ESPAÇO AMERÍNDIO

VOLUME 19 | N° 1

JANEIRO/ABRIL - 2025



E-ISSN 1882-6524

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO

Pablo Quintero

i-ix

ARTIGOS

O BISPADO DO MARANHÃO E O DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS: GOVERNO DIOCESANO E ASSIMILAÇÃO DOS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA (1677-1798)

Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz

1-21

TRAMAS DA ALDEIA XUKURU-KARIRI CRISTO DO GOITÍ

Erick Charlles Oliveira Silva, José Adelson Lopes Peixoto

22-35

A CIDADINHA DOS ÍNDIOS: DUALIDADES KANHGÁG EM TRANSFORMAÇÃO

Lucas Cimbaluk

36-74

UMA VERSÃO MITO-HISTÓRICA DO PROCESSO MIGRATÓRIO DA NAÇÃO ANISHINABE

Harryson Júnio Lessa Gonçalves, Beatriz dos Santos Landa, Antônio Hilário Aguilera Urquiza

75-92

NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE COMENSALIDADE ENTRE OS TENTEHAR NA REGIÃO DE GRAJAÚ, MARANHÃO

Flávio Bezerra Barros, Neusani Oliveira Ives-Félix, Luiza Nakayama

93-109

REPRODUÇÃO SOCIAL E ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA DA POPULAÇÃO WARAO NA REGIÃO METROPOLITANA DE BELÉM/PA

Pablo Quintero

110-132

POLÍTICA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL NO BRASIL E A ATENÇÃO AOS POVOS INDÍGENAS

Rosa Maria Castilhos Fernandes, Mariana Maciel

133-149

ARARA DA VOLTA GRANDE DO XINGU: ARTE INDÍGENA CONTEMPORÂNEA, URGÊNCIA ECOLÓGICA E MÚLTIPLAS RESISTÊNCIAS

Renata Utsunomiya

150-177

MEMÓRIA E ORALIDADE NA FORMAÇÃO DOCENTE: A CONTRIBUIÇÃO DOS ANCIÕES NA TRAJETÓRIA DE PROFESSORES INDÍGENAS EGRESSOS DA LICENCIATURA INTERCULTURAL INDÍGENA – UFSC

Sandor Fernando Bringmann

178-199

LÍNGUA E (DES)COLONIALIDADE NO PROCESSO DE RECONHECIMENTO DO KICHWA NA CONSTITUIÇÃO EQUATORIANA DE 2008

Jaqueline Scussel, Daniel Ribeiro Preve, Jorge Eremites de Oliveira, Fernando Fabian Guerrero Maruri, Juliano Bitencourt Campos

200-233

AUTORES INDÍGENAS

INTRODUÇÃO À LITERATURA INDÍGENA DE RORAIMA: O GÊNERO PANTON/PANTONI

Trudruá Dorrico, Catarina Nogueira Wottrich, Cristiane Albino, Katia Priscila Borges

234-245

IMPACTOS PSICOLÓGICOS E EMOCIONAIS DAS AMEAÇAS AO TERRITÓRIO INDÍGENA GAVIÃO (PA)

Mihagerê Gavião, Caio Maximino

246-257

"TAVA EU NA MINHA ALDEIA, PRA QUÊ MANDOU ME CHAMAR?": UMA INVESTIGAÇÃO AUTOETNOGRÁFICA DA RESISTÊNCIA KAPINAWÁ NA PRESERVAÇÃO DOS DIREITOS TERRITORIAIS E IDENTITÁRIOS DIANTE DA EXPLORAÇÃO DE ENERGIA EÓLICA

Aylla Monteiro de Oliveira, Fernando da Silva Cardoso

258-292

RESENHAS

E OS PROTOCOLOS DE AUTÓNOMOS DE CONSULTA E CONSENTIMENTO PRÉVIOS?

Jefferson Virgílio

293-297

APRESENTAÇÃO

PABLO QUINTERO[1]
EDITOR
http://orcid.org/0000-0003-4111-9895

Nesta oportunidade, a tradicional apresentação da *Espaço Ameríndio* será um tanto diferente e maior, já que havendo completado um ciclo como Editor-Chefe da revista, nos corresponde realizar, para além da típica apresentação, um balanço dos últimos seis anos da publicação, mais especificamente entre o volume 13, número 2 (2019), até o passado volume 18, número 3 (2024), por razões que mais adiante serão evidentes, não temos como incluir este, nosso último número, na caracterização e avaliação desta temporada da revista.

Posteriormente ao balanço geral, e como é de costume, introduziremos os textos que compõem este novo número. E, finalmente, realizaremos os agradecimentos pertinentes ao presente número e as boas-vindas ao novo Editor-Chefe.

* * *

Quando ficamos encarregados da editoração da revista *Espaço Ameríndio* em junho de 2019, nos propusemos dois objetivos centrais: a) dar continuidade quantitativa e qualitativamente à revista fundada e dirigida pelo prof. Sergio Baptista da Silva desde 2007, e b) expandir e aprofundar tanto a difusão quanto a presença da revista entre leitoras/es e acadêmicas/os em geral, e em particular entre intelectuais indígenas.

Com uma primeira experiência que veio a se concretizar no volume 13, número 2 da revista, lançado em dezembro de 2019, os seguintes cinco números da publicação foram organizados e editados no contexto da pandemia do Covid-19, que assolou o Brasil e que teve impactos igualmente dramáticos entre as populações indígenas do país[21]. Assim, até o volume 16, número 1 da *Espaço Ameríndio*, lançado em abril de 2022, faz exatamente três anos em que autoras/es, pareceristas e toda a equipe editorial trabalharam em condições adversas, desde o ponto de vista físico e mental. Ainda mais, solicitar pareceres, realizar pedidos de ajustes e mudanças nos textos resultava uma tarefa particularmente antipática já que a revista não tinha a

[1] Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS), e Vice Coordenador do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT/UFRGS). E-mail: pablo.quintero@ufrgs.br

[21] Precisamente, o volume 15, número 2 de 2021, dedicou um dossiê sobre esta problemática intitulado "Os povos indígenas e a Covid-19", organizado pelos/as profs/as. Jean Segata, Raquel Dias-Scopel, Daniel Scopel e Rita de Cássia Neves: https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/issue/view/4421

mínima pretensão de ser mais uma carga para autoras/es e pareceristas que, sem dúvida, atravessavam também momentos difíceis.

Porém, após um difícil ano de 2020, onde a revista conseguiu solidificar dois excelentes números correspondentes ao volume 14, no seguinte, em 2021, tomamos a arriscada decisão de converter a *Espaço Ameríndio* numa publicação trimestral, passando de dois números por ano para três. Isto foi possível não tanto pela ousadia da Equipe Editorial, senão pelo apoio que já desde 2020 a publicação começou a ter dentro da comunidade intelectual indígena, recebendo cada vez mais artigos de diversas autorias indígenas de praticamente todas as regiões do Brasil. Ao mesmo tempo que lideranças e artistas indígenas, também de diversas procedências, aceitavam ser a imagem central das capas da revista ou ceder suas produções artísticas para a confecção das capas.

Particularmente, os três números do volume 15, por exemplo, apresentam nas suas respectivas capas três das mais importantes mulheres indígenas lideranças do Estado do Rio Grande do Sul. Numa conversação pessoal, uma delas nos confidenciou "bom que agora não somos desenho só, porque tem os parentes dentro", se referindo ao número cada vez maior de autores indígenas dos artigos da revista.

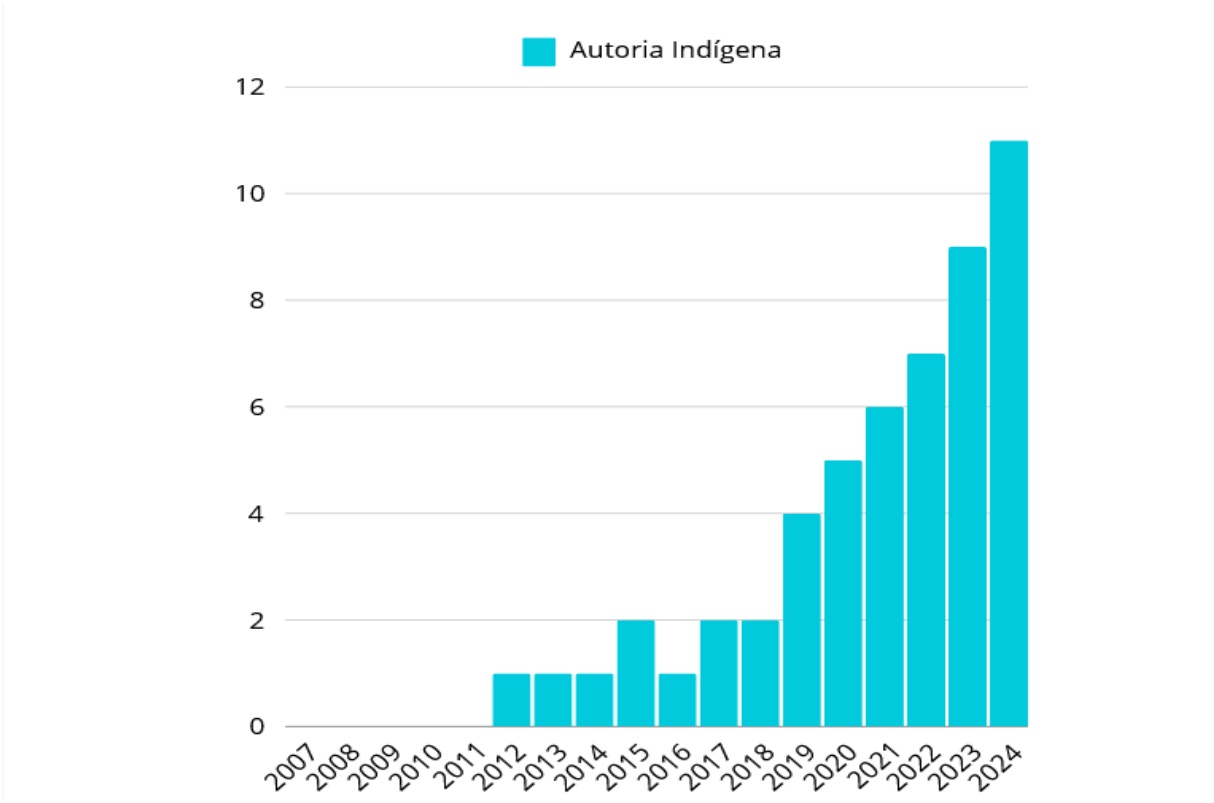
Neste mesmo sentido, o volume 14, número 1 (2020) e o volume 16, número 1 (2022) têm como imagem de capa obras dos importantes artistas indígenas: Denilson Baniwa e Bane Huni Kuin, respectivamente.



Capas da revista entre o volume 13, número 2 (2019) e o volume 18, número 3 (2024)

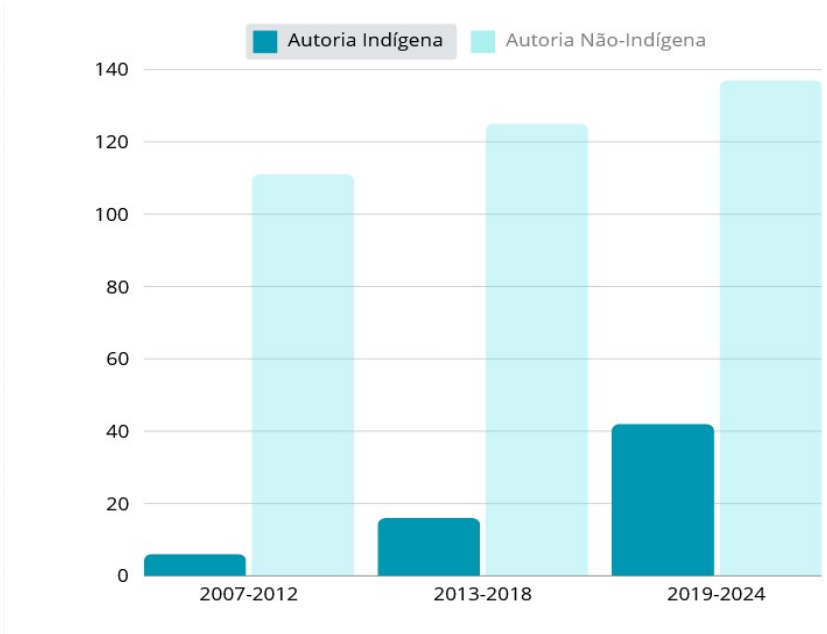
Certo é que este aumento significativo da presença de autorias indígenas só foi possível graças ao fato de que a revista, desde seus começos, há quase 20 anos, abriu a seção "Autores Indígenas" para contemplar um espaço contínuo para as populações das quais a própria revista trata. Mas também foi graças à expansão das políticas universitárias de ações afirmativas que permitiram o ingresso, a prossecução e egresso de estudantes indígenas, como política de Estado, que possibilitaram também criar uma ponte entre estes egressos e a revista.

O diagrama a seguir demonstra estatisticamente o aumento significativo das autorias indígenas já presentes na revista desde 2012.



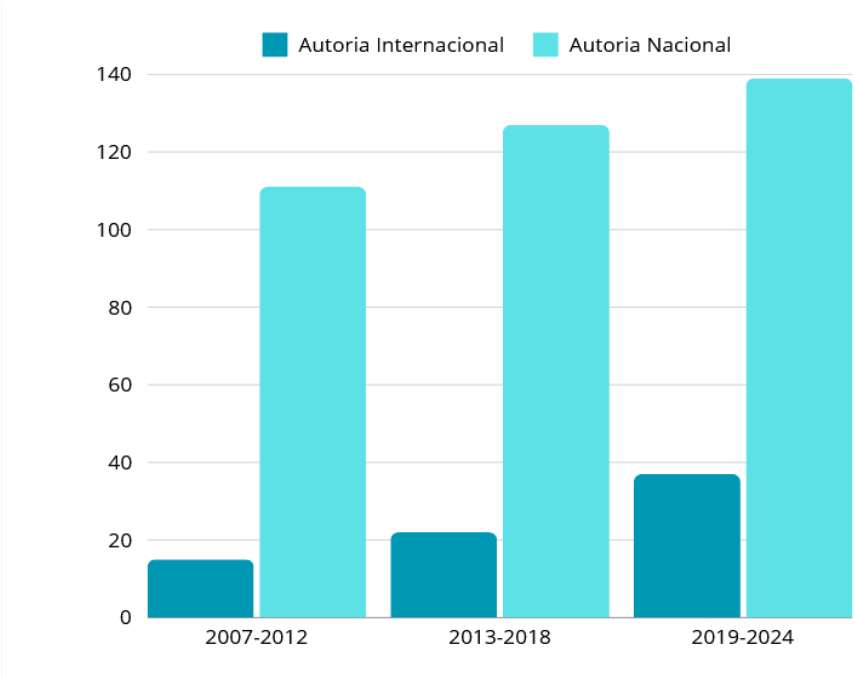
Número de autorias indígenas por volume (2007 – 2024)

Não obstante, quando se atende às estatísticas por quinquênio da relação entre autorias indígenas e não indígenas, as segundas continuam representando uma enorme maioria. Este fato não é fundamentalmente negativo, mas, sem dúvida, implica a necessidade e o compromisso de aprimorar a presença indígena nos números da revista.



Número de autorias indígenas e não indígenas na revista por quinquênio (2007 – 2024)

Por outra parte, as estatísticas por quinquênio demonstram também um incremento, mas, desta vez, pouco expressivo na autoria internacional da revista. Tal incremento, acreditamos, foi possível pela publicação de dois dossiês que trouxeram um número significativo de autoras/es da Argentina, Colômbia, México e Bolívia, nessa ordem, a saber: o volume 16, número 3 (2022)[32] e o volume 17, número 1 (2023)[43].

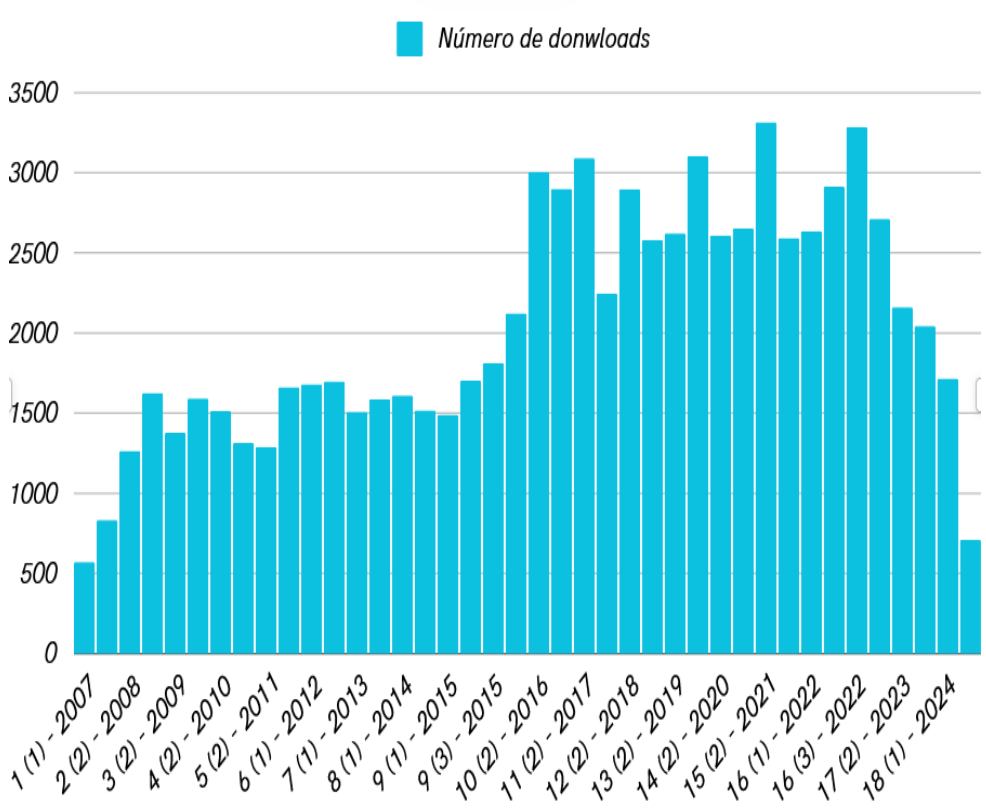


Número de autorias nacionais e internacionais (2007 – 2024)

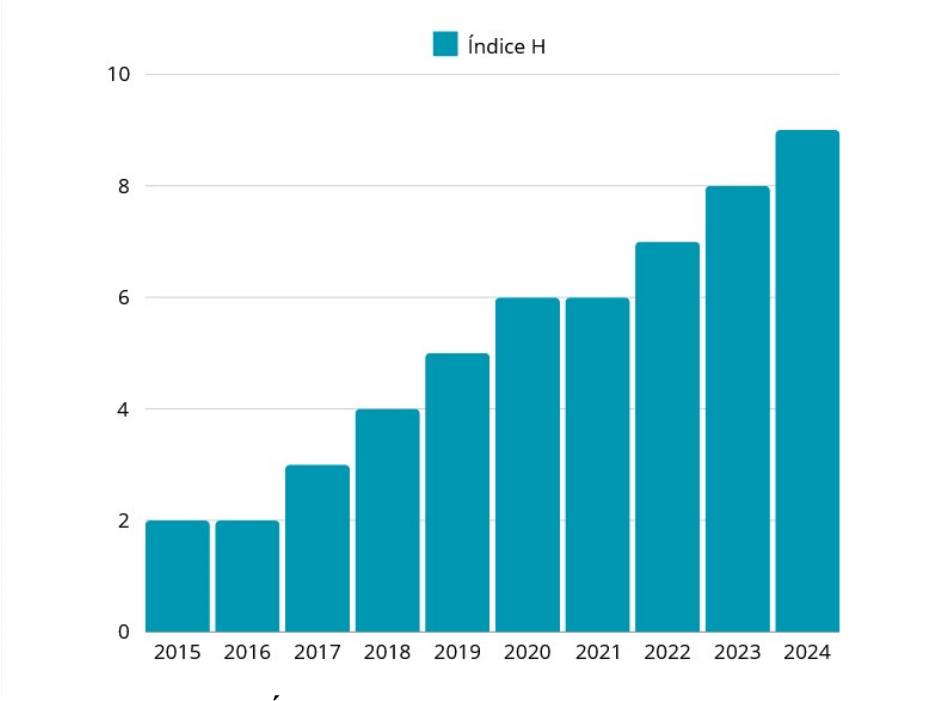
[32] Organizado pelo prof. Fabio Mura e a profa. Ana Padawer, e especializado em "Processos técnicos e tradições de conhecimento local": https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/issue/view/4756

[43] Organizado pela profa. Marlise Rosa e o prof. Rodrigo Reis, e tendo como foco os "Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina": https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/issue/view/4815

A este conjunto de aprimoramentos na *Espaço Ameríndio*, poderíamos acrescentar outras variações relevantes: a) a quantidade de artigos publicados por número; b) a tradução para a língua portuguesa de importantes textos etnológicos até então inéditos de autores como Jean Bazin, Guillermo Bonfil Batalla e Alban Bensa; c) o incremento constante do acesso ao site da revista; d) o aumento significativo e também constante do número de downloads dos artigos da revista; e e) a elevação do índice de impacto H, de 5 para 9. Tais mudanças trouxeram a reclassificação da revista de B1 para A2 dentro da última avaliação do Qualis CAPES para o quadriênio 2021-2024, ainda válido ao momento de redigir esta Apresentação.



Número de downloads (2007 – 2024)



Índice H da revista (2015 - 2024)

Durante esses seis anos e 15 números que a *Espaço Ameríndio* publicou, temos um total de 229 trabalhos, entre artigos, ensaios bibliográficos, resenhas e laudos. Desse total, 32 trabalhos são de autoria indígena, o que representa pouco mais de 10% dos textos da revista e o que equivale a uma média de mais de dois trabalhos de autoria indígena por cada número publicado.

Tendo em consideração as descrições e dados anteriores, acreditamos ter completado os objetivos propostos para a editoração da revista *Espaço Ameríndio* durante o ciclo mencionado, que incluem os 15 números que precedem esta edição, e que esperamos estarem à altura das anteriores, e que apresentamos a continuação. Porém, antes de encerrar este breve balanço, gostaríamos de agradecer especialmente aos prof. Arlei Sander Damo pelo apoio à revista durante sua atuação como Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UFRGS, entre 2020 e 2022, assim como ao prof. Eduardo Dullo pelas atenções que teve com a *Espaço Ameríndio* sendo parte do Programa de Apoio à Edição de Periódicos (PAEP) da UFRGS. Mas nada de tudo o que foi feito durante estes seis anos na revista teria sido possível sem o auxílio e a ajuda incondicional de Guilherme Sant´Ana, Editor Gerente da revista até abril de 2024.

* * *

Realizado o sucinto balanço dos últimos 15 números da *Espaço Ameríndio*, corresponde agora introduzir a presente edição. Este novo número da revista conta com 13 artigos, três deles de autoria indígena, e uma resenha, totalizando 14 textos.

O número se abre com o texto intitulado *O bispado do Maranhão e o Diretório dos Índios: governo diocesano e assimilação dos indígenas na Amazônia (1677-1798)* de autoria de Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz. O

que representa uma excelente análise entre a história e antropologia que se debruça sobre as dinâmicas de governo empregadas pela Igreja Católica na Amazônia portuguesa durante a segunda metade do século XVIII, se interessando também pelas diversas rupturas e disputas internas na organização, assim como pelas estratégias dos povos indígenas da região diante de tais práticas.

Na sequência, Erick Charlles Oliveira Silva e José Adelson Lopes Peixoto em *Tramas da aldeia Xucuru-Kariri do Cristo do Goití*, exploram a conformação histórica e sociopolítica da aldeia localizada em Palmeira dos Índios, no Estado de Alagoas, se interessando pelos processos de constituição de faccionalismos vinculados ao território nas múltiplas dimensões: tanto a territorialidade quanto a territorialização.

No terceiro artigo deste número, o trabalho *A cidadinha dos índios: dualidades kanhgág em transformação,* de Lucas Cimbaluk, se interessa também pela exploração das dinâmicas e lógicas territoriais indígenas, mas, desta vez, Kaingangs, dentro da bacia do rio Tibagi, especificamente na TI Apucarana. No seu texto, Cimbaluk retoma as antigas discussões sobre o "dualismo kaingang" para repensá-las à luz das transformações históricas e de novas formas de políticas da alteridade nas populações Jê.

Dando continuidade à seção de artigos, o texto *Uma versão mitohistórica do processo migratório da nação Anishinabe*, de Harryson Júnio Lessa Gonçalves, Beatriz dos Santos Landa e Antônio Hilário Aguilera Urquiza, apresenta, através da reconstrução de fontes documentais e da pesquisa realizada na Ziibiwing Cultural Center (no Estado de Michigan, EUA), a reconstrução de uma versão mito-histórica do processo migratório do povo Anshinabe para a região dos grandes lagos do Norte do citado Estado.

Na continuação, Flávio Bezerra Barros, Neusani Oliveira Ives-Félix e Luiza Nakayama, no seu trabalho intitulado *Notas etnográficas sobre comensalidade entre os Tentehar na região de Grajaú, Maranhão*, analisam a comensalidade da aldeia Tentehar Olho D'Água, como um fato social total que imbrica tanto dinâmicas culturais quanto relações interétnicas que perpassam as práticas alimentares. O artigo demonstra, também, as rápidas transformações pelas quais está atravessando a comensalidade Tentehar da aldeia do Estado de Maranhão.

A seguir, o artigo *Reprodução social e estratégias de sobrevivência da população Warao em Belém/PA,* de minha autoria, realiza uma caracterização dos modos de sobrevivência socioeconômica da população imigrante Warao que reside na capital paraense. Interesso-me pela descrição, caracterização e análise das diversas práticas de reprodução social que permitem a subsistência tanto das comunidades quanto das unidades domésticas da referida população.

Dando seguimento a este número, Rosa Maria Castilhos Fernandes e Mariana Maciel, no seu artigo intitulado *Política de assistência social no Brasil e a atenção aos povos indígenas*, analisam em profundidade as políticas de assistência social de corte indigenista que se encontram dentro do Sistema Único de Assistência Social (SUAS). Na análise, as autoras não só apontam as falhas e deficiências que o sistema apresenta, como também propõem caminhos alternativos para melhorar a assistência dos povos indígenas por parte do Estado brasileiro.

No oitavo artigo deste número, Renata Utsunomiya no seu texto *Arara da Volta Grande do Xingu: arte indígena contemporânea, urgência ecológica e múltiplas resistências*, desenvolve uma análise centrada na arte do povo Arara na tentativa de reconstruir as relações sociocosmológicas desta população indígena, recriadas nas suas formas de expressividade e subjetivação social. O texto se interessa particularmente pela relacionalidade sociedade-natureza presente na arte Arara.

Em seguida, o artigo *Memória e oralidade na formação docente: a contribuição dos anciões na trajetória de professores indígenas egressos da Licenciatura Intercultural Indígena (UFSC),* de Sandor Fernando Bringmann, representa uma interessante caracterização e análise dos processos de construção de conhecimento de estudantes indígenas Mbyá-Guarani, Kaingang e Laklãnõ/Xokleng da Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal de Santa Catarina que realizaram seus Trabalhos de Conclusão de Curso a partir das memórias orais das/os anciãos/os dos seus respectivos povos.

Encerrando a seção de artigos, o trabalho *Língua e (des)colonialidade no processo de reconhecimento do kichwa na Constituição Equatoriana de 2008*, de coautoria de Jaqueline Scussel, Daniel Ribeiro Preve, Jorge Eremites de Oliveira, Fernando Fabian Guerrero Maruri e Juliano Bitencourt Campos, reconstrói o processo de reconhecimento da língua Kichwa, como língua oficial da República do Equador durante a Constituinte Equatoriana (2007-2008). O artigo analisa as estratégias da Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) desenvolvidas para alcançar o mencionado reconhecimento linguístico.

Abrindo a seção de Autores Indígenas deste número, encontramos o artigo *Introdução à Literatura Indígena de Roraima: o gênero panton/pantoni*, de Truduá Dorrico, Catarina Nogueira Wottrich, Cristiane Albino e Katia Priscila Borges, que analisa a obra A história de Xibobo/Pokowa Pantoni, de Matilde Makuxi e Lacy Mariano, com a finalidade de caracterizar tanto a obra quanto o gênero da mesma: o pantoni, gênero criado pelo povo Makuxi e de características eminentemente orais.

Continuando esta seção, Mihagerê Gavião e Caio Maximino, no seu texto conjunto intitulado *Impactos psicológicos e emocionais das ameaças ao território indígena Gavião/PA*, caracteriza as violências e ameaças às quais está exposta a TI Mãe Maria, do município de Bom Jesus, no Estado de Tocantins, por parte dos fazendeiros da região. O texto se interessa particularmente por analisar as consequências deste contexto para a saúde mental do povo Gavião.

Encerrando a seção de Autores Indígenas, Aylla Monteiro de Oliveira e Fernando da Silva Cardoso apresentam o artigo intitulado "Tava *eu na minha aldeia, pra que mandou me chamar?": uma investigação autoetnográfica da resistência Kapinawá na preservação dos direitos territoriais e identitários diante da exploração de energia eólica.* Neste texto, se estudam as diversas práticas e dinâmicas de resistência do povo Kapinawá frente ao controvertido e perigoso projeto de construção do Parque Eólico Buíque na Ti Kapinawá, no Estado de Pernambuco.

Finalmente, este número de revista se encerra com a resenha de *E os protocolos de autónomos de consulta e consentimento prévios?*, *de* autoria de

Jeferson Virgilio, que explora a publicação coletiva de Priscylla Joca, Biviany Rojas Garzón, Liana Amin Lima da Silva, Rodrigo Magalhães de Oliveira e Luis Donisete Benzi Grupioni, aparecida em 2021 sob o título: *Protocolos autônomos de consulta e consentimento: Um olhar sobre o Brasil, Belize, Canadá, Colômbia.*

* * *

Da mesma forma que em cada número anterior da revista, devemos agradecer com entusiasmo a todas/os as/os autoras/es que submeteram seus trabalhos para as diversas seções da revista. Com o mesmo entusiasmo agradecemos também as/os pareceristas que doaram generosamente seu tempo e esforço para avaliar os textos deste novo número. O maior reconhecimento, não obstante, deve ser feito à equipe que fez esta edição possível, especialmente à Natacha Rodrigues Portal pela sempre excelente revisão e diagramação dos textos, assim como a Mariana Ribeiro pela capa deste número e pela confecção, junto ao prof. Vitor Queiroz, do desenho artístico de todo o 19º volume, que virá à luz durante 2025.

A partir da próxima edição da revista: volume 19, número 2, a *Espaço Ameríndio* estará a cargo do novo coordenador do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) da UFRGS, o prof. Vitor Queiroz, que atuará como seu Editor-Chefe. Desejamos a ele o melhor dos sucessos, sabendo antecipadamente que a publicação não poderia continuar em melhores mãos.

Por fim, no nosso último parágrafo como Editor da revista, vindicamos: Demarcação já de todas as Terras Indígenas no Brasil; e Palestina livre e soberana: do rio até o mar.

O BISPADO DO MARANHÃO E O DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS: GOVERNO DIOCESANO E ASSIMILAÇÃO DOS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA (1677-1798)[1]

POLLYANNA GOUVEIA MENDONÇA MUNIZ[2]
UFMA, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-2528-1748

RESUMO: *A segunda metade do século XVIII é importante para se compreender a importância da Igreja católica no conjunto das transformações que a administração de Sebastião José de Carvalho e Melo implementou sobre os povos indígenas na América Portuguesa. Nenhum estudo analisou com profundidade a colaboração do episcopado e seus agentes nessa política indigenista. Assim, analisar-se-á o caso da diocese do Maranhão, na Amazônia Portuguesa, desde a sua criação em 1677 até fins do século XVIII, demonstrando a disputa de jurisdição sobre a tutela dos indígenas entre os bispos e as ordens regulares. Analisar-se-á também como se deu o provimento do clero nas antigas aldeias de índios e como a estrutura diocesana foi se expandindo para garantir a consolidação da política pombalina em meio a disputas de vários interesses, como os do estado português, dos bispos e dos indígenas. Através da análise de variada documentação, utilizando metodologias de investigação que impliquem a variação da escala de observação e valorizando perspectivas de história conectada, será possível demonstrar como o episcopado se portou, apesar dos seus limites e das vacâncias, no processo de assimilação dos povos indígenas.*

PALAVRAS-CHAVE: *Episcopado, Diretório dos Índios, Amazônia.*

ABSTRACT: *The second half of the 18th century is important for understanding the importance of the Catholic Church in all the transformations that Sebastião José de Carvalho e Melo's administration implemented on indigenous peoples in Portuguese America. No study has analysed in depth the collaboration of the episcopate and its agents in this indigenist policy. We will therefore analyse the case of the diocese of Maranhão, in the Portuguese Amazon, from its creation in 1677 until the end of the 18th century, demonstrating the dispute over jurisdiction over the guardianship of the indigenous people between the bishops and the regular orders. It will also analyse how the provision of clergy in the former Indian villages took place and how the diocesan structure was expanded to ensure the consolidation of Pombal's policy amid disputes between various interests such as those of the Portuguese state, the bishops and the indigenous people. By analysing a variety of documents using research methodologies that involve varying the scale of observation and valuing connected history. perspectives, it will be possible to demonstrate how the episcopate behaved, despite its limits and vacancies, in the process of assimilating indigenous peoples.*

KEYWORDS: *Episcopate, Directory of Indians, Amazonia.*

---

[1] Artigo publicado em inglês na *Religions,* com o título "The Bishopric of Maranhão and the Indian Directory: Diocesan Government and the Assimilation of Indigenous Peoples in Amazonia (1677–1798), *Religions*, 2023, *14*(12), 1515. DOI: https://doi.org/10.3390/rel14121515. Para a presente edição foram feitas modificações pontuais.

[2] Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense, professora da Licenciatura em Estudos Africanos e Afro-Brasileiros na Universidade Federal do Maranhão, PQ2 - CNPq. E-mail: pgm.muniz@ufma.br

Introdução

Em 1761, o bispo D. Fr. Antonio de São José nomeou o índio João Batista, do lugar de São José de Ribamar, como meirinho do eclesiástico. Na sua provisão é possível saber que se esperava dele “boa satisfação, diligência e segredo”, como previsto no regimento para esse tipo de função. O detalhe que chama atenção é a ênfase de que todos daquele lugar "obedeçam, honrem e estimem”. O índio passaria então a ter direito “de todas as honras, liberdades e isenções que por direito e estilo lhe pertencem” (APEM, Livro de Provisões, n. 189, fl. 30). A provisão foi registrada nos livros da diocese e o vigário recebeu seu novo oficial após o juramento, em 28 de agosto daquele ano. Os meirinhos tinham a função de prender os culpados, deveriam acompanhar os vigários nas diligências que estes faziam e podiam apresentar denúncias no juízo eclesiástico (Regimento do Auditório Eclesiástico, tit XVIII, 2010, p. 879-883). Tinham, portanto, função importante no governo da diocese e de suas paróquias.

Casos como esse puderam ser observados depois da publicação do “Directorio que se deve observar nas povoações de índios do Pará e Maranhão”, de 1758. As reformas implementadas por Sebastião José de Carvalho e Melo começaram alguns anos antes com as três leis de 1755: o alvará que incentivava casamentos mistos, de 4 de Abril; a lei que decretou a liberdade plena aos indígenas, garantindo-lhes seus bens e comércio, de 6 de Junho e, finalmente, o alvará de 7 de Junho que aboliu o governo temporal dos missionários sobre os indígenas, ordenando que esses índios, agora livres, quando considerados idôneos, fossem preferidos para ocupar cargos da governança de suas vilas e aldeias (MOREIRA, 2023).

O espaço desta investigação é o Maranhão, na Amazônia Portuguesa. Analisar-se-á desde a criação da diocese, em 1677, até o final do Diretório Pombalino, em 1798. A historiografia avançou muito sobre a política colonial para os indígenas (FARAGE e CUNHA 1987; CUNHA, 1992; MONTEIRO, 1994; ALMEIDA, 2003; COELHO, 2005 e 2007; GARCIA, 2009; MOREIRA, 2019; DORNELLES, 2021). Pouco se sabe, no entanto , sobre o papel do episcopado nesse processo. Apenas o estudo de Francisco Cancela sobre a instalação e administração das freguesias de índios como um reforço do processo de territorialização vivenciado pelos povos indígenas na capitania de Porto Seguro abordou a questão, sem estender a análise para o restante da arquidiocese da Bahia (CANCELA, 2021).

A configuração de uma nascente malha urbana, com a transformação dos aldeamentos e missões indígenas em vilas e lugares, contou com a colaboração da diocese, especialmente quanto à substituição de missionários por padres seculares, mas também quanto ao viés assimilacionista desses povos condizente com a política pombalina. Antes, porém, é preciso entender a questão na longa duração. Desde a criação da diocese do Maranhão, a primeira da Amazônia Portuguesa, os bispos e seus agentes desempenharam papel importante na tentativa de alargamento do poder episcopal que incluía o governo temporal dos índios. É o que examinaremos a seguir.

Os bispos e a jurisdição sobre os índios: um problema de longa duração na Amazônia

A questão indígena sempre foi central na Amazônia Portuguesa. Diversos conflitos entre as ordens regulares e os colonos pela disputa da tutela indígena mereceram atenção da Coroa (CHAMBOULEYRON, 2006). A historiografia tem avançado na temática. A presença do jesuíta Antônio Vieira no Maranhão, de 1653 até 1661, e a força que a Companhia de Jesus passou a ter na região têm lugar de destaque na história da Igreja no Brasil, mas esse foi um período ainda sem uma diocese específica na região. A diocese do Maranhão, criada em 1677, é um bom exemplo de como a Coroa foi a principal responsável pela estruturação da malha diocesana, já que o Estado do Maranhão e Grão-Pará não dispunham de rendas suficientes para arcar com as despesas da diocese recém-criada. As motivações que levaram à criação dessa diocese foram marcadamente políticas: a expansão das fronteiras de seus domínios e uma melhor gestão das tensões existentes entre missionários e colonos, por causa da mão de obra indígena (SOUZA, 2014). Assim, a introdução da jurisdição de um bispo próprio naquele território é muito importante porque demonstra o cenário de tensões que D. Fr. Gregório dos Anjos, o primeiro bispo, teve que enfrentar (MUNIZ, 2021).

Na América Portuguesa, o clero regular obteve jubileus, licenças, diplomas pontifícios etc., que lhe deram um leque alargado — mas variável no tempo — de privilégios, no que diz respeito às populações indígenas e à administração espiritual das aldeias. Não raro, isso desencadeou conflitos de natureza jurisdicional com os bispos e outros agentes, especialmente porque, após o Concílio de Trento (1545-1563), houve o fortalecimento da autoridade prelatícia (PALOMO, 2011).

Testemunho desses conflitos é o conjunto de cartas trocadas entre os jesuítas e o primeiro bispo da Amazônia, entre de agosto de 1680 e abril de 1681. Nelas é possível ver o impasse sobre questões importantes da administração eclesiástica na Amazônia, como era o caso das licenças para confessar e pregar, os breves e privilégios concedidos pelo papa aos jesuítas, a administração das igrejas e o governo espiritual dos índios, que é a temática que interessa para esta investigação. D. Fr. Gregório dos Anjos mandou publicar uma pastoral em que ordenou que nenhum clérigo secular ou regular confessasse ou pregasse sem sua autorização, revogando todas as licenças anteriormente passadas (IHGB, Rio de Janeiro, Évora, 1.2.27, fls. 79-79v). Embora não pudessem se opor ao bispo na questão, os jesuítas contestaram, já que sem confissão não havia evangelização nem projeto de missionação. O bispo então colocou em questão se os jesuítas eram missionários ou párocos. Ao que responderam: “declaramos a Vossa Senhoria, que o nosso ofício, e a nossa profissão é de missionários, que tratamos de conversão dos gentios e também da reformação dos cristãos; mas porque pela maior parte vivem muitas vezes, uns entre outros, não rejeitamos o ofício de parochos, quanto ao trabalho senão quanto a honra e os emolumentos, rendas e benesses que tivessem estas parochias” (IHGB, Rio de Janeiro, Évora, 1.2.27, fls. 84-84v).

Analisando o papel dos jesuítas como curas de almas na América Portuguesa no período da elaboração das Constituições Primeiras do

Arcebispado da Bahia de 1707, Federico Palomo afirma que o foco principal dessas missões, no entanto, "encontrou uma justificação particular no remédio doutrinal e moral dos escravos — índios ou africanos, cristãos e gentios — que asseguravam o trabalho nas propriedades dos portugueses" (PALOMO, 2011). Mais do que cuidar espiritualmente dos índios escravizados ou livres que estavam trabalhando para os europeus, os jesuítas na Amazônia adentraram o interior, coisa que a malha paroquial do bispo ainda era incapaz de realizar (MUNIZ, 2021).

D. Fr. Gregório dos Anjos queixava-se de que os jesuítas estavam "unindo e desunindo as parochias" sem sua licença e, tendo ele publicado "uma pastoral para que nenhum parocho o possa ser legitimamente sem ser aprovado pelo ordinário", continuavam os inacianos a "batizar uns poucos de índios brutos" sem "pedir licença para esse efeito" (IHGB, Rio de Janeiro, Évora, 1.2.27, fls. 85 v). O bispo passou então a discutir a jurisdição espiritual sobre os índios explicando ao superior da missão jesuítica, padre Pedro Pedrosa, que ele bispo era "tanto bispo dos brancos, como dos índios, e que a jurisdição episcopal alcança até os últimos fins dele" (IHGB, Rio de Janeiro, Évora, 1.2.27, fl. 93).

