpotiro Porã (um dos 23 povos existentes da região na parte da Amazônia brasileira), o *caapi* é um termo originalmente da Etnia Tukano, mas possui o mesmo significado que o da Etnia Dessana, por nós denominado *gaapi*. Se for traduzido em português, pode ser entendido como “O lugar do conhecimento”, ou, se o *gaapi* estiver junto do sufixo “da”, significará “A Planta que carrega o conhecimento”. Essa última denominação, “*gaapida*” com a complementação “da”, é usada para denominar a planta que, segundo a cosmovisão, carrega o papel de complementar o conhecimento sobre a vida, onde essa episteme nos povos é repassada de geração em geração há milhares de anos (*Gaa* – Conhecimento, *Pi* – Algo que ampara, carrega o saber, ou literalmente também designa as Cestas/Aturás, que servem para carregar as mandiocas, *Da* – O cipó, a planta). Para os povos locais, a planta carrega regras/critérios que após o uso, deverão ser seguidos de uma forma rígida durante o percorrer de toda a sua vida.

Dentro do episteme dessana, a bebida que resulta da planta *gaapi* é usada apenas em rituais de passagem jovem/adulto, período que, se fosse contado pelo tempo do calendário ocidental, teria meses de

duração. Durante esses dias, acontecem os preparos de alguns jovens e são repassados aos integrantes todos os conhecimentos sobre o espaço onde vivem, para que, futuramente, sejam os dominadores da forma de cura e proteção corporal, através do aprofundamento da cosmovisão. Para finalizar esse procedimento de se tornar *kumua* (Conhecedor da forma de cura e proteção corporal da comunidade, e, para a comunidade), numa data específica, os jovens saem do local onde estavam situados meses na aprendizagem e ingerem o *gaapi* num ritual específico dentro da casa do saber, onde centenas de pessoas também participam para acompanhar esse momento especial para o grupo. A função do líquido, segundo o conhecimento dessana, seria de complementar e expandir todos esses ensinamentos; a interação entre a planta e o conhecimento faz sentir o quão real são todas essas sabedorias repassadas durante o percorrer da infância, da adolescência e durante as aulas que acontecem no ritual da passagem de vida adulta para esse grupo de jovens.

Logo depois dessa passagem, onde se tornam *kumua*, terão a dura missão de carregar o conhecimento sobre o cosmo em questão e a vida em si – a cura e a proteção corporal caminham junto com a consciência sobre a história da vida – e, conseqüentemente como já foi dito antes, seguem alguns critérios bem rígidos para permanecerem no posto. Mas, vale lembrar que nem todos que fazem parte desses rituais conseguem absorver toda a episteme, ficando, assim, muito à deriva do seu preparo individual antes do rito, da sua concentração durante as aulas, e do seu respeito perante às regras existentes no momento da reclusão social para estudos.

Dentro de todo o conhecimento ou na totalidade da Cosmovisão Étnica Dessana do clã Wari Duhpotiro Porã, este relato é especificamente sobre o conhecimento em relação à planta denominada pela ciência ocidental como *B. caapi* ou, em outras ocasiões, como *ayahuasca* (enominação Quéchua peruana), *hoasca* (enominação Tupi), quando feita na forma de chá com outras plantas. O conhecimento sobre o *gaapi* é só mais um que complementa a cosmovisão como um todo da etnia.

a) A origem do *gaapida*

Gaapida se classifica em onze tipos: *Kuriri Gaapida*, *Wa'i Gaapida*, *Mere Gaapida*, *Sei Gaapida*, *Mahsa ahke Gaapida*, *Pihköturu Gaapida*, *Ahke Buhtig Gaapida*, *Ahke Ñig Gaapida*, *Wau Gaapida*, *Mere l'sĩ buhtigu Gaapida* e *Mere l'sĩ ñig Gaapida*. Segundo a cosmovisão, o *gaapi* tem a origem nos tempos pré-humanos, numa dimensão anterior e superior a esta, onde nossos corpos encarnados vistos na atualidade, ainda eram imateriais.

Segundo o conhecimento Dessana do clã Wari Duhpotiro Porã, o corpo é uma simbiose de sete substâncias: *Dehko Hukariro* (vida Água), *Yeba Hukariro* (vida Terra), *Bore Hukariro* (vida Luz), *Peame Hukariro* (vida Fogo), *Waimura Hukariro* (vida Animal), *Õme Hukariro* (vida Ar),

Yuhku Hukariro (vida Vegetal). No princípio, a história sagrada se baseia em três fases: a origem desses setes elementos vitais em um lugar denominado *Ñama Kuru Mahsa Gobe* (centro do Universo); a conscientização como substâncias vitais; e, logo após também, os vários projetos ao qual viriam realizar no decorrer desses tempos primordiais. Um desses projetos foi onde as setes vidas fizeram uma simbiose intencional (a primeira transformação), com a finalidade de se tornarem ainda mais fortes, comparados quando ainda se encontravam separados. Então, a história sagrada do conhecimento Dessana é baseada na vida, na locomoção e nas transformações dessas substâncias vitais.

No primeiro momento, após a junção das setes substâncias vitais, se autodenominam *Wihō Mahsu* (ser poderoso e invisível, que é resultado da simbiose das forças vitais). Esse ser, consequente da simbiose, é o que projeta e pensa o mundo junto com as suas proximidades (o planeta Terra, segundo a cosmologia, se encontra dentro de uma gigantesca estrutura de uma casa), para ser uma localização perfeita dentro de toda a escuridão cósmica, um lugar preciso que abrigaria as vidas consequentes destas substâncias – então todos os seres vivos vivem em um lugar totalmente projetado e arquitetado em uma dimensão dos imateriais, segundo a cosmovisão.

Em um dos seus últimos projetos, o *Wihō Mahsu* pensou em seres de sua semelhança para se procriarem e cuidarem da casa (a Terra), seguindo várias regras e critérios para coexistirem de uma forma equilibrada no lugar com outros seres vivos. Assim, então, surgem os sete irmãos: *Abe* (Sol), *Deyubari Gōamu* (ser da tecnologia da caça), *Baaribo* (ser responsável pelas plantações), *Bohsari Gōamu* (ser responsável pela natureza em si), *Wanani Gōamu* (ser responsável pelas substâncias venenosas), *Yugupo* (ser responsável pelas forças da foz dos Rios) e *Amō* (ser responsável pelas forças das nascentes dos Rios). Sendo, agora, estes últimos responsáveis pela configuração da casa, onde cada um teve um trabalho a ser feito para a organização e caracterização final da paisagem da Terra. O intuito aqui, entretanto, não é abordar toda a cosmovisão, mas, sim, a história específica de um desses primeiros seres. O *Wanani Gōamu*, o quinto irmão.

b) *Wanani Gōamu*, o ser das substâncias venenosas

Quando, no primeiro momento, o *Wihō Mahsü* pensou o *Pati* (planeta Terra), segundo a cosmovisão, esse ficou simplesmente como um amontoado de camadas de rocha na forma retangular. A partir do momento que os seres de sua semelhança foram criados, cada um desses irmãos seria uma força que configuraria a paisagem do mundo, sendo também os responsáveis pela sua forma atual. O *Wanani Gōamü*, um desses irmãos, em um de seus trabalhos, foi responsável pelo surgimento do *gaapi*.

Os seis irmãos, deixando de fora o *Wanani Gõamü*, fizeram uma reunião para pensar numa forma de tirar o *gaapi* de seus corpos, pois as substâncias se encontravam internamente, e pensar na retirada de uma coisa intrínseca de sua essência foi um momento muito difícil e complexo de ser planejado. Uma das estratégias pensadas foi deixar um dos irmãos fora do planejamento para fazer acontecer o processo. A retirada da essência *gaapi* seria um dos momentos mais violentos e surreais que aconteceria com *Wanani Gõamü*. No primeiro momento, ele foi convencido do trabalho importante a ser feito por ele para a futura geração, onde os seres vivos utilizariam a planta a fim de aperfeiçoar e consolidar os conhecimentos sobre a vida. Então, convencido do trabalho que seria significativo, aceitou a proposta e, a partir desse momento, sua denominação passa para o *Sigābü Mahsü* (vida *gaapi*).

Mas, para que o processo da retirada da essência *gaapi* desse certo, o *Sigābü Mahsü* teve que se tornar feto novamente e renascer mais uma vez através da gestação da *Yuyupo* (os irmãos ainda tiveram que convencer a irmã *Yuyupo*). A gestação durou quase um ano e, quando começaram as dores de parto, todos os seres vivos existentes estavam prontos para recepcioná-lo e presenciar o nascimento do *gaapi*. Mas, uma coisa que o *Sigābü Mahsü* não esperava e nem a mãe, é que o recém-nascido seria devorado, pois essa era a única opção que os outros irmãos tinham para abstrair a planta e conseguir os conhecimentos dessa essência para o uso dos futuros seres transformados. Todos os seres vivos aguardavam na casa sagrada *Diawi'i* (casa Jacaré, é uma ilha localizada no rio Uaupés – Amazonas, próximo à comunidade Indígena Trovão), onde aconteceria o parto.

Quanto mais próximo o parto ficava, mais dores intensas a *Yuyupo* sentia. Vendo isso, os irmãos jogaram o efeito do *gaapi* na sua mente, para que ela não sentisse mais as dores horríveis e, também, para estar aérea quando fosse a hora de devorar a criança *gaapi*. Chegada a hora, os irmãos levaram-na para o rio no intuito de abrir uma vagina (naquele período as mulheres ainda não possuíam) e, no momento em que a abrem, o sangue jorra como uma forte nascente de rio e os seres vivos que estavam na casa sagrada à sua espera começam a sentir o efeito muito forte do *gaapi*. Quando o menino nasceu, o efeito do *gaapi* fica ainda mais intenso e triplicou quando a criança *gaapi* entrou na casa, onde todos os seres vivos os aguardavam. Nesse momento as visões dos que estavam presentes na casa ficaram extremamente surreais e estes ficaram totalmente fora de si. O efeito do *gaapi* era tão forte que todos que estavam na casa sagrada ficaram fora de controle.

Quando a criança *gaapi* já se encontrava no centro da casa, finalmente chega a hora de devorar o *Sigābü Mahsü*. Mas, até esse momento, ninguém mais tinha coragem de comê-lo, pois devorando a criança, na verdade, estariam se apossando das sementes do *gaapi* e do conhecimento sobre a planta. Vendo que ninguém tinha mais coragem, o avô do futuro povo Ye'pa Mahsã ou Tukano (localizado atualmente no Acre) correu primeiro e arrancou a cabeça da criança e o devorou sem

pensar duas vezes (na verdade devorando a cabeça, o avô dos Ye'pa Mahsã, estava se apropriando dos *gaapi* com efeitos mais fortes que tem no mundo). Vendo isso, os avós dos povos pertencentes ao Alto Rio Negro também correram rapidamente, mas só conseguiram comer os braços e as pernas, que, no caso, seriam os *gaapi* não tão fortes. Mas, enfim, o ideal já tinha acontecido. Os irmãos já haviam conseguido retirar o *gaapi* da sua essência e, assim, garantiram o saber sobre a planta para as futuras gerações.

A partir dessa história do *Wanani Gõamü*, repartiu-se a localização do *gaapi* na dita Amazônia e a etnia têm a ciência do mundo imaterial existente, das regras a serem seguidas e para qual finalidade será usado o *gaapi*. Nessa parte da cosmovisão Dessana, do clã Wari Duhpotiro Porã, obtém-se a ciência do lugar onde a essência da planta *gaapi*, antes de tudo, jazia nas substâncias da nossa alma. Vimos que, na cosmologia Dessana, antes de projetar a retirada, foi entendida a importância para a futura geração materializada, a sua utilidade para se manterem conectados com a natureza e a ciência do pertencimento de um lugar arquitetado pelas setes vidas/substâncias que estão nos nossos corpos, em todos os seres e em toda a matéria da biosfera. Afinal, segundo o conhecimento Dessana do clã Wari Duhpotiro Porã, toda a forma de vida existente, ou o mundo em si, é o resultado dessa simbiose das setes substâncias vitais.

Considerações sobre o uso da *ayahuasca* atualmente

Neves (2017) acompanhou o processo de reconhecimento da *ayahuasca* como patrimônio imaterial brasileiro, relatando brevemente seu uso pelos povos indígenas. Mas, em sua obra, é dado especial destaque ao uso pelos não indígenas, citando as religiões envolvidas e os respectivos históricos de uso.

Há diversos estudos acadêmicos sobre os efeitos da *ayahuasca*. Meneguetti e Meneguetti (2014), por exemplo, realizaram uma revisão da literatura sobre os benefícios à saúde humana para o tratamento de dependência química, depressão e outras enfermidades físicas, mentais e comportamentais, devido à ação neuropsicológica, fisi imunológica, microbiológica e parasitária da bebida. O texto traz um histórico sobre o uso pelas religiões ayahuasqueiras sem mencionar a autoria do uso pelos povos indígenas. Por outro lado, Rodrigues e Carlini (2006) documentaram o uso de plantas pelo povo Krahô através de entrevistas realizadas com sete *xamãs*, bem como uma extensa revisão da literatura. *B. caapi* e *P. viridis*, usadas na confecção da *ayahuasca*, aparecem nesse artigo como exemplos de plantas de uso alucinógeno associadas também a outros povos indígenas do Brasil.

Para Tukano (2022):

Diante de um contexto global em que a *ayahuasca* é atualmente mais acessada por não indígenas (brancos e economicamente privilegiados) do que por indígenas; em que acadêmicos, cientistas e líderes religiosos discutem amplamente sobre a expansão, legalização, democratização, mercantilização, medicalização, sincretização e sintetização da medicina, é necessário se questionar sobre a importância da representação e autonomia dos povos indígenas no meio dessas discussões. (TUKANO, 2022, s. p.).

Os relatos acima reforçam a diversidade cultural associada à *ayahuasca*, constituindo verdadeiro patrimônio para os povos indígenas e para o país. Porém, muitos estudos e ações sobre o uso e os efeitos deste chá são conduzidos sem o conhecimento e a participação dos povos indígenas. Tukano (2022, s. p.) questiona esse fato abertamente: “Diante do contexto de globalização, como fica a representação e autonomia dos povos indígenas em relação à *ayahuasca* e demais plantas medicinais?”

Na verdade, a apropriação da *ayahuasca* por não indígenas sem o devido reconhecimento é só uma das diversas formas de violência que os povos indígenas sofreram e ainda sofrem. Invasões de territórios e problemas decorrentes da influência não indígena (alcoolismo, suicídio etc.) somam-se a esse quadro de genocídio. Por outro lado, é possível reconhecer o paradoxo da atual expansão do uso da *ayahuasca*, como Tukano (2022) bem indica:

Como ficam os povos indígenas em meio a isso tudo? No Brasil os povos ayahuasqueiros mais conhecidos são os do estado do Acre, mesmo lugar onde surgiram as primeiras igrejas ayahuasqueiras. Os povos dessa região têm vivido uma verdadeira revolução cultural nos últimos anos após a redemocratização do Brasil. Vários destes povos iniciaram um diálogo e trocas com as comunidades ayahuasqueiras não indígenas para criar estratégias de fortalecimento cultural junto às novas gerações. [...] Assim, aos poucos, conhecimentos que antigamente eram reservados a poucos pajés, na sua maioria homens, hoje começam a ser amplamente difundidos entre as juventudes indígenas, incluindo as mulheres que foram por tempo demais afastadas desse tipo de saber. Assim, podemos considerar que, paradoxalmente, além do extermínio, a globalização da *ayahuasca* também promove uma certa democratização inédita do uso no seio de alguns povos indígenas. (TUKANO, 2022, s. p.).

Assim, é fundamental a valorização dos povos indígenas como detentores do conhecimento associado à *ayahuasca* para que se estabeleça um diálogo (que, por sua vez, pressupõe troca de informações entre pessoas/grupos com pensamentos/ideias diferentes, de forma

BRAGA, Roseli Waynambi Omágua Batalha; BRAGA, Rosângela Pötyra Kambeba Batalha; KANHAGAG, Rejane Paféj; SOUZA, Marcondy Maurício de; FERNANDES, Diakuru Judimar; PEREIRA, Erlon Gilbert; GONÇALVES, Shelley De Jesus B.; SEBASTIAN, Renata; COSTA, Luzia Sigoli Fernandes. *Ayahuasca* e outras plantas medicinais: relatos do uso por estudantes de diferentes povos indígenas do Brasil. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 415-443, jan./abr. 2024.

respeitosa) entre esses povos e outros grupos da sociedade, inclusive o meio acadêmico.

Relatos sobre o uso de outras plantas medicinais

A seguir são apresentadas algumas plantas e seus usos medicinais pelos povos Kanhgág, Pankararu e Omágua.

Medicina tradicional e sua essência umbilical na perspectiva Kanhgág

Embora tenham ocorrido modificações em nosso modo de estar no mundo, nós Kanhgág nos organizamos no território-corpo, onde a mãe terra é sagrada e a permanência de princípios culturais, especialmente no que diz respeito às regras internas de descendência repassadas de geração em geração, se mantém na atualidade.

Somos pertencentes ao grupo cultural macro-jê, temos como característica um sistema dualista, apresentando um sistema de metades. Entre os Kanhgág as metades originadoras da sociedade recebem os nomes de *Kamê* e *Kairu*¹¹. Esses nomes remetem ao mito de origem do mundo Kanhgág a partir de dois irmãos gêmeos, os quais criaram todas as coisas (os animais, as plantas, rios etc.) e passaram a povoar próximo às nascentes, com os seus.

Enquanto *Kamê* é simbolizado por um traço alongado, uma linha reta, guerreiros, impulsivos, *Kairu* é simbolizado por um círculo, espirituais, estratégicos. A metade *Kamê* é claramente associada ao sol, e a lua ao *Kairu*, na floresta a onça é *Kamê*, o macaco *Kairu*. O artesanato kanhgág é feito a partir de traços cosmológicos de cada arteção(ã), evidenciando a qual grupo é pertencente. (Carvalho, 2020 p.21).

Esses conhecimentos milenares da perspectiva kanhgág evidenciam os modos de ser e estar no mundo; cada planta é parente, *jamré*¹², *kênke*¹³, *jóg*¹⁴, *rêgrê*¹⁵. Educação e saúde, o uso da *vênhkgtá* (medicina tradicional) são essenciais quando se trata do povo Kanhgág (Figura 2). A

¹¹ Organização social dos Kanhgág é a divisão nas metades exogâmicas *Kamê* e *Kairu*, que se opõem e se complementam, o Sol é *Kamê* e a Lua é *Kairu*. Na tradição kanhgág, os casamentos devem ser realizados entre indivíduos de metades opostas, os *Kamê* devem casar-se com os *Kairu* e vice-versa. Os filhos, de ambos os sexos, pertencem à metade de seu pai. Esse procedimento contínuo através das gerações estabelece o caráter patrilinear da sociedade Kanhgág.

¹² Cunhado(a) conforme as marcas do dualismo *kamê* e *kairu*.

¹³ Irmão(a) conforme as marcas do dualismo *kamê* e *kairu*.

¹⁴ Sogro conforme as marcas do dualismo *kamê* e *kairu*.

¹⁵ Irmão(a) parentesco extenso conforme as marcas do dualismo *kamê* e *kairu*.

BRAGA, Roseli Waynambi Omágua Batalha; BRAGA, Rosângela Pötyra Kambeba Batalha; KANHAG, Rejane Paféj; SOUZA, Marcondy Maurício de; FERNANDES, Diakuru Judimar; PEREIRA, Erlon Gilbert; GONÇALVES, Shelley De Jesus B.; SEBASTIAN, Renata; COSTA, Luzia Sigoli Fernandes. *Ayahuasca* e outras plantas medicinais: relatos do uso por estudantes de diferentes povos indígenas do Brasil. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 415-443, jan./abr. 2024.

medicina tradicional é a nossa referência; é nela que está a essência da nossa vida, desde o processo de gestar até ao final do ciclo da vida.

Figura 2 – Momentos de usos de plantas pelo povo Kanhág.



Fonte: Ana Leticia Meira Schweig.

BRAGA, Roseli Waynambi Omágua Batalha; BRAGA, Rosângela Pötyra Kambéba Batalha; KANHAGAG, Rejane Paféj; SOUZA, Marcondy Maurício de; FERNANDES, Diakuru Judimar; PEREIRA, Erlon Gilbert; GONÇALVES, Shelley De Jesus B.; SEBASTIAN, Renata; COSTA, Luzia Sigoli Fernandes. *Ayahuasca* e outras plantas medicinais: relatos do uso por estudantes de diferentes povos indígenas do Brasil. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 415-443, jan./abr. 2024.

A sabedoria milenar do *kujá* trata o corpo como um todo, tratamento do corpo físico, espiritual e do corpo da terra. Por isso, é importante o cuidado ao extrair *venhkagtá*¹⁶, pois ela pode adoecer e morrer caso haja desperdício ou mesmo um mau uso. Mel e peixe estão morrendo; fazem parte de uma das mais belas medicinas tradicionais e essenciais para a confecção de garrafadas para as mais distintas doenças.

A entrada na mata é quase que diariamente em busca de medicina tradicional, frutas e comidas típicas; pedir permissão para entrar na mata e extrair a medicina tradicional é essencial para pensarmos uma saúde de todos, seres visíveis e não visíveis. Bater o pé no chão ao entrar na mata e pegar as primeiras folhas de pitangueira (*jumy*), passar no rosto e jogar no rio para tirar energia ruim, sentar-se ao lado do rio, lavar os braços com água corrente e unha de gato (*kanhkó tu*) nos traz a leveza e pureza para bons relacionamentos. Comidas típicas como *kumî* (folha da mandioca brava), *fuja* (maria preta) não são apenas alimento, mas *venhkagtá* para o desenvolvimento sadio das *kosîn* (filhos, crianças). Entramos mata adentro para colhermos *mrur* (cipó), *vân* (taquara), urucum e açafrão para pintar os artesanatos, pena de pássaros que generosamente deixam em seu caminho seus traços; semente para os colares também são recolhidas.

Conhecedores dos saberes ancestrais, os anciãos têm a função de ensinar para os mais novos o conhecimento dos antepassados. Além da transmissão desse conhecimento, tem a importante função de liderar os cantos e danças na condução de rituais e ensinamentos, seja na saúde ou na educação.

A sabedoria ancestral das parteiras é usada em conjunto dos *kofás*¹⁷ e *kujá*¹⁸. Sobre medicina tradicional, é essencial pensar o território-corpo *kanhgág*. A alimentação no processo de gestar e parir é imprescindível. É também a partir desse ciclo que irá destacar os traços e características de cada sujeito a partir do seu dualismo.

Na gestação não se pode comer certos alimentos: “Não comer moela de galinha para que o útero não fique rígido, não passar por cima de cipó (*mrur*) para que a criança não se enrole no cordão umbilical, dentre outros preceitos que são passados de geração para geração”. (CARVALHO et al. 2023, p. 225).

As primeiras horas do parto são essenciais para o cuidado com a mãe do corpo, se toma o chá das folhas de *pénva* (guabiroba) e de guanxuma; para se ter um parto mais rápido e eficaz se usa chá de “pega-pega” (*Desmodium incanum* (Sw.) DC., Fabaceae), *jumy* (pitangueira), e picão preto, para que não se tenha recaída. Vivência essa entendida como natural aos olhos do povo Kanhgág. Após o nascimento o *kosîn* (filho), passa por vários banhos no rio em água corrente, entre eles, folha de *kakanê* (laranjeira) para força e vitalidade, folhas de *kukrej* (ariticum) para ser forte por fora e doce por dentro, assim como água de melancia, mel

¹⁶ Medicina tradicional na linguagem materna kaingangue.

¹⁷ Velhos sábios.

¹⁸ Médico espiritual/Xamã.

BRAGA, Roseli Waynambi Omágua Batalha; BRAGA, Rosângela Pötyra Kambeba Batalha; KANHGAG, Rejane Paféj; SOUZA, Marcondy Maurício de; FERNANDES, Diakuru Judimar; PEREIRA, Erlon Gilbert; GONÇALVES, Shelley De Jesus B.; SEBASTIAN, Renata; COSTA, Luzia Sigoli Fernandes. *Ayahuasca* e outras plantas medicinais: relatos do uso por estudantes de diferentes povos indígenas do Brasil. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 415-443, jan./abr. 2024.

e arruda, para não deixar ar entrar no umbigo, assim como banha de galinha caipira com catinga de mulata para cicatrização umbilical, já sendo nomeado a partir de sua linhagem conforme metade tribal kanhgág, seguindo as tradições ancestrais com nomes que se referenciam à floresta.

Na fase *kofá* (velhos sábios) a alimentação tende ser a mais tradicional. São consumidos *krekufár* (peixe), *êmi* (bolo na cinza), *kusîr* (assados na brasa). Uma das principais fontes de alimento é a caça: paca, javali, capivara, cutia e tatu, bem como frutas e raízes silvestres. Para evitar distensões musculares e aumentar a imunidade, chá de trepadeira selvagem, cipó milomi, funcho, casca de salgueiro, macela, mel e limão são ingredientes indispensáveis.

Esses momentos terapêuticos vividos em nosso território são a base para o desenvolvimento, em conjunto, do equilíbrio corpo-natureza, onde o *venhkagtá* (medicina tradicional) é a fortaleza dos modos de ser e viver indígena.

Plantas medicinais do Povo Pankararu: a catingueira

Desde os nossos antepassados, até os dias de hoje, o uso de plantas medicinais nas Aldeias Pankararu no tratamento de males sempre foi muito presente. Várias espécies de plantas, dentre os vários tipos, eram usadas tanto no preparo de chás, quanto como em forma de banho. A catingueira, cujo nome atual é *Cenostigma pyramidale* (Tul.) Gagnon & G.P.Lewis (*Caesalpinia pyramidalis* Tul., Fabaceae), é uma planta nativa da região e muito afamada pelo povo Pankararu, por ter seus vários benefícios medicinais.

O uso do chá da catingueira é indicado, principalmente, para problemas do sistema digestório, como azia, má digestão, dores estomacais e gastrite; também pode ser usado para tosses e como calmante natural. Tanto a flor, folhas ou cascas podem ser utilizadas no preparo do chá, que é feito na forma padrão, fervendo a planta em um recipiente com água, ou, até mesmo, deixado de molho na água por algumas horas antes de ser ingerido ou usado como forma de banho.

Contudo, além de vários benefícios que a catingueira pode agregar à saúde humana, também é usada na saúde animal. Vários indígenas usam o chá para tratar dores abdominais de cavalos, jegues, etc. Por outro lado, também devemos ressaltar as preocupações que devem ser tomadas no uso deste chá, pois pode fazer mal às pessoas que são gestantes, lactantes e até mesmo crianças.