Trata-se, pois, de um contexto diferenciado para aquela região com a promulgação da lei de liberdade de 1680. A Companhia de Jesus ganhou ainda mais destaque, já que a provisão garantia-lhes que penetrassem no sertão amazônico "levantando igrejas para cultivarem os ditos índios na fé e os conservarem nela" (ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL, 1948). Depois de sucessivos conflitos entre o bispo e a Companhia de Jesus, o rei de Portugal interveio na questão. As excessivas reclamações quanto ao comportamento do bispo na matéria indígena e também a sua tentativa recorrente de influenciar na ação missionária que era tão importante naquele espaço devem ter pesado no posicionamento de D. Pedro II a favor da Companhia de Jesus (ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL, 1948).

Em 2 de setembro de 1684, o monarca remeteu carta ao bispo, sendo enfático em afirmar que, apesar da jurisdição episcopal ser "fundada em direito", o que não se podia "diminuir, alterar nem remover por algum modo que não seja ordenado pelo sumo pontífice", não se podia negar a "utilidade de serem governadas as ditas aldeas com toda jurisdição pelos ditos padres", já que era "tão notória e de tal modo própria, essencial e unida com a conservação e liberdade dos índios". O rei deliberou que assim deveria continuar (ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL, 1948) Finalmente, o rei pediu que o bispo não apenas consentisse, mas ajudasse e favorecesse a decisão. Claro estava que as diretrizes tridentinas, na prática, iriam esbarrar na realidade específica dos espaços em que o episcopado se ia introduzindo. A visibilidade da autoridade prelatícia caminhava paulatinamente e contrariava a presença antiga e já enraizada do clero regular, notadamente da Companhia de Jesus (MUNIZ, 2021).

Os jesuítas enfrentaram novas turbulências na Amazônia, em meados de 1684, como a denominada Revolta de Beckman, que motivou mais uma expulsão dos inacianos daqueles espaços (MACNICOLL, 1978; CHAMBOULEYRON, 2006). O que não se pode negar é que o rei concedeu ao bispo uma função muito importante após a lei de liberdade dos índios de 1680. O rei informou a D. Gregório, em 30 de março de 1680, como se faria

a repartição dos nativos e que ele teria papel chave no processo (ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL, 1948). Muitas queixas contra o seu comportamento na repartição dos indígenas chegaram à Coroa. Em 1681, o governador do Maranhão, Inácio Coelho da Silva, alertou para a "queixa de algumas pessoas do povo da desigualdade da repartição, obrando o bispo absolutamente". O governador queixava-se "que os eclesiásticos, a exemplo de seu prelado, o bispo D. Gregório dos Anjos, falavam muito descompostamente contra essa instituição", referindo-se ao estanco ordenado por sua Magestade (ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL, 1948).

Em 1683, entrou em funcionamento a Junta das Missões, trazendo novas alterações no reparto dos indígenas. Os conflitos na repartição da mão de obra permaneciam e o estabelecimento desta Junta foi uma estratégia importante para mediar as demandas de moradores e missionários (MELLO, 2007; FERREIRA, 2017). No topo da hierarquia da Junta das Missões, ao lado do governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, estava o bispo de São Luís que, apesar de ter sido mantido na função, teve seu protagonismo diminuído.

As queixas contra o bispo não cessaram e, em 1685, o governador foi mais enfático nas suas queixas ao rei ao afirmar que D. Gregório dos Anjos deveria ser "amoroso pastor", mas que "pela ambição" se estava a tornar um "tirano lobo" (AHU, Lisboa, Capitania do Pará, doc. 241). O bispo faleceu em 1689, e a dificuldade da afirmação plena da jurisdição eclesiástica no território amazônico prosseguiu também no governo diocesano do seu sucessor D. Fr. Timóteo do Sacramento (MUNIZ, 2020). Pouco se pode falar sobre a atuação dele face aos povos originários do Brasil, a não ser que, assim como o primeiro bispo, desejou ter sob sua posse uma aldeia de índios (AHU, Lisboa, Capitania do Maranhão, doc. 941). Os bispos permaneceram com assento na Junta das Missões, mas foram os vigários-gerais que passaram a representar os antístites nas reuniões da Junta. O que é inegável é que o estabelecimento da diocese na região Amazônica legou ao bispo o exercício de funções que não eram apenas espirituais.

A presença marcante dos indígenas exigia da Coroa medidas específicas de atuação que envolveram também a Igreja. Uma nova configuração no espaço da diocese é prova disso. Em 1720, foi criada a diocese do Pará, e a do Maranhão teve como compensação a anexação da capitania do Piauí ao seu território (MUNIZ, 2017). Com duas dioceses na região, percebe-se mais claramente a ingerência dos bispos em variadas questões, como a indígena.

No século XVIII, a expansão da diocese do Maranhão em direção ao Piauí demonstra que a conquista espiritual do território passava pela adesão dos indígenas ao processo da colonização (MUNIZ e ARAÚJO, 2022). Assim que chegou, em 15 de junho de 1739, o bispo D. Fr. Manuel da Cruz demonstrava preocupação "a respeito de erigir paróquias no sertão do Piauí", pois vieram com essas ordens do reino (Copiador de Cartas, 2008, p. 3). A expansão da conquista do território para o leste da América amazônica consolidou-se, principalmente, no reinado de D. Pedro II, integrando as estratégias da Coroa portuguesa após 1640 (CHAMBOULEYRON, 2008). Os indígenas tinham obviamente um papel fundamental nesse processo

(CHAMBOULEYRON, MELLO e BONILLO, 2021). Até a segunda metade do século XVII, o Piauí era uma faixa territorial sem muitos núcleos coloniais, mas com a chegada do bispo ali se afirmaram várias ações de concretização dos projetos da monarquia.

Em visita à capitania do Piauí, em 1742, D. Fr. Manuel da Cruz confeccionou dois documentos muito importantes para entendermos a questão indígena na região: "Regimento para as missões do sertão no que respeita ao espiritual"; e o "Regimento no que toca ao governo temporal para as missões do sertão". O primeiro foi dirigido aos missionários das aldeias e tratava da natureza espiritual e do ensino da doutrina cristã aos povos nativos. No relatório da visita *ad Sacra Limina*, enviada para Roma em 1746, o bispo esclareceu que tinha sob sua jurisdição três missões de "índios" e aos missionários determinou, entre outras coisas, que realizassem as missas, que celebrassem os dias santos e que atendessem à importância da confissão, alertando que os faltosos seriam castigados (Archivio Apostolico Vaticano, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 486, fls. não numerados)[3]. Requereu-lhes ainda que não permitissem que os povos indígenas saíssem da missão; que promovessem casamentos, para se evitarem pecados; que nomeassem índios alfabetizados como sacristães e escrivães do eclesiástico da aldeia; e que dessem notícia ao vigário da vara de todas as informações e dificuldades do trabalho missionário. Essas informações serviriam para o bispo se inteirar acerca de como corriam a missionação e a conversão dos povos indígenas (Copiador de cartas 2008: 101-102).

O segundo regimento, também dirigido aos missionários, dizia respeito ao governo temporal dos nativos (MUNIZ e ARAÚJO, 2022 p. 155). A jurisdição episcopal, no tocante às populações nativas, só ficaria mais clara em carta remetida ao governador em 1744. O documento detalha como o bispo interferiu diretamente em questões relativas aos povos indígenas dos sertões do Piauí. Ele resolveu contendas nas aldeias do Magu e Anapurus; na Mocha, junto aos povos jaicós; em Piracuruca e no Surubim; e nos Pastos Bons (Copiador de cartas 2008: 123-125), por exemplo. D. Fr. Manuel da Cruz não deixou de informar também o monarca que a igreja era de suma importância naquela região de conquista e que ele próprio presenciou "mais de duas mil almas da nação Gueguês que procuraram voluntariamente a paz" se reduziram ao "grêmio da Igreja", sendo batizados (Copiador de cartas 2008, p. 106).

Em 1747, ainda no contexto da presença do bispo na região do Piauí, foi elaborada a "Descrição do bispado do Maranhão". De autoria desconhecida, consistia numa exposição detalhada sobre a situação religiosa, econômica e geográfica da diocese. Aquele era o contexto preparatório do Tratado de Madrid, o qual visava estabelecer limites territoriais entre as possessões coloniais de Espanha e Portugal no sul da América (MAXWELL, 1996). Há uma corrente consolidada na historiografia que associa a nova política indigenista de Pombal às ambições de Portugal durante as negociações do referido Tratado, e a historiografia tem argumentado que as reformas sancionadas pelo Marquês de Pombal tinham

[3] Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/maranhao. Acesso em: 7 ago. 2021.

função de conquistar a adesão dos indígenas à soberania portuguesa, em um momento de tensão e disputa entre Portugal e Espanha (MOREIRA, 2023 e FARAGE, 1991). O certo é que a "Descrição do bispado do Maranhão" dá detalhes importantes sobre o estado das coisas no sertão da diocese e sobre as características da população formada de mestiços e indígenas (Códice Costa Matoso, vol I, 1999: 917-942).

Antes mesmo de D. Fr. Manuel da Cruz chegar ao Maranhão, a Santa Sé já demonstrava uma mudança mais incisiva no seu discurso de proteção aos indígenas com o breve apostólico de 20 de Dezembro de 1741. Por ele é possível conhecer as determinações do papa Bento XIV, clamando contra a escravidão dos povos indígenas. Exortava a piedade do rei D. João V para que coibisse essas violências "principalmente nessas regiões do Brasil", onde vivem "tão inteiramente esquecidos da caridade... que reduzem a cativeiro; vendem como escravos; e privam de todos os seus bens não só aos miseráveis índios, a quem ainda não alumiou a luz do Evangelho", mas também aos que estavam "batizados e habitam nos sertões no mesmo Brasil, e nas terras ocidentais e meridionais, e outras daquele continente" (ANTT, AJCJ, Armário Jesuítico, 1A, 09).

Essa era uma questão em que a Santa Sé já tinha tentado intervir outras vezes, com os papas Paulo III (1534-1549) e Urbano VIII (1623-1644), mas sem sucesso. Por fim, Bento XIV mandou que se fixassem editais públicos, sob pena de excomunhão, proibindo a escravização dos indígenas. A mensagem é especialmente dirigida aos bispos que "fizessem socorro de uma eficaz proteção a todos os Índios" (Idem, 9 v). Sabendo das vindouras queixas e para evitar as críticas quanto à publicação da lei de 7 de junho de 1755 - aquela que abolia o governo temporal dos índios clérigos regulares - o governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Carvalho e Melo, conhecido por Marquês de Pombal, ordenou que "se publicasse no dia seguinte a bula do pontífice reinante, na qual condena toda opinião que por qualquer modo favorecesse a parte da escravidão". O bispo do Pará, D. Fr. Miguel de Bulhões, recebeu ordem do rei para publicar e fazer observar em sua diocese (MENDONÇA, 2005, tomo III, Vol 49 C, p. 294). Na América Portuguesa, a lei de liberdade dos indígenas, por determinação régia, chegou em 1755, 14 anos depois desse breve papal e com os desdobramentos do Diretório Pombalino a partir de 1758. Como é que a diocese recebeu estas determinações e qual foi o seu papel no processo de assimilação desses indígenas recém-libertos? É o que examinaremos a seguir.

A diocese do Maranhão em tempos de Diretório do Índios: tensões historiográficas e provimento do clero secular

Em estudo recém-publicado sobre as experiências urbanas e o reformismo pombalino, Vânia Moreira afirma que o Diretório Pombalino "instituiu nas novas vilas erguidas sobre antigos aldeamentos o poder tutelar dos diretores de índios e regulamentou as leis de 1755, deixando absolutamente claro que a liberdade dos índios não era a liberdade de não trabalhar" (MOREIRA, 2023). Ao longo dos seus 95 parágrafos pode-se conhecer os direitos, as obrigações e os métodos de governar os indígenas.

Desejava-se que fossem úteis à Coroa, aos moradores, a si mesmos e suas famílias por meio do trabalho, regulamentando-se a repartição dos indígenas para trabalhar para os moradores e para a Coroa e esmiuçando assuntos como duração das jornadas, de trabalho atividades econômicas e salários (MOREIRA, 2023). A partir daquele momento, o clero regular perdia o controle missionário sobre os indígenas.

A Decisão da Junta das Missões do Pará, de 10 de Fevereiro de 1757, demonstra como se processou a discussão da passagem de jurisdição espiritual das antigas aldeias para a jurisdição do bispo, outro assunto delicado que veio com as determinações do ministro de D. José I em 1755. Baseado no já citado breve apostólico de 1741 e nas leis de 1755, o governador Mendonça Furtado determinou ao bispo do Pará, D. Fr. Miguel de Bulhões, que exercitasse "a referida jurisdição" nas vilas que se criariam a partir das aldeias "nas quais não deviam os regulares exercitarem o ministério de párocos". Nelas o bispo deveria "destinar-lhes clérigos para párocos os quais deveriam assistir nas casas de residência dos padres missionários" (APEM, Junta das Missões, Livro 1, fl. 72).

As reações foram imediatas. Ainda em 1757, os mercedários e os carmelitas aceitaram a sujeição ao bispo. Francisco de Toledo, da Companhia de Jesus, por sua vez, respondeu ao governador que "de nenhum modo consentia que os seus súditos ficassem exercitando o ministério de párocos sujeitos à jurisdição episcopal". Alegou que só consentiria que ficassem "naquelas povoações exercitando unicamente o exercício de missionários como coadjutores dos párocos" (APEM, Junta das Missões, Livro 1, fl. 72).

A situação rendeu longo protesto da Companhia de Jesus. José da Rocha, vice-provincial no Maranhão, alegava que os jesuítas tinham igrejas nas aldeias que erigiram com privilégio do pontífice de 1549 e com licença de D. João IV de 1652, mas que essas não eram simples paróquias e, sim, "igrejas das nossas residências que fundamos nas aldeias". Afirma que os religiosos que enviava para lá "de nenhuma sorte vão paroquiar igrejas, mas tão somente para exercitar os ministérios da Companhia de Jesus" (APEM, Junta das Missões, Livro 1, fl. 73). Dizia que não se oporia que o bispo erigisse igrejas "contanto que não fossem as mesmas que a Companhia tem eretas" (APEM, Junta das Missões, Livro 1, fl. 73). Encerrava o protesto alegando que os jesuítas estavam sujeitos à Santa Sé e que não permitiriam que os bispos fizessem visitas nas suas igrejas, como até então era a tradição. Em resposta, a 5 de Março de 1757, foi publicada uma decisão da Junta confirmando que os missionários não tinham mais a jurisdição temporal nas suas aldeias e nem podiam atuar como párocos (APEM, Junta das Missões, Livro 1, fl. 74)

Em 1758, momento da publicação do "Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário", logo no início do documento, no artigo quarto, fica confirmada a submissão espiritual dos indígenas libertos pela lei de 1755 à jurisdição episcopal. A submissão temporal ficava a cargo dos diretores dos índios. No documento pode-se ler que essa matéria "por ser meramente espiritual" caberia "à exemplar vigilância do prelado desta diocese". Prosseguia com a recomendação "aos diretores, que da sua parte dêem todo o favor, e auxílio, para que as determinações do dito prelado respectivas à

direção das almas, tenham a sua devida execução". Aos indígenas o Diretório determina que "tratem aos seus párocos com aquela veneração e respeito que se deve ao seu alto caráter" (Diretório..., 1758).

O documento regulamenta também a cobrança de dízimos. No artigo 27 consta que os moradores daquelas novas vilas estavam obrigados, a partir daquele momento, "a pagar os dízimos, que consistem na décima parte de todos os frutos, que cultivarem, e de todos os gêneros, que adquirirem, sem exceção alguma" e, para isso, deveriam observar "a pastoral, que o digníssimo prelado desta diocese mandou publicar em todo o bispado, respectiva a esta importantíssima matéria" (Diretório..., 1758). Essa discussão vinha de pelo menos um ano antes. Quando erigiu a Vila de Borba, no Grão-Pará, o governador Mendonça Furtado escreveu ao ministro, seu irmão, informando que era o momento de executar "a cobrança de dízimos, principalmente daqueles gêneros em que se fazia um grande comércio", já que tal cobrança estava "expressa na Constituição do Bispado" (MENDONÇA, 2005, tomo III, vol 49 C, p. 125). Acrescentou ainda que, nas contas que já tinha feito sobre o que iam pagar os moradores da nova vila, ficava evidente que "tem S. Maj com que pague ao Vigário", o que deixava demonstrado "que os pretextos a que se recorria de que S. Maj não podia sustentar tantos párocos nessas povoações" não eram verdadeiros (MENDONÇA, 2005, tomo III, vol 49 C, p. 126).

A diocese do Maranhão estava vacante desde a morte de D. Fr. Francisco de São Tiago, franciscano formado em Teologia, em 1752 (SILVA, 1922). Quando as medidas pombalinas se tornaram conhecidas, em 1755, começou o impasse de como a diocese ia atender às novas determinações estando sem bispo residente, especialmente aquela que dizia respeito à mudança de jurisdição dos índios que agora ficavam sob cuidado do clero secular. João Rodrigues Covette, cônego da catedral, clérigo importante na história da Igreja do Maranhão pelos quase 34 anos em que ocupou as funções de vigário-geral, provisor e governador do bispado, estava à frente da instituição nesse momento de transição (MUNIZ, 2022).

Em 18 de junho de 1757, o governador Gonçalo Pereira Lobato e Sousa e os demais deputados da Junta discutiram como colocar muitas das diretrizes da lei em prática. Como governador do bispado e deputado na Junta das Missões, Covette passaria a ter, naquele momento, uma função primordial no processo de consolidação e aplicabilidade da referida lei. O governador, que era o presidente da junta, "expôs ao reverendíssimo governador do bispado que em execução das ordens que tinha do Excelentíssimo Reverendíssimo bispo do Grão-Pará lhe pusesse pronto párocos para todas as vilas e lugares desta capitania" (APEM, Junta das Missões, Livro 1, fl. 76). Covette teria, portanto, essa função importante no projeto de transição dos indígenas da jurisdição das ordens regulares para a jurisdição do bispado.

Sua atuação junto às populações indígenas já foi examinada com a utilização de dados quantitativos sobre a repressão aos desvios morais e de comportamento sexual. João Rodrigues Covette, enquanto esteve à frente do tribunal eclesiástico do Maranhão, manifestou-se em tom conciliatório nos processos contra indígenas e seus descendentes (MUNIZ, 2022). É importante destacar, no entanto, que a atuação da justiça eclesiástica junto às

populações indígenas é muito anterior às medidas pombalinas e à passagem da sua tutela espiritual para o clero secular. Os indígenas, e uma ampla variedade de mestiços que viviam em pequenos núcleos urbanos, povoados, vilas e na sede do bispado do Maranhão, estiveram, assim como todos os leigos batizados, sob a jurisdição dos bispos.

É um equívoco recorrente crer que todos os indígenas estivessem nos aldeamentos e missões e que estavam exclusivamente sob jurisdição do clero regular. Fora dos espaços ocupados pelas ordens regulares, no âmbito das paróquias, os indígenas eram igualmente vigiados e denunciados em caso de desvios, como quaisquer outros leigos cristãos. Em estudo recente é possível acompanhar o *modus operandi* dos bispos e seus vigários-gerais nos processos crime movidos contra indígenas no Maranhão do século XVIII (MUNIZ, 2022).

A documentação diocesana compulsada demonstrou uma efetiva inserção desses indígenas e mestiços de variadas categorias étnicas na vida cristã da comunidade sendo, inclusive, denunciados pelos próprios parentes e vizinhos e punidos em casos de desvios. A repressão da Justiça Eclesiástica e as diligências relacionadas com casamentos que transitaram pela Câmara Eclesiástica da diocese, por exemplo, comprovam que não havia, para a Igreja, uma distinção insuperável entre os índios, os mestiços e os outros leigos cristãos. Se batizados e integrados no corpo místico dos fiéis deveriam seguir os ditames católicos tal como qualquer outro cristão.

Os indígenas que a documentação permitiu capturar, foram denunciados, depuseram, demonstraram conhecimento das normas e comportamentos que lhes eram exigidos como membros da Igreja. Tornavam-se ou assumiram ser cristãos para fazerem parte da nova ordem que a sociedade colonial lhes propiciava. Prova de que os índios não eram, como por muito tempo se acreditou, sujeitos passivos que apenas sofreram e receberam as imposições dos colonizadores (MUNIZ, 2022).

O que interessa aqui investigar é qual foi o papel da diocese no processo de transição da tutela espiritual dos indígenas para o clero secular no período do Diretório Pombalino em 1758. Para isso, a ereção das antigas aldeias e lugares tem que ser analisada no detalhe. Esse processo se iniciou em 1757, enquanto estava a diocese vacante, e foi até 1767, quando o bispo D. Fr. Antonio de São José já tinha assumido a diocese. O já mencionado João Rodrigues Covette, vigário-geral em atuação naquele momento, acompanhou pessoalmente o governador na fundação de duas vilas no Maranhão, como está documentado no “Registro das fundações, ereções e posses das vilas e lugares, nas Aldeias das Missões” (APEM, Provisões, Livro 1, n. 28).

Esse livro, como menciona Soraia Dornelles, foi criado em 24 de julho de 1757 para documentar as fundações, ereções, nomeações das justiças, inventários e posses dos bens das vilas e lugares erigidos nas aldeias das missões retiradas do domínio dos religiosos da Companhia de Jesus e Santo Antônio e, posteriormente, entregues às vilas e lugares nas figuras de seus diretores e principais (DORNELLES, 2021). Nas cartas trocadas entre Mendonça Furtado e o então governador Gonçalo Pereira Lobato de Sousa, se pode conhecer a dinâmica utilizada após a instalação das vilas. Os diretores de índios e os párocos teriam direito nas povoações grandes a "dois pescadores e um caçador" cada um e "nas mais pequenas somente um

pescador e um caçador" para proverem ao seu sustento (MENDONÇA, 2005, tomo III, vol 49 C, p. 346).

O volume populacional dessas aldeias missionárias não era insignificante. Muito pelo contrário. Numa estimativa do número de indígenas incorporados à sociedade colonial como trabalhadores livres e escravos no Estado do Maranhão e Grão-Pará, entre finais de 1680 e 1750, Dias, Bombardi e Costa afirmam que é possível estimar uma população de cerca de 60.000 índios nas aldeias missionárias do Estado em 1750. Os mesmos autores apontam que seriam entre 100.000 a 265.000 indígenas no Estado do Maranhão e Grão-Pará entre o final do século XVII e a primeira metade do século XVIII (DIAS; BOMBARDI; COSTA, 2020). Todos esses dados foram analisados de maneira conservadora e estima-se, obviamente, que os números eram ainda maiores, afinal, a maior parte da população indígena da região deveria estar sob o domínio de particulares e não de missionários (DIAS; BOMBARDI; COSTA, 2020). Só essa constatação já ajuda a refutar a ideia recorrente de que os indígenas estavam apenas ou quase que exclusivamente sob jurisdição dos missionários.

No Piauí, terras que passaram a compor o bispado do Maranhão a partir de 1724, as intervenções do ministro de D. José I não tardaram. A capitania de São José do Piauí, em alusão ao nome do rei português D. José I, foi criada em 1761. Sua capital estabeleceu-se na já existente Vila da Mocha, que foi elevada à categoria de cidade, passando a denominar-se Oeiras, em referência ao ministro Sebastião José Carvalho e Melo, que então tinha o título de Conde de Oeiras (COSTA, 1974). Entre os anos de 1761 e 1762, as freguesias então existentes na região foram transformadas em vilas: Gurguéia transformou-se na vila de Jerumenha; Parnaguá manteve o mesmo nome como vila, Aruazes passou a ser a vila de Valença, Surubim passou a se denominar de Campo Maior; Rancho dos Patos transformou-se em vila do Marvão e, finalmente, Parnaíba tornou-se São João da Parnaíba (COSTA, 1974).

Diferente do Maranhão, em que aparecem referências diretas aos nomes das aldeias que se transformaram em vilas, no Piauí só é possível mapear que a Vila de Jerumenha formou-se de um arraial de índios descidos da Bahia; a aldeia dos índios Aroazes foi primeiro Caatinguinha e depois transformou-se na Vila de Valença, em 1762, e a vila de Parnaguá se constituiu no território povoado pelos índios pimenteiras, xerentes e acroás que foram submetidos nas guerras de conquista do território (COSTA, 1974). A povoação no local era muito esparsa, constituída basicamente em torno de fazendas distantes umas das outras. Os núcleos mais organizados foram constituídos em freguesias quando da visita pastoral de D. Fr. Manuel da Cruz, na década de 1740, como aqui já mencionado.

Os sertões do Piauí contavam com muitos pequenos conglomerados indígenas que não puderam ser elevados a vilas por não alcançarem os quesitos exigidos (MENDONÇA, 2005, tomo III, vol 49 C, pp. 411-415). Além das vilas, três lugares foram criados: São João de Sende dos índios gueguês; Cajueiro dos índios jaicós e São Gonçalo dos índios acoroazes (BIBLIOTECA NACIONAL, 1787). Todos esses espaços paulatinamente passaram a ser atendidos por padres seculares.

A presença dos jesuítas na região do Piauí, por exemplo, foi relatada detalhadamente pelo governador e capitão-general, Francisco Xavier de Mendonça, ao futuro marquês de Pombal, seu irmão. Contou que nas terras do Piauí havia "poderosos senhores das fazendas que são os padres da Companhia" que tinham por volta de quarenta propriedades. (MENDONÇA, 2005, vol 49 B, p. 190-191). Mendonça Furtado orientou longamente o governador da capitania do Piauí, João Pereira Caldas, que era importante "persuadir aos párocos o grande interesse que terão em se fundarem as referidas vilas, pelos muitos benesses que nelas hão de receber, sem o trabalho de andarem vagando com tantos trabalhos e perigos" (COSTA, 1974). Estava evidente a necessidade da Igreja diocesana para ocupar os espaços que estavam sendo deixados pelo clero regular.

Na capitania do Maranhão, onde ficava a sede do bispado, onze antigos aldeamentos ou missões indígenas e uma fazenda particular foram convertidas em vilas e lugares entre julho de 1757 e agosto de 1758. A aldeia de Maracu tornou-se a vila de Viana; Carará transformou-se na vila de Monção, Doutrina passou a ser a Vila de Vinhais, Tutóia tornou-se a vila de Viçosa de Tutóia e, finalmente, a aldeia da Fazenda Guaramiranga se transformou na vila de Guimarães. Já as aldeias dos Gamelas, Aldeias Altas, São José de Ribamar, São João, São Miguel, Aldeia Pequena e Aldeia Adega Grande de São Lourenço de Barbados seriam elevadas a lugares doravante denominados Lapela, Trizidela, São José de Ribamar, São João de Cortes, Nossa Senhora da Lapa e São Miguel, São Mamede e São Pedro (APEM, Registros das Fundações, Ereções e Posses de Vilas, Livro 28; BIBLIOTECA NACIONAL, 1787).

Em 8 de Julho de 1757, João Rodrigues Covette, governador do bispado e vigário-geral, esteve na comitiva composta pelo governador Gonçalo Pereira Lobato, o ouvidor geral, corregedor e provedor da comarca, Diogo da Costa e Silva, além de outros oficiais militares, para a ereção da aldeia de Maracu em Vila de Viana. O missionário jesuíta Manoel das Neves era responsável pelo lugar e entregou o inventário de tudo que lá havia (APEM, Registros das Fundações, Ereções e Posses de Vilas (1757-1767), n. 28, fl. 9). De lá partiram para a aldeia de Carará que foi erigida em Vila de Monção em 16 de julho. O jesuíta João Nepomuceno Seluza entregou igualmente o inventário de bens do local. Nessas duas ereções o vigário-geral Covette participou pessoalmente. Na antiga aldeia de Doutrina, posteriormente Vila de Vinhais, foi representado por Bernardo Beckman, escrivão do eclesiástico.

Na vila de Viana, por exemplo, o novo pároco teria um desafio grande com o povo Gamelas, aos quais devia "cristianizar a imensidade de gente". O bispo, que a essa altura já estava na diocese, deveria, segundo o mesmo governador, executar as ordens. Enquanto ele "fundava as vilas", o bispo era avisado "para que nomeasse os párocos... porque sem se fazerem as primeiras fundações, não se podiam nomear os párocos" (MENDONÇA, 2005, tomo III, vol 49 C, p. 346). A comitiva deixou de contar com membros do eclesiástico a partir da fundação da Vila de Vinhais. O próprio governador não foi pessoalmente a todos os demais espaços de fundação e ereção, sendo representado geralmente pelo ouvidor geral em alguns deles. A exclusão dos membros do eclesiástico pode ter relação com a presença de D.

Fr. Antonio de São José, de sua relação com o governador e sua postura frente às medidas pombalinas.

Carvalho e Melo tinha determinado a expulsão dos jesuítas de Portugal em 1759, medida estendida para as possessões portuguesas no ultramar. É assunto quase cristalizado na historiografia da Igreja no Maranhão que o bispo foi um obstáculo para a execução dessas ordens do ministro de D. José I. O caso, entretanto, merece uma discussão mais profunda à luz de novas fontes. A historiografia da igreja no Maranhão atribuiu ao bispo D. Fr. Antonio de São José a defesa dos jesuítas no momento da sua expulsão por ordens do Marquês de Pombal, em 1759.

D. Francisco de Paula e Silva descreve o bispo do Maranhão como "um belo exemplo de firmeza" por ter desaprovado o bispo do Pará, D. Miguel de Bulhões, no apoio à expulsão da Companhia de Jesus (SILVA, 1922). Mário Meireles alega que as relações entre o bispo e os governadores sempre foram conflituosas, resultado de disputas de jurisdição (MEIRELES, 1977). Sobre a expulsão dos jesuítas, afirma que o bispo do Maranhão "se lhe opunha, o que o levou a entrar em choque não só com os titulares do poder temporal no Estado e na capitania, como com seu colega no Grão-Pará", a se referir a D. Miguel de Bulhões. Este último que tinha sido nomeado como visitador e reformador da Companhia de Jesus (MEIRELES, 1977).

Cândido Mendes chegou a afirmar que o bispo do Maranhão, "sentindo-se desautorizado" partiu para o interior da diocese "enfastiado pela desmoralização" (Apud MEIRELES, 1977). A historiografia do Piauí, no entanto, demonstra que o bispo D. Fr. Antonio de São José, nessa época, esteve em longa visita pastoral nos sertões da diocese até 1760 "por caminhos desertos, cheio de privações e tendo a vida constantemente ameaçada pelos gentios que infestavam aqueles lugares" (COSTA, 1974). As relações entre o bispo e as autoridades seculares foram sempre muito tensas, marcadamente com conflitos sobre a defesa da jurisdição episcopal (MEIRELES, 1977; SILVA, 1922, MARQUES, 2008). Vários episódios foram documentados e motivaram queixas para Lisboa, mas aqui interessa como o bispo se portou diante das medidas pombalinas. O que a documentação diocesana demonstra refuta as interpretações cristalizadas na historiografia sobre um bispo defensor da Companhia de Jesus.

Nos extratos das cartas, remetidas ao reino no ano de 1759, chama atenção que malgrado a historiografia descreva D. Fr. Antonio de São José como um empecilho às medidas pombalinas, o bispo informou que estava executando "novas descrições das freguesias daquele bispado com os nomes a que pertenciam às fazendas, número de habitantes das administradas por certos religiosos". O bispo se mostrava à par das sedições feitas pelos jesuítas contra os Tratados de Limites, alusão ao que se passou na demarcação do Tratado de Madrid (AHU, doc 3811). Em carta de 27 de fevereiro do mesmo ano escreveu ao rei rendendo "graças pela incomparável providência de dar àqueles pobres índios padres seculares" e que os colocaria nas paróquias.

O bispo Dom António de São José demonstrava estar satisfeito com a promessa de que viriam "de Portugal presbíteros seculares, de que há neste Maranhão grande falta" e ele os colaria "nas igrejas assinando-lhes côngruas segundo as reais determinações". Mais adiante acrescenta que "a real

providência de Sua Magestade acudiu com a liberdade ao miserável cativeiro dos índios", especialmente "com a separação das jurisdições espiritual e temporal, a confusão do governo espiritual e temporal que tinham os regulares". Mostrava-se satisfeito com "o novo estabelecimento de freguesias ao prejuízo que dantes tinha a jurisdição episcopal com a ereção de novas vilas, e lugares". Assim, segundo o antístite, "se arrancam não pequenas raízes da decadência do Maranhão causada pelos injustos cativeiros, confusão de jurisdições, diminuição da Episcopal, e dos proventos reais". Finaliza a carta rendendo "uma e muitas vezes as graças a Vossa Majestade pelas mercês referidas" implorando para "a reedificação da Sé e igrejas desse bispado" (AHU, Capitania do Maranhão, doc. 3809).

Em 1760, o bispo demonstra mais uma vez estar alinhado às determinações que vinham do reino e dava conta da "nomeação das pessoas mais idôneas para se encarregarem das igrejas, dos edifícios a elas contíguos, ornamentos, alfaias dos altares e sacristias das mesmas igrejas que foram dos regulares da Companhia". O procedimento foi feito, segundo ele, "com exato cuidado enquanto Vossa Majestade recorre ao Santo Padre" para que determinasse o que fariam com as coisas dos jesuítas. O colégio Nossa Senhora da Luz foi entregue ao bispo, além de outros bens que passaram a compor o espólio da diocese do Maranhão. O bispo informa ainda que pôs "pessoas capazes nesta cidade e partes mais vizinhas que receberam por inventário os ditos bens" (AHU, Capitania do Maranhão, doc 3889). Nas partes mais remotas, dada a distância e as dificuldades de acesso, esse trabalho ainda levaria tempo.

O documento que ajuda a refutar ainda mais a versão da falta de colaboração do bispo com as medidas de expulsão dos jesuítas é a carta remetida em 3 de Dezembro de 1760. Nela consta que o bispo respeitava "os justíssimos motivos da expulsão, proscrição e extermínio dos regulares da Companhia executado depois de tão maduro acordo". Enfatizou a "tão pia e religiosa atenção à Sé Apostólica" e alegou que as eventuais queixas contra o rei só podiam ser resultado da "ingratidão e perfídia" dos que eram agressores "da vida e fama real". Os jesuítas eram acusados de ter atentado contra a vida do rei. D. Fr. Antonio de São José esclareceu na mesma carta que se manifestou em público "mas também por editais" proibindo "em virtude de obediência e debaixo de excomunhão maior a todos os eclesiásticos toda comunicação, ou correspondência verbal, ou por escrito com os ditos regulares", referindo-se a expulsão da Companhia de Jesus (AHU, Capitania do Maranhão, doc. 3894).

Esses documentos não só foram ignorados pela historiografia do Maranhão, como o silêncio sobre eles colaborou para a perpetuação da ideia de que D. Fr. Antonio de São José teve participação diminuta na execução das medidas do Diretório Pombalino. O livro de provisões da diocese tem registrada a pastoral mencionada na carta que foi remetida ao reino. Nela o bispo novamente enfatiza "os justíssimos motivos" para o extermínio e desnaturalização dos religiosos jesuítas proibindo qualquer comunicação e colaboração com estes. A provisão é detalhada e demonstra o apoio do bispo à expulsão da Companhia de Jesus (APEM, Livro de Provisões, n. 189, fl. 160-161).

As desavenças do bispo com as autoridades seculares também estão registradas na correspondência (AHU, Capitania do Maranhão, doc 3902, doc. 4076 e doc 4178). Em carta de 1766, por exemplo, o governador Melo e Póvoas, sobrinho do Marquês de Pombal, esclarece que "com este prelado me conservo em total separação depois do insulto que me fez" (AHU, Capitania do Maranhão, doc 4157). Em virtude desses conflitos, marcadamente de disputa de jurisdição entre o poder episcopal e o governador, o bispo foi chamado de volta ao reino em 1767 e lá permaneceu até sua morte em 1779.

A discussão da expulsão dos jesuítas só reaparece em carta remetida à rainha D. Maria I. Estando recluso em Portugal, a missiva dá conta de que o bispo foi perseguido, entre outras coisas, "por se esquivar o quanto pôde" de algumas determinações. Com tom acusador ao Marquês de Pombal e seus parentes que ocuparam o governo do Maranhão, o bispo defende os jesuítas alegando a importância que tiveram, mas enfatiza que as causas de sua expulsão do bispado foram os desrespeitos à jurisdição episcopal por parte de Joaquim de Melo e Póvoas (AHU, Capitania do Maranhão, doc. 3904). A mudança de tom e as acusações ao marquês coincidem com o período da ascensão da filha de D. José I ao trono, em 1777, e o progressivo desgaste da figura do marquês de Pombal. As informações, entretanto, não são suficientes para demonstrar que a diocese e seu então bispo criaram obstáculos para as execuções da liberdade dos índios e, principalmente, para o provimento do clero que substituiria os regulares.

Nos livros de provisões da diocese, a nomeação mais antiga desse bispo para atender lugares de índios data de 1759. Neste ano, o bispo proveu o mercedário fr. Francisco Tavares, para atuar como pároco junto aos índios de nação Jaicós, na capitania do Piauí. Não se pode negligenciar que todos os regulares providos, entre 1759 e 1760, estavam entre as ordens regulares que, em 1757, aceitaram a sujeição à jurisdição episcopal em termo assinado na Junta das Missões. Se quantificarmos as provisões a partir da primeira substituição dos regulares na época do bispo António de São José teremos o seguinte cenário: 30 provisões para igrejas foram passadas entre 1758 e 1763. Destas, 16 para o clero secular; três para mercedários; quatro para carmelitas, e sete para franciscanos. Comparativamente, há equilíbrio entre o número total de seculares e de regulares providos.

Nas capelas o equilíbrio entre clero regular e secular também é observado. No mesmo período (1758-1763) onze capelas receberam padres, destes cinco eram padres seculares e seis regulares. As antigas capelas dos jesuítas foram ocupadas pelos regulares que juraram fidelidade ao bispo. É importante destacar especialmente as capelas de Anindiba, Manyuhi, São Brás e Moniassu que estavam localizadas em fazendas da Companhia de Jesus e que tiveram grande rotatividade de capelães nesse período (APEM, Livro de Provisões, n. 189. fls. 75-98). As cartas de confessor, por sua vez, foram todas para o clero secular, 16 no total, e englobam todas as áreas da diocese. Nas cartas de pregar, três foram passadas ao clero regular de um total de 14. O cenário vai mudando na segunda metade do século.

Outro Livro de Provisões contém documentos de 1762 a 1782 e um total de 209 provisões. Destas, 15 estão ilegíveis. Desse universo de 194 provisões interessam-nos 117 que dizem respeito ao provimento nas paróquias, às licenças para celebrar em altar portátil e às cartas de confessar.

Sobre o provimento nas paróquias temos 32 provisões para membros do clero secular e apenas sete para o clero regular. As licenças para usar altar portátil foram passadas a 39 padres seculares e somente para três membros do clero regular. As cartas de confessar foram 36 no total e todas passadas aos clérigos seculares (APEM, Livro de Provisões, n. 83). Esses números demonstram o incontestável aumento da penetração do clero secular na diocese, principalmente nos sertões que antes eram majoritariamente ocupados pelo clero regular. Esse quantitativo aponta para 91,4% de membros do clero secular atuando nas paróquias da diocese ou em altares portáteis, mas principalmente atuando na confissão que era pedra angular da missionação. O alargamento do poder do bispo com a progressiva substituição do clero regular nas paróquias era uma realidade na segunda metade do século XVIII na diocese do Maranhão.

Conclusões

A presença indígena sempre foi marcante no território da Amazônia portuguesa e a criação da diocese do Maranhão, em 1677, teve entre suas missões resolver conflitos entre os colonos e o clero regular no que tocava à questão indígena. A análise sobre a diocese do Maranhão e o papel dos seus bispos em dois momentos fundamentais para a trajetória dos indígenas na região - a saber, as leis de liberdade de 1680 e 1755 - e o aprofundamento da questão com a publicação do Diretório dos Índios, em 1758, são testemunho chave para se entender o papel do episcopado e sua importância na penetração e complexificação das estruturas que envolveram paróquias e freguesias. Com recuos e avanços, a jurisdição episcopal passou a ocupar paulatinamente espaços antes exclusivos ao clero regular, notadamente à Companhia de Jesus.

Observada, na longa duração, a disputa pela jurisdição indígena é mais uma permanência do que uma ruptura histórica. Essa questão não está circunscrita ao afastamento do clero regular do governo temporal sobre os indígenas com a lei de 1755 e nem à expulsão dos jesuítas em 1759. O primeiro antístite, D. Fr. Gregório dos Anjos, reclamou para si a jurisdição sobre brancos e índios, embora tenha sido vencido pelos jesuítas na questão. O quarto bispo, D. Fr. Manuel da Cruz, já tinha três aldeias sob sua jurisdição nas terras do Piauí, em 1747, e elaborou diretrizes aos missionários muito antes da supressão da jurisdição dos regulares. O sexto bispo, D. Fr. António de São José, foi o responsável pela substituição do clero regular pelo secular nas antigas aldeias e atuou na expansão de sua jurisdição. Há que sublinhar, no entanto, que nesse mesmo século a diocese do Maranhão enfrentou 63 longos anos de vacância. Quando o bispado teve bispo residente as suas atuações demonstraram a insistência do episcopado maranhense na ingerência sobre os povos indígenas. A questão do governo dos índios é um problema que sempre interessou aos bispos.

No período da ereção das vilas e lugares a partir dos antigos aldeamentos indígenas não se pode negligenciar a importância da diocese. A monarquia portuguesa precisou substituir o grande volume do clero regular jesuíta que há muito ocupava a Amazônia. A única opção possível era contar

com a colaboração do episcopado que, por sua vez, via crescer seu poder. Aqueles espaços que conheciam o trabalho missionário circunscrito às aldeias passaram à tutela episcopal com o apoio do Diretório pombalino. O processo não se deu, contudo, com tranquilidade e nem ocorreu abruptamente. Os regulares protestaram e tentaram defender sua jurisdição e a continuação da ocupação dos espaços em que a população majoritária era composta por indígenas. Ficou evidente que a cobrança dos dízimos, conforme estabelecido nas Constituições diocesanas, garantiriam o sustento dos párocos e o aumento das rendas da Coroa que também não conhecia a produção desses lugares antes controlados pela Companhia de Jesus.

É evidente que a carência de clérigos seculares facilitou a permanência de regulares em alguns locais, mas paulatinamente, como aqui se mostrou através das provisões, a diocese cresceu e ocupou esses espaços. O bispo D. Fr. Antonio de São José, figura cristalizada pela historiografia como um defensor da Companhia de Jesus, apareceu em novas fontes como um entusiasta do aumento da jurisdição episcopal. Esse bispo não só proveu o clero secular nos antigos aldeamentos, como chegou a nomear um indígena como meirinho do eclesiástico em uma das novas vilas erigidas a mando do Marquês de Pombal. Seus desentendimentos com o governador e sua insistência em acusá-lo de desrespeito à jurisdição eclesiástica, entretanto, levaram à sua reclusão no reino até sua morte. Antes, porém, cuidou de deixar nessas paróquias o clero secular, o que foi seguido pelos seus sucessores. Apesar de todos os limites, incluindo as vacâncias, seja na capitania do Maranhão, seja nos sertões da capitania do Piauí onde findava a diocese maranhense, aos poucos o poder episcopal se consolidou como protagonista.

Fontes Manuscritas

AHU - Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, Conselho Ultramarino, **Capitania do Pará**, doc. 241 e **Capitania do Maranhão**, doc. 941, doc. 3809, doc. 3811, doc. 3889, doc. 3894, doc. 3902, Doc. 3904, doc. 4076, doc. 4157 e doc 4178.

ANTT - Arquivo Nacional da Torre do Tombo. **Armário Jesuítico**, liv. 1 A.

APEM - Arquivo Público do Estado do Maranhão. **Livro de Provisões**, n. 83 e n. 189.

APEM - Arquivo Público do Estado do Maranhão. **Livro de Registro das fundações, ereções e posses das Vilas e Lugares, nas Aldeias das Missões (1757-1767)**, Nº 28.

APEM - Arquivo Público do Estado do Maranhão. **Junta das Missões, Livro 1**, (1738-1777).

ARCHIVIO APOSTOLICO VATICANO. **Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 486, fls. não numerados.** Tradução de António Guimarães Pinto. Disponível em: <https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/docs/Maranhao_1746_traduzida.pdf>. Acesso em: 13 de janeiro de 2023.

BIBLIOTECA NACIONAL. **Mappa das cidades, vilas, lugares e freguesias das capitanias do Maranhão e Piauhy**, 1787.

Referências bibliográficas

ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL. **Livro Grosso do Maranhão.** Vol. 66. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948.

ALMEIDA, Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

CANCELA, Francisco. **Freguesias de índios na antiga capitania de Porto Seguro: administração religiosa, atuação dos párocos e protagonismo dos paroquianos indígenas no tempo do Diretório.** SAECULUM, v. 26, n. 44, p. 328-352, 2021.

CHAMBOULEYRON, Rafael. **A Amazônia e as ilhas atlânticas**. Canoa do tempo (UFAM), v. 2, p. 187-204, 2008.

CHAMBOULEYRON, Rafael. **Duplicados clamores: queixas e rebeliões na Amazônia colonial (Século XVIII)**. Projeto História, São Paulo, n.33, p. 159-178, dez. 2006.

CHAMBOULEYRON, Rafael; BONILLO, Pablo Ibanez; MELO, Vanice Siqueira. **Vastidão dos Gentios bárbaros: Caminhos e fronteiras entre o Maranhão e o Brasil (1680-1700).** Revista Almanack, Guarulhos, 17, p. 2-48, 2021.

COELHO, Mauro Cézar. **Do sertão ao mar.** Um estudo sobre a experiência portuguesa na América a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798). Doutorado em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

COELHO, Mauro Cezar. **A construção de uma lei: o Diretório dos Índios.** Revista do IHGB, Rio de Janeiro, n. 437, p. 29-48, 2007.

Copiador de algumas cartas particulares do Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor Dom Frei Manuel da Cruz, Bispo do Maranhão e Mariana (1739- 1762), Brasília : Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

COSTA, Pereira da F. A. **Cronologia histórica do Estado do Piauí**. Rio de Janeiro: Editora Artenova, 1974.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DIAS, Camila Loureiro; BOMBARDI, Fernanda Aires; COSTA, Eliardo Guimarães da. **Dimensão da população indígena incorporada ao Estado do Maranhão e Grão-Pará entre 1680-1750: uma ordem de grandeza.** Revista de História, São Paulo, n. 179, p. 01-40, 2020.

Directorio, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão: enquanto Sua Magestade não mandar o contrário. Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues, Impressor do Eminentíssimo Senhor Cardeal Patriarca, 1758.

DORNELLES, Soraia. R**egistros de fundações, ereções e posses de vilas: um olhar sobre as vilas de índios do Maranhão.** SAECULUM*,* vol. 26, n. 44, p. 308-327, 2021.

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FARAGE, Nádia; CUNHA, Manuela Carneiro da. **Caráter de tutela dos índios: origens e metamorfoses.** *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). Os direitos do índio: ensaios e documentos. São Paulo, Editora Brasiliense, 1987.

FERREIRA, André Luís Bezerra. **Nas malhas das liberdades: o Tribunal da Junta das Missões e o governo dos índios na Capitania do Maranhão (1720-1757)**. Tese de Mestrado em História, Universidade Federal do Pará, 2017.

GARCIA, Elisa Frühauf. **As diversas formas de ser índio**. Rio de Janeiro, 2009.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). n.d. Rio de Janeiro, Évora, 1.2.27.

MACNICOLL, Murray Graeme. **Seventeenth-Century Maranhão: Beckman's revolt.** Estudos ibero-americanos. Porto Alegre, vol. 4, n. 1, 1978.

MARQUES, César Augusto. **Dicionário histórico-geográfico da província do Maranhão**. São Luís: Edições AML, 2008.

MAXWELL, Kenneth. **Marquês de Pombal**: paradoxo do iluminismo. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MEIRELES, Mário. **História da Arquidiocese de São Luís**. São Luís: Universidade do Maranhão / Sioge, 1977.

MELLO, Márcia Eliane. **Fé e Império. As Juntas das Missões nas conquistas portuguesas.** Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na era pombalina.** Brasília, Senado Federal, Vol 49 B, Tomo II, 2005.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na era pombalina**. Brasília, Senado Federal, Vol 49 C, Tomo III, 2005.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**, São Paulo: Companhia das Letras, 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.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Povos indígenas e novas experiências urbanas na América portuguesa: reformismo pombalino, participação política e pesquisa em rede colaborativa.** Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 235-268, jan./abr. 2023.

MUNIZ, Pollyanna Mendonça; ARAUJO, Pedrina. **A conquista espiritual dos sertões. Revista De História Da Sociedade E Da Cultura**, v. 22, p. 153-171, 2022.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. **João Rodrigues Covette, o vigário-geral do Maranhão. Revista De História Da Sociedade E Da Cultura**, v. 22, p. 117-131, 2022.

MUNIZ, Pollyanna Mendonça. "**O primeiro bispo deste Estado". D. Gregório dos Anjos e a jurisdição episcopal na Amazônia, 1679-1689.** Trashumante, v. 17, p. 30-54, 2021.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. **Réus de Batina. Justiça Eclesiástica e clero secular no bispado do Maranhão colonial.** São Paulo: Alameda / Editora da Universidade Federal do Maranhão, 2017.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. D. Fr. Timóteo do Sacramento: administração diocesana, reforma de costumes e conflitos na Amazônia Portuguesa (1697-1713). **Revista Brasileira de História**, v. 40, p. 79-97, 2020.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. **The Church and Justice: Indians, Blacks and mixed-race before the instances of episcopal power in eighteenth century in Maranhão.** Historia (Santiago) vol.55 no.1 Santiago jun. 2022.

PALOMO, Federico. **Como se fossem seus curas: os jesuítas e as missões rurais na América Portuguesa.** *In:* A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Ed. Bruno Feitler and Evergton Sales Souza, São Paulo: Editora Unifesp, p. 259-260, 2011.

SILVA, Francisco de Paula e. **Apontamentos para a História eclesiástica do Maranhão**. Bahia: Tipografia de São Francisco, 1922.

SOUZA, Evergton Sales. **A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa (séculos XVI e XVII)**. *In:* O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos. Ed. António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa / Universidade Católica Portuguesa, p. 183-184, 2014.

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia.** *In:* Constituições do Arcebispado da Bahia. Bruno Feitler e Evergton Souza (edição). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

Recebido em: 31/05/2024* Aprovado em: 16/01/2025* Publicado em: 30/04/2025

TRAMAS DA ALDEIA XUKURU-KARIRI CRISTO DO GOITÍ

ERICK CHARLLES OLIVEIRA SILVA[1]
UNEAL, BRASIL
https://orcid.org/0000-0001-5044-4628

JOSÉ ADELSON LOPES PEIXOTO[2]
UNEAL, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-5179-108X

RESUMO: *Este estudo apresenta alguns dos desdobramentos e faccionalismos políticos no território indígena, sendo o lócus da pesquisa a recém-formada Aldeia Xukuru-Kariri Cristo do Goití, localizada na Serra do Goití, em Palmeira dos Índios/AL. O objetivo é contribuir com a historiografia indigenista ao incluir a referida aldeia nas discussões atuais, nos diversos campos da história local, cultural e oral, e possibilitar uma visibilidade para mobilizações e reivindicações atuais do citado povo. Além disso, buscamos compreender como o território se traduz a múltiplos conceitos e como estes estão inseridos no âmbito religioso e nos costumes cotidianos. Enquanto metodologia, utilizamos da pesquisa de campo, com a utilização de observação, produção de fotografias e entrevistas gravadas com moradores e lideranças política e religiosa da referida aldeia e com indígenas desaldeados, residentes na cidade de Palmeira dos Índios, que nos auxiliou para a produção deste estudo. A discussão teórica está fundamentada em pressupostos de estudiosos como Alberti, Ferreira e Fernandes (2005); Antunes (1973); Haesbaert (2004, 2007); Peixoto (2021, 2023), Raffestin (1993, 2012).*

PALAVRAS-CHAVE: *Cultura, Identidade, Tradição.*

ABSTRACT: *This study presents some of the political developments and factionalism in the indigenous territory, with the locus of the research being the newly formed Xukuru-Kariri Cristo do Goití Village, located in the Goití Mountains, in Palmeira dos Índios/AL. The aim is to contribute to indigenous historiography by including the mentioned village in current discussions in various fields of local, cultural, and oral history, and to provide visibility for the current mobilizations and claims of the said people. Additionally, we seek to understand how the territory translates into multiple concepts and how these are embedded in religious scope and everyday customs. As methodology, we employed field research, utilizing observation, photography production, and recorded interviews with residents and political and religious leaders of the mentioned village, as well as with indigenous people living outside the village, residents of Palmeira dos Índios, who assisted us in the production of this study. The theoretical discussion is grounded in the assumptions of scholars such as Alberti, Ferreira e Fernandes (2005); Antunes (1973), Haesbaert (2004, 2007), Peixoto (2021, 2023), Raffestin (1993, 2012).*

KEYWORDS: *Culture, Identity, Tradition.*

[1] Graduando em Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL). Bolsista do Projeto Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC-FAPEAL) e membro do Grupo de Pesquisas em História Indígena em Alagoas (GPHIAL).

[2] Professor Titular na Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL). Coordena o Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL) e o Curso de Licenciatura Intercultural Indígena em História (CLIND-AL). Doutor (2018) e Pós-Doutor em Ciências da Religião (2020) pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Mestre em Antropologia (2013) pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). É também coordenador do Projeto Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC-FAPEAL). E-mail: adelsonlopes@uneal.edu.br

Considerações iniciais

Palmeira dos Índios está localizado no Agreste do Estado de Alagoas, a aproximadamente 140 km da capital, Maceió. Atualmente, no município existem 11 aldeamentos Xukuru-Kariri, com isso, torna-se necessário abordar o contexto que levou a emergir a recém-formada aldeia Cristo do Goití. A princípio, tivemos a informação da existência desta nova aldeia através de entrevistas que foram realizadas com alguns alunos indígenas, presentes em turmas dos nonos anos da Escola Municipal Dr. Gerson Jatobá Leite, para um trabalho do Projeto Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID).

Esse estudo se debruça sob as tramas do surgimento da referida aldeia, buscando descrever o contexto da origem à configuração atual da comunidade, evidenciando a importância de pensarmos nos indígenas enquanto sujeitos ativos e não meramente como objetos de estudo, entendendo suas tradições, suas reivindicações e seus protagonismos. É necessário incluir as novas comunidades indígenas nos discursos atuais dos mais variados campos da História (cultural, local, oral) de modo que ajude a ecoar a história da comunidade, visando que os estudos possam ser convertidos em aporte político para a aldeia.

Este estudo está sustentado em entrevistas realizadas em parceria com o Prof. Me. Brunemberg da Silva Soares[3]. Nossa ida a aldeia se deu no dia 05 de novembro de 2023, em uma manhã ensolarada, a fim de colher os relatos do Cacique Luiz André e do Pajé John Edson sobre a origem daquela aldeia. A ação se deu ancorada em preceitos de teóricos como Alberti, Ferreira e Fernandes (2005) que nos norteou desde a elaboração do roteiro ao tratamento posterior a finalização da entrevista, bem como Manzini (2008) sobre o processo de transcrição das conversas gravadas.

Além disso, contamos com aportes teóricos de Haesbaert (2004); (2007), sobre desterritorialização e multiterritorialidade, sobre território e territorialidade e Raffestin (1993); (2012), para entender as representações em que o território se insere. Buscamos referências em Antunes (1973); Torres (1984); Soares (2019); Peixoto (2021) referente a história da etnia Xukuru-Kariri, presente na região desde muito antes da fundação do atual município. O estudo contará com o uso de fotografias e imagens, a fim de apresentar visual e geograficamente a região que abriga a aldeia.

A origem do território indígena

Primordialmente, o território, que atualmente compõe a citada localidade, fazia parte de uma sesmaria concedida pelo Governador Geral do Brasil, em 1661, ao Desembargador Cristovão de Burgos. Ao falecer, o Coronel Manuel da Cruz Villela adquiriu uma parte da referida sesmaria, em 1712, de um familiar do Desembargador.

Aproximadamente, em 1740, chegaram ao atual município de Palmeira dos Índios os indígenas Xucuru e Cariri, como o Vigário José de

[3] Professor efetivo da Rede Municipal de Educação de Palmeira dos Índios, atuando na Escola Municipal Dr. Gerson Jatobá Leite. Bolsista Supervisor do PIBID, financiado pela CAPES. Membro do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL). E-mail: brunemberg@gmail.com

Maia Mello registrou no Arquivo Paroquial da Secretaria da Diocese (Antunes, 1973). Os Cariri chegaram fugidos da colonização que se espalhava pelo litoral, e os Xucuru vieram fugindo de uma seca que assolou a região onde viviam, Cimbres/Pesqueiras/PE (Antunes, 1973). Em 1770, chegou ao aldeamento de Palmeira dos Índios o Frei Domingos de São José, a fim de cristianizar os indígenas que ali habitavam.

Três anos após, em 1773, o referido Frei recebeu da viúva do Coronel Manuel da Cruz Villela, D. Maria Pereira Gonçalves, meia légua em quadra, para erguer uma capela no alto da serra da Cafurna, uma das moradas dos indígenas Xucuru e Cariri, em nome do padroeiro Bom Jesus da Boa Morte, a fim, também, de dar continuidade à catequese dos referidos indígenas, no mesmo ano foi lavrada a escritura. Ao perceber a chegada de colonos na região, o Frei convenceu os indígenas a erguerem uma nova capela, no sopé da serra da Boa Vista, a fim de convertê-los em novos cristãos. Foi erguida, então, a capela cuja padroeira é a Nossa Senhora do Amparo ,e o Pe. João Morato Rosas foi nomeado para a direção dessa nova igreja (Soares, 2019; Peixoto, 2021).

A permanência do novo Padre na região, e a igreja de fácil acesso, contribuiu consideravelmente para o aumento do fluxo de colonos (comerciantes, tropeiros), migrando para a região e se estabelecendo no entorno da nova igreja matriz, dando origem a um conglomerado de residentes não indígenas na região. Aos poucos, foi dando origem ao município de Palmeira dos Índios, enquanto os indígenas observavam cercas sendo erguidas e "criando a privatização de um espaço que estava habituado a usar livremente" (Peixoto, 2021, p. 35).

Apesar do nome do município remeter à origem da presença indígena na região, o pertencimento territorial não se reflete ao seu entorno, focado somente aos domínios dos 11 aldeamentos na região. Uma vez que, ao retratar a presença do povo na localidade, os mecanismos aos quais Palmeira dos Índios se utiliza para isso são, muitas vezes, estereotipados e, até mesmo, preconceituosos, representando-os de maneira romantizada, com base em referenciais imagéticos colonialistas.

Deve-se ponderar a indubitável importância de estarmos devidamente situados com a história e o contexto de Palmeira dos Índios para entender o *lócus* desse estudo, a aldeia Cristo do Goití. Deste modo, compreendendo que o atrito entre os indígenas e não indígenas não é algo recente, mas datado de um período que remonta a meados do século XVIII, da mesma forma como a aldeia, objeto deste estudo, tem também a sua origem ligada às perseguições da elite político-fundiária[4].

Foi através das entrevistas realizadas com o Cacique Luiz André (Wayran) e com o Pajé John Edson, que possibilitou identificar e descrever o percurso histórico da aldeia Cristo do Goití, por não dispormos de material historiográfico previamente produzido sobre essa nova comunidade, nos apresentando assim, uma importância fundamental de pensar e produzir na história, ou a partir da história, como meio de imortalizar grupos ou povos, para que estes não sejam esquecidos ou silenciados pelo tempo (Rodrigues,

[4] Usamos esse termo tendo em vista que os fazendeiros posseiros na T.I Xukuru-Kariri são ligados à política ou a políticos do município.

2023). Contextualizando sobre a situação de como a atual aldeia foi formada, o Cacique Luiz André nos narra:

> [...] conscientizei os meus cunhados as minhas cunhadas a virem pra cá que justamente onde tavam nossas famílias, tavam nossas raízes, deles, eu prezei mais por eles, que eu sou natural de Porto Real do Colégio, Kariri-Xokó (...) então eu falei: "gente, vamos pra serra do Cristo, porque lá morou os bisavós de vocês, eles construíram e ficaram por ali, permaneceram por ali, então vamos pra lá e a gente pode construir; a família tem potência de construir a própria aldeia, a própria comunidade dentro da etnia Xukuru-Kariri". E aí a gente veio, saímos construindo casa por casa, nós mesmo, só gastamos com material, mas nós mesmo começava a casa de um, fazia a casa de outro, e assim, tamo aqui [...] (Luiz André, 2023[5]).

O pertencimento étnico a outro grupo indígena não impediu o atual cacique de ser aceito na comunidade, uma vez que, após reunir o grupo na localidade da aldeia, os próprios integrantes o nomearam como líder político do aldeamento, e John Edson como líder religioso, sendo motivo de grande surpresa para o Cacique André, que nos relatou: "me emocionei, claro, porque foi surpresa, porque eu [não] esperava, por eu não ser Xucuru-Kariri nato, então eu esperei que seria um deles" (Luiz André, 2023).

A já mencionada aldeia é a mais jovem perante as demais comunidades Xukuru-Kariri, tendo aproximadamente sete anos e liderada desde o início pelo Cacique Luiz André e Pajé John Edson, respectivamente, desde 2017, ano de fundação e das suas nomeações pela comunidade como lideranças.

A área do aldeamento possui um terreno bastante acidentado, onde as poucas áreas não acidentadas são preenchidas pelas casas dos habitantes indígenas, contexto que apresentamos a seguir, através de algumas imagens fotográficas produzidas durante nossa pesquisa de campo.

[5] Entrevista realizada em 05 de novembro de 2023, juntamente com o Prof. Me. Brunemberg da Silva Soares. Foi preservada a forma como o entrevistado falou, apenas sendo excluídos termos que se repetem com frequência na fala, tais como "né" e "éh".

Figura 1 e 2. Prancha fotográfica nº 1



Fonte: acervo pessoal dos autores, 2023

A primeira imagem foi produzida em frente à rua de terra que dá acesso à aldeia (entrando à direita da casa de muro branco, próximo ao último poste de energia), as casas da aldeia são de alvenaria, simples, construídas pelos próprios moradores. Ao fim da rua há uma porteira de madeira de uma chácara pertencente a um não indígena. A segunda fotografia foi produzida no interior da comunidade, embaixo de um pé de manga, onde fizemos as entrevistas com as lideranças. A casa ao fundo é a de um dos primeiros moradores do local, o já mencionado, Zé da Serra, pai do Pajé John Edson. Apesar de ser uma área ligada a um dos principais pontos turísticos do município, não observamos a existência de condições mínimas de urbanismo, como calçamento ou rede de esgoto (como pode ser atestada na fotografia nº 1), porém as residências são servidas pelos serviços de abastecimento de água e energia.

Atualmente, a aldeia abriga cerca de 19 famílias e, em breve, esse número aumentará, visto que alguns dos moradores estão prestes a casar e ter novos filhos; estão distribuídos em 12 tarefas de terras que usam para a agricultura coletiva. Apesar disso, a aldeia possui um território pequeno, em decorrência de ser recém-formada. A seguir, apresentamos uma imagem aérea do local, para que possamos situar geograficamente melhor o *lócus* deste estudo.

Figura 3. Imagem aérea nº 1



Fonte: Google Earth

Na imagem apresentada, o local marcado em amarelo é o horto do Cristo do Goití, um dos principais pontos turísticos do município, constantemente frequentado pelos moradores locais e por turistas; em vermelho, a localização aproximada da aldeia Cristo do Goití. A comunidade está localizada a poucos quilômetros do centro da cidade, aproximadamente 1,55 km, mas, apesar da proximidade, ainda não recebeu investimentos por parte do poder público.

Durante a nossa visita à aldeia, fomos apresentados a uma situação que nos causou uma grande surpresa. Durante as entrevistas, o cacique André nos informou que, motivados pelo sentimento de urgência e pela necessidade de mais terreno para a agricultura coletiva do grupo, precisaram se mobilizar para adquirir 12 tarefas de terras. Para tanto, fizeram a aquisição com um posseiro que ainda possui domínio do território no entorno do aldeamento, podendo, assim, ser atestada através da certidão de compra e venda, em posse das lideranças, uma vez que a compra não pode ser registrada em cartório pelo contexto fundiário que a cerca. Salientando, mais uma vez, que todo o território que envolve a aldeia está dentro da área pleiteada para homologação da T.I Xukuru-Kariri.

Mesmo estando amparados pelo que preconiza a Lei 6.001 de 1967, de que toda terra indígena é inalienável, a etnia ainda é vitimada por inúmeras investidas contra seus territórios, em que são constantemente ameaçados pelos posseiros e/ou grandes fazendeiros da região, mostrando, assim, o quanto ainda estão em uma situação de vulnerabilidade, sendo extremamente recorrente a necessidade de resistirem, reafirmando sua presença e reivindicando amparo ao órgão indigenista oficial. O principal motivo dessas investidas é a morosidade para a conclusão do processo de demarcação do território, uma vez que os fazendeiros intrusos ainda permanecem com o domínio da terra, acarretando, assim, a perda sistemática dos territórios, levando os indígenas a terem que comprar suas próprias terras, o que justifica a fala anterior sobre a compra de uma pequena área contígua à aldeia.

Em relação aos pioneiros na localidade, o Cacique André informou que Dona Pastora Maria da Conceição e seu primeiro marido, um não indígena, conhecido como Paulo, foram os primeiros moradores da localidade, chegados, aproximadamente, na primeira metade do século XX. Após o falecimento de Paulo, a referida se relacionou com outro homem, chamado Juvenal, que também faleceu. Seu último marido, um homem conhecido como João Braga. Dentre um de seus filhos com João Braga, um chamado Zé da Serra, sogro do Cacique André e pai do Pajé John Edson. Prosseguindo com a entrevista, o cacique André acrescenta:

> [...] a gente é a aldeia mais jovem que tem em Xukuru-Kariri. Mas aqui nós, como aldeia, como comunidade indígena, a gente tá aqui há mais ou menos cinco ou seis anos, mais ou menos isso aí. Porém, o meu sogro e a falecida mãe dele já residiam aqui desde sempre, desde a mocidade. A mãe do meu sogro, são indígenas, sempre, porém nunca quiseram ingressar em nenhuma aldeia indígena justamente por medo, da época dos coronéis, que mandavam na cidade, aquela coisa toda, perseguição, discriminação com indígenas e eles permaneceram sempre aqui. Então nós hoje, nova geração, a gente tentou resgatar, trouxemos, juntamos nossas famílias que tavam em outras aldeias, em demais aldeias, e então a gente juntou as famílias aqui, tudo uma família só, tudo cunhado primo, sobrinhos, entendeu? [...] (Luiz André, 2023).

Esta situação nos evidencia a postura que as elites político-fundiárias possuem em relação aos indígenas, não sendo de hoje as perseguições sofridas por este povo. Esse tipo de assédio é constantemente marcado na história da etnia. Ademais, são historicamente tratados como os causadores de desavenças que envolvem assuntos referentes à situação territorial da etnia (Santos, 2021).

Ainda, no município, ao mesmo tempo em que a elite tenta invisibilizar ou diminuir suas mobilizações, alguns estabelecimentos locais assumem em suas fachadas, como identidade, nomes indígenas ligados aos Xukuru-Kariri, tais como "Farmácia do Goití", "Drogaria-Xukuru", dentre outros comumente vistos na cidade. Situação contraditória, afinal, parte dos donos de estabelecimentos que fazem o uso de nomes indígenas são contra a demarcação (Santos, 2021).

A fala do Cacique André nos auxilia como subsídio para compreender a participação da nova geração através da preocupação com a ancestralidade, levando-os a se organizarem para o retorno dos parentes, dispersos, ao seu território, a fim de se restabelecerem e fortalecerem o pertencimento étnico, familiar e com o território, além da procura de uma melhor condição de vida.

O pertencimento a múltiplas territorialidades

É indispensável, antes de iniciarmos este tópico, que possamos analisar as principais ideias e conceitos utilizados neste estudo sobre o

território indígena, a fim de não deixar ambígua ou abstrata a ideia aqui trabalhada. Por este motivo, devemos primeiramente definir o conceito de território e, em seguida, os desdobramentos dessa concepção.

Para isso, seguimos preceitos complementares que se ligam desde perspectivas políticas e/ou funcionais do território, bem como as relações simbólicas ou culturais. As três concepções do território são essenciais para a compreensão deste estudo, pois temas relacionados aos estudos fundiários indígenas vão desde valores políticos a cosmopolíticos, diretamente ligados ao âmbito cultural de sua estrutura social. Dito isso,

> O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator "territorializa" o espaço (Raffestin, 1993, p. 145).

O conceito apresentado acima representa uma concepção diretamente ligada ao âmbito político, entretanto, não podemos resumir a complexidade das tramas relacionadas ao território do povo Xukuru-Kariri apenas por esse espectro, uma vez que todo território também é simbólico e funcional (Haesbaert, 2004). Ambos os conceitos serão apresentados adiante. A exemplo, temos os Jiripankó, no município de Pariconha, Alto Sertão de Alagoas, que possuem um conceito semelhante enquanto território simbólico-funcional, têm sua mística acentuada ao manifestar a “valorização do território enquanto bem material” (Peixoto, 2023, p. 199).

Durante a pesquisa de campo, notamos diferentes traduções do território para o povo, ora sendo significado como “campo de força”, no sentido de proteção, abrigo, como afirmou o Cacique André, ora como o abrigo do imaterial da comunidade, ou seja, sua cultura e costumes. Nesse sentido, o território simbólico prioriza as relações culturais atribuídas ou imbuídas a ele, sendo o espaço (no sentido *lato*) de referência identitária e do pertencimento de um grupo ou de um povo a um território funcional, como destaca o autor “(...) é funcional a começar pelo território como recurso, seja como proteção ou abrigo (‘lar’ para o nosso repouso)” (Haesbaert, 2004. n.p.).

Com isso, o território funcional, a aldeia, atua como o sentido estrito do conceito trabalhado por Haesbaert (2004), sendo o abrigo, o lar, o refúgio. Uma vez que, em muitos momentos, são expostas as represálias da população envolvente e da elite local, demonizadora das práticas religiosas indígenas e alimentadora dos estereótipos difundidos com o intuito de descredibilizar as lutas territoriais.

A aldeia Cristo do Goití remonta aos antepassados de referência dos atuais moradores, seus parentes velhos, uma vez que o contexto de surgimento gira em torno do retorno destes para a região que os mais antigos tradicionalmente ocuparam e, em determinado momento, abandonaram, deixando seu lugar de origem, tendo de se arriscar, migrando para a cidade ou até mesmo para outros estados, como citado pelo Cacique André: “foram, uns tão em São Paulo, uns infelizmente já se mudaram (...). E

aí o os netos e filhos resolveu vir prá cá, prá gente reconstruir, recapitular (...)". É interessante destacar também a ligação que o território tem com a memória do referido povo, sendo "recapitular" o termo utilizado por eles ao retratar o retorno dos parentes que estavam dispersos pela cidade e demais localidades.

Além dos conceitos previamente apresentados, precisamos entender sobre a territorialidade para posteriormente entender a multiterritorialidade do sagrado, pois, ao longo das entrevistas, nos foi evidenciada a existência de dois espaços (não no sentido genérico de espaço, mas no sentido de ambiente ou lugar simbólico) de grande importância para o povo: o Terreiro e o Ouricuri. Ambos são possuidores de uma presença acentuada da religiosidade, além de regras e rituais próprios. Sendo assim, o território é um dos elementos fundamentais e indissociáveis do povo, pois intensifica as práticas religiosas da tradição (Peixoto, 2023).

Devemos entender que "a territorialidade como sistema de relações é também um sistema de trocas e, consequentemente, atualmente, um sistema de fluxo de todos os tipos entre a exterioridade (o ambiente físico) e a alteridade (o ambiente social)" (Raffestin, 2012, p. 129). Seguindo neste sentido, a multiterritorialidade é a capacidade de um indivíduo ou de um grupo étnico de estabelecer relações e conexões com múltiplos territórios ao longo do tempo.

Esses conceitos se inserem na realidade da aldeia Cristo do Goití pela conexão e relação estabelecidas pelos indígenas a múltiplos territórios, como confirma o Cacique, ao qual perguntarmos sobre a participação da comunidade no Ouricuri em outras aldeias: "Sim, lá da aldeia do Capela a gente participa, tem alguns aqui que participam também de um dos Ouricuri da fazenda Canto, eu com meus filhos vou para Kariri-Xocó, Porto Real do Colégio, sou de lá, então tenho total liberdade lá". (Luiz André, 2023). Sendo assim, uma explícita trama das relações interétnicas, a qual privilegia os laços entre as comunidades de Palmeira dos Índios, sendo fundamental para o fortalecimento dos elos que unem não somente as demais aldeias palmeiríndia, mas também da etnia a qual pertence o Cacique André, Kariri-Xokó.

O Terreiro é um espaço reservado da aldeia, onde ocorre a maioria dos rituais, e está presente em quase todas as aldeias indígenas do Nordeste. É no Terreiro que ocorrem rituais como o Toré. Além disso, é no Terreiro que o Sagrado é externalizado através das práticas religiosas. A cada ritual praticado, as tradições são reavivadas e fortalecidas, sendo assim, a negação do território ou as investidas por parte de fazendeiros e posseiros é uma tentativa direta de silenciamento ou enfraquecimento da cultura indígena (Peixoto, 2023).

Não somente para a aldeia Cristo do Goití, mas para a comunidade Xukuru-Kariri como um todo, o Terreiro é o seu orgulho maior, por ser o foco da materialização do imaterial sociocultural, por abrigar a ancestralidade e as tradições do povo. É o lugar que, durante o ritual, se recluem do mundo ao seu redor e se conectam com o Sagrado.

Já o Ouricuri, além de ser um espaço reservado e igualmente sagrado, entretanto, com mais interdições, é um complexo ritual sagrado. Nem toda aldeia Xukuru-Kariri possui este espaço (a exemplo da aldeia objeto deste

estudo), já outras podem possuir até mais de um, o que leva a comunidade a participar do ritual em diferentes aldeias, comportamento comum entre a etnia. Somente aqueles indígenas que seguiram um ritual prévio de reclusão, a fim de purificar seu corpo e sua alma, podem entrar no referido espaço.

A presença de um não indígena nos rituais do Ouricuri é veementemente proibida. Por conta disso, não dispomos de informações mais detalhadas. Devemos destacar que não há a existência de um espaço mais sagrado em detrimento a outro, mas apenas espaços diferentes, com regras e proibições igualmente diferentes e específicas de cada aldeia, povo ou etnia. Sendo esse lugar e ritual um forte elo da comunidade com as demais aldeias e etnias.

Na realidade da aldeia Cristo do Goití, além do pertencimento multiterritorial, por manterem uma rede de relações estreitas com as aldeias que possuem o Ouricuri, existe a presença da multiterritorialidade étnica, como nos foi apresentado anteriormente pelo Cacique, o qual frequenta e mantém uma estreita rede de relações com os seus parentes, o seu povo de origem, os Kariri-Xokó, no município de Porto Real do Colégio/AL.

É pertinente retomar questões sobre a origem étnica do povo, uma vez que sempre estiveram diante de processos de desterritorialização, reterritorialização e resistência étnica. Sendo assim, a desterritorialização é o ato da perda ou destruição do território e pode ser percebida ao remetermos a chegada dos povos Xucuru e Cariri na região. Foram sendo expulsos de seus territórios ancestrais, fugindo da escravização e das investidas dos colonos no litoral, bem como devido a uma grande seca na região do povo Xucuru, da região de Cimbres, no município de Pesqueira/PE, levando-os a migrar para a atual Palmeira dos Índios.

O segundo, a reterritorialização é a reconstrução de um território, dos aspectos políticos e socioculturais, ressignificando elementos culturais (Fuini, 2014). Constatado ao destacar que os indígenas vagaram sem o amparo de sua “mãe terra”, sem a posse do território, tendo de se reterritorializar em um lugar desconhecido, ressignificando o seu entorno e se unindo a outro povo indígena, nas mesmas condições de reterritorialização.

Esse movimento de ressignificar é predominantemente visto entre os indígenas no Nordeste, como a ressignificação da cruz ou de imagens religiosas que predominantemente são católicas, como a Nossa Senhora do Amparo. Atualmente, para os indígenas Xukuru-Kariri ela é vista como a sua protetora, como foi mencionado por uma anciã indígena da aldeia do Boqueirão, Dona Nina[6]: “Ela é a protetora dos índios, indígenas Xukuru-Kariri. Nós adoremo ela todo dia 23 de dezembro (...)” (2023). Tal discurso é um reflexo ou cicatriz das ações colonialistas que afetaram em grande escala a citada região, levando os indígenas a ressignificarem seu entorno para possibilitar a existência ou resistência de sua cultura e costumes.

Por fim, a resistência étnica se dá em consequência das investidas por parte das elites político-fundiárias que, constantemente, promovem

[6] Entrevista realizada no dia 28-10-2023, como requisito parcial de avaliação na disciplina de Metodologia da Pesquisa de Campo, ministrada pelo professor Dr. José Adelson Lopes Peixoto. Dona Nina (Ermelinda Celestino da Silva) é uma anciã Xukuru-Kariri de 98 anos, durante toda sua vida foi cantadora, curandeira e parteira. Atualmente mora na cidade de Palmeira dos Índios, porém, ainda frequenta a aldeia do Boqueirão para participar dos seus rituais.

discursos falaciosos a fim de implantar o pavor na sociedade palmeiríndia, alegando que a falência econômica do município se dará caso a demarcação da T.I Xukuru-Kariri seja finalizada.

Em resposta a esse tipo de discursos, a etnia reafirma sua presença e seus direitos, se mostrando como sujeitos ativos e mobilizando ações políticas com o fito de garantir o devido amparo legal pelo órgão oficial indigenista. Além disso, através dos processos de retomada de território, quando bem-sucedido, fortalecem a etnia (Peixoto, 2021), sendo esta ação a principal marca de resistência indígena frente à tentativa de silenciamento e invisibilização impostas pela elite local.

Os estudos acerca de território, territorialidade e multiterritorialidade são, acima de tudo, um tema multidisciplinar, pois para compreendê-los é necessário dialogar com temas diretamente ligados à Geografia, buscando com esse diálogo abrir caminhos para a compreensão de que vivemos em uma sociedade plural e como tal deve ser estudada, respeitando as especificidades, as tramas e as necessidades de cada grupo que a compõe.

Devido ao contexto de perseguições e conflitos com os posseiros e, até mesmo, com a sociedade envolvente, os Xukuru-Kariri tiveram, diversas vezes, de invisibilizar-se, negando sua identidade para não sofrer represálias, tendo reaparecido de fato, se reafirmando como indígenas, em um contexto mais recente. Por isso, temendo que o seu Sagrado seja novamente ameaçado, não permitem estudos aprofundados sobre seus costumes e práticas religiosas, como ocorre, também, em outras etnias. Por este motivo, não nos aprofundamos em discussões sobre a religiosidade, buscamos entender e descrever as representações que o território indígena carrega e a sua importância para a vida indígena e Sagrada.

Algumas considerações

Podemos atestar a necessidade de aprofundamentos de estudos teóricos e de campo sobre os desdobramentos do conceito de território na realidade indígena, além de termos cumprido com o principal objetivo desse estudo: entender as principais interpretações do território no âmbito indigenista e apresentar uma contribuição para a historiografia da aldeia Cristo do Goití que, por ser uma comunidade emergente, necessita da colaboração tanto de pesquisadores quanto do órgão indigenista oficial a fim de fortalecer as reivindicações necessárias e urgentes.

Algumas das principais dificuldades com as quais nos deparamos no decorrer da produção deste estudo estão relacionadas com a ausência de produção acadêmica no campo da história retratando a referida aldeia. Sendo assim, com a devida publicização deste estudo, esperamos contribuir ecoando a história desta aldeia emergente. Ademais, devemos contar com novas entrevistas com os mais velhos da comunidade, a fim de robustecer a sua história, registrando eventos guardados na memória individual e coletiva daquela comunidade, além de favorecer a historiográfica local.

Apesar das poucas informações disponíveis para realização do estudo, esta ação mesmo que embrionária, além de abrir caminhos para novas e futuras pesquisas, traz a importância de inserir a aldeia Cristo do Goití no rol

das pesquisas sobre os Xukuru-Kariri e nos desdobramentos futuros sobre demarcação, reconhecimento e acesso aos bens e serviços públicos destinados aos povos indígenas.

Referências bibliográficas

ANTUNES, Clóvis. **Wakona - Kariri - Xukuru**: aspectos socioantropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas. Maceió: UFAL, 1973.

FERREIRA, Marieta de Moraes; FERNANDES, Tania Maria; ALBERTI, Verena (org.)**. História Oral: Desafios para o século XXI.** Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz/CPDOC-FGV, 2000.

FUINI, Lucas Labigalini**. A territorialização do desenvolvimento: construindo uma proposta metodológica**. Campo Grande: Interações, v. 15, p. 21-34, 2014.

HAESBAERT, Rogério**. O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade.** Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. **Território e multiterritorialidade**: um debate. Rio de Janeiro. GEOgraphia, v. 9, n. 17, p. 19-45, 2007.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Memórias e imagens em confronto: os Xukuru-Kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriçá.** Maceió: Editora OLyver, 2021.

PEIXOTO, José Adelson Lopes**. Minha identidade é meu costume: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó-Alagoas**. Alagoas: Editora GPHIAL, 2023.

PIRIGIPE, Luiz André Pires. **A origem da aldeia Cristo do Goití**. Nov. 2023. Entrevistadores: Brunemberg da Silva Soares; Erick Charlles Oliveira Silva. Aldeia Cristo do Goití - Palmeira dos Índios-AL. 2023. Entrevista gravada em formato MP3.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RAFFESTIN, Claude. **Space, Territory, and Territoriality.** Enviroment and planning D: Society and Space, v. 30, p. 121-141, 2012.

RODRIGUES, Yuri Franklin dos Santos. **"É TÃO BOM DANÇAR TORÉ COM OS PRAIÁS": etnicidade e ritual entre os Jiripankó – Alagoas.** Maceió: PPGAS/UFAL. Dissertação, 2021.