Katuxinga 'paxawa' mumury: a cura do corpo, da alma e da mente pelas plantas para o povo Omágua

Os Omáguas fazem uso de plantas para banho com o intuito de cura e também como um ritual sagrado, inclusive o rapé.

a) Preparação de banho

Para o povo Omágua, o banho com folhas utilizadas com finalidade medicinal é sagrado. Para que isso aconteça, é necessário conhecer a natureza, o tempo, o clima e a relação entre um todo para que o banho tenha efeito. Cada ingrediente tem seu papel fundamental para uma ação completa do banho e para concretizar a obra. Este banho é feito para crianças e adultos e serve para dor na cabeça. São utilizadas folhas de mucuracáá, japana roxa, vindica, urubu caua do mato, limão caiana, álcool ou cachaça e alho. Cada ingrediente destes possui diversas propriedades e, juntando-as todas, geram um efeito. As folhas devem ser colhidas ao entardecer e devem ser limpas.

A preparação do banho começa amassando todas as folhas dentro de uma bacia média, com um pouco de água. Após esse processo, deverá espremer dois limões dentro da bacia, deixando as cascas dentro desse recipiente. Logo mais, deverá amassar um dente de alho e colocar dentro desta mistura. E, por fim, deverá acrescentar um pouco de cachaça ou álcool.

Durante o preparo do banho, deverá fazer uma oração pedindo ao divino que abençoe o banho e que faça a cura. Ao finalizar o banho, deverá colocar sobre o sereno para pegar a acidez do sereno e gelar o banho. É importante perceber o tempo, pois o banho não poderá pegar chuva. Senão, não tem efeito.

Ao amanhecer, deverá acontecer o banho, lavando somente a cabeça, sem deixar com que o banho caia sobre a bacia de volta. Este banho deverá se repetir durante três vezes na semana, sempre feito da mesma forma. Sempre que tomar o banho, deverá pedir ao criador para que abençoe aquela mistura e que a cura aconteça.

b) O uso do rapé

O rapé é um produto à base de tabaco moído, casca de pau, raízes e folhas, podendo também ser produzido sem tabaco, ou seja, mais orgânico, que pode ser utilizado de diferentes formas, dependendo das tradições culturais e das comunidades dos povos originários que o utilizam. Aqui apresentamos informações gerais sobre como o rapé é tradicionalmente preparado e algumas das finalidades associadas ao seu uso pelo povo Omágua, mas é importante ressaltar que essas práticas podem variar entre diferentes grupos dos povos.

Os conhecimentos relacionados ao rapé são transmitidos pelos pajés, parteiras e curandeiros dentro das comunidades dos povos. Esses conhecedores de saberes desempenham papéis importantes em nossas comunidades como detentores de saberes tradicionais e práticas de cura.

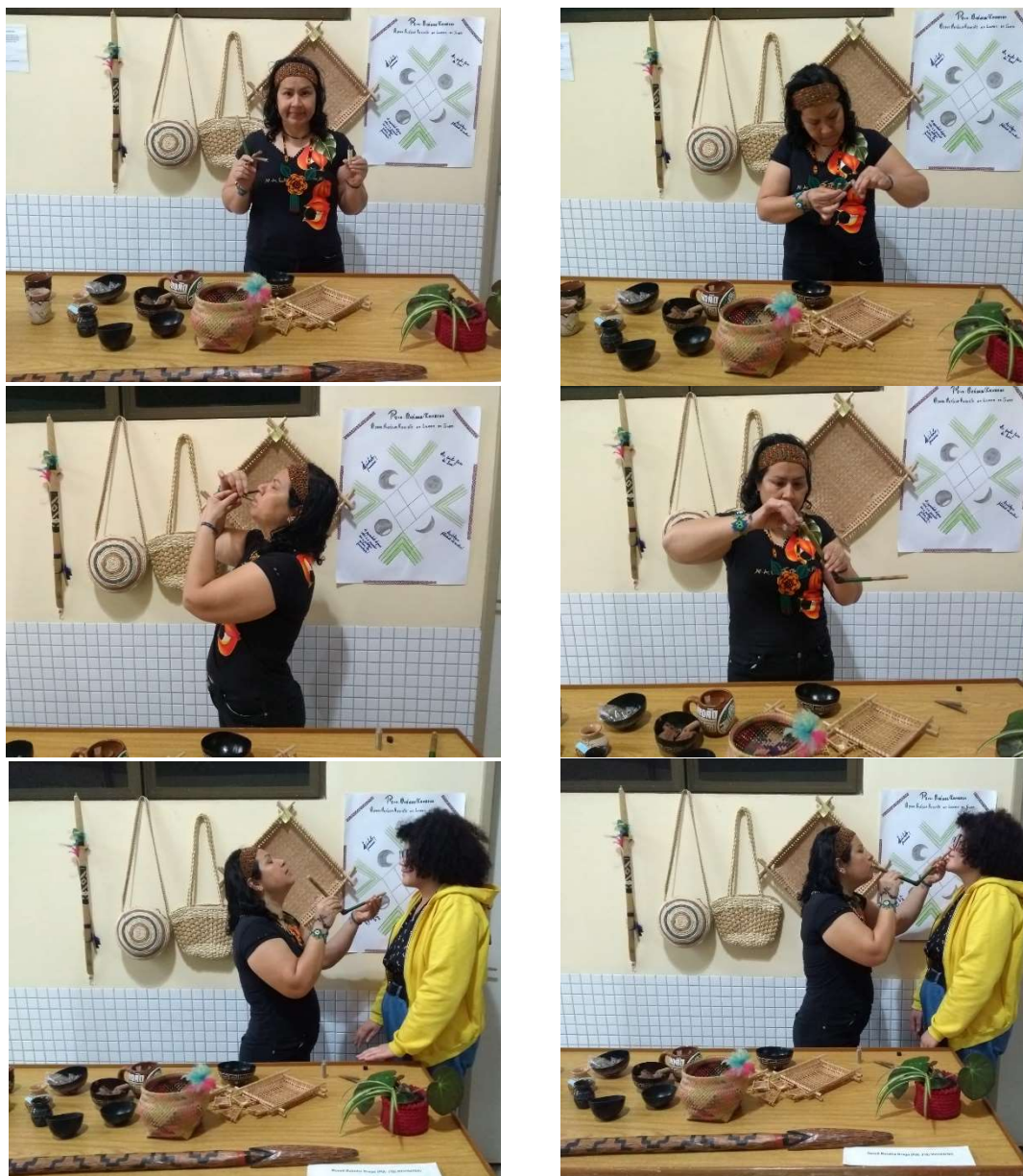
Os pajés são líderes espirituais e curadores nas comunidades dos povos. Eles são responsáveis por facilitar rituais, cerimônias e práticas espirituais, incluindo o uso do rapé. Os pajés possuem conhecimentos profundos sobre as plantas medicinais, incluindo o tabaco, e como utilizá-las para promover a cura física e espiritual. As parteiras também desempenham um papel crucial dentro das comunidades dos povos, auxiliando nos processos de parto e cuidados pré e pós-natal. Elas têm conhecimentos sobre o uso do rapé em contextos específicos, como na assistência ao parto ou no cuidado pós-parto. Por fim, os curandeiros também são importantes praticantes dentro das comunidades dos povos, utilizando seus conhecimentos tradicionais para tratar doenças e promover a cura. Eles têm conhecimentos sobre as propriedades e usos do rapé em contextos terapêuticos.

Esses praticantes têm um profundo entendimento da relação entre as plantas, o corpo, a mente e o espírito, e suas práticas estão enraizadas nas tradições culturais e nas cosmovisões das comunidades dos povos. Eles são guardiões do conhecimento ancestral e desempenham um papel vital na preservação e transmissão dessas tradições.

A aplicação do rapé é feita de forma nasal, em que o pó fino do rapé é soprado suavemente pelas narinas. Existem instrumentos tradicionais utilizados para essa aplicação, como o *tepi* ou *kuri piaga*, que são tubos feitos de osso, bambu ou outros materiais. O rapé é colocado no tubo e, em seguida, o usuário o posiciona próximo à narina e sopra o pó. A Figura 3 traz imagens sobre o uso do rapé.

Figura 3 – Uso do rapé pelo povo Omágua. A e B. Pó de plantas que constituem o rapé. C. *Tepi* ou *kuri piaga*, tubos usados para uso do rapé. D e F. Colocação do rapé no tubo. E. Uso individual do rapé. G e H. Uso do rapé acompanhado por outra pessoa.





Fonte: Roseli Batalha Braga.

A seguir, destacamos os principais passos na preparação do rapé:

- Seleção das folhas de tabaco: as folhas de tabaco são colhidas e selecionadas para garantir a qualidade do rapé.
- Secagem: as folhas são secas, muitas vezes ao sol, para reduzir a umidade.
- Moagem: as folhas de tabaco são moídas em pó fino, geralmente utilizando um pilão ou moedor.
- Misturas: o tabaco moído pode ser misturado com outras plantas medicinais, como ervas, dependendo das tradições e intenções específicas.

Dentre as finalidades e usos associados ao rapé destacam-se:

BRAGA, Roseli Waynambi Omágua Batalha; BRAGA, Rosângela Pötyra Kambeba Batalha; KANHAGAG, Rejane Paféj; SOUZA, Marcondy Maurício de; FERNANDES, Diakuru Judimar; PEREIRA, Erlon Gilbert; GONÇALVES, Shelley De Jesus B.; SEBASTIAN, Renata; COSTA, Luzia Sigoli Fernandes. *Ayahuasca* e outras plantas medicinais: relatos do uso por estudantes de diferentes povos indígenas do Brasil. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 415-443, jan./abr. 2024.

- Práticas espirituais e religiosas: o rapé é frequentemente utilizado em cerimônias religiosas e práticas espirituais por muitos povos. Acredita-se que ele possa auxiliar na concentração, na conexão espiritual e no contato com ancestralidades espirituais.

- Purificação e limpeza: o rapé é considerado um meio de purificação e limpeza, tanto física quanto espiritualmente. Acredita-se que possa ajudar a remover energias negativas, promover a cura e restaurar o equilíbrio.

- Foco e concentração: o rapé também pode ser usado para melhorar o foco, a concentração e a clareza mental. Há sensação de alerta e lucidez após a utilização do rapé.

- Tradições medicinais: alguns povos utilizam o rapé como uma forma de medicina, acreditando em suas propriedades curativas para problemas respiratórios, dores de cabeça, enxaquecas, rinite, depressão, entre outros.

Antes de usar o rapé, é importante seguir algumas recomendações, tais como:

- Preparação: em algumas tradições, é realizada uma preparação prévia antes de utilizar o rapé, como uma intenção pessoal, orações ou rituais específicos. Respeitar essas práticas é fundamental.

- Posição: geralmente, o usuário inclina a cabeça para trás ou coloca o tubo próximo a uma das narinas enquanto a outra é tapada, para evitar que o rapé entre na garganta ou nas vias respiratórias inferiores.

- Dosagem: a quantidade de rapé utilizada pode variar de acordo com a preferência pessoal e a finalidade da aplicação. É recomendado começar com quantidades menores e, se necessário, ajustar conforme a experiência e os efeitos desejados.

- Cuidado e higiene: é importante que o usuário evite compartilhar os instrumentos de aplicação para garantir a higiene e prevenir a transmissão de doenças.

É importante ressaltar que, se a pessoa está grávida ou tem algum problema de coração, é fundamental consultar um profissional de saúde antes de considerar o uso de qualquer substância, incluindo o rapé. No caso de mulheres grávidas, é amplamente recomendado evitar o uso de tabaco e nicotina devido aos riscos potenciais para a saúde do feto. A exposição à nicotina durante a gravidez pode aumentar o risco de complicações, como baixo peso ao nascer, parto prematuro e problemas de desenvolvimento.

É sempre recomendado buscar orientação médica antes de tomar qualquer decisão relacionada ao uso de substâncias durante a gravidez ou se tiver problemas de saúde preexistentes, como problemas cardíacos. Somente um profissional de saúde poderá avaliar adequadamente sua situação individual e fornecer recomendações personalizadas e baseadas em evidências.

O rapé contém tabaco, que contém nicotina e outros componentes que podem ter efeitos adversos à saúde. A nicotina é uma substância viciante e pode ter efeitos negativos sobre a saúde cardiovascular,

incluindo aumentar a pressão arterial e a frequência cardíaca. Portanto, indivíduos com problemas cardíacos preexistentes devem ter cautela ao considerar o uso de rapé.

Portanto, é importante ressaltar que as finalidades e usos do rapé podem variar entre as diferentes culturas dos povos. Além disso, é fundamental respeitar e valorizar as práticas e tradições culturais das comunidades indígenas, evitando apropriação cultural e buscando informações de fontes confiáveis e em parceria com as próprias comunidades, sempre que possível. Caso tenha interesse em utilizar o rapé, é recomendado buscar orientação e instruções diretamente com os praticantes e conhecedores da cultura em questão para uma aplicação adequada e respeitosa. Para a prática de pessoas com patologias crônicas ou gravidez, é importante consultar um médico ou outro profissional de saúde qualificado para obter aconselhamento específico e informações adequadas às suas circunstâncias individuais.