SANTOS, Luan Moraes dos. **Os Xukuru-Kariri e as elites: história, poder e conflito territorial em Palmeira dos Índios-AL (1979-2015)**. Maceió. Editora Olyver, 2021.

SOARES, Brunemberg da Silva. **Apropriações e usos de imagens sobre os índios Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios/AL (1968-2010).** Maceió: Editora Olyver, 2019.

SILVA, Ermelinda Celestino da. **Conhecendo uma Anciã.** Out. 2023. Entrevistador: Erick Charlles Oliveira Silva. Casa de Dona Nina – Palmeira dos Índios – AL. 2023. Entrevista gravada em formato MP3.

Recebido em: 06/04/2024* Aprovado em: 16/12/2024* Publicado em: 30/04/2025

A CIDADINHA DOS ÍNDIOS: DUALIDADES *KANHGÁG* EM TRANSFORMAÇÃO

LUCAS CIMBALUK[1]
IPHAN, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-5183-0341

RESUMO: *Este trabalho traz reflexões sobre a organização espacial de aldeias kanhgág a partir da comparação feita por alguns interlocutores com a cidade dos não indígenas. Retoma, para tanto, caracterizações de espacialidades pretéritas e presentes sistematizadas a este grupo indígena do tronco linguístico Jê. Com base em trabalho de campo em Terras Indígenas da bacia do rio Tibagi, em especial na TI Apucarana, chama a atenção para a complexidade das relações em aldeias no presente, tanto em suas relações intraétnicas como nas formas de introjeção da alteridade e produção de diferenças, comparando-as a desenvolvimentos da discussão do dualismo para alguns grupos Jê. Aponta, assim, as transformações históricas nos domínios da política e da alteridade que implicaram também em novas relações no espaço.*

PALAVRAS-CHAVE: *Antropologia, Kaingang, dualismo, organização espacial, grupos Jê.*

ABSTRACT: *This work makes reflections on the spatial organization of kanhgág villages, having as reference the comparison made by some interlocutors with the city of non-indigenous people. Therefore, it resumes characterizations of past and present forms of spatiality of this indigenous group of the Jê linguistic branch. Based on fieldwork in Indigenous Lands of the Tibagi River basin, especially in TI Apucarana, it draws attention to the complexity of relationships in villages in the present, both in their intra-ethnic relationships and in the forms of introjection of alterity and production of differences, comparing them to discussions of the dualism to some Jê groups. It indicates historical transformations that have taken place in the domains of politics and alterity that also implied new relations in the space.*

KEYWORDS: *Anthropology, Kaingang, dualism, spatial organization, Jê groups.*

[1] Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Desenvolveu pós-doutorado em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Paraná, ocasião em que concluiu o presente artigo. Atua como antropólogo no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Introdução

O ponto de partida deste trabalho é a expressão que foi usada por alguns de meus interlocutores *kanhgág* denominando "cidade" a aglomeração residencial que costumamos, eles e nós, chamar de aldeia indígena. O uso me chamou a atenção por dar uma dimensão de comparabilidade da experiência urbana e aldeã, em especial quando se usava o diminutivo "cidadinha" para se referir à aldeia, indicando mais uma diferença de tamanho do que de natureza.

Refletindo sobre tal colocação, encontrei um paralelo na bibliografia referente à região. Conforme Tommasino (1995) a aldeia *kanhgág* era tradicionalmente denominada *emã.* E a autora chega a indicar a cidade como *emã-bang*, um grande *emã*. Ou seja, seria um termo aplicado à organização espacial não indígena, e que retorna na tradução como "cidade", que, então, pode ser aplicado à espacialidade indígena. Inspirado nesses movimentos de tradução, minha intenção aqui é pensar a espacialidade da aldeia *kanhgág* atualmente, especialmente em sua intensa relação com o não indígena e a espacialidade dos brancos.

A espacialidade Jê, paradigma do dualismo destes grupos, rendeu diferentes análises desde os estudos do Projeto Harvard Brasil Central nos anos 1960 e 1970. Considerando críticas (Lea, 2012; Coelho de Souza, 2002) à análise de Turner (1979) que coloca a aldeia como nível mais alto da estrutura social Jê-Bororo, procuro me aproximar aqui de debates mais recentes de Ewart (2000), Coelho de Souza (2002) e Nunes (2016, 2020) que passam a pensar os modos de produção ou reprodução de diferenças em grupos Jê. Sendo assim, a análise é mais voltada para as relações que perpassam e compõem espaços, em termos de agências envolvidas em ontologias de transformações.

Iniciando por um breve comentário sobre as transformações históricas *kanhgág*, irei revisar alguns modelos propostos sobre a espacialidade *kanhgág* em termos de concentrismo espacial e também as relações diametrais na discussão de metades e parentesco. Em seguida passo à descrição de formas de sociabilidade e relacionalidade que podem estar inscritas no espaço, sobretudo na relação "exterior"/"interior" e os processos de produção de diferenças. Por fim, retomo alguns aspectos das discussões do dualismo e espacialidade entre alguns povos Jê para comparar ao caso *kanhgág*.

Tomando Kaingang como grupo étnico amplo, escrevo a partir das perspectivas indígenas com que trabalhei, caracterizando-as como possibilidades *kanhgág*, usando a substantivação Kaingang para tratar em termos comparativos mais amplos. Com uma população total superior a 50 mil pessoas entre os estados de São Paulo e Rio Grande do Sul, os Kaingang estão distribuídos por todo esse território, em especial em quase 50 Terras Indígenas (TI). Na Bacia do Tibagi, estado do Paraná, região onde trabalhei, há hoje cinco Terras Indígenas. Trago experiências sobretudo das aldeias que estão localizadas na TI Apucarana, onde pesquiso há mais tempo, desde o ano 2011. As aldeias distam em torno de 27 quilômetros da cidade mais próxima, Tamarana, e 80 km da cidade de Londrina, a segunda maior cidade do estado do Paraná. Nessa Terra Indígena havia em 2023 quatro aldeias,

das quais duas, Apucaraninha e Água Branca, possuíam dimensões maiores, com cerca de 1.275 e 600 pessoas, respectivamente, de um total de 1.986 pessoas (SIASE out/2023).

Transformações no espaço, tempo e alteridade *kanhgág*

Os Kaingang nunca foram descritos como organizados em aldeia circular como alguns outros povos Jê. Como notara Tommasino (1995) sobre sua espacialidade prévia à restrição territorial, não seriam concentrados durante todo o ano, além de terem grande mobilidade no território. Quando concentrados, reuniam algumas centenas de pessoas. O *wãre*, acampamento provisório, seria o modo de ocupação quando estavam dispersos, seria voltado especialmente a atividades de caça, pesca e coleta, que caracterizaria um semi-nomadismo Kaingang.

A concentração e fixação territorial Kaingang em aldeamentos, alternada a conflitos bélicos com diferentes grupos desta etnia, foi estratégia colonial permanente, sendo intensificada no século XIX, em aldeamentos comandados por capuchinhos e algumas colônias militares, que conviveram com o florescimento de núcleos urbanos. A proximidade e afastamento indígena dos aldeamentos e das freguesias era também estratégia indígena de acesso a mercadorias e relação menos ou mais belicosa com os não indígenas (AMOROSO, 1998). A partir do início do século XX a concentração indígena se deu com mudanças forçadas, levadas à cabo pelo Serviço de Proteção do Índio (SPI), em áreas demarcadas que muitas vezes iam contra a presença histórica, presente ou futura dos indígenas.

No caso da Terra Indígena (TI) Apucarana diferentes famílias hoje reunidas habitavam áreas muito mais distantes, e foram convencidas pelo Chefe de Posto, em processos de trocas e negociações por ferramentas ou alimentos, a se mudarem para próximo a atual aldeia Sede, constituída em função da proximidade em relação a uma usina hidrelétrica. Uma área que deveria ser demarcada justo ao lado da vila de São Roque, depois cidade de Tamarana, desapareceu em meio a estas negociações, afastando e colocando os indígenas em um terreno bastante acidentado (CIMBALUK, 2016). O próprio SPI criou serrarias e olarias com mão de obra indígena, para extração e produção seja para uso pelos indígenas, mas também para venda a terceiros controlada pelo Chefe do Posto. Essa administração supostamente laica, continuou também a perseguir e reprimir práticas não cristãs, promovendo festas cívicas em lugar dos antigos rituais. Isso foi acentuado com a chegada de igrejas evangélicas a partir dos anos 1960 e principalmente 1980, quando igrejas protestantes passaram a ser instaladas na aldeia por iniciativa indígena.

As Terras Indígenas constituem atualmente unidades independentes em termos da organização política *kanhgág*, cada uma com seu respectivo cacique. Como um cacique de Apucarana colocou certa vez a mim, colocando novamente essa comparabilidade com uma cidade, o cacique seria como um prefeito, as lideranças indígenas seriam como vereadores, com eleições e mandatos de quatro anos como o dos brancos ao cacique, como vinham adotando ali. Vice-cacique e lideranças, porém, eram escolhidas pelo cacique

eleito. As lideranças, além de auxiliarem o cacique e vice em aconselhamentos aos que erraram, se necessário, representam algo próximo a um "policiamento" da área, prendendo, a partir de denúncias ou queixas dos afetados, aqueles que "erram". Para isso usam a cadeia indígena, instituição que se manteve após sua introdução pelo SPI. A autoridade do cacique, porém, está baseada em modos de comportamento exemplar e na fala (RAMOS, 2008; GIBRAM, 2021), que pode ser fala boa (*há*) ou fala pesada, ruim (*kórég*) a quem erra. A comparação, portanto, tem equívocos, e revela uma espécie de mimetismo de caráter limitado de aspectos da organização política não indígena, articulado com formas de relação indígena, não obstante frequentemente traduzidas em termos dos brancos. Por outro lado, essa organização política, bem como as relações morais que implica, é colocada como um "sistema" ou muitas vezes como "lei dos índios", em contraste com a "lei dos brancos", ressaltando suas diferenças.

O sistema de lideranças funciona como meio de articulação entre diferentes famílias da aldeia (CIMBALUK, 2013), compondo rede de alianças construída continuamente, relacionada com o perfil faccional da comunidade em determinado período. É relacionada ainda às parentagens, conceito proposto por Fernandes (2003), que diz respeito a relações por laços bilaterais de parentesco, identificados como próximos, sem configurar grupos corporados, sendo associada aos troncos-velhos que representam a tradicionalidade e história de cada comunidade, conjugando parentesco, referências culturais e vínculo espacial. As facções Kaingang, portanto, não têm viés clânico, mas conjuntural.

O sistema de metades exogâmicas, descrito por Baldus (1979) e Nimuendajú (1993), retomado por Veiga (2000), concentraria também função cerimonial, reunindo no par de metades *kamé* e *kairu* e suas possíveis subdivisões clânicas o que em outros grupos Jê estaria disperso em diferentes pares. Ambos modelos de dualismo concêntrico e diametral foram associados à cosmologia das metades e clãs em um sistema que os conjugaria à hierarquia englobante de uma metade pela outra (CRÉPEAU, 2006; VEIGA, 2000). O modelo também foi recolocado por Fernandes (2003) em termos da produção da consanguinidade, concentricamente, reforçando-se aqui não ter expressão espacial não cerimonial, próximo à proposta de Da Matta (1976) para os Apinayé (CIMBALUK, 2018).

Há diferenças da caracterização das metades entre as diferentes regiões. Na região do Tibagi, salvo esforços de intercâmbio intraétnico mais recentes com traduções *kanhgág-kanhgág*, permanecem referências às "marcas", como são caracterizados os clãs exogâmicos, mas se reconhece que a exogamia deixou de ser seguida estritamente, até pelo predomínio de uma das marcas. O ritual do *kiki*, em que se performava a divisão das metades (CRÉPEAU, 2006; VEIGA, 2000) deixou de ser realizado no Tibagi em torno da década de 1930 (TOMMASINO,1995).

As categorias de alteridade também foram redefinidas. O termo *fóg*, que antes servia a caracterizar um estrangeiro, potencial inimigo, passou a ser tradução do *branco* (FERNANDES, 2006). O contexto da mestiçagem, porém, complexifica as relações com os não indígenas, com o que caracterizei (CIMBALUK, 2013) como gradiente entre índio puro/mestiço/branco, onde a identificação com uma ou outra categoria tem

lógica relacional, e recorrendo a distintos elementos de diferenciação, incluindo as relações de substância, que eventualmente envolvem a conjugalidade com não indígenas (CIMBALUK, 2020).

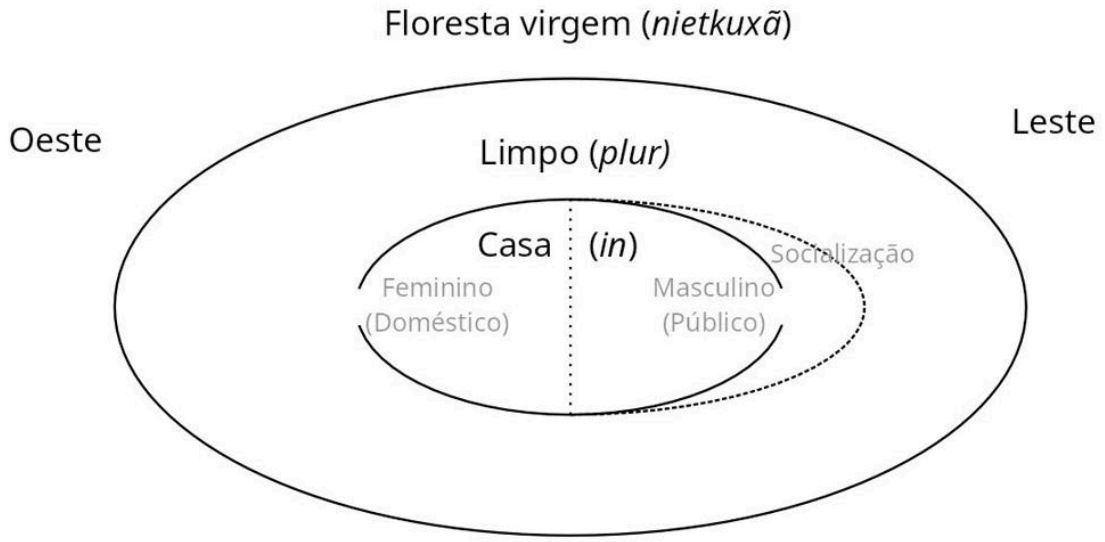
Leituras da organização social e espacial *kanhgág*

Almeida (2004) faz uma revisão bibliográfica das fontes dos séculos XVIII ao início do XX das habitações *kanhgág,* que constituíam grandes ranchos compridos, cobertos e cercados por folhas de palmeira, sem divisão interna, variando de tamanho conforme número de indivíduos, geralmente multifamiliares, abrigando cada um em torno de 80 a 100 pessoas. Hoje, habitam casas monofamiliares, ainda que muitas vezes estas casas estejam reunidas em pátios de uma mesma família extensa. As casas são de diferentes materiais, incluindo de alvenaria, estas geralmente oriundas de projetos governamentais, ou de tábuas ou paus roliços coberta com folhas de palmeira.

Apesar da não conformação da aldeia em termos circulares, o modelo de dualismo concêntrico foi mais tardiamente identificado em termos espaciais. Crépeau (1997), propõe um concentrismo espacial no qual a casa (*in*), tratando aparentemente de casa de um grupo familiar, comporia um dos elementos de uma tríade espacial. A casa teria duas portas, uma a leste associada ao masculino, e uma a oeste associada ao feminino, sendo dividida por um eixo norte-sul, dividindo atividades femininas e masculinas. Uma área ao lado oriental da casa seria destinada à socialização, sem uma identificação masculino/feminino. Crépeau (2006; informação pessoal) reforça tratar-se, porém, de uma espacialidade a partir da memória de alguns *kofá*, velhos *kanhgág* e suas memórias de um tempo passado e que tal casa ao centro seria a casa do cacique. Estaria em um lugar correspondente à casa dos homens de outros povos Jê, como os Xavante, que, por sinal, seu principal interlocutor, Vicente Fokâe, chegara a conhecer, fazendo possivelmente tal paralelo.

Ao redor dessa casa, haveria um espaço de socialização e agrícola, o "limpo" (*plur*). Contrasta com a floresta "virgem", ou "mata fria" (*nietkuxã* ou *nẽnkusa*), intocada pelo homem, onde o sol nunca alcança o chão, fazendo referência, porém, à mata anterior ao desmatamento generalizado das primeiras décadas do século XX. O autor (CRÉPEAU, 2006; informação pessoal) não reconhece, porém, a divisão diametral da casa em masculino/feminino, público/doméstico na atualidade, sugerindo a possibilidade de uma dualidade masculino/feminino em relação ao centro/periferia coadunada pela posição da casa do cacique ao centro e o paralelo a outros povos Jê. Indica (CRÉPEAU, 1997; 2006) ainda a divisão em metades clânicas nos enterramentos e destinos diferenciados pós-morte no sentido leste/oeste. (Figura 1).

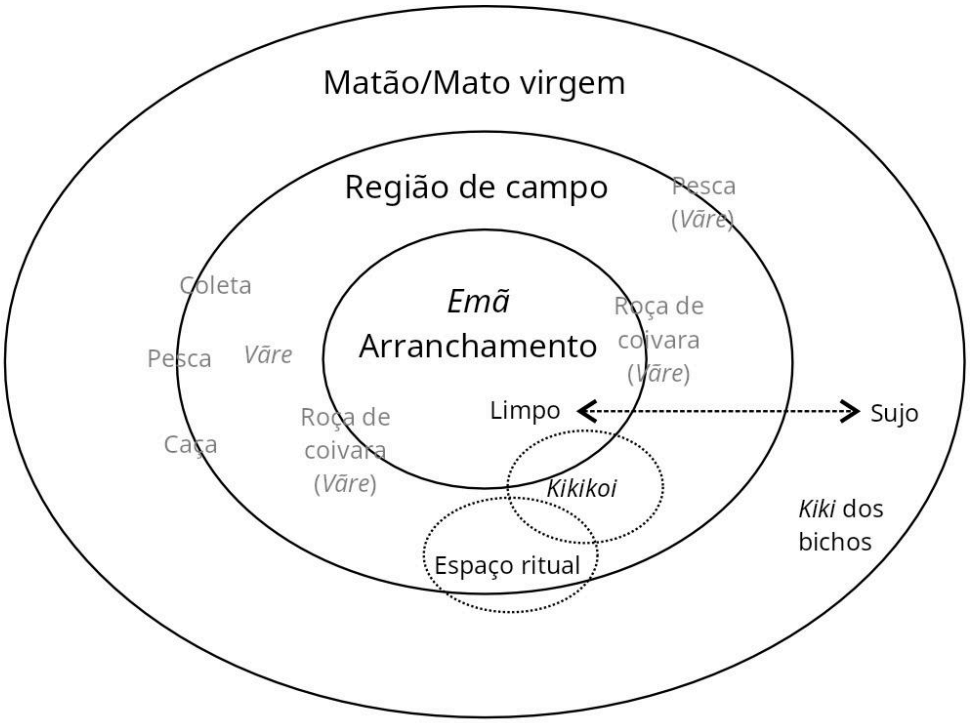
Figura 1. Representação esquemática que proponho a partir do modelo descrito por Crépeau (1997; 2006; informação pessoal). Entendo que o modelo segue concentrismo levistraussiano, por isso mantenho o exterior aberto, como espaço da alteridade



Fonte: Acervo do autor (2014)

Essa organização cósmico-espacial traz alguma similaridade à que apontam Tommasino e Almeida (2014) que fazem uma representação gráfica da ocupação tradicional *kanhgág*, do século XVIII ao início do XX. Ela é centrada na *emã*, concentricamente, rodeada pelo espaço que inclui roça de coivara, em região descampada. Esta, por sua vez, rodeada pelo matão, ou mato virgem, habitado pelos animais, vegetais, "donos" da floresta, espírito dos mortos e outros seres sobrenaturais, sendo espaço de muitos perigos que demandam cuidados. Seria associado ao *kamé*, termo englobante do dualismo *kanhgág*, segundo as proposições de hierarquia mencionadas. Concentricamente também é apontado que o raio do círculo vai do interior "limpo" ao "sujo" do matão (Figura 2).

Figura 2. Representação gráfica da espacialidade *kanhgág* (séc XVIII ao XX) sintetizada a partir de gráfico constante em Tommasino e Almeida



Fonte: Acervo do autor (2014)

A divergência entre as proposições do triadismo espacial se dá especialmente no termo ao centro, sendo considerado ou morada (*emã*), como conjunto dos arranchamentos, ou casa (*in*). Temos a possibilidade de considerar no centro mais amplamente a aldeia com as várias habitações multifamiliares, ou mais restritamente um grupo residencial ou a casa do cacique. A diferença é significativa, já que considerar a casa genericamente como centro implica considerar a multiplicidade de centros se passarmos a considerar a atual disposição da aldeia, a partir de um concentrismo que considera a posição de cada casa em relação às outras e que teria o espaço limpo entre elas. Já colocar a casa do cacique no centro, implica colocar as demais casas no limpo (*plur*), que poderia ser considerado "feminino". A casa do cacique, porém, não é espaço ritual salvo momentos muito específicos, mas de conformação e articulação de alianças e faccionalidades, como veremos adiante. Pelos dados históricos existentes não se pode propor diametralidade evidente no arranchamento, o que Crépeau (informação pessoal) também acaba por não ver na atualidade na casa (*in*).

No esquema gráfico de Almeida e Tommasino, o que corresponderia ao limpo, é colocado como gradativo em relação ao sujo, no mato virgem. Neste sentido, mais que um espaço determinado, a relação limpo/sujo é condição relativa do espaço, que vai desde os pátios das casas, passando pelas áreas de uso comum, até as áreas de cultivo (roças), matizando a oposição conceitual concêntrica.

Tommasino e Almeida (2014) trazem também a noção de terra, *Ngá*, território tradicional, de fronteiras fluidas que abrangeria toda a região que o

grupo ocupa, mesmo que temporariamente, incluindo, assim, se passarmos ao contexto atual, uma grande região com todas as Terras Indígenas da bacia, bem como várias cidades. Ainda que pensada a princípio em relação a uma aldeia, a noção é relevante por permitir considerar as múltiplas aldeias inter-relacionadas, algo que os modelos de dualismo espacial clássicos tendem a ignorar ao defender a auto-suficiência de cada comunidade dual, como discutirei adiante, e recoloca o problema de uma visão de certa continuidade espacial inter-aldeã. Isso também de certa maneira justifica delimitar o mato virgem exteriormente, como fazem os autores, já que há algo para além dele com o qual também pode se relacionar, incluindo em termos de identificação, fugindo assim ao clássico triadismo do modelo concêntrico levistraussiano.

Podemos ver que Tommasino e Almeida incluem espaços rituais em zonas mais ou menos fronteiriças, sendo o espaço do *kikikoi* localizado entre o espaço da *emã* e do descampado; e sendo também identificado um espaço ritual entre o descampado e o matão, para rituais de construção do corpo e da corporalidade. Tais espaços recolocam outros "centros" de relação fora do círculo interior, diferente de outros casos Jê em que rituais e casa dos homens se localizam no centro da aldeia. É como se a relação com a alteridade e performação da diametralidade das metades no caso *kanhgág* tivesse que se dar fora do centro das casas, assim como rituais específicos como de iniciação, ou que reunissem as diversas famílias para comensalidade. A alteridade neste caso só seria colocada no centro se colocarmos em perspectiva o que seja o centro a partir da experiência do ritual, ou seja, tomando o ritual como seu próprio centro espacial temporário a partir do qual, no caso do *kiki*, se introduziria uma diametralidade espacial ritual, expressa, inclusive, nos diferentes fogos feitos ao longo das etapas preliminares (VEIGA, 2000; CRÉPEAU, 2006). Temos uma espacialidade que, nesse esquema, parece destacar justamente os espaços entre domínios de alteridade, e a mediação entre eles, enquanto movimentos de aproximação e afastamento, de levar e trazer, aproximar e afastar, mudando o foco da mediação figurada em relação ao fundo em momentos distintos, recolocando centros e lugares temporários de permanência. Creio que tal movimento poderia ser aplicado ao modelo de Crépeau, se considerarmos as relações entre casas, ou agrupamentos de casas de famílias extensas dentro do que seria a emã.

Outro elemento que coloca em perspectiva a espacialidade é a presença do *kiki* dos bichos no mato virgem, que seria um modo de reconhecimento de que há outras centralidades possíveis a partir da alteridade. O que é centro para nós, é periferia para o outro. Isso poderia ser traduzido também na relação entre aldeias no *Ngá*, estendendo tal noção de perspectiva.

Outra leitura da casa é feita por Góes (2018), que defende que a casa (*in*) seria constituída de *in sï*, a casa de fogo que representa a convivência íntima associada ao feminino, e *in jy*, que é o pátio em que se relaciona com o que é de fora. Não trata da habitação, ou seja, uma construção física, mas o espaço de memória, articulando sua materialidade à unidade político-territorial da parentagem (FERNANDES, 2003). Inclui, portanto, várias casas físicas de um mesmo pátio. Góes remete o conceito de *in* ao de Casa

como utilizado por Lea (2012). É uma proposta distinta da de Crépeau, portanto, que está pensando em uma casa física. A discussão sobre o uso do conceito levistraussiano de Casa é algo extensa e controversa, de modo que não entrarei nela aqui, tampouco sobre sua pertinência ou não para o caso *kanhgág*, optando por não usar tal conceito. Noto também que em termos físicos, nem sempre todas as casas possuem uma *in sï* em separado da estrutura física da casa, podendo ser representada no fogão à lenha dentro ou fora da casa em si, por vezes havendo alguma continuidade entre *in sï* e *in jy*, especialmente em casas com uma porta apenas. No entanto, a distinção feita pelo autor será importante para pensarmos os espaços e a relação com a alteridade a partir dos pátios das famílias extensas.

Outro elemento interessante apontado por Góes é que algumas Casas teriam dimensões maiores, e mais afastadas do centro, podendo ser comparadas a pequenas aldeias, ou *emã sï*, apesar de terem apenas um grupo familiar. Para Góes, a condição de existência de uma *emã* seria uma aliança via "iambrenato", referindo-se ao termo *iambré*, que é característico da relação entre afins. Ou seja, estaria baseada em uma aliança de ao menos duas famílias, e consequentemente, duas metades relacionadas. A variabilidade de organizações possíveis e relações intensas entre *emã,* porém, deve ser considerada. Por exemplo, em 2023, uma aldeia urbana em Londrina ganhava autonomia política em relação aos cacicados da Terra Indígena Apucarana, à qual anteriormente se vinculara, sem ter uma relação de iambrenato como fundante, mas a partir de contingências políticas que diziam respeito à política da Terra Indígena e à ameaça de despejo da aldeia pela prefeitura municipal.

Complexificação das relações na aldeia na atualidade

Casas e localização das habitações

A *emã* atual inclui diferentes famílias extensas em alianças e possíveis disputas faccionais. Algumas famílias principais podem ser mais facilmente identificadas no espaço, inclusive a partir de seus intercasamentos sucessivos. Historicamente descrita para os Kaingang, a uxorilocalidade atualmente pode não ser estatisticamente predominante (GÓES, 2018), mas pode estar subjacente em muitos casos de habitação, na própria conformação dos referidos pátios. É bastante notável especialmente quanto à habitação na aldeia em si quando de casamento entre pessoas de aldeias diferentes e também em casamentos com não indígenas. Muitos arranjos, porém, são possíveis quanto ao local específico de habitação, considerando desde as condições físicas e disponibilidade de uma habitação, conflitos faccionais, afastamento do barulho e intrigas do centro da aldeia ou para poderem ter criações animais, até relações de emprego fora ou dentro da aldeia, ou mesmo o excesso de concentração e impossibilidade ou inconveniência de se construir mais casas próximas. Isso pode fazer com que famílias nucleares se desloquem para diferentes espaços na aldeia ou entre aldeias. Geralmente, porém, alguma relação de parentesco será levantada,

seja via paterna, materna ou mesmo, mais raramente, classificatória das marcas com liderança ou família já estabelecida em uma outra aldeia.

A transformação entre o antigo modelo de habitação multifamiliar e o atual monofamiliar, com sua dispersão relativa em um pátio concorrendo com a reunião de diferentes famílias e grupos de aliança pode representar uma maior autonomia relativa da família nuclear, ainda que esta não perca vínculos com a família extensa. A habitação tem maior dinâmica na interrelação entre as diferentes alianças performadas entre os diferentes grupos presentes na aldeia, bem como nas mudanças matrimoniais, havendo hoje o predomínio absoluto da monogamia (CIMBALUK, 2020).

Apesar dessa conformação das casas, algumas casas de famílias nucleares ficam praticamente sempre vazias, já que as mulheres podem viver mais na casa da mãe ao menos durante o dia, que nem sempre está próxima, e vários homens trabalham fora também. O trabalho remunerado de mulheres também tem tido crescente papel no esvaziamento de algumas casas no cotidiano. Além disso, as viagens feitas à cidade, esporadicamente ou de maneira regular para vender artesanato, também contribuem para esta dinâmica de ocupação.

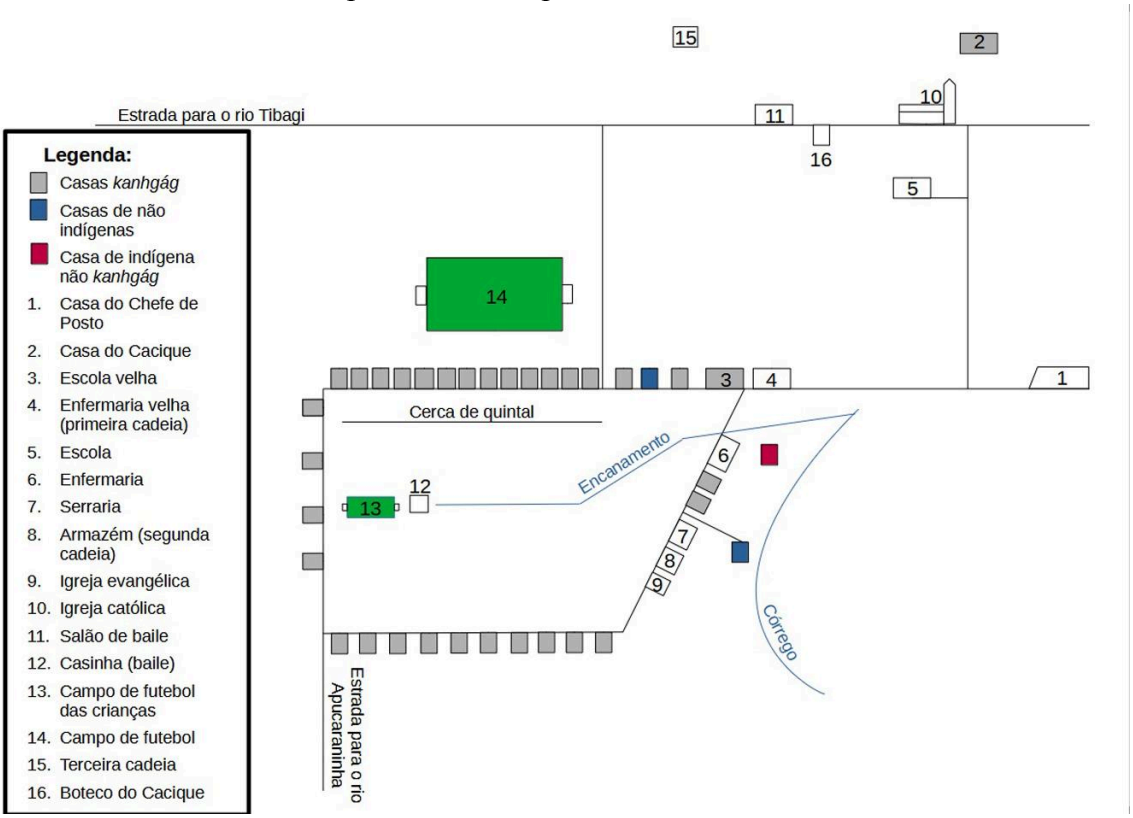
Concentração espacial, trânsitos, ruas e veículos

A complexificação na disposição das residências e relação com outras aldeias e também com a cidade traz outra questão que são os maiores deslocamentos no espaço e a facilidade destes deslocamentos com veículos e vias apropriadas. A importância das ruas na organização espacial, a exemplo da que temos em nossas cidades, foi também denotada a mim quando pedi para um interlocutor, José Bonifácio Zacarias, filho de Helói e Aurora Zacarias[2], fazer um desenho da aldeia, para tentar perceber as transformações espaciais ocorridas no processo de formação desta aldeia em meados dos anos 1960 (Figura 3). Nessa época Bonifácio, ainda criança, mudou-se com seus pais para a nova aldeia. É a chamada “Colônia Velha”, localizada um pouco mais abaixo, em direção ao rio Apucaraninha, da aldeia atual, mas parcialmente coincidente com esta. Este desenho mostra as casas em uma espécie de quadrilátero de ruas, com três lados exclusivamente de casas, e o quarto lado com igreja evangélica, armazém, e enfermaria. Outros equipamentos como salão de baile, igreja católica, cadeia, campo de futebol, boteco do cacique, casa do Chefe de Posto e casa do cacique ficam fora deste quadrilátero. As festas e bailes eram feitos tanto no interior do quadrilátero das casas como também na parte mais alta da aldeia, seja na igreja católica, como na festa de São Benedito feita nessa época, como no salão. Esta organização parece ter sido, uma negociação com o Chefe de Posto e cacique da época, à medida em que as casas, de tábuas, eram construídas para abrigar as famílias que eram convencidas a se instalar na nova aldeia, vindas tanto de outra aldeia no interior da atual TI, o Toldo Velho, como também de áreas bastante mais distantes. Esta é a origem de certa maneira da atual organização da aldeia. Nesta época as casas tinham

[2] Helói foi importante liderança da TI Apucarana, tendo sido cacique ali por muitos anos.

"cozinha" anexa aos fundos, que podemos associar à *in sï,* caracterizada por Góes (2018).

Figura 3. Colônia Velha na TI Apucaraninha, a partir de desenho de José Bonifácio Zacarias



Fonte: Acervo do autor (2023)

Atualmente, as casas nas aldeias do Tibagi não estão sempre voltadas às principais estradas, apesar de muitas vezes as terem como referência para sua disposição. Mas há uma tendência crescente de, uma vez construída uma nova casa, logo se constituir um acesso ao menos para motos, em uma profusão de pequenas vias que aos poucos vão se alargando. Isso é notável especialmente em aldeias mais recentes como a Água Branca. Ali, em 2012 eu via uma organização algo semelhante ao desenho acima, apesar de mais disperso, e com casas dentro e fora do "círculo", com uma espécie de "6", formado pela rua de acesso à aldeia (CIMBALUK, 2013). Já em 2023, com o aumento do número de casas e ruas, fiquei a princípio um pouco desorientado na aldeia, mesmo tendo estado outras vezes no local entre estes anos. Já na aldeia Barreiro da TI Apucarana, a organização se dá toda em uma única rua, com casas nos dois lados dela. Posto de saúde, escola, galpão, salão de festa e um pequeno campo de futebol concentrados em um extremo, e igrejas católica e evangélica no outro. Há ainda um campo de futebol maior um pouco mais afastado, na continuação da rua.

Nas aglomerações maiores, ruas podem eventualmente separar alguns grupos residenciais, mas, sobretudo, os conectam a outros ou aos parentes que estão mais afastados. Em geral há quadras e vias de acesso, em alguns casos até asfaltadas, como no caso da TI Queimadas até alguns anos atrás. Elas permitem a mobilidade interna de veículos, como carros, motos, vans, ônibus e caminhões, cada vez mais usados e desejados por indígenas. A

importância das vias e trânsitos é expressa até na religião, com frequentes visitas a igrejas de outras aldeias, Terras Indígenas e cidades, ou procissão feita com carros e motos entre aldeias. Vale notar também que em algumas aldeias, como em Apucaraninha, vias principais são também estradas utilizadas por não indígenas.

Os caminhos também são vários e por vezes atravessam o espaço entre as casas, que configurariam o pátio de determinada família extensa, de modo que por vezes um transeunte desavisado pode ficar em dúvida se caminha por um espaço público ou pátio de determinada família.

Figura 4. Veículos de indígenas concentrados durante reunião na aldeia Serrinha, antes de ação de retomada de fazenda vizinha



Fonte: Foto do autor (2023)

As vias, junto com o adensamento relativo das casas, a iluminação elétrica e a presença de água encanada, dão à aldeia um aspecto relativamente "urbano" peculiar. Uma organização que nos faz remeter à maior complexificação das relações como em uma cidade, ainda que em escala diferente, como víamos na tradução da "cidadinha".

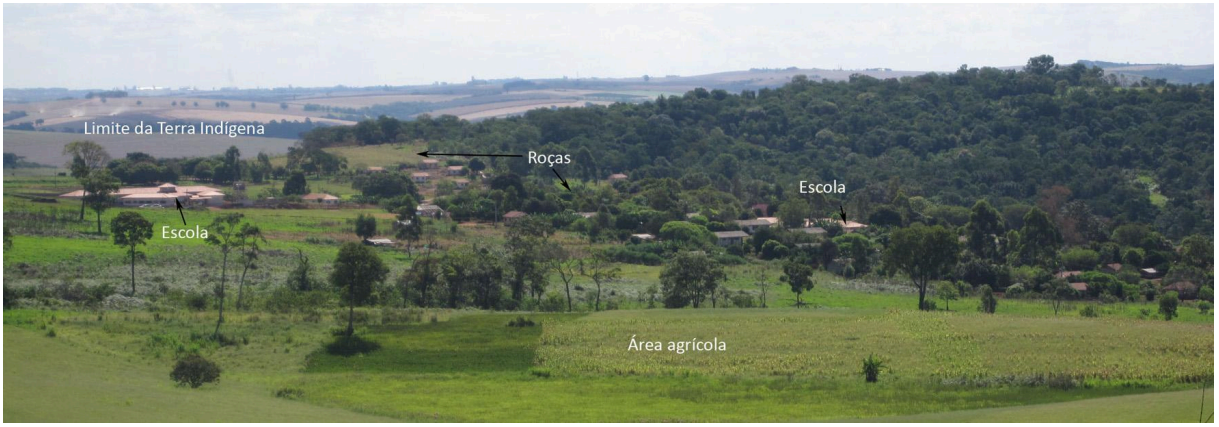
O transporte é tão precário e necessário nas aldeias mais distantes das cidades que, não fossem as péssimas condições das estradas que arruínam o veículo rapidamente, seria um meio de se ganhar dinheiro na aldeia, que me foi quase imposto como condição de pesquisa algumas vezes quando fui de carro a campo. É também uma questão frequentemente colocada à liderança, levando a demandas por ônibus ou outros veículos para a comunidade, na ausência de um transporte público municipal para além do transporte escolar. Os veículos particulares, desejados sem dúvida por sua utilidade nesse contexto, não deixam de ser elemento de diferenciação interna, sendo as mercadorias mais representativas dos *fóg*.

Comecei a perceber a importância dos veículos quando alguns velhos comentaram a mim que os jovens ficavam só andando de moto e carro pela aldeia, que não queriam trabalhar, e caracterizaram tais jovens como mestiços. Este uso intenso dos veículos aparece então como expressão dessa complexificação na aldeia e das intensas relações com a cidade e os brancos e suas mercadorias, que abre a possibilidade de considerar as misturas,

neste caso como em excesso na opinião de tais velhos. O uso intenso dos veículos, porém, também diz respeito a não parcimônia em relação a recursos disponíveis, do mesmo modo como se faz com a comida, a bebida e o dinheiro. Assim, alguns não entendiam porque eu, tendo carro, costumava andar pela aldeia, parecendo algo um tanto sem sentido, engraçado até. A vergonha ou mesmo um não cogitar em andar a pé pela aldeia pode ser em parte devido a existência de tensões ao longo do caminho, mas expressa também um movimento de diferenciação, ao colocar-se como mais adiante em uma capacidade de captura das agências dos brancos[3]. Isso é uma das formas de denotar que se está "passando bem". Eu mesmo sofri uma captura via mercadorias, quando uma liderança praticamente se apossou do carro com que eu fui à aldeia. Outro indígena também sempre queria comprar meu carro.

A semelhança da aldeia à cidade, porém, é limitada, e a nossos olhos são evidentes, seja no terreno ou em visão aérea (Figuras 5, 6).

Figura 5. Panorâmica parcial da aldeia Apucaraninha a partir de roças



Fonte: foto do autor (2015)

Figura 6. Panorâmica parcial da aldeia Água Branca



Fonte: Foto do autor (2015)

Fernandes (2006) chamava a atenção para a organização espacial na aldeia Sede de Ivaí, em Manoel Ribas (PR). Naquele caso a maior concentração, efetivada na década de 1980, tinha como justificativa o "maior conforto" aos indígenas, ao ficarem próximo aos equipamentos sociais e "civilizatórios": escola, posto de saúde, energia elétrica, água encanada,

[3] Helm (1974) já identificara em Apucarana esse desejo das coisas do branco como gerando diferenciações, na época tendo entre seus ápices o rádio à pilha, máquina de costura e guarda-chuva.

habitações padronizadas, comércio da cidade. A visão indígena era ambígua, reconhecendo benefícios dessa proximidade, mas também destacando negativamente a distância entre casa e lavouras. A representação apresentada pelo autor naquele trabalho indica o campo de futebol, centro de esportes, igreja, enfermaria e escola em região mais centralizada, ainda que não exatamente no centro fisicamente, dada a dispersão de alguns núcleos ao longo de diferentes saídas da aldeia. O autor chama a atenção para, ao invés de ver as casas gravitarem tais equipamentos, ver as casas como envolvendo-os, em algo que podemos chamar de jogo de perspectiva. O controle destes equipamentos passa a ser expressão das relações políticas e suas disputas na aldeia, naquele caso expressas na disputa eleitoral à prefeitura do município, diferenciando grupos políticos na própria aldeia.