Considerações finais

Com os relatos trazidos, buscamos destacar os vários usos de diferentes plantas na cultura dos povos indígenas representados no PET Conexões Saberes Indígenas, com destaque para a *ayahuasca*. Neste artigo, a revisão da literatura trazida junto aos relatos confirmou que ainda é incipiente o conhecimento científico sobre uso de certas plantas para a cura de doenças. Os relatos de indígenas mostram o vasto conhecimento acumulado sobre algumas plantas para usos medicinais e ampliam os seus usos em atividades culturais e ritualísticas, que podem trazer bem-estar e conforto psíquico e mental.

O Brasil apresenta uma grande diversidade de plantas com inúmeras possibilidades terapêuticas, o que justifica maior investimento em pesquisas neste campo de conhecimento, principalmente, em coprodução com pesquisadores indígenas.

Os relatos de um pequeno grupo de estudantes indígenas revelaram um grande potencial e a necessidade de aprofundamento e diversificação étnica, em função das particularidades culturais de cada povo.

Referências bibliográficas

CARVALHO, R. N. **Kanhang Êg My Há: para uma psicologia Kaingang**. 2020.

CARVALHO, R. N.; ROSADO, R. M.; SILVA, R. A. N. Mulheres semente, Ình kósín vy ình mré konín Jé: experiências das mães indígenas estudantes na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. **Espaço Ameríndio**, v. 17, n. 2, p. 220-239, mai./ago. 2023.

DESMARCHELIER, C.; GURNI, A.; CICCIA, G.; GIULIETTI, A. M. Ritual and medicinal plants of the Ese'ejas of the Amazonian rainforest (Madre de Dios, Perú). **Journal of Ethnopharmacology**, v. 52, n. 1, p. 45-51, mai/1996.

DIAKURU, Américo Castro Fernandes; KISIBI, Durvalino Moura Fernandes. A MITOLOGIA SAGRADA DOS DESANA – WARI DIHPOTIRO PÔRÂ: Origem das Flautas Sagradas e Do Caapi. UNIRT/FOIRN, Cucura do Igarapé Cucura – São Gabriel da Cachoeira Amazonas – Brasil, p. 43-47, 1996.

GATES, B. *Banisteriopsis, Diplopterys* (Malpighiaceae). **Flora Neotropica Monograph** v. 30, p. 1-236. 1982.

IBGE 2022 Censo demográfico. Disponível em <http://www.ibge.gov.br> Acesso em 04 de dezembro de 2023.

LORENZI, H. MATOS, F. J. A. **Plantas medicinais no Brasil - nativas e exóticas**. Editora Plantarum: Nova Odessa, 2008.

MENEGUETTI, D. U. O. & MENEGUETTI, N. F. S. P. Benefícios a saúde ocasionados pela ingestão da ayahuasca: contexto social e ação neoropsicológica, fisoimunológica, microbiológica e parasitária. **Cadernos Brasileiros e Saúde Mental** v. 6, n. 13, p. 104-121, 2014.

MONTELES, R. “Eu venho da floresta”: A sustentabilidade das plantas sagradas amazônicas do santo daime. **Tese de doutorado**. Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, Manaus, 2020.

NEVES, A. C. 2017. O processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil: conquistas, disputas & tensões. **Dissertação de mestrado**. Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2017.

OLIVEIRA, R. C.; SONSIN-OLIVEIRA, J.; SANTOS, T. A. C.; SILVA, M. S. E.; FAGG, C. W.; SEBASTIANI, R. Lectotypification of *Banisteriopsis caapi* and *B. quitensis* (Malpighiaceae), names associated with an important ingredient of Ayahuasca. **Taxon**, v. 69, p. 1-4, 2020.

RIVIER, L.; LINDGREN, J. “Ayahuasca”, the South American hallucinogenic drink: An Ethnobotanical and chemical investigation. **Economic Botany**, v. 26, p. 101-129, 1972.

BRAGA, Roseli Waynambi Omágua Batalha; BRAGA, Rosângela Pötyra Kambeba Batalha; KANHAG, Rejane Paféj; SOUZA, Marcondy Maurício de; FERNANDES, Diakuru Judimar; PEREIRA, Erlon Gilbert; GONÇALVES, Shelley De Jesus B.; SEBASTIAN, Renata; COSTA, Luzia Sigoli Fernandes. *Ayahuasca* e outras plantas medicinais: relatos do uso por estudantes de diferentes povos indígenas do Brasil. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 415-443, jan./abr. 2024.

RODRIGUES, E. & CARLINI, E. A. Plants with possible psychoactive effects used by the krahô indians, Brazil. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, v. 28, n. 4, p. 277-282, 2006.

SANTOS, B. W. L.; OLIVEIRA, R. C.; SONSIN-OLIVEIRA, J.; FAGG, C. W.; BARBOSA, J. B. F.; CALDAS, E. D. Biodiversity of β -Carboline Profile of Banisteriopsis caapi and Ayahuasca, a Plant and a Brew with Neuropharmacological Potential. **Plants**, v. 9, p. 870-14, 2020.

SCHULTES, R. E. Hallucinogen distribution. **Journal of Psychedelic Drugs**, v. 9, p. 247-263, 1977.

SILVA, A. P.; GUILHERME, E. C.; OLIVEIRA, J. P.; WAURA, K.; SANTOS, L. M.; COSTA, L. S. F.; SOUZA, M. M.; SILVA, O. L.; SEBASTIANI, R.; BRAGA, R. B.; PALOMINO, T. J.; BATISTA, V. L. **PET CONEXÕES SABERES INDÍGENAS, UFSCAR: DAS ORIGENS AOS HORIZONTES**. 1. ed. São Carlos: CPOI/Edufscar, 2021.

SPRUCE, R. **Notes of a botanist on the Amazon & Andes**. London: Macmillan and Co., 1908.

TUKANO, D. **Ayahuasca e os desafios dos conhecimentos indígenas diante da globalização**. maio de 2021. Disponível em <http://daiaratukano.com> Acesso em 04 de dezembro de 2023.

TUKANO, D. **Uma medicina patrimônio de 160 povos indígenas: As origens da ayahuasca antes da globalização**. Março de 2022. Disponível em <http://daiaratukano.com> Acesso em 04 de dezembro de 2023.

Recebido em: 07/01/2024 * Aprovado em: 24/02/2024 * Publicado em: 30/04/2024

REGISTROS DA VIOLÊNCIA EM *ETNOCIDIO* (1976, DE PAUL LEDUC): A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA DO POVO *HÑÄHÑÜ-OTOMÍ* A PARTIR DO CINEMA¹

MIGUEL BRUCH DEITOS²

UNILA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-4805-0264>

ANDERSON SALIM CALIL³

UNILA, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0006-3918-0469>

PAULA FERNANDA SANTOS DA SILVA⁴

UNILA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-1676-1651>

RESUMO: *Este artigo analisa, de uma perspectiva histórico-social, o documentário Etnocidio (1976) de Paul Leduc, filme que aborda a realidade dos habitantes de origem indígena no Vale do Mezquital (México). O objetivo da nossa análise foi compreender como os elementos histórico-sociais são tratados de forma estética no longa-metragem, principalmente através da sua ficção (montagem cinematográfica), e como esta não se distancia da História enquanto disciplina. Através de metodologias e abordagens teóricas de autores das áreas da história e do cinema, desenvolvemos as relações dos discursos na obra. Os resultados destacam a influência do Estado como agente político “mediador” dos conflitos representados.*

PALAVRAS-CHAVE: *Cinema, história, México, resistência, território.*

ABSTRACT: *This article analyses, from a social-historical perspective, Paul Leduc's documentary Etnocidio (1976), a film that deals with the reality of the inhabitants of indigenous origin in the Mezquital Valley (Mexico). The aim of our analysis was to understand how social-historical elements are treated aesthetically in the feature film, mainly through its fiction (cinematographic montage), and how this does not distance itself from History as a discipline. Using methodologies and theoretical approaches from authors in the fields of history and cinema, we developed the relationships between the discourses in the film. The results highlight the influence of the State as a political agent "mediating" the conflicts represented.*

KEYWORDS: *Cinema, history, Mexico, resistance, territory.*

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

² Mestrando em Literatura Comparada pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana. E-mail: migueldeitos@gmail.com

³ Mestrando Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana. E-mail: andersontudor@gmail.com

⁴ Mestranda em História pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana. E-mail: paulafernanda.smi@hotmail.com

Introdução

O longa-metragem, *Etnocídio: Notas sobre El Mezquital* (1976) é uma obra cinematográfica do tipo formal que convencionou-se chamar “documentário”. Tal *documento* narra as histórias dos habitantes do Vale do Mezquital, uma região rural e agrária que sofre recorridas agressões em benefício do projeto de modernização do Estado-nação mexicano. O longa-metragem enfoca as desigualdades sociais da região e estabelece os conflitos de interesse políticos a partir de entrevistas com as diferentes classes que ali interatuam.

O documentário mostra uma visão das estruturas sociais e econômicas baseada em um estudo científico sobre a situação do Vale do Mezquital, onde se percebe um desequilíbrio entre o ecossistema social e natural. Dessa forma, questionamos qual seria o valor do produto audiovisual e a visualidade que constrói para a região naquele período histórico em que se insere. Assim, analisamos algumas das figuras elaboradas pelo longa-metragem e como suas aproximações através da montagem cinematográfica permitem traçar relações históricas capazes de deslocar memórias locais para novos territórios.

Entendendo que o ato de leitura não está jamais desvinculado do ato historiador, buscamos as figurações de memória que permitam essa transposição dos elementos sociais ao espaço audiovisual.

México e o Vale do Mezquital

Segundo Mosqueda (1999), a partir da chegada dos espanhóis ao território que hoje se configura como Vale do Mezquital, a população originária foi submetida a um processo de extrema violência e desterritorialização através de um sistema jurídico de domínio e obtenção de lucro denominado *encomiendas*. A partir desse sistema “quase medieval” de recolhimento de bens tributáveis e embargos legais, os espanhóis foram capazes de reger os rumos futuros do território, obtendo áreas de terras, empresas agrícolas, bem como transformaram os indígenas em mão de obra barata para seus serviços.

Não obstante, há uma grande discussão sobre quais seriam estes povos originários da Mesoamérica. Segundo Santos e Platas (1999), a cultura “*otomí*” é uma das mais antigas da região. Ainda assim, a distribuição espaçada destes e outros grupos pelo território mexicano produziu o fenômeno de diversos dialetos e identidades a depender da região. Por sua vez, Mosqueda (1999) afirma que o Vale do Mezquital condensa uma população majoritariamente “*otomí*” desde a dominação espanhola. Contudo, em trabalhos mais recentes temos encontrado o uso da terminologia dupla para se referir aos habitantes dessa região: “*hñähñü-otomí*” (LAGUNAS e LARA, 2019). Nesse sentido, é válido ressaltar o comentário que Román (2016, p. 34) realiza a partir da leitura de Schmidt e Crummett (2004):

Na década de 1970, sob a influência de Muñoz Basilio e de professores rurais bilíngues que assumiram tarefas importantes representando as comunidades do Mezquital em seus processos organizacionais, um forte impulso começou a ser dado à recuperação da identidade étnica no vale. Durante esse período, o uso do nome "otomí" para definir os habitantes indígenas do Mezquital foi discutido, e a autodescrição *hñahñu* começou a se difundir. A mudança de denominação buscava eliminar a carga pejorativa do nome "otomí" (otómitl) dada pelos nahuas, que dominavam o povo *hñahñu* antes da chegada dos espanhóis, e recuperar a forma como os avós, segundo os ativistas *hñahñu*, se definiam no vale. (ROMÁN, 2016, p. 34, tradução nossa)

Pode-se perceber a partir deste comentário que a diversidade étnica dos povos originários em solo mexicano começa a ser ouvida na segunda metade do séc. XX através de algumas iniciativas educacionais. No entanto, Fajardo (2011, p. 140) afirma que apesar da constituição mexicana de 1917 reconhecer as comunidades indígenas e o direito à terra, o monismo jurídico buscava apenas integrá-los a um projeto maior de mercado exercido pelo Estado-nação.

Nesse mesmo sentido, Galván (2013, 2014, 2016) ao analisar o período de 1964-1982, menciona que as reivindicações de direitos da população mexicana foram violentamente reprimidas por órgãos da segurança do Estado. O México passou a praticar uma política interna contra-insurgente na segunda metade do séc. XX, alinhando-se às políticas dos EUA como a Doutrina de Segurança Nacional (DSN) e aumentando a repressão institucional aos grupos dissidentes tanto na cidade como no campo. Relacionando informações de documentos oficiais, Galván propõe uma reflexão do período na mesma ótica das ditaduras latino-americanas, ressaltando-se suas diferenças.

As pesquisas científicas e a ficção cinematográfica

Dado o contexto político indicado anteriormente, chama atenção a cartela ao início e fim do longa que anuncia a origem financeira que permitiu a realização e distribuição do documentário: a Agência Nacional de Cinema do Canadá (ONF) e a Secretaria de Educação Pública do México (SEP). Numa entrevista concedida a Astudillo (2021b), o diretor do filme, Paul Leduc, afirma que primeiramente os canadenses lhe ofereceram o projeto para filmar no estado de Chiapas, ao sul do México. Até então o diretor esperava se basear em "Os Índios do México" (1967, de Fernando Benitez). No entanto, apesar de possuir liberdade para a produção, afirma que não conhecer os canadenses e ter a SEP como financiadora gerava muita desconfiança. Devido ao temor político que experienciava no México, decide dividir o filme em "curtas" separados por letras. Assim, se necessário, poderia omitir letras de acordo com o local de exibição,

evitando escândalos e censura. Tal manobra evasiva acabou não sendo necessária uma vez que o filme teve uma distribuição quase normal em cineclubes, sindicatos e universidades, realizada pela distribuidora (Zafra) que ele mesmo fundou).