Poderemos ver esse jogo de gravitação/envolvimento também em Apucarananinha, em uma série de domínios que envolvem a relação com os brancos. No entanto, procurarei indicar como além de o cacique, como propõe Fernandes, articular política e alteridade na série sociológica, existem possibilidades de articulação da alteridade simultaneamente por outros meios, menos mediados por vezes pela chefia em certos contextos, que têm sua disposição também expressa espacialmente, não necessariamente resumidos a disputas faccionais. Daí possivelmente a diferença da organização espacial desta aldeia em relação ao Ivaí, que remonta também à reunião das famílias antes dispersas em uma ampla região.

Chefia, xamanismo e mediações de espaços cósmicos

Em primeiro lugar, temos que considerar o xamã, na figura do *kujá*, que segundo Fernandes (2006) mediaria a alteridade na série cosmológica. Para Rosa (2005) o *kujá* seria como uma liderança, com papel político em sua mediação cósmica visando a cura e a guerra espiritual. Como discuti em outro lugar (CIMBALUK, 2018), as relações entre chefia e xamanismo *kanhgág* podem variar e poderíamos aqui tratar também de uma dinâmica de englobamentos entre suas mediações, que dependem do contexto histórico tanto quanto do foco antropológico colocado. Xamãs e curadores indígenas e não indígenas podem ser consultados até pelo cacique, como pude acompanhar (CIMBALUK, 2013; 2018). E tais especialistas podem estar em uma casa na aldeia, na região rural próxima ou em diferentes cidades. Com trabalhos de diferentes tendências e influências, considerar os diferentes espaços cósmicos que podem estar envolvidos cria cosmografias difíceis de serem resumidas, com alteridades diversas conforme a forma de trabalho do *kujá* ou curador. Se a agência do *kujá* estava antes relacionada ao domínio do mato virgem, hoje ela pode também estar relacionada à mesa dos santos, que fica numa casa (*in*) ou passar pela igreja católica. Da mesma maneira, as mediações feitas por pastores evangélicos podem envolver a liderança da aldeia, em especial no caso de caciques evangélicos, com domínios do cosmos relativos a esta perspectiva cristã: céu/inferno. É, portanto, por arbitrariedade consciente e provisória que mantemos aqui o foco na espacialidade da aldeia no plano de nossa Natureza.

Praça e espaços de reunião

Em algumas aldeias é possível identificar um "centro", uma "praça" em frente ou próxima ao antigo Posto Indígena onde antes ocorriam reuniões com o Chefe do Posto. Nem sempre, porém, este é o lugar atual onde ocorrem reuniões, seja sobre assuntos de relações internas à comunidade ou que envolvem relações com brancos, ou mesmo rituais ou festas. Na aldeia Apucaraninha, por exemplo, a casa do chefe ainda é presente, hoje ocupada por uma família indígena que não tem participado da liderança da comunidade. Ela está diante da praça, em local distinto daquele da casa do Chefe apontada no desenho de Bonifácio. Em uma época dos anos 2010 essa praça, movimentada às vezes nas "bagunças" dos jovens à noite, era quase um vazio durante o dia, mais usada para lavagem de veículos enquanto funcionava uma bomba de água pressurizada para esse fim, algo que neste caso referenda a centralidade dos veículos e da mobilidade. Um banco do outro lado da rua da praça, mais imediatamente diante do principal cruzamento da aldeia, era muito mais usado do que os bancos dispostos na praça em si (Figura 7). Este banco, por sinal, era ponto de espera para a condução que levaria até a cidade, ou ponto de encontro de jovens que mesmo de dia estavam bebendo. Eventualmente, usada em apresentações de grupos culturais de dança, a praça podia ter menos importância nessa função que a escola ou salão de festas. E enquanto centro de distribuição de mercadorias, tinha essa função apenas durante festas, concorrendo com o "escritório" em outras ocasiões. O escritório era uma construção afastada do centro, quase no exterior do conjunto maior de casas, próximo ao pátio de família importante que estava articulada com o cacique na sua relação com os brancos quando da construção do local.

Figura 7. Um dos principais cruzamentos da aldeia Apucaraninha. À esquerda, antiga casa do chefe do posto e praça e local para lavagem de carros, à direita bancos mencionados, no centro ao fundo está a igreja católica



Fonte: Foto do autor (2023)

Nessa época, reuniões com lideranças envolvendo assuntos internos ocorriam em uma das escolas. Depois, passaram a ocorrer um pouco mais

acima da praça (local entre a praça e a casa do então cacique), onde foi instalado um microfone com caixas de som, no local onde era a antiga cadeia, dali o cacique e outras lideranças passaram a dar avisos que ressoavam na aldeia através das caixas de som, cujo uso foi progressivamente democratizado, referendando o título dado por alguns como "rádio". Seu uso incluia reclamações de vizinhos à propaganda de produtos e serviços. Tão usada que chegava a incomodar alguns ouvidos mais sensíveis. Não era necessário pedir ao cacique para usá-la, podendo qualquer um dar seus avisos, pedindo a lideranças para fazer o anúncio quando tinham vergonha ou queriam dar mais relevância à solicitação. Anos depois, também para ali foram mudadas reuniões antes realizadas no "escritório", que eram aquelas que diziam respeito à relação com os brancos e suas instituições. O espaço em 2023 estava em reforma e passou a abrigar projetos culturais. Assim, vê-se que a espacialidade das reuniões públicas está ligada à disponibilidade de infraestrutura e também ao contexto político e faccional em dado momento que orienta a construção e uso de tais infraestruturas, também de acordo com os espaços disponíveis para novas instalações na aldeia. E ainda relacionadas à diferença de modo de trabalho de diferentes caciques, uns dando mais liberdade e atenção às demais lideranças, outros menos.

Há, portanto, uma temporalidade no uso dos espaços, bem como transformações ao longo dos anos. Como destaquei em outro lugar (CIMBALUK, 2020), a alteração do espaço em relação a dia e noite poderia ser considerada um dobramento espaço-temporal em sentido cosmológico. No entanto, o uso noturno interfere na organização permanente e ocupação das casas pelas famílias, em distanciamento ou não do centro, conforme se incomodem ou estejam envolvidas nas "bagunças" noturnas. Algo bastante urbano, e que me remeteu naquele trabalho também a conceitos da antropologia urbana ao tratar da circulação e ocupação do espaço noturno pelos jovens. De outro lado, o afastamento do centro também implica menos olhares dos vizinhos e da liderança.

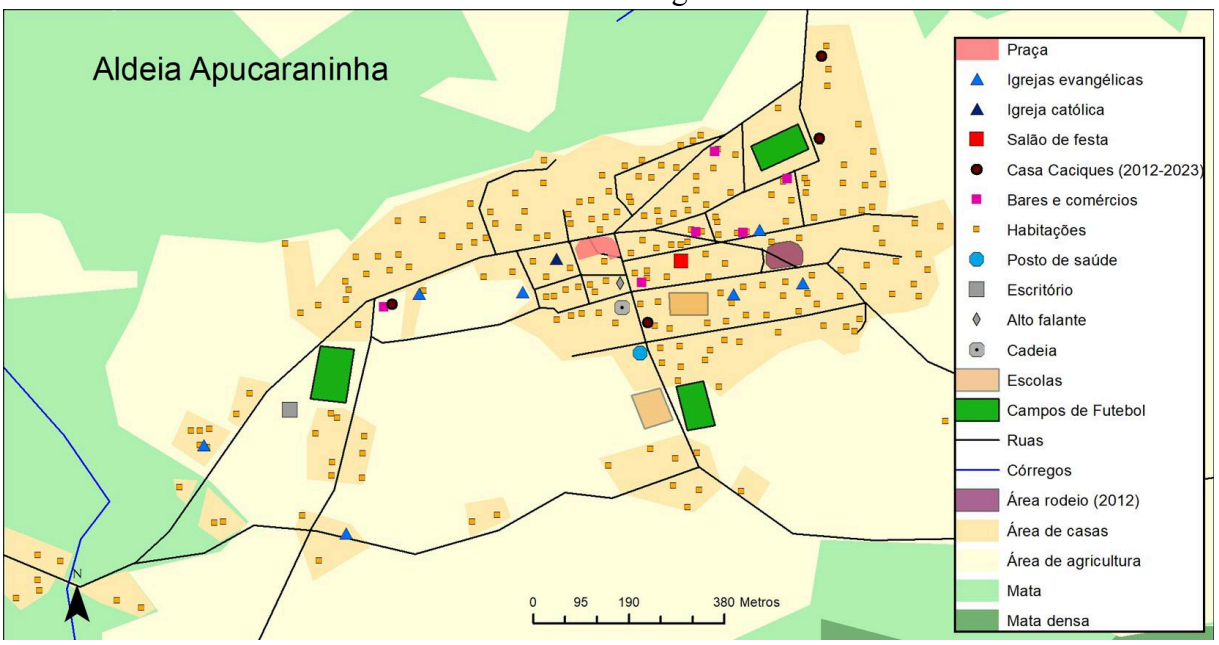
Festas

Durante as grandes festas, como na semana do índio em Apucaraninha (CIMBALUK, 2013), eram feitos bailes e rodeios, respectivamente, em área em meio às casas pouco utilizadas em outras situações e no salão de festas. Os bailes seguiam ritmos regionalmente populares, como o sertanejo, mas também outros mais urbanos, como rock e funk, com a presença evangélica gospel, nesses diferentes ritmos, também crescente. Assim, procuravam agradar diferentes gostos musicais indígenas, de diferentes gerações e vinculações religiosas. Grupos de músicos não indígenas eram contratados pela liderança para estes eventos, e grupos indígenas vinham também de outras aldeias. Da mesma forma, empresas de rodeio não indígenas eram contratadas pela chefia. Certa vez ouvi as lideranças discutirem a cobrança de entrada de não indígenas na aldeia nos dias de festa, e como viabilizar isso diante de relações pessoais com quem faria a cobrança. Isso mostra como esses eventos buscam atrair não apenas a comunidade local, como

também pessoas de outras aldeias da região e também regionais que mantém já relações com a comunidade.

Outras festas, porém, com menores dimensões, também são realizadas por famílias em suas casas, pátios e mesmo no salão de festas. Especialmente as festas de santo, nas quais se destacam os *kujá*, são feitas em barracos construídos especialmente para tal no pátio da casa de alguém que foi curado ou do próprio *kujá* (CIMBALUK, 2018). Há também as festas de aniversário de crianças, que podem se confundir com celebrações religiosas, feitas, por exemplo, nas igrejas evangélicas ou como verdadeiros shows gospel no salão, ou em casas, também com frequente presença de grupos evangélicos e/ou *kujá*. Tais rituais se voltam à constituição da pessoa e das relações com o santo envolvendo a cura e fortalecimento da pessoa (CIMBALUK, 2018). Também pude perceber como a distribuição de comida e festas em datas comemorativas como o dia das crianças, coincidente com o dia de Nossa Senhora Aparecida, pode ser competitiva, entre pagadores de promessas, *kujá* e cacique, avaliando-se quem está mais "forte". Estas festas, diferente da festa da semana do índio, tem um caráter de agregação mais intraétnico, mas frequentemente contando com presença de famílias de outras aldeias, isto, além da quantidade de dias e comida das festas, sendo como que uma medida do tamanho e importância (força) da festa e seu promotor. Em alguns casos, especialmente em festas evangélicas, podem contar com doações feitas por não indígenas.

Figura 8. Esquema da aldeia Apucaraninha. O cemitério fica fora do recorte, a noroeste, rodeado de área agrícola



Fonte: Acervo do autor (2024)

Futebol

Uma de minhas maiores dificuldades em campo era encontrar as pessoas em suas casas, pois, se em dias de semana muitos iam à cidade ou estavam trabalhando, nos fins de semana estavam envolvidos com os jogos

de futebol, jogando ou assistindo-os, de modo que meu tema de pesquisa só não se alterou por eu ser muito ruim de bola, pois convites para jogar não faltaram. Em uma aldeia grande pode haver diversos times de futebol, masculinos e femininos, que podem envolver pessoas de aldeias diferentes na TI, mas não vi envolverem pessoas de Terras Indígenas diferentes. Em 2023, na TI Apucarana consegui levantar 15 times masculinos e nove femininos. E a frequência de jogos masculinos e femininos seguia mais ou menos esta proporção.

Nos times é perceptível articulação em torno de parentesco das parentagens, ainda que diferentes relações possam levar à sua composição, tendo Fassheber (2010), que trabalhou em algumas TI do Paraná e Santa Catarina, notado a reprodução dos grupos de parentesco pela escalação de genros e filhos do fundador do time, algo que também percebi em parte dos times em Apucarana. Na TI Apucarana os jogos ocorrem praticamente todos fins de semana, e são frequentes campeonatos intra e interaldeias e Terras Indígenas. Alguns times, quando em melhores condições, eventualmente entram em campeonatos regionais entre outros times não indígenas[4]. A importância do futebol é tamanha que coloco em dúvida se poderia ser considerado algo que represente uma prática não indígena, mais bem considerando que se trata de uma prática indígena em seus modos e que por isso mesmo, além de esporte e lazer, é também um meio de reprodução de sociabilidades e motivo para relacionar-se com os brancos, justamente por ter se tornado uma prática tão indígena.

Além de ter objetivo também a competitividade em nível regional com indígenas e não indígenas, os times na TI Apucarana, através de seus diretores, conseguem patrocínios para uniformes, por exemplo, com comerciantes regionais, ou arrecadam dinheiro entre os membros do próprio time quando isso não é possível. As premiações dos campeonatos indígenas geralmente, além de taças (figura 9), são em fardos de refrigerantes, consumidos conjuntamente pelo time ou distribuídos entre seus membros. Eventualmente lideranças que promovem campeonatos também concedem troféus. Tais premiações são conseguidas através de patrocínios de comerciantes, ou mediadas por caciques através de negociações com outros brancos, seja com políticos regionais ou através de recursos de indenização por empreendimentos. Prêmios em dinheiro geralmente servem para financiar o próprio time.

O futebol, portanto, também implica em captura de recursos e trânsitos no contexto não indígena. Há também aspectos de diferenciação. Alguns times têm nomes similares a times profissionais de não indígenas, por vezes estrangeiros, mas em alguns casos têm nomes que remetem a elementos da própria caracterização como indígena, de uma localidade na aldeia, ou relação que unia originalmente os jogadores, e também elementos regionalmente identificáveis que remetem ao indígena: E.C. Cacique; Corintianas; Primas; Barcelona; Kaingang; Amigos; Chelsea; Água Branca; Incra (localidade da aldeia Apucaraninha), Paraná... (figura 10).

[4] O futebol representa em alguns casos um sonho de ascensão social de alguns jovens no mundo dos brancos. Nesse caso, entrando em questão também uma vida que se afasta da vivência na aldeia, entre parentes. Não soube, porém, de nenhum caso em que isso tivesse ido muito adiante sem conflitos pessoais.

Os campos de futebol podem dizer respeito a históricos familiares, pois podem ser remetidos a pessoas determinadas que estiveram à frente na iniciativa de sua criação e manutenção, o que é lembrado pelos mais velhos. Os campos de futebol em Apucaraninha atualmente estão em lados opostos ainda em meio às áreas de residência da aldeia. Os campos a norte e oeste foram feitos por Bernardo, que foi capitão da área na época da criação da Colônia Velha. O campo mais antigo, que aparece no desenho feito por Bonifácio, passara a ser administrado pelo cacicado, sendo de terra batida, já o campo a oeste, gramado, passou a um genro de Bernardo, mas com a mudança deste para a Água Branca, a responsabilidade sobre o campo ficou em questão. Bernardo fizera ainda outro campo um pouco mais distante da aldeia que foi abandonado. O terceiro campo de futebol que aparece na Figura 8, mais à sudoeste, mais recente, era derivado de projeto de indenização, e era mais utilizado em atividades da escola. Além dos campos apresentados no esquema (Figura 8), havia outros dois campos em áreas mais afastadas da aldeia pertencentes a indígenas que haviam sido caciques, um à beira do rio Tibagi, que fora feito pela empresa que administrava uma usina hidrelétrica construída no local, outro à beira do rio Apucaraninha, em áreas, portanto, que nos remeteriam ao *wãre*. Estes campos eram bem pouco utilizados, dependendo mais da iniciativa dos donos do local em promover jogos neles. Esta não centralidade dos campos na aldeia Apucaraninha parece peculiar, pois Fassheber (2010) e Fernandes (2006) destacam sua posição mais centralizada em diferentes aldeias (Xapecó, Palmas, Mangueirinha, Marrecas, Rio das Cobras, Ivaí). Na Aldeia Água Branca da TI Apucarana, o campo também estava no centro, desde quando foi criado, logo após a criação da aldeia, no meio daquele "6" formado pela rua principal do início da aldeia. Mas na TI Queimadas, onde também trabalhei, o campo também ficava em um agrupamento de casas, depois entendido como aldeia diferente, fora do centro e da aldeia Sede. Na TI Faxinal o campo não fica exatamente ao centro, mas está dentro do agrupamento maior de casas.

O uso dos campos de futebol em Apucaraninha em algumas situações mais formais, como quando se realizavam campeonatos, levava em conta a história de sua criação e manutenção, por vezes se solicitando o uso ao respectivo responsável. Mas esta relação não é tão relevante nos últimos anos. O cacique pode incorporar este papel ao conseguir recursos e organizar pessoal para a manutenção do campo e organização dos campeonatos. Em resumo, é responsável pelo campo aquele que cuida dele, o que varia conforme as condições que se tenha para tanto, e também de relações e negociações políticas feitas. A realização dos jogos em um ou outro campo seguia redes de parentesco e política estabelecidas, o que incluía a questão da residência das principais lideranças envolvidas e tensões faccionais no período. É notável também que os campos de futebol ou suas imediações também fossem usados nas "bagunças" dos jovens à noite. Campos de futebol estão geralmente presentes mesmo em aldeias pequenas, como a Serrinha, de retomada territorial. É das primeiras providências espaciais ao se ocupar um novo espaço. Em 2023 em Apucarana, por ocasião de um movimento de retomada que se fazia em fazenda adjacente, os jogos deixaram de ser realizados momentaneamente na aldeia por orientação das lideranças que estavam à frente da retomada. Mas isso durou muito pouco, e

sobretudo no campo a noroeste, logo iniciando jogos no outro campo (menos relacionado à chefia). Isso parece ter aliviado a vontade de se criar um campo no acampamento de retomada na fazenda.

Figuras 9. Premiação da 2ª Copa Liderança Indígena da TI Apucarana



Fonte: Foto do autor (2012)

Figura 10. Jogo na TI Apucarana, destaque para a inscrição nas camisas "índio" e "E.C. Cacique"



Fonte: Foto do autor (2015)

Igrejas

Se nos fins de semana de dia o futebol era atividade predominante, à noite os sons das igrejas evangélicas prevaleciam em uma espécie de disputa sonora com os sons dos bares. Fassheber (2010) tende a reduzir a oposição entre futebol e igreja, pois, ainda que houvesse igrejas que proibissem a prática de jogos em aldeias onde o autor pesquisou, ele via certa dinâmica nesta participação no esporte pelos membros destas igrejas. Na TI Apucarana, onde as igrejas evangélicas cresceram muito nas últimas décadas, tendo a ver mais reforçada esta oposição. Apenas uma igreja evangélica não tinha restrição quanto ao jogo do futebol, com um time que era formado praticamente apenas por membros desta igreja. Com os grupos de coreografia nas igrejas, isso parece ter colocado outra forma de sociabilidade envolvendo o corpo que crescia muito entre os jovens.

A igreja católica em Apucaraninha hoje é voltada à praça central. Mas vimos que nos anos 1960 estava distante do conjunto de casas, em local diferente do atual. Já as igrejas evangélicas são dispersas na aldeia, entre as casas, conforme histórico das famílias que as construíram. Isso também difere dos anos 1960, quando a igreja evangélica não estava próxima à casa da liderança que a trouxe para a aldeia, que morava na escola velha. Assim como o futebol, tendo a ver as igrejas hoje como expressão material de religiosidade indígena, que é, por isso, também um meio de se relacionar com o não indígena[5]. Representam outro espaço de relação com exterior e diferenciação interior. Diferenciação inclusive dos costumes que podem indicar para formas do ser indígena, moralmente adequada de relação com os demais e da pessoa, produzindo diferenciações interiores e processos de consanguinização entre seus membros.

Em geral as igrejas evangélicas de hoje foram construídas ao lado da casa de pessoa que na época a trouxe para dentro da aldeia, estando, portanto, no pátio de determinada família, ou ao menos próxima ao núcleo de habitação de uma família. Também ficam diante de alguma via que lhes dê fácil acesso e visibilidade. Essa localização também acaba entrando nos sistemas de pertencimento e frequência religiosa, pois às vezes vai-se à igreja mais próxima de casa, ainda que a questão envolva outros fatores, incluindo a dinâmica interna da própria igreja e seus pastores ou responsáveis em um dado período. De outro lado, eventualmente a igreja pode passar a informar o local de residência, com um novo pastor passando a residir ao lado dela, após o antigo mudar de aldeia, ou o acolhimento pela igreja de pessoa ou família evangélica vinda de outra Terra Indígena, ainda que isso seja mais raro e inovador na dinâmica das relações sociais *kanhgág*.

A construção ou existência de um templo construído é difícil e o foco inicial de toda igreja em formação na aldeia, questão que de certa forma firma a igreja enquanto comunidade diferenciada efetiva, e demonstra sua força. A incorporação de elementos "estrangeiros", além de cosmológicos da verdade bíblica se assim a considerarmos de um ponto de vista de nossa cosmologia histórica, também pode ser em auxílio financeiro ao pastor, doações de alimentos, roupas, entre outras. Além de doações, as igrejas

[5] Do ponto de vista de alguns indígenas, a verdade bíblica estaria aquém de qualquer divisão étnica, e, portanto, seria tão *kanhgág* como de outros povos indígenas e não indígenas.

conformam uma rede de relações com não indígenas que se pode procurar quando de alguma necessidade, incluindo, por exemplo, a estadia ou residência temporária na cidade, algo que para os católicos é também existente com as relações de compadrio. As igrejas motivam ainda muitas visitas a outras aldeias, Terras Indígenas e cidades.

Se as atividades das igrejas não passam pela mediação do cacique, por outro lado, parece haver sempre algum acordo com este para a instalação de novas igrejas na aldeia, algo que já levou a tensões e até mesmo proibições pelo cacique na TI Apucarana. Não obstante, tais proibições que houve, tiveram pouca efetividade, com subterfúgios e efetivação de instalação de novas igrejas após algum tempo. Isso mostra a tentativa de controle pelo cacique, especialmente em momentos em que a criação de novas igrejas se torna ponto de conflito entre os próprios evangélicos. Nas duas ocasiões em que houve tal proibição era justificada pelos caciques (um evangélico e um católico) justamente por este motivo, mais que por motivos teológicos ou pela relação com brancos que favorecem.

Bares e comércios

Como mencionei, o som das igrejas em meados dos anos 2010 competia na aldeia com o dos bares. Tais bares são pequenos estabelecimentos comerciais indígenas nas aldeias, que vendem principalmente bebidas e alguns alimentos para indígenas principalmente, mas também para não indígenas da região, competindo com vendas ou armazéns não indígenas na região, menos pelos preços que pelas distâncias e relações sociais que permitem aos regionais com os indígenas. Por vezes, conseguem se manter por mais tempo como os bares indicados na figura 8, por vezes sendo mais efêmeros e eventuais, abertos durante as festas, ou operando "escondido". São canais de relação com brancos e suas mercadorias, modo de se conseguir dinheiro, e são foco de relações monetárias na aldeia. Por isso, podem fazer com que seus donos sejam considerados "brancos" ou "mestiços" relacionalmente, ainda que nas avaliações seja adicionado o parentesco e outras relações sociais.

As relações nos bares podem também ser diferenciadas do comércio não indígena, pois estabelecem um certo *continuum* entre compra, dívida e dádiva, não sem conflitos eventuais. Vendendo bebidas, entram na dinâmica noturna do espaço da aldeia na circulação dos jovens mencionada, bem como na circulação de homens não indígenas na noite da aldeia. Estão relacionados também aos bailes ou pequenas festas promovidas em algumas casas. O cacique por vezes procura controlar a venda de bebida por estes bares, com restrições de dias, quantidades ou a quem podem ser vendidas. Reafirma, assim, seu papel mediador nesse domínio. Mas o "escondido" procura fugir desse controle.

Em 2023, quando estive novamente na aldeia, as jukebox eletrônicas que antes ressoavam na aldeia não estavam mais presentes, tendo sido recolhidas pelo não indígena que as mantinha ali, assim como também recolhera as mesas de sinuca dos bares. Isso reduzira a guerra dos sons na aldeia, limitada aos aparelhos de sons presentes nas casas. Ainda que tenha ouvido que foi iniciativa do não indígena retirar estes aparelhos da aldeia,

creio que restrições impostas pelo novo cacique possam ter levado a uma redução dos lucros, levando à tal retirada. A dúvida de alguns era se e até quando a rigorosidade da "lei" colocada pelo novo cacique se manteria. Fato é que o som que passou a prevalecer era das músicas gospel com as quais os grupos de coreografia evangélicos ensaiavam e performavam, repetidamente, nas igrejas, casas e pátios pela aldeia, inclusive impedindo que se ouvisse com clareza os avisos dados na rádio, a depender da localização em que se estava.

Mais recentemente, outros tipos de comércio também surgiram em Apucaraninha. Há alguns anos, o então cacique abrira um mercado até falir ao findar de seu mandato. Ao abrir este mercado o cacique também mudou de residência, saindo do "centro" da aldeia, e indo para próximo ao escritório. Outras famílias abriram uma lanchonete e uma padaria, a primeira frequentada principalmente associada aos jogos de futebol. Todos estes estabelecimentos são autônomos, mas dependem de compra de produtos de fornecedores que estão na dinâmica de relações de brancos casados com indígenas ou então relações com comerciantes não indígenas da cidade, com quem frequentemente se estabelecem relações de mais longa duração.

Escola e posto de saúde

Assim como no caso do Ivaí, no plano das relações institucionais com brancos, escolas e postos de saúde também podem ser vistos como lugares de relação com elementos não indígenas, especialmente conhecimentos e práticas corpóreas dos brancos, mediadas por médico, enfermeiros, agentes de saúde e professores não indígenas e também indígenas que estudaram fora para chegar a estas posições. Mas na aldeia Apucaraninha estão, como os campos e igrejas, fora do "centro" da aldeia, ainda que estejam próximos ou dentro da área mais adensada de residências, neste caso não tendo vinculação a pátios de famílias. Posições remuneradas indígenas são ocupadas de acordo com indicações e articulações do ou com o cacique. Seguem também, portanto, redes de parentesco e, para além delas, de alianças políticas que sustentam o cacique, ainda que isso seja dificultado por exigências quanto ao estudo formal. Trazem, por outro lado, desenvolvimento de conhecimentos indígenas transformados nesse novo contexto, em especial na escola, com alfabetização também em *kanhgág* e atividades voltadas à valorização étnica, por exemplo.

Associação Indígena

Por vezes, sem um espaço físico constituído, a Associação ou associações de uma determinada Terra Indígena ou aldeia, é outro lugar que mantém relação direta com a chefia. Muitas vezes estão virtualmente localizadas na casa do Presidente, onde se pode ir para saber de algum projeto ou demandar alguma preferência de ação em seu favor. Em Apucaraninha e na Água Branca, as associações também passavam por eleição de presidente, que, não obstante, tinha que trabalhar em diálogo com o cacique. Estas relações não são simples e, por vezes, pode haver disputas e tensões subjacentes entre o cacicado e a presidência da associação, que

complexificam o contexto faccional em determinados momentos. A Associação, muitas vezes sendo o meio formal de incorporação de recursos monetários externos, seja de políticas estatais ou indenizações, acabam representando um importante papel na mediação com o exterior, e tornam o Presidente também um mediador em paralelo ao cacique neste sentido. Da mesma forma, atendendo ou dando preferência para a realização de ação em benefício de uns em detrimento de outros, também entram nas dinâmicas de diferenciação que passam por parentescos e históricos de relações.

Agricultura, pesca, caça e coleta

Considerando relações produtivas, o círculo agrícola também está parcialmente relacionado ao exterior, envolvendo formas de incorporação e diferenciação. Há alguns sítios e plantios não mecanizados que são feitos independentemente por cada família em suas terras. Já os plantios mecanizados em maior escala dificilmente não passam por relações com não indígenas, seja pelo arrendamento, projetos derivados de compensações, na maioria das vezes mediados pelo cacique, que regula ou media as possibilidades em determinado momento de fazerem ou não tais acordos e projetos. Mas sendo o direito de uso das terras associado a famílias específicas, os recursos são incorporados diferencialmente na comunidade (CIMBALUK, 2013; 2021; 2024). Em algumas TI existe uma certa divisão, com um lado de mata, muitas vezes o lado em que há um grande rio, e outro lado, especialmente em fronteira seca, em que há alguma continuidade entre áreas de cultivo agrícola dentro e fora da TI, ou mesmo uma vizinhança com fazendas ou com a cidade. Dessa forma produz-se uma certa diametralidade no círculo exterior, em que estariam a mata (dentro da TI) e a cidade (fora da TI), com a agricultura mecanizada no limpo, podendo tanto ser voltada para consumo interno como para venda para os brancos, na forma de *commodities*. Tal diametralidade parece ser reforçada com a diminuição do domínio do mato virgem ou mesmo da mata em termos físicos nas últimas décadas.

A pesca, coleta e caça ainda são feitas nos rios e áreas de mata em alguns casos com criação e acampamentos provisórios (*wãre*), ainda que tenham um grau pequeno de importância na subsistência cotidiana, sendo mais feitos em função de se atender aos gostos alimentares e das próprias atividades, ou de se estar no acampamento, como uma vivência diferenciada em si. O acampamento como forma de organização espacial das atividades de subsistência, coloca Tommasino (1998), teria se adaptado à cidade, onde os indígenas montariam seus *wãre*. Produtos coletados na floresta pelos homens e o artesanato das mulheres são os meios de conseguir agora dinheiro e mercadorias na cidade, e representam novos modos de se afastar periodicamente do contexto aldeão.

Casa do cacique, mediações e disputas

Voltando à aldeia, tanto em Apucaraninha como na Água Branca presenciei eventos e falas do cacique feitas em frente à sua casa, onde se reuniram lideranças e pessoas da comunidade para acompanhar e saber de

acontecimentos relevantes, em especial aqueles que diziam respeito a conflitos iminentes ou situações de tensão política seja na relação entre indígenas ou com brancos. Também presenciei uma substituição de cacique escolhido via eleitoral, sendo em 2015 a primeira vez que ocorria desta forma na TI, sem disputas faccionais que antecipassem ou inviabilizassem a substituição do cacicado de forma ritual. As casas dos caciques por vezes são mais afastadas do centro físico da aldeia. Representam, não obstante, a centralidade e importância do cacique na comunidade. Onde se procura o cacique ou sua esposa, no caso das mulheres, quando se tem um problema para resolver. Mas no cotidiano, a relação com a mediação do cacique pode ser algo relativa, dependendo da relação que se tem com o cacique. Estas diferenças de relação são visíveis quando de conflitos ou problemas que se tem e para os quais se procura ou não o cacique para resolver, o que poderíamos chamar de aspecto concêntrico da relação com o cacicado, estando aqueles mais distantes do grupo do cacique e suas lideranças menos propensos a procurar sua mediação, pois as vezes até já sabem de antemão que não serão atendidos.

De outro lado, o próprio cacique, no cotidiano, pode ausentar-se com frequência da aldeia, de forma intencional ou pelo trabalho de mediação com os brancos, deixando conflitos internos para serem resolvidos pelo vice-cacique e outras lideranças. Um dos últimos caciques de Apucarana construiu inclusive uma casa à beira da represa que fica dentro da área nas proximidades da aldeia, para onde ia com alguma frequência, num local associado à pesca que poderíamos também caracterizar como *warẽ*. Estes núcleos mais afastados ou acampamentos de ocupação temporária, geralmente ocupados por famílias extensas específicas, também podem ser vistos como pontos de fuga e diferenciação nestes movimentos em relação ao centro, quando não é o próprio cacique procurando colocar-se fora dele em certo sentido, mesmo que temporariamente.

Outra situação são as disputas faccionais procurando impor outra autoridade que vai contra o cacique instituído. No caso de movimentos faccionais pode-se estabelecer uma diametralidade temporária física na aldeia, com mudanças de residência de caráter mais ou menos duradouro, como notei em alguns movimentos narrados a mim na disputa de poder em diferentes situações na aldeia Apucaraninha e depois na Água Branca (CIMBALUK, 2013; 2018). As vias de fato de conflitos de caráter faccional, com situações de violência física, podem se dar em diferentes locais, de acordo com a dinâmica dos eventos, tendendo a ser concentrados em locais em que as interações se colocam como impositivas nas disputas políticas (escritório, praça ou locais de distribuição de alimentos e mercadorias, vias de acesso a aldeia, etc).

Sendo assim, por minha experiência no Tibagi, me parece que a casa do cacique não é capaz sequer de reunir todos os homens em todos os casos. Isso parece depender muito do caráter de faccionalidade de dada situação, e de como o cacique consegue articular as diferentes famílias da aldeia e Terra Indígena, e efetivamente mediar conflitos. A associação da casa do cacique ao “masculino”, por seu aspecto público e político, me parece que seria, talvez, perspectiva, já que é também o lugar de habitação cotidiana do cacique e sua família apenas. O mesmo valeria para o “limpo”

como feminino, pois ali também estão os pátios das famílias que têm papel político nos quais homens (mas não só) têm papel proeminente em mediações. Neste sentido, tendo a ver juntamente a esta importância do cacique, as relações das famílias extensas e suas espacialidades específicas, com seus pátios como também sendo espaços de mediação com o exterior, seja entre famílias indígenas ou com as agências dos brancos.

Podemos ver a intensidade das relações com o que seria "exterior", as coisas e modos "do branco", e que, em verdade, se tornam indígenas ao entrarem em um jogo de incorporação e diferenciação permanente. Neste sentido, futebol, igrejas, escolas, associações, plantios de soja, tornam-se novos modos de ser indígena, ao introjetar alteridades e produzir diferenças. Diversas famílias se colocam diretamente procurando protagonismo nessas relações com exterior, que são também em alguns casos modos de melhoria das condições materiais de vida, diretamente como no caso de atividades econômicas, ou indiretamente através da constituição de redes de relação com as quais se pode contar, em qualquer caso sem um sentido de acumulação, mas de se "estar passando bem", diferenciando-se assim internamente. A liderança continua sendo o expoente desses movimentos, promovendo grandes festas, grandes campeonatos, e mediando os mais vultosos recursos com os brancos, mas muitas vezes procura apenas regular os excessos e conflitos gerados pelas relações entre famílias nesses diferentes movimentos. E quando necessário a casa do cacique se torna (ou buscam torná-la) centro.

Figura 11. "Cadeia Indígena Kanhgág Federal"



Fonte: Foto do autor (2015)

Cadeia

A cadeia é a expressão material desse controle central. Em Apucaraninha a pintura da cadeia em 2015 chamava a atenção. A atual construção (figura 10) foi erguida com recursos de projeto de indenização, que foram reunidos no programa Vẽnh Kár ("para todos"), cuja logo foi constituída em diálogo com os indígenas a partir das pinturas corporais das marcas clânicas. O termo "Federal" de um lado é uma apropriação da política dos brancos que tornou a questão indígena como responsabilidade federal, que nesse caso não tem qualquer ingerência sobre a prisão indígena. O termo serve para diferenciar da situação regional, atendida pelas polícias estaduais. Ao mesmo tempo, a cadeia é indígena (termo regional e nacional de diferenciação) e *kanhgág* (termo de diferenciação entre o "indígena"). Essa necessidade diferencial complexa contrasta com a construção anterior, bastante menor, que tinha em 2012 inscrição "'cadeia' indígena de Apucaraninha", com o termo cadeia assim relativizado por aspas simples. Novos contextos parecem exigir maior incorporação e consequente diferenciação. Em 2023, quando recursos de indenizações e compensações já tinham acabado ou minguado, a cadeia não tinha qualquer inscrição.

A cadeia é o local que, também ao centro, é expressão da condição de vida atual na relação com os brancos, e das possibilidades de se viver junto em um contexto de complexidades. Ela, porém, não comporta repressão aos movimentos faccionais. Os movimentos faccionais ou ganham o centro ou se tornam centrífugos, em direção à cidade ou a outra Terra Indígena. Se excepcionalmente ficam na mesma Terra Indígena, como foi o caso da criação da aldeia Água Branca, isso resulta em permanente tensão (CIMBALUK, 2013).

O caso da cadeia da Água Branca é interessante também, pois derivada de um conflito faccional, esta aldeia teve depois nova ruptura faccional, comportando então um cacique dissidente do cacique da TI, e outro representante do cacique da TI, cujas residências passaram a estar em lados opostos da aldeia. Isso levou a abertura de nova rua de acesso à aldeia no lado oposto da existente, a construção de uma nova cadeia junto ao alto-falante instalados no centro da metade da aldeia que concentrava os apoiadores do "representante". Neste sentido, o campo de futebol, o salão de festa, escola e posto de atendimento de saúde, igreja católica antes na região mais ao centro, acabaram ficando no espaço "entre" as diferentes facções, ainda que não houvesse muita exatidão nesta divisão considerando-se as casas. Como o movimento inicial de criação da aldeia tornou-se católico, as igrejas evangélicas, chegadas ou criadas depois, concentravam-se todas de um lado da aldeia, ainda que em 2023 a divisão católicos/crentes já iniciasse a se desfazer.

Afastamentos do centro e aproximações da mata

Movimentos em direção ao exterior no cotidiano também são expressos na dispersão de alguns núcleos para mais longe do centro, onde, por exemplo, não se escuta o alto falante. Ou então na mudança mesmo que temporária para a cidade em aldeia fixa ou acampamento. Ou, ao contrário,

infiltrando-se na própria área de mata, desde que uma rua lhes de acesso. Neste caso dirigindo-se não ao branco, mas afastando-se explicitamente da excessiva aproximação a este, reforçando, de outras formas, novas diferenciações.

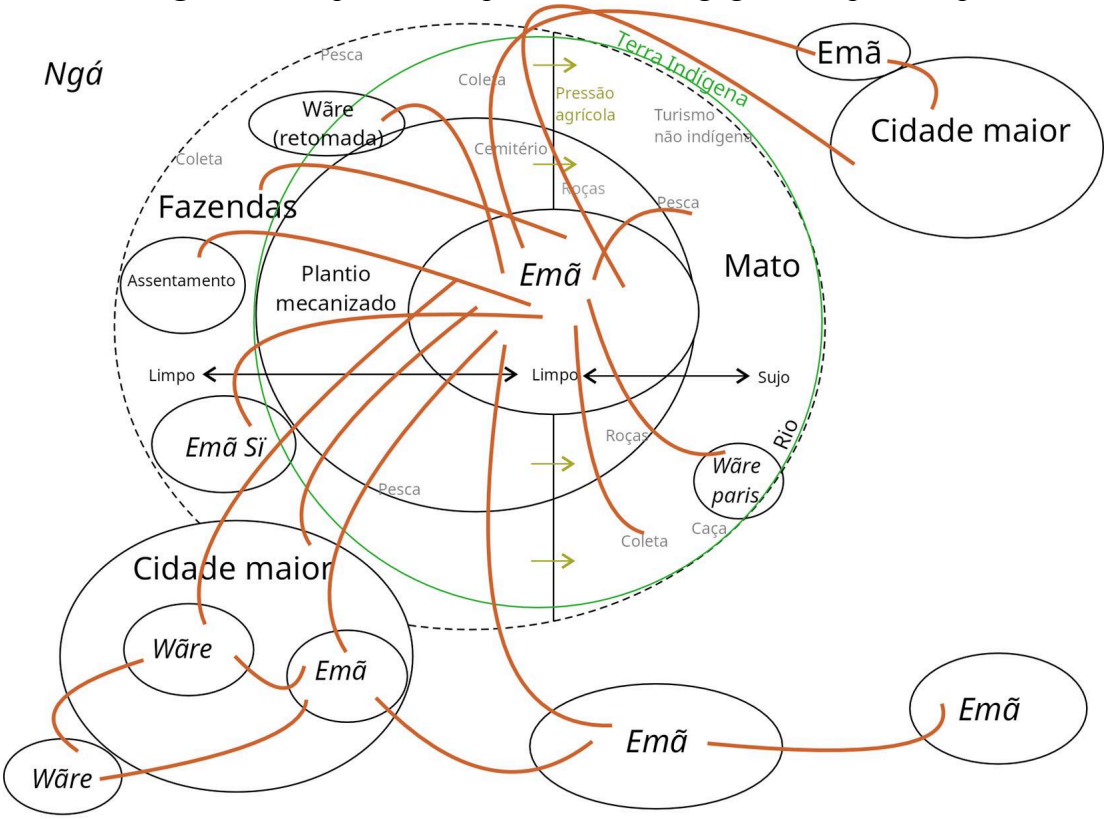
De outro lado, o reforço da ligação entre *kanhgág* e a mata ou floresta é colocado tanto por alguns *kujá*, como em movimentos de revitalização cultural. Estes últimos muitas vezes performam eventos e danças em locais de acampamento (*wãre*) ao lado de rios, em meio a áreas de mata, procurando reconfigurações cósmicas a partir de resgate e recolocação de referentes dos antigos, incluindo a pintura corporal das marcas (GIBRAM, 2021; CIMBALUK, 2013). Implicam também, de outro lado, novas incorporações, através de projetos culturais e outras fontes de recursos dos brancos, atraindo e fazendo alianças com outros brancos. É também através de diferenciações como indígenas e *kanhgág* que se colocam as expressões dos guerreiros em movimentos de retomadas de terras, onde tais grupos têm tido papel central.

Esquema de espacialidade contemporânea

Sendo assim, o esquema abstrato da espacialidade, se centrada na *emã*, como o de Almeida e Tommasino, poderia ficar complexificado como na figura 12. Note-se que a terra indígena engloba parte de fazenda, pois considera-se a intrusão das fazendas sobre a área demarcada. Na cidade maior, tanto pode haver *wãre*, como também *emã*, aldeias fixas, que, derivadas ou não de acampamentos, ganham progressiva maior autonomia política. Indico ainda uma tendência a pressão na divisão diametral proposta sobre áreas de plantio para consumo pelos indígenas, seja este mecanizado ou não, e também sobre áreas de mata, pelo plantio arrendado ao fazendeiro não indígena. Um esquema semelhante poderia ser feito da aldeia em si, com seus múltiplos equipamentos que relacionam de alguma forma ao não indígena ou à alteridade em teias e caminhos desde o centro da aldeia ou dos pátios.

A *Ngá* seria o termo não definido, mas no caso sendo termo englobante e não alterno, ou onde tanto alteridade como identidade estão presentes, pois as demais esferas concêntricas também a compõem. Isso, porém, não reduz o lugar de alteridade radical presente no mato virgem ou na fazenda, que por isso mantém seus limites tracejados, pois bastante perspectivos. Não reduz também a diferença entre aldeias, mesmo com o trânsito entre elas, criando de certa maneira inflexões, ou dobramentos do modelo que desdobram o interior ao exterior e vice-versa. Neste sentido, propus uma representação que ainda que bastante referenciada aos modelos expostos antes, poderia ser desdobrada caso estendêssemos e déssemos prioridades às ligações, os caminhos, em vez dos espaços em si, o que seria um tanto inviável graficamente neste modelo pela perspectivação que implicaria, ou seja, considero este esquema algo provisório. Cada linha vermelha representa não uma relação, mas um feixe de complexidades que foram resumidas esquematicamente, que podem envolver diferentes famílias e domínios em suas relações múltiplas com alteridades.

Figura 12. Esquema de espacialidade *kanhgág* contemporânea possível



Fonte: Acervo do autor (2024)

Dualismo e espacialidade Jê na constituição de alteridade em novos tempos

A espacialidade *kanhgág* no caso tratado aqui está, portanto, relacionada a uma complexidade de relações intra-aldeia, interaldeias e com o não indígena. Apesar do foco intraétnico, alguns dos estudos do projeto Harvard Brasil Central também já procuravam abordar transformações sociocósmicas a partir do contato e da restrição em Terras Indígenas, com alguns desdobramentos posteriores. É conhecida a análise de Turner (1993) sobre as transformações cosmológicas Kayapó, propondo a diametralidade "índios"/sociedade brasileira, com convivência de dualismo gerando diferenciação interna e relação com os brancos. Não expressa espacialmente naquele caso, a dualidade seria impressa na produção da pessoa via "bens de valor" (*nekretch*) tradicionais aos quais se relacionam agora as mercadorias. A proximidade ao "exterior" produz também movimentos de diferenciação com destaque para a reprodução da imagem de guerreiros ferozes. Levada adiante por Gordon (2006), entre os Xikrin-Mebêngokrê, a questão se aproxima da análise da predação ontológica (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), voltada aqui à captura não do corpo, mas da cultura e beleza do outro, através de seus nomes, cantos e objetos. Tal incorporação predatória marcaria diferenciações internas, reforçando hierarquias, prestígios, entrecortados por relações de parentesco.

Já procurei alguma aproximação entre a leitura de Gordon e o caso *kanhgág* (CIMBALUK, 2013), especialmente a partir das já referidas afluências de recursos em dada situação, chamando a atenção também para formas de diferenciação e faccionalismo concorrentes a ela. As mercadorias, como notado antes, foram historicamente importantes na relação e proximidade de indígenas *kanhgág* com os brancos desde as políticas dos aldeamentos pelo menos (AMOROSO, 1998). Ou seja, podemos ver esse movimento há bastante tempo, algo que diz respeito também à sua relação com as freguesias e cidades, tornadas território de "caça" (TOMMASINO, 1995; 1998).

Essa aproximação ao modelo Tupi que vê a predação e incorporação da alteridade como meio de diferenciação foi também postulada por Ewart (2000) a partir do caso Panará, chamando a atenção para as transformações espaciais no plano da aldeia, o que nos interessa aqui. A autora sugere que o centro da aldeia Panará estaria atualmente carregado de alteridade, a partir de transformações que colocam a oposição *panará*/*hipe* (brancos) no lugar da oposição entre metades antes expressas na dualidade de casas dos homens. Em vez da clássica oposição entre natureza/cultura, periferia/centro, a autora identifica o centro como local lógico de processos transformacionais, lugar para onde a novidade é primeiramente direcionada, sendo associado aos homens *panará* e também aos outros, *hipe*. O círculo de casas, dividido em clãs, seria associado às mulheres e a aspectos mais contínuos do ser *panará*, negando mesmo a transformação temporal. A existência, após contatos pacíficos com os brancos, de apenas uma casa de homens ao centro é vista pela autora como transformação da diametralidade do centro ao ser incluído ali o que representaria o *hipe*, representada em especial pelo campo de futebol, mas também pelas reuniões e distribuição de coisas ali realizadas. Enfim, o que a autora busca indicar é uma continuidade da ação transformativa dos homens no centro da aldeia e em seu exterior.

As categorias de alteridade aqui também foram transformadas, com a categoria de alteridade *hipe* tendo como parâmetro por excelência o branco longínquo da cidade. Para a autora, o interesse nas mercadorias não é para tornarem-se brancos, mas terem uma vida plenamente *panará*, não tendo tanto interesse nas relações com os brancos em si. Ou seja, há certa concordância com a visão de Gordon sobre os Xikrin, já que o que está em questão são as formas de transformação em relação à constituição de alteridade. No entanto, a autora vê no caso *panará* um sentido limitado dessa transformação, por, no âmago do ser *panará,* já haver Outro, não alterando-se o modelo de constituição da pessoa, diferente do que propõe Turner para os Kayapó. Isso implica em os Panará não terem interesse na cidade enquanto tal, vista mais como paralelo à mata, como lugar não socialmente ordenado. A mestiçagem, portanto, não era uma questão aos Panará, diferente também do caso *kanhgág,* para quem vimos ser possível traçar paralelos da cidade não com a mata mas com a própria aldeia, e para os quais a cidade tanto exerce algum fascínio, representa domínio de alteridade, como pode constituir também lugar de habitação mais ou menos permanente.

Estudos de Nunes (2016; 2020) aprofundam a discussão das possibilidades de expressão espacial da dualidade em casos Karajá em que há intensos contatos e a relação com os brancos está no centro do pensamento. A partir das aldeias de Buridina e Santa Isabel, o autor especula a possibilidade de um *dualismo excêntrico*, como um anticírculo, que expulsa o centro, o pátio ritual, que no caso Karajá é justamente o lugar colocado como da alteração ritual masculina.

A relação com os brancos implica em transformações que estão no centro do pensamento Karajá, mas se em Buridina através de novas relações e substâncias empenham-se em aprender a ser brancos (NUNES, 2010; 2020), em Santa Isabel, ainda parece haver muita dúvida entre uma possível aproximação definitiva aos brancos ou repotencialização de alteridades, incluindo desejos de regulação das relações moralmente através de cadeia e policiamento indígenas. Caminhos em alguma medida similares aos já traçados pelos *kanhgág* há bastante tempo, neste caso pelas possibilidades de relação direta com o exterior pelas famílias e tentativa de moralização e controle das relações complexificadas e direcionadas ao exterior a partir de uma centralização de autoridade à liderança e chefia, no sentido de estabelecimento de mediação que harmonize ou concentre as apropriações feitas do exterior, podemos dizer.

Para Nunes, a experiência com os brancos leva à profusão da posição intermediária de mestiço, caracterizada por ser índio *e* branco, lembrando proposições da antimestiçagem propostas por Kelly Luciani (2016), enquanto posições relacionais não excludentes, acumulando perspectivas. Posição que também pode ser articulada, grosso modo, à proposição de Turner da duplicidade dos corpos indígenas Kayapó/brasileiros, se inserida nela a noção de perspectiva.

O desenho feito por José Bonifácio Zacarias (figura 3) parece apontar justamente para algo próximo a este "excentrismo" proposto por Nunes, que, seguindo a lembrança de meu interlocutor, foi criado à medida em que se reuniam as diferentes famílias que viviam em outros locais. Foi uma organização negociada com o Chefe do Posto, e a partir dos esforços de concentração feitos por este. O campo de futebol fica fora do quadrilátero e os equipamentos que trazem relação com os brancos ou estavam em uma das ruas do quadrilátero ou fora dele, assim como a própria casa do cacique e do Chefe de Posto. Se considerássemos a casa do cacique como "centro" como na proposta de Crépeau, neste caso ele seria claramente excêntrico. Já as festas, como bailes e festas de santo, tanto podiam ser feitas em pequena casa na área central do quadrilátero de casas, como no salão maior, mais próximo à casa do cacique, em região mais alta da aldeia, o que relativiza em parte tal excentrismo, talvez colocado diferencialmente conforme o tipo ou tamanho de festa ou baile realizado.

O crescimento da aldeia para a região mais alta, inclusive deixando de ser ocupado por residências o local das casas nesta antiga Colônia Velha, parece referendar ao menos em parte o movimento de englobamento proposto por Fernandes (2006), ainda que depois outros equipamentos sejam colocados mais às fronteiras da aldeia, posteriormente também podendo ser englobados à medida que a aldeia cresce. Apontaria talvez para

os movimentos cíclicos e simultâneos de concentrismo e excentrismo relativo destes movimentos.

Diferentes formas *kanhgág* de diferenciação e movimentos de captura do exterior estão expressos no espaço. Configuram modos de articulação entre diferenciação e incorporação da diferença que perpassam interno e externo de maneira perspectiva. Como procurei indicar, não poderíamos restringir esse sentido de incorporação-diferenciação aos campos de futebol ou a reuniões e distribuições feitas pelo cacique como destacado no caso Panará, tampouco ao centro. Mas a análise de Ewart ilumina esse duplo movimento, que traz elementos de fora para diferenciar, e congrega dentro para diferenciar ao de fora, indicando para formas de interiorização do inimigo entre os Jê, que em vez de devorar o inimigo, incorporam-no, nutrindo-o. O caso é que entre os *kanhgág* isso gera efeitos pendulares ou, inspirado pelos sons contemporâneos da aldeia, podemos chamar de ondas ressonantes de centralização e dispersão da mediação cosmopolítica, com várias delas oscilando em simultâneo, e que o cacique pode tentar, através sobretudo de seus discursos, seleção e agência de sua liderança, colocar em sintonia ou sincronia, redirecionando e harmonizando os efeitos diacrônicos contingenciais das parentagens e famílias extensas.

Esses movimentos, a meu ver já eram de certo modo expressos ou potenciais na espacialidade reconstruída historicamente por Almeida e Tommasino (2014) que apontavam para o limpo ou área de campo como espaços rituais de relação com a alteridade e com os mortos, e com diferentes relações e espaços a partir do seminomadismo e seus movimentos cíclicos de dispersão e concentração, com potenciais variações das extensões destes movimentos. Especialmente se lembrarmos que no ritual, além de se reunirem pessoas de moradas distantes, conjugavam-se as diferentes metades, potencialmente até de diferentes *emã*, atualizando as divisões diametrais. O centro das relações rituais com o exterior, estaria descentrado no espaço “entre”, duplicando dentro e fora nas possibilidades diferenciais, de maneira perspectiva. Ou seja, se o centro ritual não está no centro da aldeia e tampouco é coincidente com o centro político, há um excentrismo parcial e contextual, diferente, mas que pode remeter a algo do caso Karajá. Com as transformações do contato, tais centralidades parecem ter se ajustado diferentemente em diferentes casos passados e presentes, como se nota pelo contraste com o caso do Ivaí.

A multiplicação destes “centros” ou os efeitos de ressonância entre eles em Apucaraninha, não esvazia o centro físico da aldeia, tampouco a chefia (ainda predominantemente masculina), articulada às lideranças. As tentativas de controle formal, com regras da “lei indígena” às vezes até escritas (FERNANDES, 2003), são expressão disso em outros casos. Mesmo em cacicados mais “liberais”, a função de mediação e mesmo o exponencial do cacique na relação com o branco continua não apenas sendo a tônica como uma necessidade à própria manutenção do cacique em sua posição. Mas mesmo com tentativas de controle, ao menos minha experiência no Tibagi tem indicado sempre restarem pontos de dissonância, de apropriações não mediadas, que escapam a estas mesmas tentativas harmonização sincronização das relações com a alteridade para gerar centralização. Talvez

a visão de um pesquisador que não tenha sido plenamente, ele próprio, domesticado pela chefia.

As introjeções da alteridade, potencializando as diferenças internas, que não são necessariamente duais, podem se expressar em termos do indígena/mestiço/índio puro, relacionalmente. Mas há também aqui, como no caso Kayapó os contraefeitos de guerra, com diferentes grupos de dança, cultura e que buscam reconfigurações cosmopolíticas, reafirmando etnicidade, mas não necessariamente produzindo efeitos unificadores absolutos, mesmo que tenham efeitos agregadores. Também produzem outras diferenciações internas, mesmo quando se colocam em diferenciação em relação ao Outro, *fóg*.

A multiplicação de potenciais centros ressonantes que vimos em Apucaraninha, contingenciais e por vezes temporários, ou de pontos de vista particulares, é paralela à pluralidade dos centros relacionados das diferentes aldeias, acampamentos, Terras Indígenas, com trânsitos intensos entre elas. Essa temporalidade reforça a contingência da história e força dos troncos-velhos (FERNANDES, 2003), e ao mesmo tempo as possibilidades de dinamização destas forças contingencialmente. Com uma constituição de lideranças que parece querer ressoar a distinção entre grandes chefes (*põ'i mbãg*) e pequenos chefes (*põ'í xin*) do passado, figuras que não necessariamente são ligadas à autoridade política, mas à qualidade política de mediação com a alteridade (FERNANDES, 2006).

Atualmente, quando se potencializam demasiadamente as possibilidades de apropriação múltipla ou diversa, pode se ter um movimento em contraponto em vez de desarmonias. A faccionalidade se intensifica, favorecendo as estratégias de incorporação-diferenciação não mediadas pela chefia centralizada ou disputados com esta, tendendo a conflitos em movimentos centrípetos de disputa pela chefia, diametralizando o espaço, e/ou gerando movimentos centrífugos de expulsão de grupos ou formação de nova aldeia (FERNANDES, 2006; CIMBALUK, 2013).

O caso *kanhgág* aqui descrito, em certo sentido talvez seja o caminho inverso do Karaja do excentrismo, pois a concentração de diferentes parentagens com uma centralização não ritualizada e de caráter mais ou menos controladora das múltiplas possibilidades de relação com a alteridade leva a multiplicação de "centros" possíveis dentro, ainda que no limite o "centro", se considerarmos a *emã*, possa eventualmente estar ou na casa do cacique ou ao lado da caixa de som que faz ressoar em maior intensidade sua fala (*há* ou *kórég*). Mas, novamente, seu som pode ser modulado pelo de outras lideranças. E pode ser inaudível se algum vizinho seu estiver com sua música gospel nas alturas, ou se sua casa simplesmente estiver além do que a rádio alcança. Talvez estejamos diante de uma intensificação dessas formas de mediação multicentradas/descentradas e temporais do antigo seminomadismo, mas que nem por isso são desarticuladas, pois que exercem poderes de atração entre si, já que necessitam umas das outras em seus movimentos perspectivos de englobamento e diferenciação.

Para Ewart a alteridade trazida ao centro, seria procurada, inventando-se sempre novas formas de fazer *hipe*, não para tornarem-se *hipe*, mas para reproduzir a dualidade. Ou seja, a autora reitera a diferenciação Jê/Tupi, que podemos destacar também na diferenciação

espacial no primeiro caso, temporal no segundo. No entanto, como nota Coelho de Souza (2002, p.248) a introjeção de uma alteridade no centro teria efeito uma alteração, nos termos de Viveiros de Castro, ao agente da introjeção deixar de ser igual a si mesmo, reproduzindo-se ao diferir. Neste sentido, a diferenciação resultante seria relativa, algo que Gordon também procurou indicar, e que se aproxima bastante do modelo de Lévi-Strauss (2003; 1993).

Refutando suposta possibilidade de simetria subjacente no modelo de Maybury-Lewis (1979), o dualismo em perpétuo desequilíbrio de Lévi-Strauss dava, afinal, um sentido de transformação a partir do encadeamento de oposições que englobaria também relações com o exterior. Isso implica que mesmo que haja diferenciação espacial, ela é também temporal, e pode se manifestar em diferentes instâncias. Neste sentido, a historicidade *kanhgág* é dada pelo grau de faccionalidade, vinculada à contingência da composição das parentagens, com viés algo genealógico, mas constituído via produção do parentesco e consubstancialização, bem como as diferentes situações de relação com os brancos ao longo das décadas. Não parece ser excepcionalidade, mas um modo de transformação peculiar que coloca em movimento tais linhas de efetuação e contra-efetuação.

Para Nunes os processos de transformação Karajá implicam, em termos de Roy Wagner (2010), em uma *obviação* da diferença, com soluções desejadas de controle (não wagneriano), que são similares àquelas das aldeias *kanhgág*: policiamento indígena, cadeia, e regulação de relações através da "lei" indígena, além da adesão a igrejas evangélicas. Poderíamos sugerir que também entre *kanhgág* procura-se repotencializar diferenças diante de um cenário onde as bagunças parecem se generalizar (CIMBALUK, 2020), onde se multiplicam as possibilidades de relação com a alteridade, complexificando a relação entre as parentagens, com diferenças de grau nas diferentes aldeias e Terras Indígenas. Resultam em soluções, porém, que, podemos dizer, ao mesmo tempo obviam ainda mais as diferenças ou ao menos colocam novos termos à posição dupla do relacional "e" (índio e mestiço, com elementos indígenas e não indígenas), por serem incorporadas, e, portanto, comparáveis às dos próprios brancos, ao mesmo tempo que são diferenciadas delas. Como a "Cadeia Indígena Federal Kanhgág", que depois perde sua inscrição. Recoloca-se continuamente o par interior-exterior em relação a composição do *self* em sua contínua introjeção, diferenciação e consequente alteração.

Neste contexto, a aldeia pode aparecer como modelo reduzido (LÉVI-STRAUSS, 1989) da cidade grande dos brancos, a cidadinha indígena, ou a cidade dos brancos poderia ser uma grande aldeia, em ambos casos guardadas as devidas equivocações comparativas. De todo modo, é como se a diferenciação e obviação parecessem reduzidas na *emã* a distâncias cada vez menores, obviadas, mas levando e multiplicando movimentos ressonantes de diferenciação, por produzirem efeitos para além deles entre os demais vibrantes. Produzem-se novas diferenciações, enquanto *controle* (wagneriano), em movimentos de retomadas "culturais", repotencializando as diferenças, procurando se associar a rio e mato, oposto à cidade onde também se está cotidianamente, sem se contrapor diretamente àquelas outras formas de diferenciação já obviadas, até colocar as casas no domínio

do mato, não marginais desde que haja rua e veículos para se chegar a elas em maior velocidade. Tornam-se mais relevantes as ligações e diferenças espaciais relativas à fixação de espaços definitivos. Com movimentos que se dão em simultâneo. De um lado capturando potencialidades do Outro, e de outro lado, afirmando diferenças, atuando como figura e fundo, incluindo, quando necessário, as posições, acusações e caracterizações relativas da mestiçagem como agência entre.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang: Baseada na Etnografia, na Cosmologia e no Dualismo.** Tese de Doutorado – PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

AMOROSO, Marta Rosa. **Catequese e evasão. Etnografia do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895).** Tese de Doutorado - Departamento de Antropologia, USP, São Paulo, 1998.

BALDUS, Herbert. **O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas**. *In:* H. Baldus (Org.), *Ensaios de etnologia brasileira*, Companhia Editora Nacional; INL, São Paulo; Brasília, p. 8-33, 1979.

CIMBALUK, Lucas. **A Criação da Aldeia Água Branca na Terra Indígena Kaingang Apucaraninha: "política interna", moralidade e cultura.** Dissertação de mestrado, UFPR, Curitiba, 2013.

CIMBALUK, Lucas. **Nota Técnica – TI Apucarana (PR)**. Processo 08620.74091/2015-19, vol.3, Funai/DPT/CGID, fls. 429-454, 2016.

CIMBALUK, Lucas. **Nũgme to ẽpry há, Kanhkã to ẽpry kórég: caminhos kanhgág entre bem e mal.** Tese de doutorado, UFSC, Florianópolis, 2018.

CIMBALUK, Lucas. **Sexualidades kanhgág e algumas de suas potencialidades no domínio da afinidade potencial**. Campos, v.21, n.1, jan/jun, p. 163-187, 2020.

CIMBALUK, Lucas. **Indenizações a Povos Indígenas, Políticas Indigenistas e o Paradigma da 'Sustentabilidade**'. Anthropológicas Ano 25, 32(2): 307-338, 2021.

CIMBALUK, Lucas. **Territorial Conflicts and Soybeans: Kanhgág Politics and Their struggles to Land Rights in Southern Brazil.** Bulletin of Latin American Research, Vol. 43, No. 2, p. 132–144, 2024.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. **O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos.** Tese de doutorado, PPGAS-MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2002.

CRÉPEAU, Robert. **"Os Kamé vão sempre primeiro": dualismo social e reciprocidade entre os kaingang.** Anuário Antropológico/2005. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. p. 9-33, 2006.

CRÉPEAU, Robert. **Les Kaingang dans le contexte des études Gé et Bororo**. Anthropologie et Sociétés, vol. 21, n. 2-3, p. 45-66, 1997.

DA MATTA, Roberto. **Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé.** Petrópolis: Vozes, 1976.

EWART, Elizabeth J. **Living with each other: selves and alters amongst the Panará of Central Brazil.** Thesis, University of London, 2000.

FASSHEBER, José R. M. **Etno-Desporto Indígena: a antropologia social e o campo entre os Kaingang.** Brasília: Ministério do Esporte, 2010.

FERNANDES, Ricardo Cid. **O "15" e o "23": políticos e políticas Kaingang**. Campos, Curitiba, v.7, n. 2, p. 27-47. 2006.

FERNANDES, Ricardo Cid. ***Política e parentesco entre os Kaingang*.** Tese de doutorado, USP, 2003.

GIBRAM, Paola Andrade. **Cantos sem fim: formas políticas kaingang e seus movimentos.** Tese de doutorado, USP, São Paulo, 2021.

GÓES, Paulo Roberto Homem de. **Morfológicas: um estudo etnológico de padrões socioterritoriais entre os Kaingang (dialeto Paraná) e os Mbya (litoral Sul)**. Tese de doutorado, UFPR, Curitiba, 2018.

GORDON, Cesar. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre**. Editora UNESP, São Paulo; ISA, Nuti, Rio de Janeiro, 2006.

HELM, Cecília M. Vieira. **A integração do índio na estrutura agrária do Paraná: O caso Kaingáng.** Tese de livre-docência UFPR, Curitiba, 1974.

KELLY LUCIANI, José Antonio. **Sobre a antimestiçagem**. Species, Núcleo de Antropologia Especulativa, Desterro; Cultura & Barbárie, Curitiba, 2016.

LEA, Vanessa R. **Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis. Os Mêbengôkre (Kayapó) do Brasil Central.** Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, São Paulo, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As organizações dualistas existem?** *In:* C. Lévi-Strauss, Antropologia Estrutural, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, p. 155-189, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince.** Companhia das Letras, São Paulo, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem.** Papirus, Campinas, 1989.

MAYBURY-LEWIS, David (ed.). **Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil**. Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts, London, 1979.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié- Xavante e os índios do Pará.** Ed. da UNICAMP, Campinas, 1993.

NUNES, Eduardo S. **Dualismo ex-cêntrico: sobre o plano de aldeia Karaja e suas transformações Macro-Jê**. *In:* M. Miranda, M. Á. A. C. Borges, Á. C. Santana, S. A. Sousa. (Orgs.). Línguas e culturas Macro-Jê, GEDELLI/UFMT, Barra do Garças, p. 119-138, 2020.

NUNES, Eduardo S. **O pessoal da cidade: o conhecimento do mundo dos brancos como experiência corporal entre os karajá de buridina**. *In:* Lima, E. C.; Souza, M. C. (ed.), Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena, Athalaia, Brasília, p. 205-228, 2010.

NUNES, Eduardo S. **Transformações Karajá: os "antigos" e o "pessoal de hoje" no mundo dos brancos**. Tese de doutorado, UNB, Brasília, 2016.

RAMOS, Luciana Maria de Moura. **Vénh Jykré e Ke Há Han Ke: Permanência e Mudança do Sistema Jurídico dos Kaingang no Tibagi**. Tese de Doutorado, Brasília, UNB, 2008.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. **Os Kujà são Diferentes: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro**. Tese de doutorado, UFRGS, Porto Alegre, 2005.

SIASE. Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena. SESAI/MS. Dados fornecidos no Posto de Saúde da TI Apucarana, com base em levantamento no sistema em outubro de 2023.

TOMMASINO, Kimiye. **Os novos acampamentos (wãre) kaingang na cidade de Londrina: mudança e persistência numa sociedade Jê**. Mediações, v.3, n.2, jul/dez, Londrina, p. 66-71, 1998.

TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade jê meridional em movimento**. Tese de doutorado, USP, São Paulo, 1995.

TOMMASINO, Kimiye; ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Territórios e territorialidades Kaingang : a reinvenção dos espaços e formas de sobrevivência após a conquista**. Mediações, v.19, n.2, jul./dez, Londrina, p. 18-42, 2014.

TURNER, Terence. **The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model.** *In:* Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil. Maybury-Lewis, D. (ed.), p. 147-178. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

TURNER, Terence. **De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó**. *In:* Carneiro Da Cunha, M., Viveiros De Castro, E. (orgs.). Amazônia: Etnologia e história indígena, NHII/USP; FAPESP, São Paulo, p. 43-66, 1993.

VEIGA, Juracilda. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang**. Tese de doutorado, UNICAMP, Campinas, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem.** Cosac Naify, São Paulo, 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção das culturas.** Cosac Naify, São Paulo, 2010.

Recebido em: 14/06/2024* Aprovado em: 23/11/2024* Publicado em: 30/04/2025

UMA VERSÃO MITO-HISTÓRICA DO PROCESSO MIGRATÓRIO DA NAÇÃO ANISHINABE

HARRYSON JÚNIO LESSA GONÇALVES[1]
UNESP, BRASIL
https://orcid.org/0000-0001-5021-6852

BEATRIZ DOS SANTOS LANDA[2]
UEMS, BRASIL
https://orcid.org/0000-0001-8074-6889

ANTÔNIO HILÁRIO AGUILERA URQUIZA[3]
UFMS, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-3375-8630

RESUMO: *Este artigo visa apresentar uma visão/versão mitológica da nação anishinabe, indígenas da América do Norte. Trata-se de um recorte feito de uma etnografia realizada no âmbito das Tribal Colleges/Universities (TCU) estadunidenses. A escrita ensaística deste manuscrito foi realizada a partir de interpretações de fontes documentais e bibliográficas, bem como a visita ao Ziibiwing Cultural Center (museu da Saginaw Chippewa Indian Tribe de Michigan), realizadas durante a etnografia que retratavam os saberes ancestrais dos anishinabes. No texto exploraremos as sete profecias e os sete fogos (eras) vividas pelos anishinabes que retratam o seu processo migratório na região dos grandes lagos na América do Norte.*

PALAVRAS-CHAVE: *Etnologia Indígena, Mitologia, Saginaw Chippewa, Saberes Indígenas, Indígena Estadunidense.*

ABSTRACT: *This article aims to present a mythological vision/version of the Anishinabe nation, indigenous people of North America. This is an excerpt made from an ethnography carried out within the scope of the American Tribal Colleges/Universities (TCU). The essay writing of this manuscript was carried out based on interpretations of documentary and bibliographic sources, as well as the visit to the Ziibiwing Cultural Center (museum of the Saginaw Chippewa Indian Tribe of Michigan), carried out during the ethnography that portrayed the ancestral knowledge of the Anishinabes. In the text we will explore the seven prophecies and the seven fires (eras) experienced by the Anishinabes that portray their migratory process in the Great Lakes region of North America.*

KEYWORDS: *Indigenous Ethnology, Mythology, Saginaw Chippewa, Indigenous Knowledge, American Native.*

---

[1] Professor associado da Faculdade de Filosofia e Ciências da Unesp, câmpus de Marília e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação para a Ciência da Faculdade de Ciências da Unesp, câmpus de Bauru. Líder do Grupo de Pesquisa em Antropologia e Educação (GPAE) e do Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas Avançadas em Currículo (NIPAC).

[2] Professora adjunta do Programa de Mestrado e Doutorado Profissional em Ensino de História / PROFHistória e do Mestrado e Doutorado em Educação/ProfEduc da UEMS e do Programa de Mestrado em Antropologia Social da UFGD.

[3] Professor titular da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS); professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMS) e professor colaborador do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Católica Dom Bosmo (UCDB). Membro da Cátedra Unesco Educação Superior e Povos Indígenas e Afrodescendentes na América Latina.

A escrita deste manuscrito surge desde a dissertação de mestrado, intitulada "The Seven Grandfather Teachings: Etnografia sobre as Tribal Colleges/Universities Estadunidenses", defendida pelo primeiro autor, orientada pela segunda autora e coorientada pelo terceiro autor, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Trata-se de um estudo etnográfico cujo objetivo era "prover uma conversa sobre potencialidades das *Tribal Colleges/Universities* (TCUs) na realização de alinhamento da localização epistêmica de indígenas/nativos estadunidenses com a sua posição de indigeneidade".

Assim, no recorte feito do supramencionado trabalho para este manuscrito, visamos apresentar para as investigadoras(es) lusófonas(os) uma visão mito-histórica do processo migratório dos anishinabes na região dos grandes lagos na América do Norte.

A organização desta escrita ensaística foi inspirada em saberes ancestrais dos anishinabes realizada a partir de interpretações de fontes documentais e bibliográficas, bem como a partir de duas visitas ao o *Ziibiwing Cultural Center*[4], museu da *Saginaw Chippewa Indian Tribe of Michigan* (SCIT), onde tive[5] contato com seus conhecimentos ancestrais.

Figura 1. Mapa da localização da Nação Anishinabe



Fonte: The Canadian Encyclopedia[6]

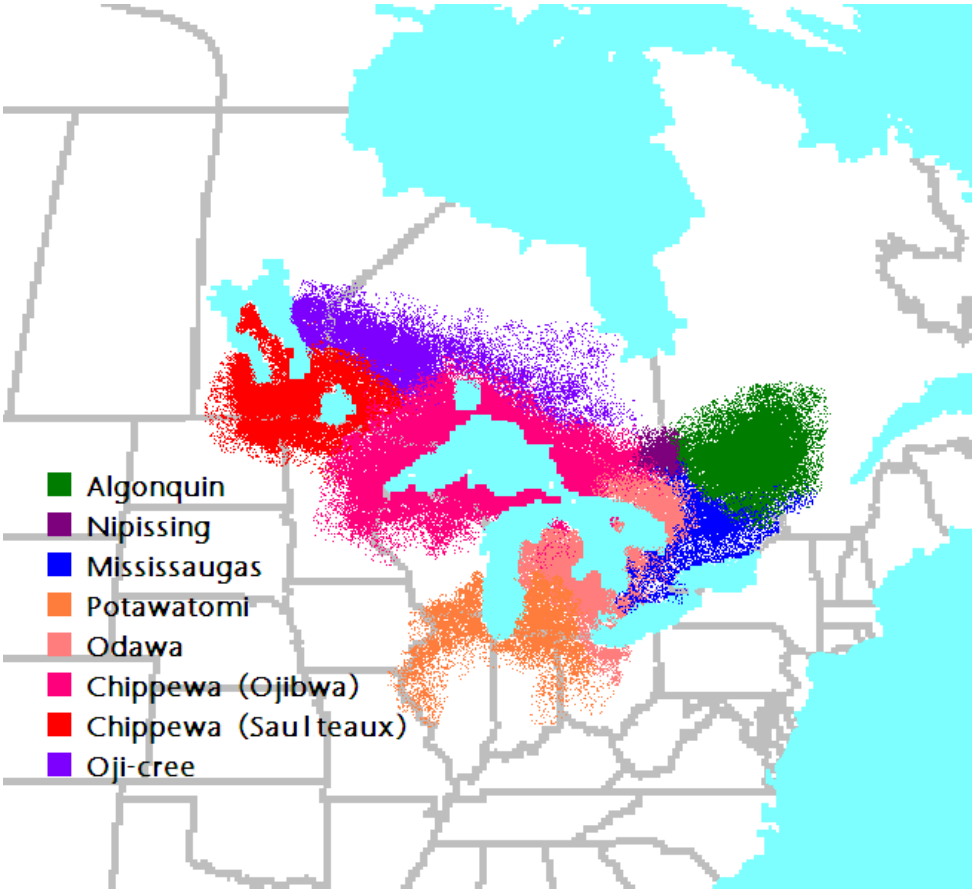
[4] Disponível em: http://www.sagchip.org/ziibiwing/. Acesso em: 10 jan. 2023.

[5] Na escrita deste manuscrito transitaremos entre a primeira pessoa do singular (caracterizando a experiência etnográfica do autor) e a primeira pessoa do plural (reflexão conjunta dos autores).

[6] Disponível em: https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/anishinaabe#:~:text=According%20to%20oral%20histories%2C%20the,people%20settled%20along%20their%20journey. Acesso em: 08 jan. 2024.

A nação[7] anishinabe, também conhecidos como *ojibwa*, *saulteaux* e *chippewa*, referem-se a si mesmos em sua língua original como anishinabe ou "o povo". Eles chegam a mais de 78.000 nos Estados Unidos e são formados por redes independentes, unidas por uma língua, cultura e sistema de clã tradicional compartilhados. Tradicionalmente, habitam a região dos Grandes Lagos Ocidentais que abarcam os estados de *Michigan, Wisconsin, Minnesota, North Dakota, Ontario* e *Manitoba* (figuras 1 e 2).

Figura 2. Mapa das Tribos da Nação Anishinabe



Fonte: Wikimedia Commons[8]

Os anishinabe estão culturalmente relacionados a outros povos da floresta do nordeste dos Estados Unidos e linguisticamente relacionados a outros povos da família de línguas *algonkian*[9].

A religiosidade anishinabe tem a ver com as histórias e cerimônias que fazem conexões entre as pessoas e as fontes de vida. Tem ainda como valores o respeito aos mais velhos e o compromisso ético com a vida da comunidade. A tradição religiosa anishinabe enfatiza a importância da

[7] Nos Estados Unidos as comunidades indígenas (e pesquisadores) utilizam comumente o termo "tribo" para se caracterizarem, diferente do Brasil que são utilizados os termos "aldeia" ou "comunidade". Naquele país as "tribos", em geral, são comunidades que compõe um grupo étnico denominado de "nação indígena" naquele país.

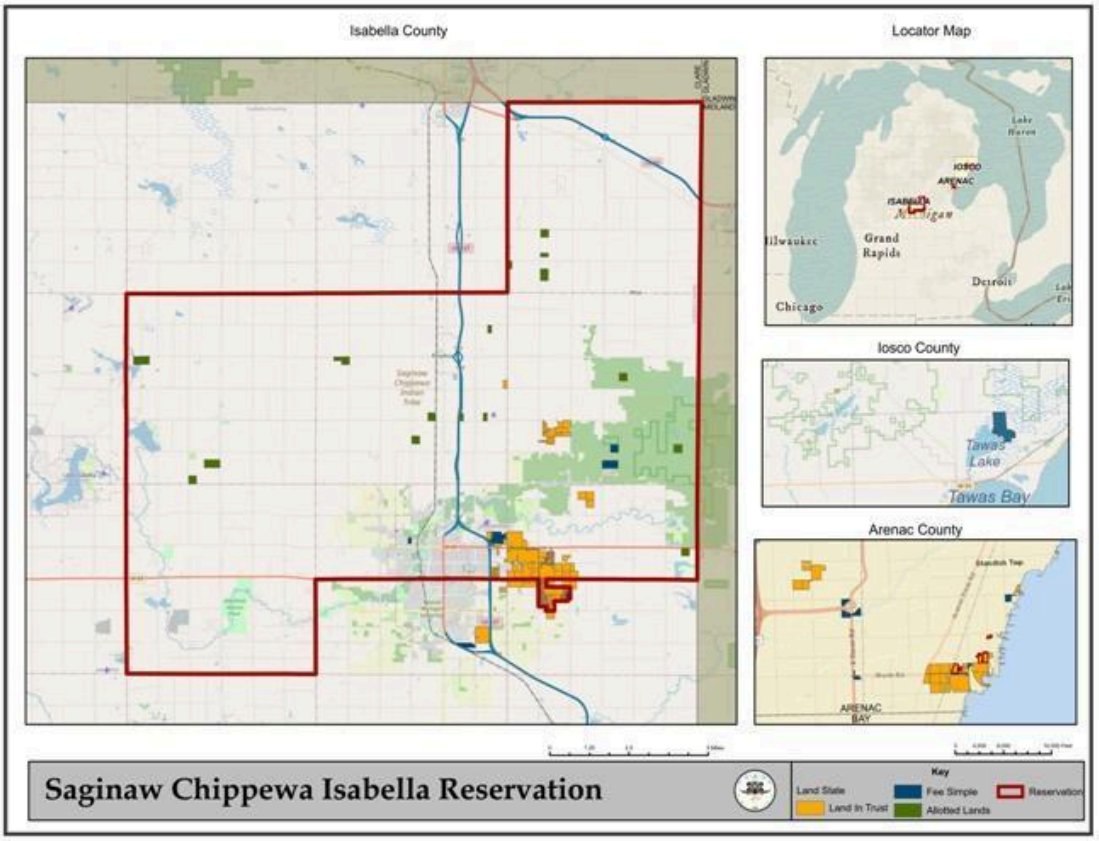
[8] Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Anishinaabe-Anishinini_Map.PNG. Acesso em: 1 jan. 2024.

[9] Disponível em: https://pluralism.org/files/pluralism/files/anishinaabe_ojibwe_ways.pdf. Acesso em: 1 jan. 2024.

dedicação, ao longo da vida, à harmonia e à beleza de *bimaadiziwin*, o movimento circular contínuo da vida[10].

A *Saginaw Chippewa Indian Tribe* (SCIT), comunidade em que realizei a etnografia, fica localizada no estado de Michigan e suas terras estão, enquanto reserva federal, no condado de Isabella, com parte ainda no condado de Arenac (figura 3).

Figura 3. Reserva da *Saginaw Chippewa Indian Tribe*



Fonte: Portal da SCIT[11]

A SCIT possui a *Saginaw Chippewa Tribal College* (SCTC) localizada na reserva (tema central da nossa etnografia), na cidade Mount Pleasant no condado de Isabella. Tal instituição oferece educação superior às comunidades indígenas e é gerida pela própria tribo. Conforme consta no portal da instituição[12], a SCTC foi fundada em 1998 e em 2007 tornou-se uma instituição de ensino superior devidamente credenciada ao sistema estadunidense. A instituição tem como missão "oferecer oportunidades educacionais que refletem os valores anishinabe".

Conforme apontei anteriormente, a organização desta escrita etnográfica foi inspirada na cultura anishinabe, desde as minhas duas visitas ao *Ziibiwing Cultural Center*. A exposição permanente *Diba Jimooyung*[13] é

[10] Disponível em: https://pluralism.org/files/pluralism/files/anishinaabe_ojibwe_ways.pdf. Acesso em: 1 jan. 2024.
[11] Disponível em: http://www.sagchip.org/news.aspx?newsid=757#.ZU6M3OzMK3I. Acesso em: 6 jan. 2024.
[12] Disponível em: https://www.sagchip.edu/our-history. Acesso em: 10 jan. 2024.
[13] Em português: Contando nossa História.

distribuída em 15 áreas e conta a história originária dos anishinabe, nação dos Grandes Lagos: 1) Petróglifos; 2) Introdução à História da Criação Anishinabe e ao Cinema da Criação; 3) Casa de Ensino; 4) De Onde Viemos; 5) Casa de Inverno; 6) Contato e Coexistência; 7) Efeitos da Colonização; 8) Mudanças Ambientais; 9) Memórias do Sangue; 10) Língua; 11) Forças Anishinabe; 12) Introdução à Soberania; 13) Cinema da Identidade; 14) Espírito de Soberania; e 15) Continuando a Jornada.