O filme resultante deste projeto de financiamento seria: *Etnocidio: Notas sobre El Mezquital* (1976), dirigido por Paul Leduc e roteirizado pelo mesmo em co-autoria com Roger Bartra. Este último, um cientista mexicano que conduziu uma série de pesquisas no Vale do Mezquital, em conjunto com grupo do Instituto de Investigações Sociais da Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM) (BARTRA, 1978). O “Projeto de investigação sobre as estruturas socioeconômicas e sistemas de dominação no Vale do Mezquital”, também conhecido como “Projeto ESTRESIDOM”, foi o ponto de congregação de cientistas sociais como: Eckart Boege, Pilar Calvo, Jorge Gutiérrez, Víctor Raúl Martínez Vázquez e Luisa Paré⁵. As pesquisas foram realizadas majoritariamente de 1972 a 1973 e resultaram em diversas publicações de artigos e livros nos anos seguintes. (BARTRA, 2020).

Os principais trabalhos sobre o filme (TUÑON, 2003; GUTIÉRREZ, 2019; ASTUDILLO, 2021a) citam Bartra e sua pesquisa como embasamentos e até mesmo via de adaptação para o filme, referenciando em especial seu livro: *Estruturas Agrárias e Classes Sociais no México* (BARTRA, 1974). No entanto, o filme credits Bartra apenas como roteirista, sem realizar menção específica ao seu livro, e agradece em seus créditos finais às pesquisas realizadas entre 1971-1976 pelo instituto da UNAM. Abrange dessa forma também as pesquisas de Luísa Paré, que foram realizadas anteriormente à formação do ESTRESIDOM e apreciadas posteriormente pelo grupo (BARTRA, 1978), além de possivelmente incluir outros trabalhos de pesquisa publicados durante o referido período.

Passando pelo crivo técnico de Bartra e Leduc o filme realiza uma nova incursão a campo, dando de certa forma continuidade às pesquisas do ESTRESIDOM (GUTIÉRREZ 2019, p. 153) e documenta uma série de novas entrevistas a atores sociais que emergem na tela como as fontes protagonistas de qualquer pesquisa social. Dessa forma, renuncia a uma voz narradora homogeneizante, optando por elaborar a narração através da linguagem cinematográfica, juntando e contrapondo várias vozes (Astudillo, 2021a, p. 255). Para Astudillo (2021a, p. 255), essa elaboração de uma visualidade própria dos conflitos sociais da região, com um claro posicionamento de classe, insere o filme dentro das estéticas do Novo Cinema Latino-Americano.

Sabemos que filmes do tipo “documentário” se fundamentam majoritariamente na captura da realidade *diretamente*, o que segundo Comolli (2010) perverte a distinção comumente elaborada entre “documentário” e “ficcional”. Pois, as imagens, uma vez captadas pela

⁵ Citamos apenas a relação de pesquisadores que estavam envolvidos na pesquisa do grupo de acordo com a publicação coletiva: *Caciquismo e poder político no México rural* (BARTRA et al. 1978). No entanto, no livro *Estruturas Agrárias e Classes Sociais no México*, Bartra (1974) agradece a muitos outros nomes que o ajudaram de alguma forma nas pesquisas.

DEITOS, Miguel Bruch; CALIL, Anderson Salim; SILVA, Paula Fernanda Santos da. Registros da violência em *Etnocidio* (1976, de Paul Leduc): a construção da memória do povo *hñāhñü-otomí* a partir do cinema. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 444-457, jan./abr. 2024.

câmera, pertencem tanto a uma realidade social historicamente localizável como também ao campo ficcional cinematográfico. Este campo é tanto regido pela historicidade dos usos de seus elementos estéticos, sua *mise-en-scène*, quanto pelos demais artifícios cinematográficos como a montagem, que modelam a realidade registrada. Assim, seria inexistente uma imparcialidade na construção do mundo captado pelo “documentário”, colocando, em última instância, o espectador enquanto juiz dos eventos representados (COMOLLI, 2008).

No entanto, ao encurtar a distância que era dada pelo antagonismo “documentário” e “ficcional”, surgem novas questões sobre as formas de contar histórias concernentes a cada período. Cinema é também literatura, e literatura e história sempre estiveram intimamente ligadas. Não é à toa a preocupação da História para com os “arquivos” e suas diversas manifestações e manipulações, pois é a *interpretação* que emerge como ponto central dos debates em ambas as disciplinas. A diferença talvez esteja no fato de que o historiador é aquele que após o mergulho nos arquivos emerge com sua interpretação referenciada de acordo com normas bibliográficas, o que não é tão comum ocorrer na literatura dada como “ficcional” (CHALHOUB, 2015). Ainda assim, há exemplos que escapam facilmente a essa última oposição. O seriado televisivo *Adam Ruins Everything* (2015-2019), por exemplo, cita discretamente referências bibliográficas no canto inferior da tela a cada momento da exibição. Neste mesmo sentido, *Etnocídio* (1976) deixa evidente em seus créditos finais a influência “bibliográfica” de suas elaborações audiovisuais: as pesquisas do instituto da UNAM.

O cinema, ao transmutar os elementos sociais em elementos estéticos, é capaz de dedicar sua representação a uma maior proximidade audiovisual com a realidade cotidiana deste espectador-juiz, sem a necessária mediação da letra que tanto a literatura alfabética como a História academicista dependem. Assim, a discussão entre a existência do fato histórico ou sua mera emulação pelos meios cinematográficos é o que sempre se põe à prova do espectador, livre para interpretar por meio de anacronias com suas memórias fílmicas e pré-fílmicas.

Na literatura, Rancière (2022) já apontava que até mesmo o “anacronismo”, tema tão caro à História, só existe dentro da própria organização formal do texto. No cinema o mesmo ocorre, principalmente através da montagem cinematográfica que constrói as mencionadas memórias fílmicas: referências a si mesmo enquanto manifestação no tempo.

Apesar do “discurso do historiador via de regra não autoriza(r) narradores ficcionais ou instabilidades narrativas” (CHALHOUB, 2015, parênteses nosso), é o próprio processo de estabelecimento de relações formais entre as fontes espalhadas no tempo (montagem), que provoca a instância ficcional. Nesse sentido, o único ato verdadeiramente historiador seria o ato de leitura, capaz de relacionar os elementos estéticos com a cronologia de um tempo humano, tempo este experienciado desde diversas perspectivas. Para Chalhoub: “Ninguém faz história sem muita imaginação. [...] Você precisa articular um

entendimento sobre o passado radicado na sua perspectiva presente, radicado na sua subjetividade [...]”. (CHALHOUB, 2015)

Assim, o “documentário” registra aqueles elementos sociais circunscritos a uma espacialidade e período histórico específico, ficcionaliza e escreve história ao transmutá-los em elementos estéticos potencialmente linguísticos; a “linguagem audiovisual” por fim se torna capaz de alçar novas territorialidades e significações no presente da espetatorialidade. Nesse escopo reflexivo, autores mais contemporâneos como Dubois (2012) e Brenez (1998) discutem o cinema e suas capacidades de figurações singulares. Encontra-se nesses autores uma perspectiva similar, que defende, em parte, a liberdade interpretativa do espectador “não-letrado” nas técnicas cinematográficas. Se o cinema é capaz de alterar os elementos da realidade através de suas formas próprias (montagem, ângulos de câmera, iluminação, etc), o que realmente move e significa estas imagens: a plasticidade das imagens ou a memória do espectador? Assim como o campo lexical das palavras aproxima e gera tensões entre as palavras, as figuras (som e imagem) no campo figural geram tensões com imagens do cotidiano, as memórias do sujeito.

Evidenciaremos, na sequência, alguns desses jogos estéticos que a montagem cinematográfica realiza e suas potencialidades ficcionais para a história do Vale do Mezquital.

Resistência *hñähñü-otomí*

Em suas análises fílmicas de *Etnocidio* (1976), tanto Astudillo (2021a) quanto Tuñon (2003) e Gutiérrez (2019) ressaltam a divisão em fragmentos alfabéticos realizada pelo longa. Os segmentos lembram um dicionário e operam um didatismo para com o público, evidenciando os princípios antagônicos de certas palavras (Gutiérrez, 2019, p. 157). No entanto, pode-se ver como o “dicionário” em verdade omite algumas letras, elegendo apenas aquelas que servem à montagem do longametrage. Ainda assim, os “verbetes” estão repletos de figurações, que elaboram os sentidos “figurados” (fig.) em matéria audiovisual.

Vejamos as operações de um dos fragmentos iniciais, denominado “B: burguesia”: vemos homens caçando com armas e cães. Os sujeitos andam sobre a vegetação com vestimentas modernas, usando chapéus e relógios que reluzem ao sol. Seu status econômico, se já não fosse bastante evidente, é complementado por um interlúdio, mostrando uma empresa e os passos da cadeia de produção de leite. A montagem regressa ao registro da caça através de um paralelo imagético centralizado no elemento da água. A água que refresca e sacia o gado também sacia a sede dos cachorros de caça. Uma voz não diegética pode ser ouvida; não identificamos sua origem. Enquanto esta voz fala sobre a capacidade operacional de um “Otomí” enquanto novas imagens da caça são vistas. A câmera enfoca por um longo período de tempo apenas a mão do sujeito carregando a arma pelo *campo*, enquanto continuamos a ouvir a voz. Em seu braço há um relógio que se relaciona sincreticamente

com a arma, são os objetos da modernidade que lhe concedem controle sobre o tempo e espaço. Não por acaso, nesse exato momento a voz fala sobre uma de suas “teorias”: “a capacidade de controle sobre a mente de um Otomí”. A alternância das imagens neste momento esconde a costura das falas, que possivelmente pertencem a um relato maior, recortadas e coladas a fim de construir um diálogo único. No entanto, o que importa aqui é sua figuração enquanto fala única, sua construção de significado através desses artifícios cinematográficos (montagem). Na sequência, a câmera corta para suas costas, o homem está no *campo* observando ao horizonte grandes porções de terra. Logo em seguida, um novo corte: podemos ver o detentor da voz frente à câmera, este se assenta em um sofá de madeira com os assentos revestidos de couro; finda seu diálogo revelando acreditar que seu êxito na vida se deve a seu corpo ser formado por “bons” genes.

Não fossem as imagens escolhidas para acompanhar o discurso daquele homem, não seria tão evidente a relação de posse e subjugação que a agora definida “burguesia” estabelece com o território e habitantes do Vale. Uma burguesia que trata a região nos termos da violência da caça e do domínio do tempo, justificando sua posse como um prêmio atingido através do progresso evolucionista, ignorando completamente as condições históricas de opressão e trabalho as quais a voz atrela novamente os “Otomís”.

Reiteramos que as figurações elaboradas não são autocontidas, se expandem à medida que cada novo fragmento é apresentado. Assim, se isoladamente podem ser lidos como verbetes imagéticos das palavras iniciais, o filme no todo constitui um discurso completo. A fala do entrevistado e as imagens cuidadosamente posicionadas virão a corroborar e se relacionar com as falas dos *hñähñü-otomí*, onde em alguns fragmentos alfabéticos, mais tarde, o discurso de domínio racista do burguês será rebatido.

“I: indígena” inicia com a imagem de uma mulher apaziguando uma criança de colo enquanto olha fixamente para uma vitrine que exhibe caixões. Uma música clássica e solene acompanha a sequência, protagonizando um contraste que perpassa do suntuoso espaço dos caixões de luxo à aridez do olhar na rua. Essa cena, a princípio, não parece se relacionar diretamente com a seguinte, onde dois *campesinos* se encontram posicionados lado a lado em meio ao *campo* dos terrenos comunais. Um deles lê um texto de seu companheiro de “Pueblo Nuevo”. A oratória traz um recorrido histórico sobre as ondas de exploração e repressão sofridas; desde antes da conquista pelos espanhóis. Testemunha que “desde o século XIX comparam os *comuneros* com comunistas que ameaçam o progresso do homem branco” (ASTUDILLO, 2021, p. 263). Afirma, por fim, que suas formas de resistência sempre foram reprimidas com a violência: “fomos massacrados”. A palavra é forte, e apesar de estar contextualizada em referência ao século XVII, veremos no fragmento seguinte como ela também continua válida para descrever a situação do seu povo na segunda metade do século XX.

“J: justiça” continua a desenvolver os argumentos apresentados. Agora uma roda de indígenas em meio ao *campo* discute como se

constituiu historicamente a tomada de terras e as lutas pela reapropriação. Um dos ali presente define e retoma a questão que os têm assolado mais recentemente: “por ser *comuneros*, nos chamam de comunistas”. Diz ainda que os documentos do povoado mencionam há décadas os terrenos em disputa como parte da zona comunal. No entanto, a reapropriação pela Secretaria de Reforma Agrária só viria a ocorrer após um massacre na região. O tema do “massacre”, é então contextualizado no século XX.

Na sequência, temos o testemunho de uma mãe que fala no idioma próprio. Se não podemos compreender seu idioma, podemos ler sua oralitura⁶, seus gestos documentados pela câmera. Dado o contexto de violência revelada pela montagem, supomos, a princípio, de que o seu levantar de mãos em direção à face, cabeça e partes do corpo remetesse à alguma agressão, um desfiguramento de face, um desmembramento do corpo perante a atrocidade. A tradução oral realizada por um homem ao lado complementa a mediação do gesto e o reencena. O homem diz que a mulher havia encontrado um de seus filhos “banhado de sangue”, mas que seu filho vivia, até um homem atirar novamente para executá-lo.