O *Diba Jimooyung* apresenta as lutas para manter sua terra, língua e modo de vida.

> Até chegar, de fato, à região dos Grandes Lagos, os ancestrais anishinabe participaram de um longo processo migratório. A nação, original da costa leste da América do Norte, junto ao Atlântico (na altura da foz do rio St. Lawrence), seguiu rumo ao oeste em um movimento de caráter messiânico. Supõe-se que a migração tenha tido início por volta de 900 d.C., quando os Anishinabe partiram para a realização de uma profecia. Pormenores dessa trajetória são narrados hoje pelos grupos que compõem a Nação Anishinabe. Por meio de mitos e representações visuais, como mapas e diagramas, os indígenas constroem uma versão mito-histórica desse fenômeno migratório, que vem ao encontro das descobertas alcançadas pelos arqueólogos (Braz Dias, 2019, p. 268)

Assim, a exposição evidencia, conforme corrobora a antropóloga Juliana Braz Dias (2019), a versão mito-histórica desses fenômenos migratórios dos anishinabe nos Grandes Lagos (figuras 1 e 2). Segundo Lévi-Strauss,

> Essa dupla estrutura, ao mesmo tempo histórica e a-histórica, explica que o mito possa simultaneamente pertencer ao âmbito da fala (e ser analisado enquanto tal) e ao da língua (na qual é formulado) e ainda apresentar, num terceiro nível, o mesmo caráter de objeto absoluto. Esse terceiro nível também possui uma natureza linguística, porém se distingue dos outros dois. (...) O mito é uma linguagem, mas uma linguagem que trabalha num nível muito elevado, no qual o sentido consegue, por assim dizer, descolar-se do fundamento linguístico no qual inicialmente rodou. (Lévi-Strauss, 2008, p. 224)

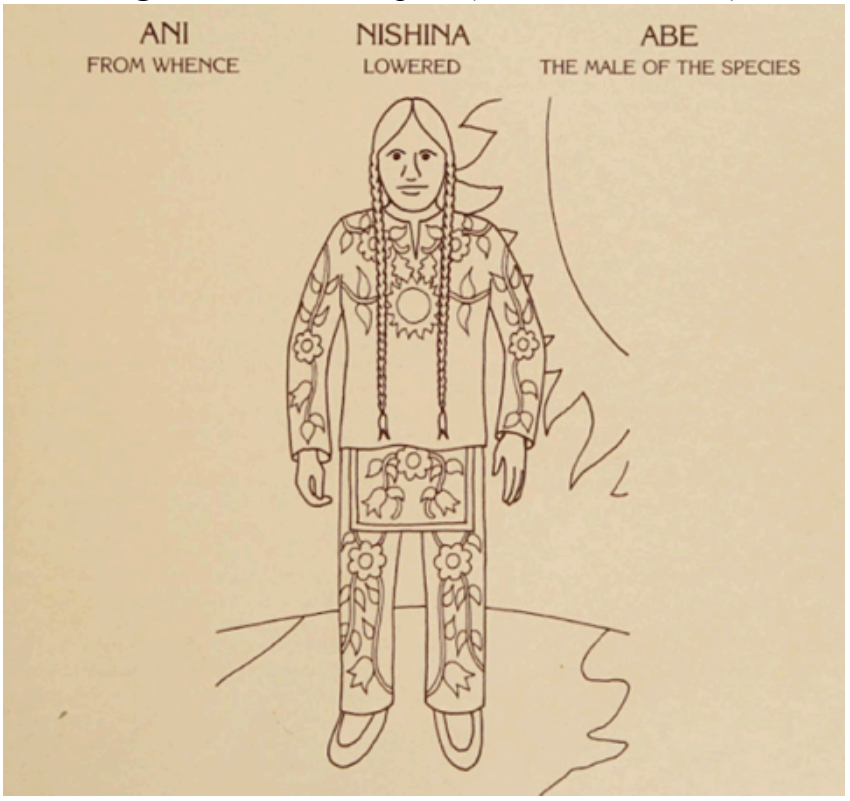
No início da exposição, somos surpreendidos pela seguinte mensagem aos ingressantes: “Todas as histórias de criação são verdadeiras”.

A exposição é estruturada a partir do mito da criação do primeiro anishinabe e as sete profecias, relativa aos sete fogos (tempos/eras), dadas aos anishinabes pelo criador. “As profecias têm sido narradas pelos anishinabe ao longo de várias gerações e, acreditam, estarão sempre guiando o futuro desse povo” (Braz Dias, 2019).

Quando *Ah-ki'* (Terra) era jovem, dizia-se que a Terra tinha uma família. *Nee-ba-gee-sis* (Lua) é chamada de avó e *Gee-sis* (Sol) é chamada de avô. O criador desta família é conhecido como *Gi-tchie Man-i-to'* (o Grande Mistério ou Criador). Diz-se que a Terra é uma mulher. Pode-se entender daí que as mulheres precederam os homens na criação. Ela é chamada de Mãe Terra porque todos os seres vivos vêm dela. A água é o seu sangue vital e flui através dela, nutrindo-a e purificando-a. Na superfície da Terra, tudo é influenciado pelas quatro direções divinas – Norte, Sul, Leste e Oeste. Tais direções trazem uma contribuição importante para o planeta como um todo. Tudo no mundo tem poderes espirituais e físicos (Benton-Banai, 1988).

O Criador enviou Seus cantores à terra na forma de pássaros para levar as sementes da vida nas quatro direções. Dessa forma, a vida se espalhou por toda a terra. Na Terra, o Criador colocou as criaturas nadadoras na água. Ele deu vida a todo o mundo das plantas e dos insetos. Na Terra, o Criador colocou os seres nadadores, insetos, rastejantes, quadrúpedes e, ainda, criou o mundo das plantas. Todos eles viviam em harmonia. *Gi-tchie Man-i-to'* então pegou partes da Mãe Terra e as soprou usando uma Concha Sagrada; com a união dos Quatro Elementos Sagrados e de sua respiração, o homem foi criado. Assim, o homem foi a última forma de vida a ser criada na Terra. Deste "Homem Original" veio o povo *A-nish-i-'a'-be* que significa: Ani (de onde); Nishina (baixou); Abe (o macho da espécie) (Benton-Banai, 1988).

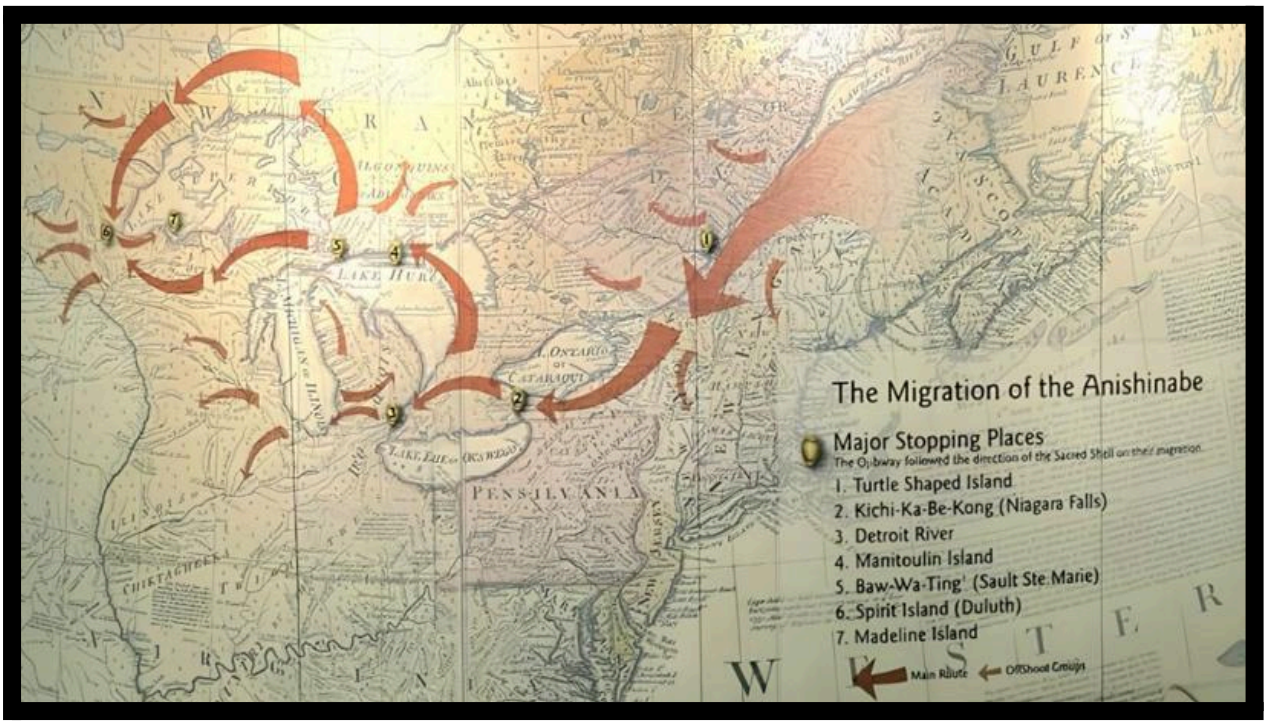
Figura 4. Homem Original (*The Mishomis Book*)



Fonte: Benton-Banai (1988, p. 3)

As sete profecias caracterizam a trajetória migratória dos anishinabes da Costa Leste da América do Norte rumo ao Oeste.

Figura 5. A Migração dos anishinabes

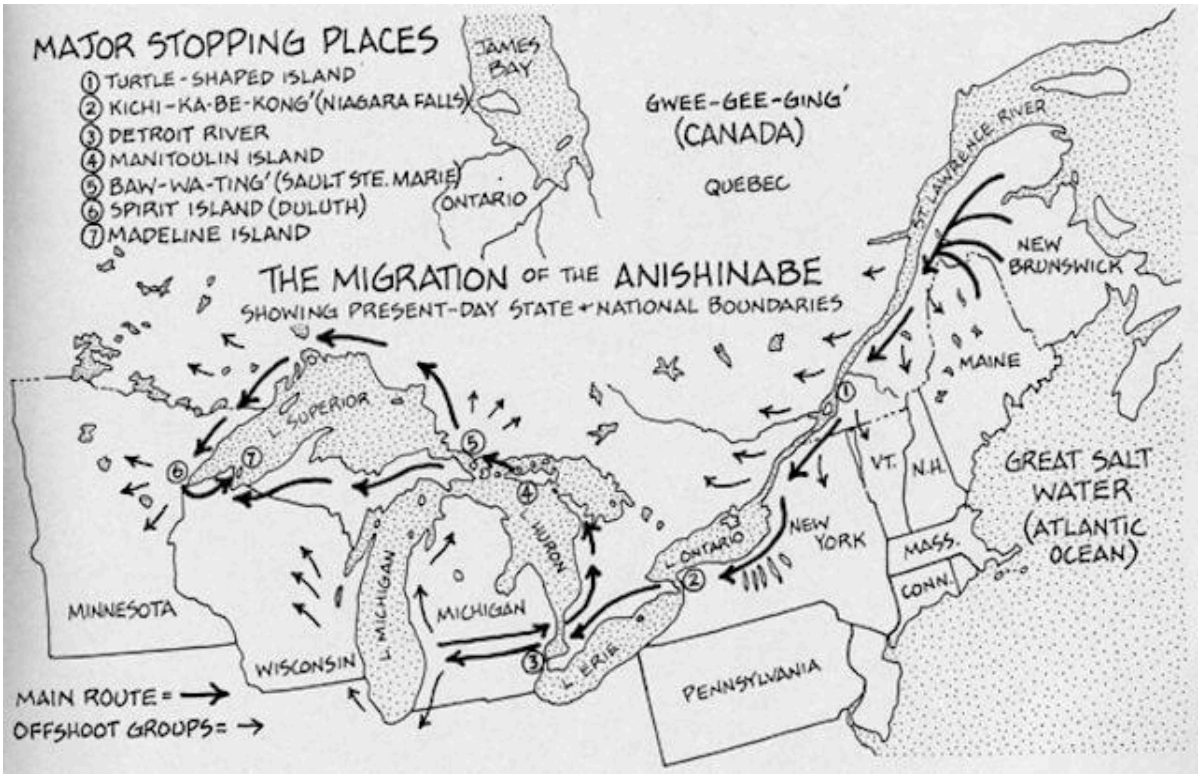


Fonte: Acervo do pesquisador (2024)

A primeira profecia, dada na Costa Leste da América do Norte, instruía os anishinabes a caminhar em direção ao sol poente para sua sobrevivência (oeste) rumo a um novo lar onde o alimento cresce na água.

> Na época do Primeiro Fogo, a nação anishinabe se levantará e seguirá a concha sagrada da câmara *Midewiwin*. A câmara *Midewiwin* servirá como ponto de encontro para o povo e os seus costumes tradicionais serão fonte de muita força. O Sagrado Megis [búzio] liderará o caminho para o terreno escolhido do anishinabe. Vocês devem procurar uma ilha em forma de tartaruga [atualmente Montreal no Canadá] que esteja ligada à purificação da terra. Vocês encontrarão essa ilha no início e no final de sua jornada. Serão sete paradas ao longo do caminho. Vocês saberão que o terreno escolhido foi alcançado quando chegar a uma terra onde o alimento cresce na água. Quem não for, será destruído (Benton-Banai, 1988, p. 89, tradução livre do original).

Figura 6. A Migração dos anishinabes



Fonte: Anishinabe Migration Story[14]

Assim, os anishinabes seguiram na "Grande Caminhada" para o oeste em direção a ilha em forma de tartaruga (atualmente na região de Montreal no Canadá – primeiro local de parada). Lá eles viveram o primeiro fogo e receberam a segunda profecia:

> Você conhecerá o Segundo Fogo porque neste momento a nação estará acampada perto de um grande corpo de água. Neste momento a direção da Concha Sagrada será perdida. O Midewiwin diminuirá em força. Nascerá uma menina que apontará o caminho de volta aos costumes tradicionais. Ela mostrará a direção dos Caminho das Pedras para o futuro do povo anishinabe. (Benton-Banai, 1988, p. 89, tradução livre do original)

O segundo fogo deu-se em Kichi-ka-Be-Kong (Cataratas do Niágara[15])[16] – segundo local de parada.

[14] Disponível em: https://www.indigenouspeople.net/migstory.htm. Acesso em: 8 jan. 2024.
[15] Localizada no leste da América do Norte (entre os lagos Ontário e Erie), fronteira do estado de Nova Iorque e de Ontário (província no centro-leste do Canadá).
[16] Algumas tradições orais dizem que a realização do Segundo Fogo ocorreu no "Terceiro Ponto de Parada"; localizado em algum lugar próximo ao que hoje é Detroit no Estado de Michigan.

Figura 7. A Migração dos anishinabes



Fonte: National Park Trust[17]

As tradições orais dizem que o segundo fogo ocorreu no "terceiro ponto de parada", localizado em algum lugar próximo ao que hoje é Detroit, Michigan. Os anishinabes se dividiram entre aqueles que subiram o rio Ottawa e aqueles que subiram o rio St. Lawrence. Depois de deixar a área próxima às Cataratas do Niágara, o grupo do sul seguiu para o Lago St. Clair. Eles continuaram para o oeste até chegarem ao longo da costa sul do lago Michigan, mas, a essa altura, as evidências da concha (sagrada) Megis foi perdida (conforme a profecia) e os Anishinabes do sul ficaram "perdidos", tanto fisicamente quanto espiritualmente em sua jornada. O grupo do sul se dividiu no que hoje são os Ojibwa, Odawa e Potawatomi, enquanto o grupo do norte dividiu-se em Algonquin, Nipissing e Mississaugas, mantendo uma coesão que não foi mantida pelo grupo do sul. Fortuitamente, uma menina Potawatomi teve um sonho e apontou o grupo do sul de volta para o Lago St. Clair. O grupo voltou não como um único povo anishinabe, mas sim como uma aliança unificada chamada "Conselho dos Três Fogos". Viajando para leste e norte, e depois para oeste, o Conselho atravessou uma série de pequenas ilhas conhecidas como o "Caminho das Pedras" até chegar à Ilha Manitoulin (quarto ponto de parada). Lá, na ilha, o Conselho reuniu-se com os Mississaugas, que então realinharam espiritualmente o grupo do sul (anteriormente perdido) com o grupo do norte, que nunca se perdeu. Os Odawa facilitaram a "cura" e a ilha tornou-se sinônimo de "Ilha de Odawa" na língua anishinabe[18].

A terceira profecia recebida diz: "No Terceiro Fogo, os anishinabe encontrarão o caminho para o terreno escolhido, uma terra no Oeste para onde deverão mudar suas famílias. Esta será a terra onde o alimento crescerá

[17] Disponível em: https://parktrust.org/blog/robbied-migration-ojibwe/. Acesso em: 8 jan. 2024.
[18] Disponível em: https://letourvoicesecho.wordpress.com/the-camps-of-standing-rock/. Acesso em: 6 jan. 2024.

sobre as águas" (Benton-Banai, 1988). Tal profecia aponta a reconexão (e cura) dos povos do sul com os do norte.

A quarta profecia foi dada por dois profetas (alguns dizem que era um só homem com dois espíritos) no quinto ponto de parada. A profecia faz alusão à chegada de uma raça de pele clara no quarto fogo (Benton-Banai, 1988).

O primeiro profetizou:

> Vocês conhecerão o futuro do nosso povo pelo rosto que a raça de pele clara usa. Se eles vierem com a cara da fraternidade, então chegará um momento de mudanças maravilhosas para as gerações vindouras. Trarão novos conhecimentos e artigos que poderão ser aliados ao conhecimento deste país. Desta forma, duas nações se unirão para formar uma nação poderosa. Esta nova nação será acompanhada por mais duas, de modo que quatro formarão a nação mais poderosa de todas. Você conhecerá a face da irmandade se a raça de pele clara vier sem armas, se vier trazendo apenas seu conhecimento e um aperto de mão (Benton-Banai, 1988, p. 89-90, tradução livre do original).

Enquanto o segundo profetizou:

> Cuidado se a raça de pele clara vier com a cara da morte. Vocês devem ter cuidado porque a face da fraternidade e a face da morte são muito parecidas. Se eles vierem portando uma arma... cuidado. Se eles vierem com uma cara de sofrido... Eles podem te enganar. Seus corações podem estar cheios de ganância pelas riquezas desta terra. Se eles são realmente seus irmãos, deixe-os provar isso. Não os aceitem com total confiança. Vocês saberão que o rosto que eles usam é de morte se os rios correrem com veneno e os peixes se tornarem impróprios para comer. Vocês os conhecerão por essas muitas coisas (Benton-Banai, 1988, p. 90, tradução livre do original).

Ainda no quinto ponto de parada, inicia-se o quarto fogo com a chegada de pessoas de pele clara (franceses) em grandes barcos de madeira. Eles foram chamados de *wemitigoozhii* ("povo dos barcos de madeira"). Embora a Coroa Francesa estivesse interessada no colonialismo, no que diz respeito aos anishinabes, os franceses aparentavam interesses apenas no comércio por meio do mercantilismo. Juntamente com os franceses, os anishinabes formaram alianças comerciais que não só estenderam os poderes coloniais franceses ao coração da América do Norte, mas também fortaleceram o poderio político e militar dos anishinabes. Depois dos franceses vieram os britânicos, chamados de *zhaaganaash* ("povo do mar").

Na época do Quinto Fogo, chegará um momento de grande luta que dominará a vida de todos os povos nativos. Quando este Fogo diminuir, surgirá entre o povo alguém que traz consigo uma promessa de grande

alegria e salvação. Se o povo aceitar esta promessa de um novo caminho e abandonar os velhos ensinamentos, então a luta do Quinto Fogo acompanhará o povo por muitas gerações. A promessa que vier provará ser uma promessa falsa. Todos aqueles que aceitarem esta promessa causarão a quase destruição do povo [19].

"A quinta profecia traz o anúncio de um tempo de muita luta para os povos indígenas, quando a 'Raça de Pele Clara' apresentará falsas promessas, propondo uma nova forma de vida" (Braz Dias, 2019). Na exposição é retratado neste fogo uma era de destruição, com destaque à "Era dos Tratados" para os anishinabes. Em tal Era, "o governo dos Estados Unidos, no período que seguiu à independência, assinou tratados com centenas de nações indígenas, trocando terras por pagamentos e direitos de acesso" (Braz Dias, 2019). Estes tratados eram feitos desde promessas e, geralmente, alcoolizando os indígenas estadunidenses (figura 8). Em consequência, houve devastação e destruição das terras dos anishinabes (figura 9).

Figura 8. Quinto Fogo (promessas, tratados e acordos)



Fonte: Acervo do pesquisador (2024)

[19] Disponível em: https://www.ya-native.com/nativeamerica/theteachingsofthesevenfiresprophecy.html. Acesso em: 6 jan. 2024.

Figura 9. Quinto Fogo (destruição e devastação)



Fonte: Acervo do pesquisador (2024)

> Na época do Sexto Fogo será evidente que a promessa do Quinto Fogo veio de forma falsa. Aqueles que foram enganados por esta promessa afastarão os seus filhos dos ensinamentos dos Anciãos. Netos e netas se voltarão contra os Anciãos. Desta forma, os Anciãos perderão a razão de viver... perderão o propósito da vida. Neste momento uma nova doença surgirá entre as pessoas. O equilíbrio de muitas pessoas será perturbado. O cálice da vida quase se tornará o cálice da dor (Benton-Banai, 1988, p. 89, tradução livre do original).

A sexta profecia distancia os anishinabes dos seus ensinamentos e tradições. Como consequência das falsas promessas feitas durante o quinto fogo, muitos zombaram dos profetas. Durante o sexto fogo, os anishinabes observaram que a profecia soava como verdadeira, visto que as crianças foram afastadas dos ensinamentos dos ancestrais. Muitas foram enviadas para os internatos criados pela raça de pele clara com a justificativa de "civilizá-las" (ou melhor dizendo, matar a indigeneidade delas). A era dos internatos de "civilização" das crianças indígenas havia começado nos Estados Unidos (Benton-Banai, 1988).

Figura 10. Sexto Fogo (distanciamento dos ensinamentos e tradições)



Fonte: Acervo do pesquisador (2024)

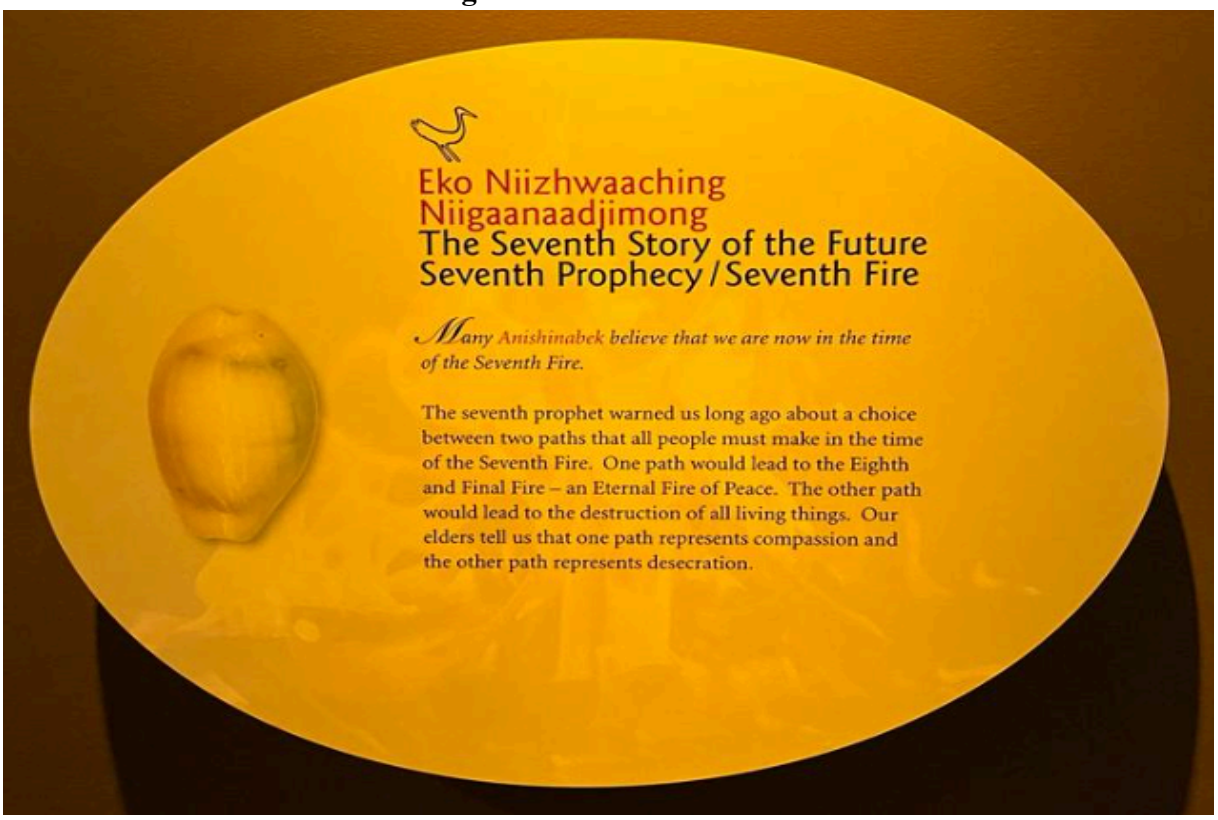
Braz Dias evidencia tal era a partir da sua interpretação da área 7 da exposição do *Ziibiwing Cultural Center*:

> Há a exibição de uma reprodução da obra de Howard Chandler Christy (*The signing of the Treaty of Greene Ville*, 1795), produzida em 1945 e hoje abrigada em um edifício do governo do estado de Ohio. Ainda, as paredes exibem fotografias de antigas lideranças indígenas (...). Os textos escritos abordam criticamente os projetos civilizatórios aos quais os indígenas estiveram submetidos, como as escolas para crianças indígenas e as atividades missionárias. São apresentadas fotografias relativas à Mt. Pleasant Indian Industrial School, que funcionou entre 1893 e 1934, com uma média de 300 alunos por ano. A escola foi resultado de um dos tratados assinados pelos Anishinabe de Michigan com o congresso americano (Braz Dias, 2019, p. 276-277).

A tradição e a língua foram "tiradas" das crianças. As pessoas começaram a morrer cedo, perderam o sentido de viver. Em tal era confusa (sexto fogo), um grupo de visionários disse aos sacerdotes que o Caminho corria o risco de ser destruído. Na ocasião foram juntados os ensinamentos e pergaminhos sagrados que registravam as cerimônias anishinabe; tudo foi colocado num tronco oco de *Ma-none'* (árvore pau-ferro). Alguns homens desceram um penhasco com longas cordas e lá enterraram o tronco para que ninguém pudesse encontrá-lo. Assim, os ensinamentos foram ocultados das vistas, mas guardados na memória. Eles acreditavam que no dia em que pudessem praticar sua religião sem medo, um menino sonharia onde estava

enterrado o tronco e levaria os anishinabes até o lugar (Benton-Banai, 1988)[20].

Figura 11. Sétima Profecia



Fonte: Acervo do pesquisador (2024)

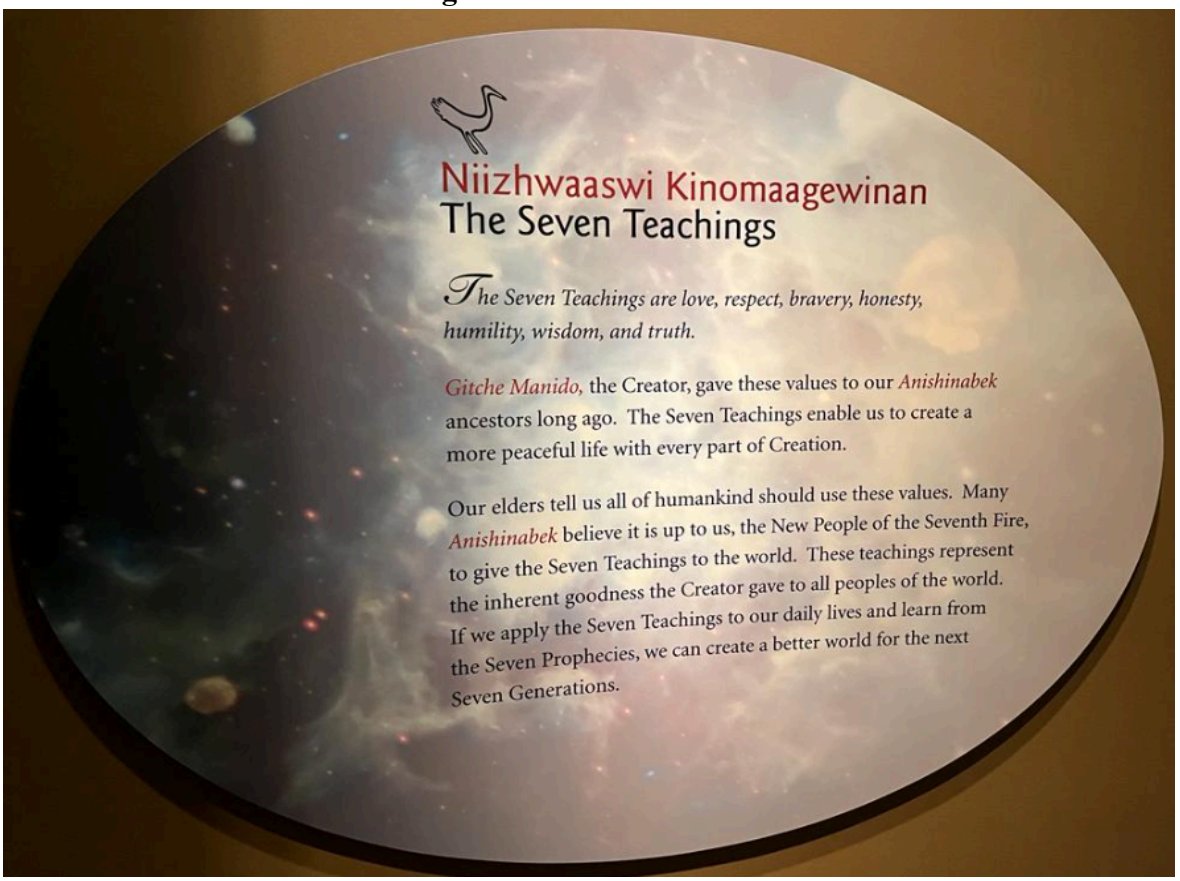
Assim, surge a sétima profecia. Seu profeta era um jovem que tinha uma luz diferente nos olhos. Ele profetiza:

> No tempo do Sétimo Fogo surgirão novas pessoas. Eles refarão seus passos para encontrar o que restou da trilha. Seus passos os levarão aos anciãos, a quem pedirão que os guie em sua jornada. Mas muitos dos Anciãos terão adormecidos. Eles despertarão para este novo tempo sem nada a oferecer. Alguns dos anciãos ficarão em silêncio porque ninguém lhes perguntará nada. O Novo Povo terá que ter cuidado na forma como aborda os anciãos. A tarefa do Novo Povo não será fácil. Se o Novo Povo permanecer forte na sua busca, o Tambor de Água da *Midewiwin* soará novamente a sua voz. Haverá um renascimento da nação anishinabe e um reacendimento de velhas chamas. O Fogo Sagrado será novamente aceso. É desta vez que a raça de pele clara poderá escolher entre dois caminhos. Um caminho será verde e exuberante e muito convidativo. O outro caminho ficará preto e carbonizado, caminhar por ele cortará os pés. Na profecia, o povo decide não seguir nenhum dos caminhos, mas sim voltar atrás, para lembrar e recuperar a

[20] BENTON-BANAI, Edward, **The Mishomis Book**. Hayward: Indian Country Communications, 1988.

> sabedoria daqueles que vieram antes deles. Se escolherem o caminho certo, então o Sétimo Fogo acenderá o Oitavo e último Fogo, um fogo eterno de paz, amor, fraternidade e irmandade. Se a raça de pele clara fizer a escolha errada dos caminhos, então a destruição que trouxeram consigo ao vir para este país se voltará contra eles e causará muito sofrimento e morte a todos os povos da Terra (Benton-Banai, 1988, p. 91-93, tradução livre do original, grifo nosso).

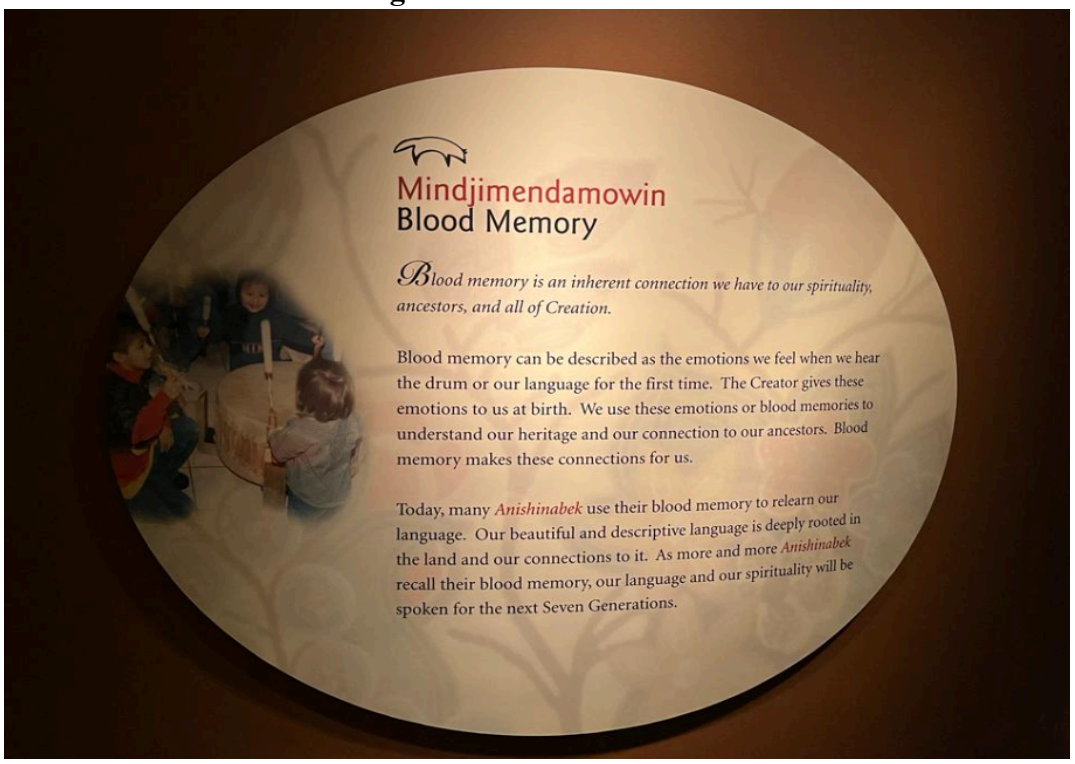
Figura 12. Sétima Profecia



Fonte: Acervo do pesquisador (2024)

A sétima profecia aclama o renascer de um “Novo Povo” com o retorno às tradições quem sabe atual fogo que vivem os anishinabes. Conforme observado e evidenciado por Braz Dias, “a exposição, a partir desse ponto, enfatiza o fortalecimento do grupo. Fala da conexão com a língua, as músicas, a espiritualidade e os ensinamentos. São elementos presentes na ‘memória do sangue’, apontada como base para a sobrevivência da cultura” (Braz Dias, 2019).

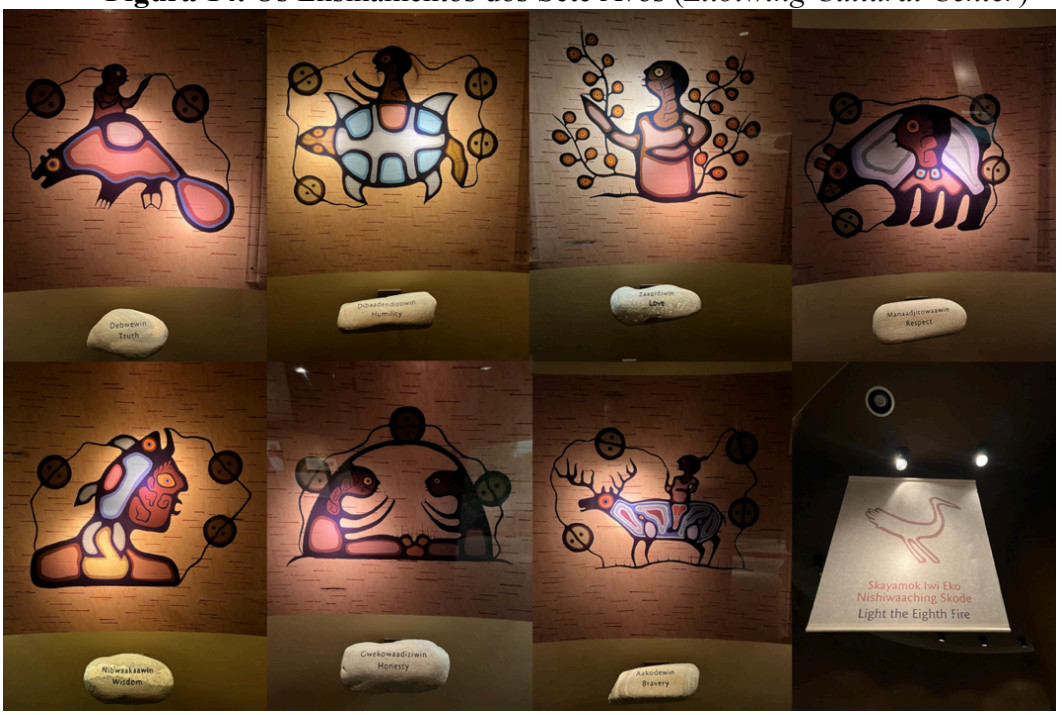
Figura 13. Sétima Profecia



Fonte: Acervo do pesquisador (2024)

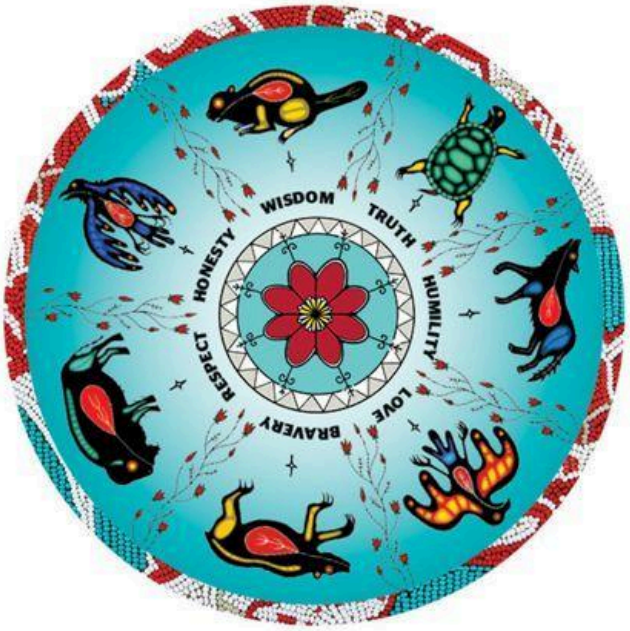
Por fim, a memória de sangue é elemento central desse Novo Povo, pois é por meio dela que se retorna aos fogos da nação anishinabe (seu caminho, suas tradições).

Figura 14. Os Ensinamentos dos Sete Avós (*Ziibiwing Cultural Center*)



Fonte: Acervo do pesquisador (2024)

Figura 15. Os Ensinamentos dos Sete Avós



Fonte: Ilustração de Aura e Chief Lady Bird[21]

É pela “memória de sangue” que são fortalecidas suas tradições. Onde são resgatados os ensinamentos ancestrais dos avós (figuras 14 e 15): *Gwekwaadziwin* (honestidade), representado pelo corvo; *Nbwaakaawin* (sabedoria), representado pelo castor; *Debwewin* (verdade), representado pela tartaruga; *Aakwa'ode'ewin* (bravura), representado pelo urso; *Mnaadendimowin* (respeito), representado pelo búfalo; *Zaagidwin* (amor), representado pela águia; *Dbaadendiziwin* (humildade): representado pelo lobo. Ensinamentos enterrados no tronco oco de *Ma-none'* e guardados na memória de sangue dos anishinabes – que bem caracteriza a indigeneidade anishinabe.

A partir da pesquisa de campo e, principalmente, bibliográfica, constatamos a centralidade das narrativas míticas deste povo, através do estilo profético. Mais que antecipação ou previsão do futuro, podemos entender como uma releitura da própria trajetória do povo anishinabe, lembrando que toda narrativa da criação é verdadeira para os povos originários. O mais significativo, após o mito da criação, é quando se trata das profecias e o formato de circularidade apresentada: a trajetória de migração em direção ao sol, em busca de uma "terra prometida", onde o alimento cresce na água, ou seja, em abundância; surge, na sequência dos deslocamentos, as desventuras, o encontro com a civilização ocidental, as catástrofes e a descaracterização dos valores culturais e tribais, conformando um período de sofrimento e purificação para, mais adiante, a profecia proferida por um jovem, de que seria possível o retorno aos valores e tradições tribais.

[21] Disponível em: https://www.todaysparent.com/family/parenting/the-seven-grandfather-teachings-have-become-the-foundation-of-my-daily-parenting-practices/#gallery/the-seven-grandfather-teachings/6. Acesso em: 9 jan. 2024.

Referências bibliográficas

BENTON-BANAI, Edward. **The Mishomis Book**. Hayward: Indian Country Communications, 1988.