Nos próximos planos a data do massacre é mencionada: 14 de abril de 1968. A roda de campesinos discute quem foram os culpados de tal massacre, mencionam nomes de políticos e empresários. Segundo eles, uma das causas seria o privilégio dado aos ricos na distribuição de água para irrigação dos terrenos: “os donos da água”. Assim, a montagem concluiu um paralelo, que expande o verbete “B: burguesia”: lembrem-nos da abundância de água que a definida “burguesia” ostentava. Mesmo que o conflito pela água aí relatado não seja diretamente disputado com aquele empresário específico, este serve de modelo. Esses paralelos imagéticos são realizados a fim de evidenciar as estruturas políticas que sustentam a violência no Vale. Quem seria então a instância mediadora destas políticas de distribuição da água? O Estado.

Os “donos” da água

Na sequência, o recorte de jornal impresso portado por um dos *campesinos* revela uma imagem dos vários corpos mutilados no dia do massacre. A montagem retorna com o testemunho da mãe que perdeu seu filho. Ela testemunha, mais uma vez no seu idioma, que naquele dia recolheram os mortos em um caminhão de limpeza do município, com a presença das forças federais e carcereiros de Ixmiquilpan. A memória da cena da mulher que apaziguava seu filho em frente a uma vitrine de caixões retorna para a espetatorialidade fulgurando em significações. Os corpos são violentados desde a infância pelas condições que lhe são atribuídas, e quem ainda sobrevive pode ter o mesmo fim. A estética do filme nos leva a considerar a fatalidade desses povos que estão condenados a uma única opção: lutar pela própria existência.

⁶ Termo usado por Martins (2003) para se referir às memórias nas práticas rituais afro-brasileiras, e que desse modo se estende à compreensão do saber transmitido através dos gestos corporais.

DEITOS, Miguel Bruch; CALIL, Anderson Salim; SILVA, Paula Fernanda Santos da. Registros da violência em *Etnocídio* (1976, de Paul Leduc): a construção da memória do povo *hñähñü-otomí* a partir do cinema. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 444-457, jan./abr. 2024.

Dessa forma, como conclusão, o longa elege mostrar uma formação de trabalhadores saindo de uma mina. Estes se unem através da montagem a um protesto que clama por direitos enquanto as forças policiais podem ser vistas arregimentando-se para defender o Estado. Na sequência, o filme congela a figura de um jovem erguendo a mão em sinal de luta. Esta interrupção no fluxo da narrativa cinematográfica realiza um retorno para reapresentar a imagem de um senhor em um hospital, pertencente ao fragmento “C: classes”. O homem mirando a câmera é um artifício estético que questiona o espectador sobre o real destino daquela população em marcha: Irá se concretizar as bandeiras da luta de classes ou se marchará rumo à morte no sistema de saúde? A organização política das classes subalternizadas é silenciada à força pelas estruturas de violência do Estado. Assim, termina o testemunho daquela indígena através de seu tradutor: “Alguns feridos não morreram logo; senão por falta de atenção médica”.

O documentário de Paul Leduc funciona, assim, como um importante meio de profusão das memórias dessa população. A justiça impraticável e tardia é posta em evidência através da realidade vivenciada há anos pela população local. O filme não busca reduzir os testemunhos a uma simples denúncia, mas formar ainda outra resistência da população *hñähñü-otomí*, a resistência da classe trabalhadora a partir do audiovisual. Dessa forma, o documentário utiliza-se também da paisagem local para fundamentar as entrevistas com os atores sociais. Como já pôde-se notar na montagem analisada anteriormente, o *campo* rural/agrário aparece como figura central destas articulações. A paisagem não se restringe a apenas um ou outro verbete imagético do longa, mas sim a toda estrutura de montagem; funciona como uma cola capaz de unir novamente os recortes realizados pelo aparato cinematográfico.

Assim, os relatos e testemunhos dos atores sociais ganham corroboração através das estruturas geográficas da região que já não pertencem mais ao simples plano intocado da natureza, mas sim aos modelos de consciência do homem moderno. Durante o dia, as estruturas metálicas dos prédios reconfiguram os limites da cúpula celeste. Nas noites, devido ao descarte irregular de detergentes pelas fábricas, observa-se nas águas do rio a formação de grandes nuvens de espuma, que são levadas pelo vento a perambular sobre o *campo*. O ápice da paisagem completamente modelada pelo homem se encontra no interior destas mesmas fábricas, desenhadas por alguns para levar à degradação do corpo e saúde de muitos.

Quem define os rumos? Quem regulamenta a transformação desta paisagem? Durante outra das entrevistas, mais uma vez realizada no *campo*, os operários revelam como em nome do desenvolvimento das indústrias o Estado utilizou as terras pertencentes aos *hñähñü-otomí* para instalar uma hidrelétrica. Uma vez constituída, a usina utiliza os expropriados da terra como mão de obra barata em sua operação. O Estado, como um paisagista de má índole, desloca a população de uma vida no *campo* para uma vida urbana, transformando-os de camponeses a proletários. Neste traslado forçado a população acaba ilusionada por uma vida melhor, baseada no alcance de um consumismo capitalista. O

território que antes definia a paisagem rural, agora é de posse do Estado, capaz de usá-lo e transformá-lo de acordo com suas vontades.

Portanto, o documentário evidencia o etnocídio como intrinsecamente vinculado às políticas de um Estado, seja pela destruição das terras, das águas ou mesmo a docilização dos corpos a uma lógica urbana e fabril. O Estado não define quem constitui sua *etno* apenas nas palavras de uma constituição, mas principalmente através das condutas e práticas, que, no caso em questão, são pervertidas por interesses econômicos capitalistas. Consequentemente, se o Estado mexicano prefere colocar os direitos fundamentais dos povos ancestrais em segundo plano, o documentário elege-os como primeiro plano de seu eixo narrativo, reivindicando justiça.

Considerações finais

Assim, o filme evidencia a forma como o Estado mexicano é o agente capaz de perpetuar as violações aos direitos dos povos indígenas, mesmo após a promulgação da constituição que reconhece a importância desses povos na formação da nação. Apesar das intenções presentes no documento legal mexicano, os direitos dos povos originários, como o direito à terra, à água e à dignidade humana, continuavam a ser desrespeitados na segunda metade do séc. XXI.

Encontramos uma estética que nitidamente toma um posicionamento a favor dos povos indígenas, estabelecendo justaposições na montagem cinematográfica que revelam as estruturas de violência e exploração econômica que propiciam o esfacelamento cultural dos *hñāhñü-otomí*. O documentário argumenta através de elementos estéticos e ilustra como a prática do “etnocídio” está intrinsecamente ligada a uma política de Estado que favorece uma classe em desfavorecimento da outra: a burguesia empresarial em detrimento das comunidades indígenas.

Referências bibliográficas:

ASTUDILLO, José Axel García Ancira. Etnocidio. Notas sobre El Mezquital (1977), de Paul Leduc. In: **México en la estética del Nuevo Cine Latinoamericano**. 1ª ed. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), 2021a. p. 254–271. ISBN 978-607-28-2094-4. Disponível em: <http://dccc.cua.uam.mx/repositorio/>. Acesso em: 10 maio. 2023.

ASTUDILLO, José Axel García Ancira. Etnocidio..., vestigio del proyecto de una filmografía indígena que no fue. In: ZABOROWSKA, Aleksandra Jablonska; ASTUDILLO, José Axel García Ancira (org.). **Nueve miradas a la obra de Paul Leduc**. 1ª ed. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), 2021b. p. 277–278. ISBN 978-607-28-2220-7. Disponível em: <http://dccc.cua.uam.mx/repositorio/libros.php?libro=NueveMiradas-PaulLeduc>. Acesso em: 10 maio. 2023.

BARTRA, Roger. **Estructura agraria y clases sociales en México**. 1ª ed. Ciudad de México: Ediciones Era, 1974. Disponível em: <https://ru.iis.sociales.unam.mx/handle/IIS/5991>. Acesso em: 18 abr. 2023.

BARTRA, Roger. **Caciquismo y poder político en el México rural**. 3ª ed. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1978.

BARTRA, Roger. Roger Bartra: Estructura agraria y poder político en México. In: 33ª FERIA INTERNACIONAL DEL LIBRO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (FILAH), 2020, Ciudad de México. **Anais [...]**. Ciudad de México: ENAH-INAH / La Jaula Abierta, 2020. Vídeo *online*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0TRzX4Bj9sU>. Acesso em: 14 maio. 2023.

BRENEZ, Nicole. Introduction. In: **De la figure en général et du corps en particulier: l'invetion figurative au cinéma**. Tradução: Pedro Veras. Bruxelles: De Boeck & Larcier, 1998. p. 466. ISBN 2-8041-2999-3 Disponível em: <https://cultureinjection.wordpress.com/2018/04/24/da-figura-em-geral-e-do-corpo-em-particular-a-invencao-figurativa-no-cinema-carta-a-tag-gallagher-por-nicoles-brenez-17-07-1998/>. Acesso em: 27 mar. 2023.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (org.). **El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI**. Derecho y Política. 1ª ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011. p. 139–159. ISBN 978-987-629-192-7.

CHALHOUB, Sidney. História e Literatura - Sidney Chalhoub. [Entrevista cedida a] Mônica Teixeira. **Univesp**, São Paulo, maio, 2015. Vídeo *online*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=e5jnTFQg6as>. Acesso em: 30 abr. 2023.

COMOLLI, Jean-Louis. **O desvio pelo direto**. Tradução de Pedro Maciel Guimarães. Catálogo do forumdoc.bh. 2010 – 14º Festival do filme documentário e etnográfico –

Fórum de Antropologia, Cinema e Vídeo. Belo Horizonte: Filmes de Quintal, 2010. p. 294-317.

COMOLLI, Jean-Louis. **Ver e poder: a inocência perdida: cinema, televisão, ficção, documentário**. Tradução: Augustin De Tugny *et al.* Belo Horizonte: UFMG, 2008. ISBN 978-85-7041-677-3.

DUBOIS, Philippe. Plasticidade e cinema: a questão do figural. Tradução: Mary Amazonas Leite de Barros. In: HUCHET, Stéphane (org.). **Fragmentos de uma teoria da arte**. São Paulo: Edusp, 2012. p. 97-118.

GALVÁN, Azucena Citlalli Jaso. México: Estado de exceção sem ditadura, 1964 - 1982. Primeiras aproximações. In: XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2013, Natal. **Anais [...]**. Natal: Associação Nacional de História - ANPUH, 2013. p. 13. ISBN 978-85-98711-11-9. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/site/anaiscomplementares>. Acesso em: 20 mar. 2023.

GALVÁN, Azucena Citlalli Jaso. **Terrorismo de Estado e guerra suja: discursos e práticas da doutrina de segurança nacional e da contrainsurgência no México (1964-1982)**. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. DOI 10.11606/D.8.2016.tde-03112016-161508. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-03112016-161508/>. Acesso em: 10 abr. 2023.

GALVÁN, Azucena Citlalli Jaso. “...Defenderé los principios y arrostro las consecuencias...”: los informes presidenciales de Gustavo Díaz Ordaz, el enemigo interno y la represión, 1964-1970. **OPIS**, Catalão, v. 14, n. 1, p. 120–139, 2014. ISSN 2177-5648 DOI 10.5216/o.v14i1.28619. Disponível em: <https://periodicos.ufcat.edu.br/Opsis/article/view/28619>. Acesso em: 10 maio. 2023.

GUTIÉRREZ, Luis Guillermo Martínez. Etnocídio: capitalismo e identidade. In: MENDOZA, Carlos Oliva; GUTIÉRREZ, Luis Guillermo Martínez (org.). **Cine mexicano y filosofía**. 1ª ed. Ciudad de México: Editorial Itaca, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2019. p. 154–159. ISBN 978-607-30-2039-8. Disponível em: <http://www.librosoa.unam.mx/handle/123456789/219>. Acesso em: 3 abr. 2023.

LAGUNAS, David; LARA, Aline. Algunos datos etnoarqueológicos de la cosmovisión hñähñu-otomí en la pintura rupestre del Mezquitil, Hidalgo (México). In: GALICIA, Aline Lara (org.). **Las manifestaciones rupestres en México: técnica, iconografía y paisaje**. Sevilla: Enredars, 2019. p. 281–295. ISBN 978-84-09-13369-7. Disponível em: <https://rio.upo.es/xmlui/handle/10433/6746>. Acesso em: 18 abr. 2023.

LEDUC, P. (Direção). (1976). **Etnocídio: Notas sobre el Mezquitil**. [Filme]. México. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20131127151414/http://www.paulleduc.net/downloadA.php?file=Etnocidio.mp4>. Acesso em: 10 out. 2022.

MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, Santa Maria, n. 13, p. 63–81, 2003. ISSN 2176-1485. DOI 10.5902/2176148511881.

DEITOS, Miguel Bruch; CALIL, Anderson Salim; SILVA, Paula Fernanda Santos da. Registros da violência em *Etnocídio* (1976, de Paul Leduc): a construção da memória do povo hñähñu-otomí a partir do cinema. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 444-457, jan./abr. 2024.

Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 2 maio. 2023.

MOSQUEDA, Artemio Arroyo. Algunas notas sobre servidumbre en el sur del Valle del Mezquital, 1580-1655. In: SERNA, Alfonso Serrano (comp.). III COLOQUIO INTERNACIONAL SOBRE GRUPOS OTOPAMES, 1999, México. **Anais** [...]. México: p. 605-514. Disponível em: https://web.archive.org/web/20230410133031/https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/39695008/Nombres_estados_calidades_oficios-libre.pdf?1446674469=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DNombres_estados_calidades_oficios.pdf&Expires=1681136622&Signature=NwOUZyKrVPXd2MsqLVVZznAVsi5qdLiCD3bf17YJCEaOYff5VkPrATWd-pht0XRJCNTl61Ay9uaRJcc0WcLF-fRO-SFK00p4K917yf7wMcglDssxm5mlAj6BFQr2~8RsH5X~kWvjvu6wzv8Fk0tXxE314UG10LQbzhJGUkul-0J6913wUYSWjCpFuMhnO2q~5DDtD96skZ0eiZWE5LZNAmBjAE3gYxb9i8IkxvIs~gctBrjLjMGw1JbqwLsDLYEGoO1aEtHQdmSKrFFK-pL~e8hwnIebX6FfclqSs7JZiCPmG9PYWsnpAe4Gj46w-RJDrJPoRqkAKNOSIXcfaJ3U2w_&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA#page=119. Acesso em: 10 abr. 2023.

RANCIÈRE, Jacques. El concepto de anacronismo y la verdad del historiador. Tradução: Teresa Orecchia Havas. **Cuadernos LIRICO**, Paris, v. 16, n. 1, p. 15, 2022. ISSN 2263-2158 DOI [10.4000/lirico.12578](https://doi.org/10.4000/lirico.12578). Disponível em: <https://journals.openedition.org/lirico/12578>. Acesso em: 23 abr. 2023.

ROMÁN, Raúl H. Contreras. Indio, campesino y migrante. Los proyectos históricos en la construcción del Vale del Mezquital como región. **Estudios de Cultura Otopame**, Ciudad de México, v. 10, 2016. ISSN 978-607-2-002913 Disponível em: <https://revistas.unam.mx/index.php/eco/article/view/71535>. Acesso em: 18 abr. 2023.

SANTOS, Ervin Daleth Ostos; PLATAS, Danú A. Fabre. Calidad de vida de los Otomíes en el Valle del Mezquital, Hidalgo: Una perspectiva histórica. In: SERNA, Alfonso Serrano (comp.). III COLOQUIO INTERNACIONAL SOBRE GRUPOS OTOPAMES, 1999, México. **Anais** [...]. México: p. 499-514. Disponível em: https://web.archive.org/web/20230410133031/https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/39695008/Nombres_estados_calidades_oficios-libre.pdf?1446674469=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DNombres_estados_calidades_oficios.pdf&Expires=1681136622&Signature=NwOUZyKrVPXd2MsqLVVZznAVsi5qdLiCD3bf17YJCEaOYff5VkPrATWd-pht0XRJCNTl61Ay9uaRJcc0WcLF-fRO-SFK00p4K917yf7wMcglDssxm5mlAj6BFQr2~8RsH5X~kWvjvu6wzv8Fk0tXxE314UG10LQbzhJGUkul-0J6913wUYSWjCpFuMhnO2q~5DDtD96skZ0eiZWE5LZNAmBjAE3gYxb9i8IkxvIs~gctBrjLjMGw1JbqwLsDLYEGoO1aEtHQdmSKrFFK-pL~e8hwnIebX6FfclqSs7JZiCPmG9PYWsnpAe4Gj46w-RJDrJPoRqkAKNOSIXcfaJ3U2w_&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA#page=119. Acesso em: 10 abr. 2023.

SCHMIDT, Ella; CRUMMET, María de los Ángeles. Heritage Re-created: Hidalguenses in the United States and Mexico. In: FOX, Jonathan; RIVERA-SALGADO, Gaspar (ed.). Indigenous Mexican Migrants in the United States. 1ª ed. San Diego: Center for U.S.-Mexican Studies, 2004. p. 401–415. ISBN 978-1-878367-50-1.

TUÑON, Julia. Etnocídio: Notas sobre el Mezquital / Ethnocide: Notes sur la région du Mezquital (Paul Leduc, México-Canadá, 1976). In: PARANAGUÁ, Paulo Antonio (org.). **Cine documental en América Latina**. Cátedra. Tradução: Jung Ha Kang, María Calzada Pérez. 1. ed. Madrid: Cátedra, 2003. p. 349–352. ISBN 978-84-376-2060-2.

Recebido em: 17/09/2023 * Aprovado em: 03/04/2024 * Publicado em: 30/04/2024

O ALTO RIO NEGRO E A COSMOPOLÍTICA DO CORPO

WENDEL DE HOLANDA PEREIRA CAMPELO¹

UFAM, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-1931-0178>

MARCELO GUSTAVO AGUILAR CALEGARE²

UFAM, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-6814-5300>

RESENHA

BARRETO, João Paulo Lima. **O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro**. Editora mil folhas: Brasília, 2022.

Este é o segundo livro do filósofo e antropólogo João Paulo Lima Barreto, pertencente ao povo *Yepamahsã* (Tukano), no qual o autor investiga a noção de corpo e de cuidado de um ponto de vista indígena, sobretudo, dos povos do Alto Rio Negro, de onde ele é oriundo. O livro é resultado de sua pesquisa etnográfica de doutorado, que foi escolhida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) como a melhor tese de Antropologia e Arqueologia do ano de 2022.

¹ Doutor em História da Filosofia Moderna na Universidade Federal de Minas Gerais. Bolsista de pós-doutorado na Universidade Federal do Amazonas. E-mail: wendel_filosofia@hotmail.com

² Doutor em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo. Professor da Universidade Federal do Amazonas. E-mail: mcalegare@ufam.edu.br

Com base em uma antropologia simétrica inspirada em Bruno Latour, João Paulo de Lima Barreto descreve a medicina indígena do Alto Rio Negro através de uma terminologia que considera ser a mais adequada para referir-se às práticas curativas da região, desvinculando-as dos estigmas impregnados sobre esses povos ao longo dos séculos. Portanto, seu trabalho não deixa de ser um projeto de decolonização, na medida em que visa oferecer outra significação às práticas de cura indígenas. Especificamente, Barreto nota que os conceitos indígenas ligados à cura são frequentemente traduzidos como feitiçaria, benzimento, magia, bruxaria etc. Tais terminologias reiteradas vezes trazem significações pejorativas e preconceituosas a respeito do real significado do conhecimento dos povos indígenas.

Seu interesse em estudar a medicina indígena do Alto Rio Negro na tese de doutorado, cujo resultado na íntegra com pequenas alterações é o livro que resenhamos, deu-se desde o ano de 2009, quando sua sobrinha foi picada por uma cobra jararaca e os médicos do hospital decidiram pela amputação do pé enfermo da menina. Entretanto, seus parentes indígenas negaram que tal procedimento fosse realmente necessário, na medida em que os *Yepamahsã* alegavam ter conhecimentos medicinais ancestrais que dispensariam qualquer medida drástica desse tipo. O plano dos *Yepamahsã* era precisamente recorrer a um tratamento à base de *bahsese* e do uso de plantas medicinais, aliado ao tratamento padrão biomedicinal. Todavia, os médicos não levaram à sério o que os *Yepamahsã* diziam e, por isso, os indígenas foram simplesmente impedidos de fazerem uso de suas práticas curativas, ainda que estivessem amparados por força de lei.

Como nota João Paulo de Lima Barreto, no Alto Rio Negro, os indígenas *Yepamahsã* difundem a prática do *bahsese* (são fórmulas terapêuticas orais e medicinais baseadas nos seus respectivos saberes ancestrais). De modo geral, aquele que detém essas práticas curativas é chamado de *kumu*. Trata-se de uma pessoa que, durante toda sua vida, foi treinada para que um dia se tornasse um especialista, ou, em nossa linguagem, um pajé.

Somente através de uma recomendação do Ministério Público, os familiares conseguiram realizar tal procedimento em outro hospital. Por fim, após um mês de acompanhamento clínico em conjunto com o *bahsese*, a menina indígena já estava com a perna completamente curada e pôde, então, voltar para sua casa. Ao contrário dos médicos, os indígenas *Yepamahsã* não tinham dúvidas de que suas práticas medicinais seriam decisivas para a cura da perna enferma da menina. Não obstante, como João Paulo de Lima Barreto ressalta, é frequente a associação dessas técnicas indígenas com magia, feitiçaria, benzimento etc., em oposição ao conhecimento científico hegemônico. O que sinaliza que tais preconceitos têm uma origem estrutural e não podem ser vistos como meros casos isolados na sociedade.

Tal caso doloroso revela porque é imperativo que a sociedade brasileira seja melhor informada sobre as práticas indígenas, não apenas as medicinais. O caso em questão é respectivamente uma questão de injustiça testemunhal e hermenêutica. A primeira ocorre quando o

preconceito faz com que o ouvinte dê pouca credibilidade à palavra do falante. A segunda, que é estruturalmente anterior à primeira, ocorre quando há uma lacuna nos recursos interpretativos que coloca a pessoa em desvantagem quando se trata de dar sentido aos seus relatos ou experiências. Assim, a injustiça testemunhal ocorrida com os indígenas *Yepamahsã* é simultaneamente decorrente de uma injustiça estrutural hermenêutica, de sistemática e reiterada negação dos seus saberes, particularmente a partir de preconceitos arraigados socialmente contra os povos indígenas³.

Por essa razão, um modo eficaz de combate à injustiça testemunhal é justamente diminuir as lacunas interpretativas e hermenêuticas acerca dos saberes tradicionais e originários. Aliás, este parece ser o propósito do filósofo e antropólogo indígena João Paulo Lima Barreto, de modo que seu novo livro surge como uma relevante ferramenta de decolonização que visa precisamente diminuir essas lacunas interpretativas que ainda são persistentes em nossa sociedade. Pela mesma razão, vale acrescentar que os temas suscitados na sua obra são relevantes para o aprimoramento das práticas de atendimento da área da saúde de usuários de populações amazônicas, respeitando seus modos de existência, não apenas em razão da obediência à lei brasileira, mas também em reconhecer a possível complementariedade de outros saberes no processo de cura.

Feitas essas considerações preliminares, a obra é dividida em introdução, quatro capítulos e considerações finais. Na introdução, João Paulo de Lima Barreto conta sua trajetória de vida desde a comunidade São Domingos Sávio, onde nasceu (*Uremiripa* ou Corredeira do Rouxinol, rio Tiquié, Alto Rio Negro), até a universidade. Revelou detalhes de sua convivência na infância com seu avô paterno, Ponciano Barreto, um especialista *yai* ("pajé"), detentor de *kihti ukũse* (narrativas míticas), *bahsese* e *bahsamori* (conjunto de práticas sociais associadas a distintos elementos da vida dos *Yepamahsã*, que se expressam por festas e cerimônias rituais), assim como com seu pai (Ovídio Barreto), mãe e demais parentes, também especialistas. Na adolescência, relata sua mudança de orientações morais decorrentes da escola e da catequese, incluindo um período num internato. Ao concluir os estudos, voltou à comunidade e trabalhou na escola local por três anos.

Então, decidiu estudar no seminário salesiano, onde cursou Filosofia. Desistiu do sacerdócio e veio concluir Filosofia na UFAM, em Manaus, ao mesmo tempo em que cursou Direito na Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Foi um período de grande inquietação, especialmente pelos choques acadêmicos, culturais e interpessoais vivenciados nessas instituições. Não concluiu Direito porque ingressou no mestrado no PPGAS (2011-2013). No doutorado, ingressou em 2016 e concluiu em 2021. Finaliza a introdução apontando seus caminhos acadêmicos de pensar o pensamento indígena, construindo categorias

³ A distinção entre justiça testemunhal e hermenêutica proposta aqui é inspirada em Miranda Fricker (Cf. Fricker, 2007, p.2).

nativas a partir dos conhecimentos de seu povo, bem como detalhes da intenção da criação do centro de medicina *Bahserikowi*⁴.

No capítulo 1, “*Mahsã Hhpu Pati: a constituição do corpo*”, João Paulo Lima Barreto conta *kihti ukūse* para explicar como surgiram os seres humanos e, a partir disso, qual a noção de corpo para os especialistas *Yepamahsã*, composto pelos elementos que constituem o mundo terrestre: *boreyuse kahtiro* (luz/vida), *yuku kahtiro* (floresta/vida), *dita kahtiro* (terra/vida), *ahko kahtiro* (água/vida), *waikurã kahtiro* (animais/vida), *ome kahtiro* (ar/vida) e *mahsã kahtiro* (humanos/vida). Pela injeção de *heriporã bahseke wame* (a “força vital”) ao corpo pelo processo de *heriporã bahsese* (benzimentos para atribuir nomes do grupo social ao qual se pertence), há a conexão entre ambos. A partir desses conhecimentos, os especialistas conseguem indicar os cuidados do corpo e das pessoas, usando *bahsese* e práticas curativas contidas nos vegetais, animais, minerais e fenômenos naturais.

No capítulo 2, “*Doatise, Duhtitise e Bahsese: ataques e produção de cuidados do corpo*”, João Paulo de Lima Barreto apresenta os conceitos de *doatise* (doenças, afecções ou desconforto do corpo) e *duhtitise* (ataques causados pelos seres poderosos donos dos diferentes lugares do plano terrestre, denominados de *waimahsã*). É através desses conceitos que os *kumuã* (especialistas indígenas) são orientados para diagnosticar alguma doença, afecção, desconforto ou ataque. Depois disso, o *kumu* é então capaz de lançar mão das fórmulas terapêuticas orais do *bahsese* mais eficazes para cura ou atenuação das afeções ou doenças, bem como para regular os elementos constitutivos do corpo.

Os povos do Alto Rio Negro dão atenção especial aos cuidados do corpo, principalmente via *bahsese* e pelo uso de plantas medicinais para prevenir a ação dos agentes de *doatise* ou *duhtitise*. Algumas situações que se deve ter bastante cuidado com o corpo são: gravidez, parto, cura de doenças graves, primeira menstruação, depois de acidente, cortes profundos etc. Barreto destaca a assepsia dos alimentos como uma das formas de prevenção via *bahsese*, tendo em vista que os alimentos são veículos de uma série de *doatise* (como feridas, coceiras, queda de cabelo, amarelão ou até mesmo infecções nos órgãos internos como fígado, estômago e intestino).

No capítulo 3, “*Duhkewehtise e Sutiwehtise: Os modos de transformação do corpo*”, João Paulo de Lima Barreto apresenta os diferentes modos de transformação do corpo. Há precisamente quatro modos de transformação do corpo: a qualificação do corpo pelo *bahsese*, a transformação do corpo pelo *sutiro*, a transformação do corpo após a morte em animal ou vegetal e a transformação de animais em outros animais em determinadas épocas de piracema.

A transformação do corpo da pessoa via *bahsese* não significa dizer que seu corpo será transformado num animal ou outra coisa, mas que ele será portador de certas qualidades úteis para enfrentar determinadas situações, seja para fortalecer o corpo, para aperfeiçoar

⁴ O Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi* funciona na rua Bernardo Ramos, 97, localizado no centro histórico da cidade de Manaus/Am.

suas habilidades, entre outras vantagens. Já a assepsia de alimentos, como peixes e frutas, consiste na transformação dos alimentos em superalimentos através do *bahsese*. Além de serem transformados para o consumo humano, tais alimentos também passam a oferecer ainda mais energia ao corpo. Assim, a fabricação do corpo, via *bahsese*, está intimamente ligada ao cuidado sobre ele.

Como nota Barreto, nessa concepção transformacional do corpo, via *bahsese*, não há a ideia de que a pessoa assuma ou adote a perspectiva do “outro” (animal, vegetal etc.), tal como acontece no perspectivismo proposto por Viveiros de Castro. Ao contrário, a transformação, via *sutiro*, é o caso mais similar ao perspectivismo. Mas há algumas ressalvas, pois, para a ontologia dos povos do Alto Rio Negro, os animais não são humanos, não se veem como humanos. No entanto, quando um humano pratica *sutiro* de um animal (veste a “roupa” dele), este consegue absorver a perspectiva de tal animal, adotando os mesmos hábitos alimentares, habilidades etc., sem perder sua subjetividade humana. Sendo assim, o perspectivismo é tão somente uma situação esporádica no caso do Alto Rio Negro.

Além disso, os humanos podem se transformar em animais após a morte, mas, em geral, se transformam em *waimahsã* e há pássaros que se transformam em peixe em determinados períodos do ano (em épocas de piracema). Aliás, a própria concepção transformacional das coisas (dos seres que se transformam em outros seres), no interior da filosofia do Alto Rio Negro, tal como explica Barreto, pode ser assim traduzida como uma piracema de magnitude cósmica.

No capítulo 4, “*Uma etnografia da prática de Bahsese no Centro de Medicina Indígena Bahserikowi*”, Barreto tem como propósito expor uma etnografia realizada no Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*, a fim de apresentar a articulação de *bahsese* sobre o corpo na prática para atenuar os desconfortos e na construção do corpo pelo uso de *bahsese*, ambas elaboradas pelos *kumuã* (especialistas) que atendem no centro de medicina indígena.

Barreto ainda apresenta alguns especialistas colaboradores do Centro de Medicina Indígena e relata algumas situações inusitadas – por vezes, desconfortáveis – passadas por eles dentro da casa com populares. Não fortuitamente as pessoas criam falsas expectativas de que o “pajé” da casa seria alguém com certos poderes sobrenaturais, com vestimentas e adornos extravagantes, mas frequentemente se decepcionam quando veem ali alguém bem mais comum do que imaginavam. Além disso, Barreto relata alguns casos de usuários do *Bahserikowi*, cujo tratamento tradicional com remédios não resolveu o problema e, por isso, tiveram de recorrer a terapias alternativas, dentre elas, a prática do *bahsese*.

De modo geral, essas pessoas relatam que, uma vez que seus desconfortos não tiveram solução com o tratamento tradicional da biomedicina, amigos ou conhecidos diziam que suas aflições poderiam ter outras causas, como os espíritos da floresta e das águas, e, nestes casos, somente um pajé poderia curá-las. No Centro de Medicina Indígena, os usuários encontram outras explicações para suas doenças, vinculadas às narrativas míticas do Alto Rio Negro e uma abordagem

medicinal focada especialmente no cuidado e na prevenção. Por essa razão, Barreto ressalva que, de acordo com os *kumuã*, é sempre bom respeitar os lugares que não se conhece, por mais que isso pareça insignificante. É sempre recomendável estabelecer uma comunicação com os *waimahsã* responsáveis pelos lugares a fim de garantir a segurança e a evitação de ataques.

Na conclusão, João Paulo Lima Barreto reflete sobre o papel dos *kihti ukũse* (narrativas míticas) e do *bahsese* (fórmulas terapêuticas orais) para a prática dos cuidados com o corpo entre os povos do Alto Rio Negro. Nota-se que tais práticas não estão desvinculadas de uma “teoria” (uma ontologia indígena) através da qual os especialistas indígenas interpretam e diagnosticam as doenças e os desconfortos, bem como daí recomendam um tratamento que eles julgam ser mais adequado. Neste sentido, o conceito *Yepamahsã* de corpo está intimamente vinculado a esses dois tipos de saberes. Os especialistas responsáveis em operar tais conceitos são o *yai*, o *kumu* e o *baya*, não só no intuito de manter o equilíbrio do corpo no nível do microcosmos (individual), mas também do próprio cosmos, cultivando os cuidados e os rituais contra surtos de doenças, acidentes, conflitos sociais, deficiências físicas e mentais, impacto de fenômenos naturais, escassez de recursos naturais etc.

Em suma, recomendamos a leitura desse interessante livro, fruto de uma tese premiada nacionalmente, que nos brinda com a sabedoria do povo *Yepamahsã* e do Alto Rio Negro, o pensamento indígena segundo o próprio indígena. Trata-se de uma obra de grande riqueza de detalhes a respeito do pensamento do Alto Rio Negro, não só pela clarificação dos conceitos, alguns deles já apresentados na obra anterior “*Waimahsã: peixes e humano*” (2018), mas também pelo sucesso das escolhas metodológicas e etnográficas que culminaram numa rica e profunda descrição do conceito de corpo para os povos indígenas do Alto Rio Negro. É imperativo, portanto, enfatizar que a obra de João Paulo de Lima Barreto, “*O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro*”, é um instrumento de decolonização e que, por isso, tem como objetivo diminuir as lacunas interpretativas a respeito do modo de pensar dos indígenas que ainda são persistentes na sociedade brasileira.

Referências bibliográficas

BARRETO, João Paulo Lima. Waimahsã: peixes e humanos. EDUA: Manaus, 2018.

FRICKER, Miranda. Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing. Oxford University Press, 2007.

Recebido em: 26/09/2023 * Aprovado em: 07/12/2023 * Publicado em: 30/04/2024

ORIENTAÇÕES PARA COLABORADORES

A Espaço Ameríndio aceita colaborações nos seguintes formatos e normas:

6.1. A revista eletrônica publicará trabalhos inéditos (ou de relevância acadêmica, a critério do editor) sob a forma de artigos, ensaios bibliográficos, palestras, textos de autores indígenas e resenhas de livros, em português ou espanhol, ou, ainda, em inglês ou francês, condicionada à verificação da possibilidade de tradução;

6.2. Os artigos devem ter no máximo 20.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé;

6.3. Os ensaios bibliográficos devem ter no máximo 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé;

6.4. As resenhas deverão ser de livros que tragam importante contribuição para a área de estudos ameríndios e deverão conter até 3.000 palavras, incluindo notas de rodapé e referências;

6.5. Os textos de autores indígenas devem ter no máximo 20.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé;

6.6. As palestras transcritas devem ter no máximo 15.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé, e devem ser submetidas pelo próprio autor;

6.7. Os artigos, ensaios bibliográficos, palestras, textos de autores indígenas e resenhas deverão ser enviados completos e revisados pelo autor em arquivo Word com a seguinte formatação: fonte Times New Roman, tamanho da letra (corpo) 12, espaçamento duplo, margem superior 3 cm e inferior de 2 cm, margem esquerda 3 cm e direita 2 cm, em papel A4; É RESPONSABILIDADE DO AUTOR A REVISÃO ORTOGRÁFICA/GRAMATICAL.

6.8. Os artigos e ensaios bibliográficos devem vir acompanhados de um resumo (em espaço simples), no mesmo idioma do texto, de no máximo 180 palavras e mais três (mínimo) palavras-chave, além de uma versão em inglês do resumo (Abstract), nos mesmos padrões, com três (mínimo) palavras-chave (Keywords). A disposição deverá obedecer a seguinte ordem: Título do trabalho, nome do autor, instituição, resumo, palavras-chave, abstract e keywords;

6.9. Em todas as modalidades de as notas explicativas devem vir no rodapé da página (em números arábicos) e as referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente (conforme as normas vigentes da ABNT);

6.10. No corpo do texto as referências bibliográficas devem seguir o sistema “autor-data”. A indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s) (AUTOR, Ano, página); nas citações indiretas a indicação de página é opcional (AUTOR, Ano, Página);

6.11. As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo de 4 cm à esquerda e corpo de letra 11, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma. Ao final de cada citação indicar a referência (AUTOR, Ano, página[s]);

6.12. O recurso itálico deve ser utilizado em palavras estrangeiras, nos títulos (livros, eventos, etc.) e para dar ênfase. As “aspas duplas” são utilizadas em citações diretas com menos de três linhas (no corpo do texto), citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque. Os recursos negrito e sublinhado devem ser evitados;

6.13. Imagens que façam parte do artigo (figuras e gráficos inclusive) devem ser enviadas em separado (como documento suplementar), numeradas na sequência em que aparecem, (sem compressão) e resolução mínima de 300dpi no tamanho final pretendido para a impressão. Largura máxima: 12 cm; altura máxima: 16 cm (ou 1417x1890 pixels). A localização exata das figuras/gráficos deve ser indicada no corpo do texto e indicadas as fontes (autores) em letra 11, com alinhamento centralizado;

6.14. A soma dos tamanhos de todos os arquivos não deve superar 5MB, limite para o correto funcionamento na plataforma SEER;

6.15. As referências bibliográficas devem ser configuradas conforme os seguintes modelos:

6.15.1. Livros considerados no todo:

ABU-LUGHOD, Lila. **A escrita dos mundos de mulheres**: histórias beduínas. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens, 2020.

6.15.2. Capítulos de livros:

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre indigenismo autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da Proteção Fraternal no Brasil. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org) *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil* Rio de Janeiro: UFRJ, 1987. p. 149-204.

6.15.3. Artigos em revistas:

SILVA, Sérgio Baptista da. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 189-209, 2002.

6.15.4. Artigos na internet:

MEDRANO, María Celeste; ROSSO, Cintia Natalia. Otra civilización de la miel: utilización de miel en grupos indígenas guaycurúes a partir de la evidencia de fuentes jesuitas (SIGLO XVIII). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 4, n. 2, p. 147-171, jul./dez. 2010. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/17362/10562>. Acesso em: 25 dez. 2010.

6.15.5. Teses:

SOUZA, José Otávio Catafesto de. Aos "fantasmas das brenhas": etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul). 492p. Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS-UFRGS, Porto Alegre, 1998.

6.15.6. Dissertações:

ELOY AMADO, Luiz Henrique. *Poké'lexa Úti*: o território indígena como direito fundamental para o etnodesenvolvimento local. 132p. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local), Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

6.15.7. Demais regras de formatação devem seguir as normas da ABNT (disponível em www.firb.br/abntmonograf.htm);

6.16. O autor, ao enviar seu trabalho, estará automaticamente concordando com a sua publicação;

6.17. Os trabalhos enviados para Espaço Ameríndio serão submetidos a um parecerista ad hoc, que fundamentará a decisão final do Conselho Editorial sobre a sua publicação. Os nomes dos pareceristas e dos autores permanecerão em anonimato durante todo o processo de submissão.

6.18. Só serão aceitas as submissões feitas através do endereço eletrônico da revista Espaço Ameríndio, mediante o cadastramento do autor no site;

COMO REFERENCIAR OS ARTIGOS DESTA EDIÇÃO

Autor [*SOBRENOME, Nome*]. Título do artigo. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. [*intervalo de páginas*], jan./abr. 2024 Disponível em: [*endereço eletrônico*]. Acesso em: [*dia/mês/ano*].

Exemplo:

MONFORT, Gislaine; GISLOTI, Laura. Recuperação territorial face à financeirização da terra e às zonas de exceção do Capital e do Estado: retomadas e autodemarcações em defesa da vida. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 17–44, jan./abr. 2024.

Disponível em:
<https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/137808>

Acesso em: 01 mai. 2024.