BRAZ DIAS, Juliana. **Histórias contadas: análise de uma experiência entre os Anishinabe**. Horizontes antropológicos, Porto Alegre, ano 25, n. 53, p. 257-281, jan./abr., 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, 2008.

Recebido em: 22/03/2024* Aprovado em: 11/11/2024* Publicado em: 30/04/2025

NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE COMENSALIDADE ENTRE OS TENTEHAR NA REGIÃO DE GRAJAÚ, MARANHÃO[1]

NEUSANI OLIVEIRA IVES-FÉLIX[2]
UFMA, BRASIL
https://orcid.org/0000-0001-8370-8933

FLÁVIO BEZERRA BARROS[3]
UFPA, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-6155-0511

LUIZA NAKAYAMA[4]
UFPA, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-4579-2748

RESUMO: *A comensalidade está impregnada de significados e o ato de comer transcende a sobrevivência e permeia a cultura, demarcando identidades na trama das relações sociais. O objetivo do trabalho foi conhecer práticas alimentares entre os indígenas Tentehar da Aldeia Olho D'Água. O estudo é de caráter etnográfico, com aplicação de recordatório alimentar. Nas práticas alimentares, o almoço é a etapa que a comida é mais caprichada, e contempla: arroz branco e arroz misturado com feijão, feijão de caldo, fava, farinha, linguiça, frango de granja, galinha caipira, peixe de lagoas e de açudes e carnes de caça, entre outros. O consumo de alimentos ultraprocessados está aumentando gradativamente entre os Tentehar, mas os produtos vindo dos quintais, dos roçados e das matas, a exemplo da farinha azeda, da carne moqueada, do chibé e da mandiocaba, ainda são bastante valorizados.*

PALAVRAS-CHAVE: *Identidade social, cultura alimentar, sistema simbólico.*

ABSTRACT: *Commensality is imbued with meanings, and the act of eating transcends survival, permeating culture and delineating identities within the fabric of social relations. The objective of this study was to understand the dietary practices among the Tentehar indigenous people of the Olho D'Água Village. The study is ethnographic in nature, employing dietary recall methodology. In dietary practices, lunch is the most elaborate meal, comprising white rice, rice mixed with beans, bean broth, beans, cassava flour, sausage, farm-raised chicken, free-range chicken, fish from lakes and ponds, game meats, among others. The consumption of ultra-processed foods is gradually increasing among the Tentehar, but products from backyards, farms, and forests, such as sour flour, smoked meat, 'chibé', and 'mandiocaba', are still highly valued.*

KEYWORDS: *Social identity, food culture, symbolic system.*

---

[1]A discussão desenvolvida neste trabalho se dá a partir das temáticas trabalhadas na etnografia intitulada, Agrobiodiversidade Tentehar na Aldeia Olho D'água, Maranhão: trajetórias, saberes e práticas, realizada pela primeira autora. Pesquisa apoiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – FAPEMA.

[2] Professora Adjunta da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Coordenação do Curso de Licenciatura em Ciências Naturais/Química - Grajaú. E-mail: neusani.ives@ufma.br

[3] Professor Associado da Universidade Federal do Pará (UFPA). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2. E-mail: flaviobb@ufpa.br

[4] Professora aposentada da Universidade Federal do Pará (UFPA). Coordenadora da Sala Verde Pororoca, CEABIO-UFPA e membro do GEAMAZ-UFPA. E-mail: lunaka@ufpa.br

Introdução

A comida, como parte de um sistema simbólico de uma sociedade, é também “um modo, um estilo e um jeito de alimentar-se” (Da Matta, 1986, p. 33-34), um jeito de comer que define aquilo que não é ingerido e o que se ingere. O caráter simbólico do alimento está no fato de que comer é muito mais do que uma atividade biológica, pois está envolvida na trama das relações sociais e culturais de um grupo social como demarcadores identitários.

O alimento não está livre das associações culturais que permeiam as relações sociais dos grupos humanos “essas associações determinam aquilo que comemos e bebemos, o que é comestível e o que não o é” (Braga, 2004, p. 39). A noção de cultura alimentar é constituída de hábitos alimentares cotidianos tradicionais e novos, sendo aquilo que dá sentido às nossas escolhas e que revela a cultura em que se está inserida. Para o autor, cultura alimentar e o seu tratamento no contexto da segurança alimentar e nutricional ressalta dois aspectos como prerrogativas, os significados da alimentação, sobretudo, aqueles relacionados às identidades sociais e ao papel da cidadania. Dois aspectos que, articulados, nos permitem pensar as culturas e seus papéis determinantes nas práticas alimentares de um grupo social.

Geertz (1978, p. 28), ao considerar a cultura como um sistema simbólico, enfatiza que deve se atentar “para o comportamento, e com exatidão, pois é através do fluxo do comportamento – ou, mais precisamente, da ação social – que as formas culturais encontram articulação”. Portanto, a cultura como um sistema simbólico, que é público e compartilhado pelos membros de um grupo social, orienta o comportamento dos indivíduos. Portanto, o ato de comer carrega fortes sentimentos de pertença, por isso, as escolhas e os rituais pertinentes à alimentação são constituídos de caráter social e ocupam uma relação direta com a posição que os grupos ou sociedade ocupam (Santos, 2012), demonstrando também que a alimentação advém de uma memória e do imaginário.

É sabido que o meio ambiente e os hábitos alimentares dos atores sociais passam por modificações, normalmente, atreladas aos tipos de consumo e à demanda de produtividade dos alimentos, o que leva a uma maior submissão ou dependência de determinado tipo de alimentação, acarretando em uma maior monotonia na dieta (Burlingame; Dernini, 2012). Por essa razão, faz-se necessário uma efetiva política alimentar que agregue eficiência e satisfação, para que, assim, se tenha qualidade de vida nas diversas sociedades. Desse modo, a segurança alimentar e a sociobiodiversidade se interligam à soberania alimentar e compõem o Direito Humano à Alimentação Adequada (DHAA), sempre evidenciando a diversidade cultural, a agroecologia, a valorização da sociobiodiversidade, a conservação da agrobiodiversidade, o autoconsumo, além de sistemas de interação com mercados. A segurança alimentar e nutricional versa dentro da realidade de disponibilidade, acesso e consumo de alimentos (Rosegrant; Cline, 2003; Pinstrup-Andersen, 2009).

Com efeito, esta pesquisa se insere no debate sobre comensalidade entre os Tentehar da aldeia Olho D’Água, na Terra Indígena (TI) Bacurizinho,

situada no município de Grajaú, Maranhão. O artigo tem como objetivo central apresentar e discutir as práticas alimentares entre os indígenas Tentehar e descrever os alimentos consumidos a partir da técnica do recordatório das últimas 24h.

Proposta metodológica

A abordagem metodológica deste estudo é de caráter etnográfico, em que os dados foram coletados a partir da observação participante (Malinowski, 1984). O trabalho de campo é marcado por singularidade sócio-histórica, sendo "possível considerar a etnografia como um gênero de *performance,* ou seja, uma forma de ação simbólica densa e profundamente rica em reflexões epistemológicas" (Rocha, 2006, p. 99).

A pesquisa foi realizada entre os meses de julho e de agosto de 2021, na aldeia Olho D'Água, na Terra Indígena (TI) Bacurizinho, em Grajaú/MA. No trabalho de coleta de dados foram realizadas entrevistas e aplicação e reaplicação de recordatórios alimentares das 24 horas (R24h) (Rivas, 2014), com mulheres de 13 famílias da aldeia, escolhidas de forma aleatória. Os dois recordatórios foram aplicados com o intervalo temporal de, no mínimo, uma semana da primeira aplicação para a segunda. O objetivo foi identificar os alimentos e as bebidas consumidas nas últimas 24h pelos moradores pesquisados. Bem como, indicar os os alimentos mais consumidos e/ou citados com mais frequência, e os quais têm maior importância cultural na localidade pesquisada. Após a aplicação dos R24h e/ou, concomitantemente, foram realizadas entrevistas com as mulheres respondentes do (R24h). As mulheres são as principais responsáveis pelo preparo das comidas no cotidiano, a cozinha é o espaço da casa que elas passam mais tempo, é um dos universos feminino.

Para Queiroz (2008, p. 43), a entrevista é considerada como técnica, por excelência, na coleta de narrativas orais, e "está presente em todas as formas de coleta dos relatos orais, pois esta implica sempre num colóquio entre pesquisador e narrador". Gonçalves e Lisboa (2007, p. 90) alertam para os cuidados ao se realizar uma entrevista, entre eles estão: o local de realização e a atenção aos não ditos "os silêncios, os suspiros seguidos de silêncio, os choros, as emoções" que poderão constituir-se em importantes fontes de análise. Nesse sentido, Peirano (2014) salienta que o silêncio deve ser considerado para uma eficácia analítica da experiência de campo vivenciada, ressaltando a importância dos não ditos na textualização do observado em campo.

Resultados e Discussão

1. A comensalidade entre os Tentehar

A comida é indispensável ao ser humano, pois funciona como alimentação, suprindo não apenas o corpo com nutrientes, mas também atendendo outras demandas de acordo com as particularidades de cada

grupo, e há diversas formas de produzir, de preparar e de consumir (Firth, 1983; De Garine, 1995). Portanto, comer é um ato que vai muito além das questões biológicas, transcende a sobrevivência e permeia a cultura, sendo, nesta perspectiva, que se pretende fomentar o presente debate sobre a comensalidade entre os Tentehar.

Os dados a seguir são oriundos do registro da ingestão alimentar de 13 famílias da aldeia pesquisada a partir do recordatório alimentar das 24 horas (R24h), precedentes à entrevista, com o objetivo de identificar os alimentos e bebidas consumidos. Os dados foram divididos por família e cada uma delas foi numerada ordinariamente (N1 a N13), sendo apresentados no Quadro 1.

Quadro 1. Recordatório alimentar das 24 horas (R24h) de 13 famílias da aldeia Olho D'Água – MA

N	Café da manhã	Almoço	Lanche da tarde	Jantar	Ceia noturna
1	Café preto e café com leite, biscoito doce e de sal, cuscuz de milho e de arroz, cutia assada.	O arroz misturado com fava[5], linguiça de porco frita, arroz com feijão, cutia frita no óleo de soja	Café preto	Ovos de granja cozido[6] e arroz com fava, arroz branco, feijão.	Café preto
2	Beiju com margarina Primor, café com leite em pó.	Arroz branco e a galinha de granja no molho	Café preto, beiju	Arroz, fava da roça de Dona Inês e linguiça frita.	Café preto
3	Café preto, gergelim (torrado, pisado e com açúcar e sal), biscoito doce.	Arroz branco[7], carne de cutia frita, caititu com leite de coco[8]. Cutia cozida com leite de coco, arroz refogado na gordura.	Café preto com farinha azeda e arroz do almoço	Peixe (cará, traíra e piau)[9] feito na moqueca e assado, consumido com farinha azeda. Arroz branco com cutia.	Café preto
4	Café com leite em pó, café preto, biscoito de sal e beijú de tapioca, no entanto, muitas vezes o	Arroz branco, feijão, macarrão, feijão misturado com arroz, frango da granja frito com óleo de soja,	Café preto	Arroz branco, feijão, macarrão, farinha de puba, chibé, feijão misturado com arroz, frango da	Mingau de mandiocaba

[5] Vinda da roça de dona Joana.
[6] Comprados nos comércios urbanos.
[7] Comprado nos comércios urbanos.
[8] Umas das cutias foi caçada/capturada na espera, em um pé de caninana.
[9] Os peixes foram pescados na aldeia Lagoa Comprida onde havia uma lagoa.

	café preto era o único desjejum.	melancia (item da merenda escolar).		granja frito com óleo de soja e suco de pacote	
5	Café preto, beiju de massa de mandioca	Arroz branco, feijão do sul de caldo (comprado no comércio), frango de granja de caldo, fava de caldo	Café preto e beiju	Arroz misturado com feijão, mingau de inhame	Mingau de mandiocaba
6	Café preto, ovos fritos com o arroz da noite anterior, ovos das galinhas de seu quintal, cuscuz de arroz e milho, beiju de fécula de mandioca processada.	Arroz branco, fava de caldo (fava de sua roça), cutia com leite de coco de garrafa, feijão casca podre.	Café preto	Arroz, feijão, ovo frito	Café preto
7	Café com leite em pó, cuscuz com ovo caipira, farinha azeda e comprada.	Arroz branco, carne de porco cozida, feijão, galeto, couve, carne de tatu.	Refrigerante, biscoito recheado, banana, salgadinhos industrializados, milho de pipoca.	Arroz branco, carne de porco cozida, jiló e couve, feijão, macarrão	Café preto
8	Bolo de milharina, café preto, leite em pó, farofa de ovo caipira com farinha de puba, ovos cozidos, cuscuz de arroz, cuscuz de milho.	Arroz branco, feijão manteiguinha, galeto assado, linguiça assada, feijão do sul, jacu no creme de leite.	Café preto, bolo de massa pronta	Caititu assado, linguiça assada, arroz branco, feijão manteiguinha, suco de murici, arroz com abóbora, jacu, carne de gado seca frita no óleo de soja, veado assado	Não mencionou
9	Cuscuz de milharina, café preto, leite em pó, café preto sem	Arroz branco pilado no pilão, galeto de caldo, feijão branco de	Café preto, suco de pacote, salgadinhos		Não mencionou

	mistura, chá de capim de cheiro e erva cidreira, frito de lambu do pé vermelho.	caldo[10]. Piaba e cará fritos, juriti, farinha, cutia moqueada	industrializados		
10	Cuscuz de milho, café, leite em pó, margarina Primor	Arroz branco, feijão manteiguinha de caldo, galeto frito no óleo de soja	Cuscuz, café, e leite em pó, pipoca doce-merenda escolar), melancia-merenda escolar).	Feijão manteiguinha de caldo, arroz branco, galeto frito no óleo de soja.	Não mencionou
11	Café, cuscuz de milho, margarina, café preto e beiju de fécula industrializada	Feijão casca podre, arroz, frango da granja frito com óleo de soja. Suco de pacote. Arroz misturado com feijão, cutia assada, suco de acerola		Arroz misturado com feijão e ovo caipira frito	Não mencionou
12	Café, leite em pó	Arroz branco com sardinha, feijão casca podre da roça	Café preto	Mingau de mandiocaba, cutia moqueada e farinha	Não mencionou
13	Café preto e beiju	Feijão do Sul -veio na merenda escolar, arroz branco		Mingau de mandiocaba	Não mencionou

Fonte: Pesquisa de campo (2021)

De acordo com o Quadro 1, ao longo do dia, usualmente, são realizadas pelo menos três refeições: café da manhã, almoço e jantar. Contudo, nem todas as famílias conseguem manter esse padrão, sendo às vezes garantido só o almoço. Chama a atenção o jantar, porque a maioria toma apenas café preto ou não come nada, e somente duas famílias (N4 e N5) alegaram terem consumido mingau preparado com mandiocaba (uma variedade de mandioca).

É necessário trazer para o debate a questão da segurança alimentar e nutricional (SAN) no sentido do acesso ou falta do alimento em quantidade e

[10] Comprados nos comércios urbanos.

qualidade. Para Vinha e Schiavinatto (2015, p. 4) e a FAO, o problema da fome está para além do acesso ao alimento e se vincula às condições de pobreza de uma parte significativa da população. Na década de 1990, surge o conceito de soberania alimentar que foi lançado pela "Via Campesina em seu Segundo Encontro Internacional, evento concomitante à Cúpula Mundial sobre a Alimentação" (p. 186), contexto em que a alimentação passa a ser vista como direito humano básico, e políticas públicas que visem atuar na garantia desse direito começam a ser exigidas. O conceito de soberania alimentar guarda em sua natureza a necessidade de enfrentamento e contestação às políticas agrícolas neoliberais. O fato de basicamente não existir uma terceira refeição diária entre os interlocutores entrevistados nesse trabalho, os coloca nesse panorama da fome.

Dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua) trazem a distribuição dos domicílios particulares e moradores em domicílios particulares, por situação do domicílio, segundo a situação de segurança alimentar existente no domicílio (Brasil, 2009/2023). E revelam que as Regiões Norte e Nordeste do país apresentaram as menores proporções de domicílios particulares em segurança alimentar, com 60,3% e 61,2%, respectivamente. Percentuais que correspondem a 3,6 milhões de domicílios na Região Norte e 12,7 milhões na Região Nordeste (Brasil, 2023, p. 10). A persistência da limitação ao acesso pleno e regular aos alimentos reflete um padrão histórico de desigualdades sociais no Brasil. O panorama que evidencia como a distribuição desigual de recursos e oportunidades alimentares está profundamente enraizada na estrutura socioeconômica do país, necessitando de uma abordagem sistêmica e inclusiva para uma mudança sustentável. Embora algumas melhorias tenham sido registradas nos últimos anos, no sentido de erradicação da fome de famílias brasileiras, como a valorização de transferência de renda, a retomada e ampliação do programa de aquisição de alimentos da agricultura familiar, entre outros, é preciso avançar no enfrentamento da fome e na garantia da soberania e da segurança alimentar e nutricional brasileira.

Nesta perspectiva, Nascimento (2006) fala de um tempo de famitura ao pesquisar os pescadores artesanais do litoral do município de Maracanã, indicando como razões para a escassez alimentar o fato de:

> As dificuldades sempre crescentes de praticar a agricultura trazem sérios desequilíbrios para a dieta da população destas áreas. No passado, vários produtos, muitos deles derivados da mandioca *(Manihot esculenta),* a cultura principal, enriqueciam a culinária, cereais (milho, arroz, feijão), legumes e frutas eram consorciados na tradicional policultura de roçados. Atualmente, as pequenas roças, na maioria dos casos, não permitem a autonomia das famílias, concentrando-se na mandioca para produção da farinha, base da dieta. (Nascimento, 2006, p. 30).

Conjuntura semelhante ocorre entre os Tentehar, que nos últimos anos os roçados têm diminuído no tamanho e na diversidade de cultivares. Para Ives-Felix (2023), as comunidades indígenas e tradicionais compartilham de um momento de vulnerabilidade das práticas de agricultura local. Dessa

maneira, a autora situa os sistemas agrícolas locais a partir do contexto das políticas de modernização agrícola, a Revolução Verde, que vem solapando esses sistemas produtivos, a partir do incentivo da plantação de monoculturas, introdução e supervalorização de sistemas de conservação *ex situ*, ocasionando baixa na diversidade do patrimônio genético e alimentar das famílias rurais brasileiras, incluindo as dos povos indígenas - estes com maiores efeitos para grupos mais integrados aos contextos urbanos ou em processos de "modernização" da agricultura. Já se registra, desde anos, famílias indígenas comprarem sementes geneticamente modificadas em casas de agropecuária ou até doadas por órgãos de governo. Todo esse processo implica em transformações nos sistemas alimentares tradicionais praticados há anos.

Para Fabrini (2008), a marginalização dos sistemas agrícolas locais abarca dimensões econômicas, políticas e de enfraquecimento dos movimentos sociais do campo, portanto, em um cenário de disputa, os sistemas agrícolas locais são desvalorizados em relação a um projeto agrícola moderno, sobretudo, a despeito dos recursos disponibilizados pelo Estado, evidenciando grande discrepância.

No Quadro 1 é observado que as comidas entre os Tentehar são oriundas internamente, como podemos citar alguns, dos roçados (abóbora, feijão, fava, mandiocaba, mandioca e seus derivados, gergelim, batata, milho, inhame, dentre outros), das matas (cutia, caititu, tatu, jacu, lambú, juriti), das lagoas, açudes (cará, traíra e piau), dos quintais (galinha, peru, angolista, pata, pato, porco, e, derivados, dentre outros), e, parte vem de pequenos comércios no interior da própria aldeia e ou/vizinhas, e, externamente dos comércios urbanos (café, açúcar, biscoitos, macarrão, mistura para bolo, leite em pó, margarina, fécula de mandioca, frango da granja, óleo soja, sardinha, linguiça, flocão de milho, biscoito, feijão do sul, leite de coco, refrigerante, entre outros). A aquisição de produtos industrializados vem ocorrendo de forma aumentada nos últimos anos, fato que pode guardar relação com o poder aquisitivo estimulado pelos serviços públicos, aposentadorias e benefícios sociais.

Além da autonomia financeira das famílias, a partir do acesso aos programas sociais e proventos de serviços públicos, dentre outros, as transformações nas práticas alimentares Tentehar e decisões produtivas para a aquisição dos alimentos podem se relacionar também com o processo interétnico intensificado nessa região, a partir da construção de estradas, da chegada da energia elétrica etc.

Situação parecida é descrita por Nascimento e Guerra (2016) ao situar que os moradores da comunidade quilombola do baixo Acaraqui, Abaetetuba, Pará, enfrentam mudanças em suas práticas alimentares em decorrência da redução dos recursos naturais (animais de caça, peixes e camarões) e das áreas de produção agrícola. Os autores destacam que o aumento do valor comercial da produção e do poder aquisitivo, estimulado pelo comércio e pelos benefícios sociais recebidos, como aposentadorias, auxílio defeso, dentre outros, têm influenciado "as práticas produtivas e alimentares das famílias, interferindo nas decisões produtivas e na aquisição dos alimentos, tornando-as cada vez mais dependentes do comércio e da

geração de renda para garantir a SAN das famílias quilombolas" (Nascimento e Guerra, 2016, p. 225).

Robert *et al.,* (2012), ao descreverem sobre as particularidades da agricultura Mebêngôkre-Kayapó, em tempos de globalização, problematizam questões como as de conflitos territoriais, disputas de recursos naturais, migrações, crescimento demográfico, desmatamento e políticas desenvolvimentistas, fatores que "têm efeitos diretos sobre os sistemas tradicionais agrícolas e de uso dos recursos, sendo que costumam se observar tendências à homogeneização das espécies cultivadas e das técnicas agrícolas" (p. 340), causando maior dependência do mercado, intensificação das relações com os espaços urbanos, uniformização dos modelos e de preferências alimentares. Em meio a esse contexto preocupante, em que a pergunta é sobre se teremos espaço para a manutenção da agrobiodiversidade, e de modelos socioambientais, os pesquisadores detalham que, apesar de a Amazônia brasileira se encontrar em um processo de transformação, diante de pressões externas, o avanço da globalização e de mudanças ambientais, as roças dos Mebêngôkre-Kayapó continuam diversificadas e agrobiodiversas, sustentando a biodiversidade e fortalecendo a identidade cultural e a autonomia alimentar dos Kayapó.

Portanto, se evidencia a relevância das práticas agrícolas tradicionais para a conservação da biodiversidade e da sustentabilidade dos povos indígenas, como vem acontecendo entre os Mebêngôkre-Kayapó e Tentehar.

Apesar de a agricultura local Tentehar apresentar certa vulnerabilidade, esta é resiliente e carrega sua diversidade particular. Sendo uma pilastra que equilibra o acesso à alimentação, à segurança e à soberania alimentar. E, embora haja agregação de alimentos ultraprocessados nas práticas alimentares, os espaços de roça, como local de produção de alimentos, proporcionam uma parte da comida consumida entre os moradores pesquisados. Matéria-prima importante no preparo de comidas tradicionais como o mingau de mandiocaba e a farinha azeda, pois, se por um lado, os produtos externos são agregados a dieta alimentar, por outro, os saberes locais usados na preparação de alimentos tradicionais e o gosto alimentar específico daquele grupo se sustentam, seja reformulado, ou de maneira tradicional.

Consideramos que tanto a aquisição de alimentos via agricultura local quanto através da autonomia financeira das famílias, oportunizada pelos programas sociais e proventos de serviços públicos, sejam fundamentais para o acesso à segurança e à soberania alimentar dos grupos sociais.

2. Modos de preparo da comida

A partir da matéria-prima disponível, seja ela oriunda de caçadas e/ou de passarinhadas, roçados e/ou adquiridas externamente, é elaborada a comida. Por exemplo: a família N1, no café da manhã, comeu cutia assada, e a N9 frito de lambu (ave galinácea), sendo o café preto um dos alimentos mais consumidos.

A elaboração da comida no almoço é a mais caprichada, e geralmente contempla arroz branco e arroz misturado com feijão, fava, farinha, linguiça, frango de granja, galinha caipira, peixe, carnes, dentre outros. Assim, é

possível verificar que a família N1 comeu cutia assada no café da manhã, já no almoço comeu na forma frita, demonstrando preocupação com a variação de modo de preparo da comida. Dessa maneira, o modo de preparo da cutia variou entre cozida com leite de coco industrializado, acrescido ou não de corante e tomate (N3 e N6, almoço), com arroz branco cozido (N3, jantar); e moqueado (N9, almoço e N12, jantar).

No preparo das comidas é utilizado condimentos como: pimenta do reino, urucum, pimenta de cheiro, cebolinha de folha, coentro, alho, cebola, tomate, dentre outros. Alguns dos ingredientes locais como cebolinha, coentro e urucum já são adquiridos nos comércios externos, mas seu cultivo é presente em muitos quintais da aldeia.

Dentre os tabus alimentares entre os Tentehar está o gavião, pois nenhuma pessoa do lugar simpatiza com o bicho, e, portanto, ninguém os consome, pois os gaviões são dotados de espíritos (*karowaras*) maldosos que podem causar doenças às pessoas, sobretudo, às crianças. Para Tempass (2011, p. 71-72) "Cada sociedade prepara seus alimentos segundo suas regras alimentares. Assim, temos a culinária como universal para toda a espécie humana e, ao mesmo tempo, portadora de regras socialmente construídas". Essa argumentação do autor explica a relação Tentehar com a ave gavião e o fato desta não fazer parte de sua comensalidade, pois o ato de comer converge na simultaneidade do natural e do cultural, do universal e do particular.

A prática de caçadas é regular, a carne de caça está muito presente na mesa das famílias. Nesse contexto, também se destaca a prática da dádiva (Mauss ,2003), pois as presas capturadas são divididas entre os mais próximos. Na verdade, muitas produções locais são compartilhadas.

As famílias Tentehar ainda mantêm as tradições do consumo de certos alimentos como a carne de caça moqueada (Figura 1), que é apreciada "triscando ao sal cru" e juntamente com a farinha azeda, derivado da mandioca e de origem local. Essa prática alimentar não se alterou desde os tempos passados, a não ser pelo aumento do sal cru. Outra forma do uso da farinha azeda é em forma de chibé, na qual essa farinha granulada "com caroços" é colocada na água para descansar e quando os seus caroços incham e ganham uma textura macia, está pronto o chibé. Nos tempos atrás, não se adicionava açúcar nesse prato, mas, atualmente, alguns indígenas já o comem acrescentando açúcar.

Figura 1. Carne de caça moqueada



Fonte: Pesquisa de campo Neusani Ives-Félix (2021)

A carne moqueada (Figura 1), preferência Tentehar, é preparada colocando a carne crua em um jirau, armação de madeira suspensa e/ou espetadas. A carne fica por cima das brasas, cozinhando no calor da fogueira, em um processo de defumação do alimento.

Novas formas de preparo de carne de caça são encontradas. A carne de cutia, de caititu, de veado, de jacu, é consumida na forma de fritura, cozido com e/ou sem leite, sendo o leite de coco natural e/ou ultraprocessado (Figura 2 e Figura 3).

Figura 2. Carne de cutia cozida sem leite



Fonte: Pesquisa de campo/Neusani Ives-Félix (2022)

Figura 3. Carne de jacú cozida ao creme de leite



Fonte: Pesquisa de campo/Neusani Ives-Félix (2021)

A respeito do modo de preparo das caças, uma interlocutora relatou que, em tempos atrás: "fazia o jacú cozinhado no leite de coco, no Bacuri tinha coco nessa época, nós trazíamos uma carga de coco e derramava no terreiro, quando ficava sequinho a gente ia quebrando e pisava dentro do pilão. O jacú tem um gosto parecido com o de galinha, mas eu acho melhor ainda do que a galinha".

Para o cozimento das comidas são usados os fogões a lenha, as trempes e/ou o fogareiro, com o emprego de madeira e/ou carvão vegetal de produção local, e algumas famílias já contam com o fogão a gás liquefeito de petróleo (GLP).

O fogo na cultura indígena tem uma relação singular e é tratado com respeito. Tempass (2010, p. 212) observou que entre os Mbyá-Guarani o fogo é considerado o próprio *Ñanderu* e a estrutura das fogueiras contempla os seguintes pontos: "1) ela precisa durar, ou não apagar facilmente; 2) ela precisa ser fácil de transportar; 3) ela precisa ser armada de forma a sustentar facilmente as panelas; e 4) ela precisa ser "bonita" – *Ñanderu* não pode ser usado em uma fogueira feia".

Entre os Tentehar se observa a técnica do moquém, em que a carne de caça é defumada em um jirau e colocada sobre trempes (Figura 2). A carne preparada a partir dessa técnica é a preferida pelos Tentehar e está diretamente relacionada com a última etapa do Rito de Iniciação Feminina Tentehar, a Festa do Moqueado. As trempes são arquitetadas para apoiar e equilibrar a panela e espeto de madeira, e para a sua estrutura são selecionadas três pedras de tamanho mediano, e para colocar o fogo em ação são inseridas entre elas troncos cortados a machado e/ou galhos de madeira, construídas nos quintais das residências, nos locais de caçadas e nos roçados.

Sobre os utensílios usados nas práticas alimentares, citamos a cuia de cojuba (pequena cabaça), a qual era muito usada para depositar os alimentos, mas hoje está em desuso, substituída por pratos de plásticos e de vidro. Outros utensílios vistos comumente nas casas são as panelas e as colheres de alumínio. As refeições geralmente são realizadas com toda a família e com quem estiver presente em casa como preconiza Carneiro (2005), o qual afirma que comer não é um ato único e autônomo, mas é um processo de socialização que agrega a coletividade à comida, fazendo uso de utensílios característicos da cultura de um povo com linguagem própria.

Homens e mulheres realizam atividades de caça, dependendo da natureza das caçadas, trabalham nos roçados e compram produtos

alimentícios e outros itens, em comércios dentro e fora das aldeias. No entanto, são as mulheres que preparam as comidas, na maioria das vezes. Estas também têm o papel de conselheiras de seus esposos e filhos, orientando-os nas tomadas de decisões no cotidiano.

A carne de caça é uma proteína bastante valorizada, seja pelo valor simbólico e identitário, seja por se configurar em soberania alimentar. O consumo de caça é mais elevado no tempo de alta da caçada, do final do mês de julho ao final do mês de outubro. Cabe ressaltar que a maioria dos interlocutores alegou comer carne bovina apenas uma ou duas vezes ao mês, quando adquirida no comércio externo. Conforme Nascimento (2020) relata em seu trabalho que ocorreu na comunidade quilombola de Mangueiras, na Ilha do Marajó, no Pará, também há baixa frequência no consumo de carne de gado, pois os mangueirenses costumam comer carne vermelha apenas duas ou três vezes ao mês.

A comensalidade é permeada por um sistema simbólico atrelado a muitas influências, sejam elas de importância ambiental ou regional, na qual cada grupo social desencadeia um conjunto de práticas e de hábitos alimentares consistentes e às vezes voláteis ao longo do tempo. Assim, a cultura alimentar é de grande relevância, pois designa a identidade de povos através do ato de comer (Maciel, 2004; Botelho, 2006).

Considerações Finais

De acordo com o recordatório do consumo alimentar das últimas 24h, nas 13 famílias Tentehar, as práticas alimentares apresentam certa diversidade com a presença de proteínas oriundas de quintais, das matas e de comércios externos, e outras comidas vindas dos roçados.

Do quintal, as frutas e pseudofrutos *in natura* e os sucos derivados destas, como a acerola, o cajá, a banana e o caju, e as criações de animais domésticos como, galinha e porcos, dentre outros. Dos roçados, apreciam os derivados da mandioca, como a farinha azeda e o mingau de mandiocaba e o feijão. Das matas, as variadas carnes de animais capturados, como veado, cutia, porcão, jacú. Dos comércios, o predileto é o galeto, sendo a proteína de origem industrializada mais consumida entre os moradores.

Em todas as famílias, o consumo da carne de animais caçados é realizado, demonstrando interação com a mata nas práticas alimentares. Mas tem seus tabus, por exemplo, a carne de gavião não é consumida, pois têm espíritos (*karowaras*) que podem prejudicar a saúde de pessoas da família que a capturou, sobretudo, as crianças.

O consumo de alimentos ultraprocessados está aumentando gradativamente e sem perspectiva de retrocesso nas práticas alimentares das mais diversas comunidades tradicionais e indígenas, e com os Tentehar não é diferente. Mas estes agregam produtos vindos dos quintais, dos roçados e das matas. As atividades de agricultura tradicional e do extrativismo para a reprodução, tanto material como simbólica das famílias, apesar de vulneráveis, ainda resistem e as famílias mantêm as tradições no consumo de certos alimentos, como a carne de caça moqueada que é apreciada “triscando

ao sal cru" e, juntamente com a farinha azeda, a prática alimentar que não se alterou desde os tempos passados, a não ser pelo aumento do sal cru.

Agradecimentos

À Universidade Federal do Maranhão e à Fundação de Amparo à Pesquisa e Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão - FAPEMA, respectivamente, pela liberação para o doutoramento e pela concessão de bolsa. Aos povos indígenas Tentehar que nos acolheram e compartilharam seus saberes e suas práticas, dentre elas as alimentares.

Referências bibliográficas

BOTELHO, Raquel Braz Assunção. **Culinária regional: o nordeste e a alimentação saudável.** 2006. Tese (Doutorado em Ciências da Saúde), Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

BRAGA, Vivian. C**ultura Alimentar: Contribuições da antropologia da alimentação**. Saúde em Revista, Piracicaba, v. 13, n. 6, p. 37-44, 2004.

BRASIL. IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Segurança alimentar 2009-2023: Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua)**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102084.pdf>. Acesso em: 27 mar. 2025.

BURLINGAME, Barbara; DERNINI, Sandro. (Orgs.). **Sustainable Diets and Biodiversity**. Rome: FAO, 2012.

CARNEIRO, Henrique Soares. **Comida e sociedade: significados sociais na história da alimentação.** História: Questões & Debates. Curitiba, v. 22, n. 42, p. 71-80, 2005.

DA MATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DE GARINE, Igor**. Los aspectos socioculturales de la alimentación**. *In:* HERNÁNDEZ, Jesús Contreras (Comp.). Alimentación y cultura: necesidades, gustos y costumbres. Barcelona: Universitat de Barcelona, p. 129-170, 1995.

FABRINI, João Edmilson. **Latifúndio e agronegócio: semelhanças e diferenças no processo de acumulação de capital.** Revista Pegada, v. 9, n. 1, 2008. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/pegada/article/view/1643>. Acesso em: 29 mai. 2024.

FIRTH, Raymond. **We the Tikopia: A sociological study of kinship in primitive.** Polynesia. Routledge, 1983.

GEERTZ, Clifford. **Descrição densa: Por uma teoria interpretativa da cultura.** *In:* GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GONÇALVES, Rita de Cássia; LISBOA, Teresa Kleba. **Sobre o método da história oral em sua modalidade trajetórias de vida.** Revista Katálysis, Florianópolis, v. 10, p. 83-92, 2007.

IVES-FELIX, Neusani Oliveira. **Agrobiodiversidade Tentehar na Aldeia Olho D'Água, Maranhão: trajetórias, saberes e práticas.** Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Federal do Pará, Belém, 2023.

MACIEL, Maria Eunice. **Uma cozinha à brasileira.** Revista Estudos Históricos, Rio de janeiro, v. 1, n. 33, p. 25-39, 2004.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Introdução: tema, método e objetivo desta pesquisa**. *In:* MALINOWSKI, Bronislaw. (Ed.). Os Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: Abril Cultural, p. 17-34, 1984.

MAUSS, Marcel. **“Sociologia e antropologia”.** São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

NASCIMENTO, Anael Souza. **Da natureza à mesa: a pesca artesanal na vida e alimentação dos quilombolas da Comunidade de Mangueiras, (Ilha do Marajó – Pará).** 173 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas), Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

NASCIMENTO, Elcio Costa do; GUERRA, Gutemberg Armando Diniz. **Do avortado ao comprado: práticas alimentares e a segurança alimentar da comunidade quilombola do baixo Acaraqui, Abaetetuba, Pará.** Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 11, n. 1, p. 225-241, 2016.

NASCIMENTO, Ivete. **Tempo de fartura e tempo de famitura no litoral do Pará.** Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 1, n. 2, p. 23-33, 2006.

PEIRANO, Mariza. **Etnografia não é método.** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

PINSTRUP-ANDERSEN, Per. **Food security: definition and measurement.** Food Security, v. 1, p. 5-7, 2009.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Relatos orais: Do ‘indizível’ ao ‘dizível’; “Histórias de vida e depoimentos pessoais”.** *In:* LUCENA, Celia Toledo; CAMPOS, Maria Christina de Souza; DEMARTINI, Zelia de Brito Fabri. (Eds.). Pesquisa em Ciências Sociais: olhares de Maria Isaura P. de Queiroz. São Paulo: Textos CERU, p. 7-14, 35-98. 2008.

RIVAS, Mariana Espinoza. **Desenvolvimento de um questionário de frequência alimentar para o estudo de doenças crônicas não transmissíveis em populações quilombolas do Rio Grande do Sul.** Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

ROBERT, Pascale de; LÓPEZ GARCÉS, Claudia; LAQUES, Anne-Elisabeth; COELHO-FERREIRA, Márlia. **A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 7, n. 2, p. 339-369, maio-ago. 2012.

ROCHA, Gilmar. **Etnografia como categoria do pensamento na antropologia moderna.** Cadernos de Campo, São Paulo, v. 14, n. 15, p. 1-382, 2006.

ROSEGRANT, Mark W.; CLINE, Sarah A. **Global Food Security: Challenges and Policies.** Science, v. 302, p. 1917-1919, 2003.

SANTOS, Alexandra. **O sabor da história: práticas alimentares e identidade quilombola.** Revista Intratextos, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 54-71, 2012.

TEMPASS, Mártin César. **“Quanto mais doce melhor” – Um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani.** Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS-UFRGS, Porto Alegre, 2010.

TEMPASS, Mártin César. **A culinária indígena como elo de passagem da "cultura" para a "natureza": invertendo Lévi-Strauss.** Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 5, n. 1, p. 69-101, 2011.

VINHA, Janaina Francisca de Souza Campos; SCHIAVINATTO, Monica. **Soberania alimentar e territórios camponeses: uma análise do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA).** Revista Nera, Presidente Prudente, v. 18, n. 26, p. 183-203, 2015.

Recebido em: 02/06/2024* Aprovado em: 05/12/2024* Publicado em: 30/04/2025

REPRODUÇÃO SOCIAL E ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA DA POPULAÇÃO WARAO NA REGIÃO METROPOLITANA DE BELÉM/PA

PABLO QUINTERO[1]
UFRGS, BRASIL
http://orcid.org/0000-0003-4111-9895

RESUMO: *O presente artigo tem sua origem em parte do relatório apresentado ante o Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB) e o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) sobre a "inserção" da população Warao em atividades socioprodutivas na região metropolitana de Belém, no marco do projeto interinstitucional Povo das águas: trabalho, participação e meios de vida, desenvolvido por ambas as organizações. O objetivo da pesquisa, que o relatório original sintetiza, foi explorar as já mencionadas possibilidades de inserção socioprodutiva da população Warao, visando encontrar alternativas de articulação socioeconômica que contribuam à reprodução social dos grupos familiares Warao. Neste sentido, a pesquisa realizada foi pensada como um documento de dupla natureza: em primeiro lugar, interessado por analisar brevemente as características gerais dos contextos socioprodutivos e das cadeias de valor nas quais a população Warao poderia se inserir, e, em um segundo momento, como proposta de um conjunto de opções e/ou alternativas para tal inserção, focando na proposição de um projeto piloto. O artigo aqui apresentado limitasse a oferecer a primeira parte dos resultados da pesquisa.*

PALAVRAS-CHAVE: *Warao, Reprodução social, Estratégias de sobrevivência, Belém/PA.*

ABSTRACT: *The present article originates from part of the report submitted to the International Education Institute of Brazil (IEB) and the United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) regarding the "insertion" of the Warao population into socio-productive activities in the metropolitan region of Belém, within the framework of the inter-institutional project People of the Waters: Work, Participation, and Livelihoods developed by both organizations. The objective of the research summarized in the original report was to explore the aforementioned possibilities for the socio-productive integration of the Warao population, aiming to find alternatives for socioeconomic articulation that would contribute to the social reproduction of Warao family groups. In this sense, the research was conceived as a document of dual nature: first, to briefly analyze the general characteristics of the socio-productive contexts and value chains in which the Warao population could be integrated, and second, to propose a set of options and/or alternatives for such integration, focusing on the development of a pilot project. The article presented here is limited to offering the first part of the research findings.*

KEYWORDS: *Warao, Social reproduction, Survival strategies, Belém/PA.*

---

[1] Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS). E-mail: pablo.quintero@ufrgs.br

Introdução

O presente artigo está baseado em parte do relatório final, elaborado pelo autor, a pedido do Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB) e o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) sobre a "inserção" da população Warao em atividades socioprodutivas na região metropolitana de Belém, especificamente, nos municípios de Belém e de Ananindeua onde esta população reside, no marco do projeto interinstitucional *Povo das águas: trabalho, participação e meios de vida*.

O Instituto IEB é uma organização da sociedade civil sem fins lucrativos, fundada em novembro de 1998, com sede em Brasília e atuação em todo o território nacional. Suas ações têm como foco a formação e capacitação de pessoas e o fortalecimento de organizações nos diversos aspectos e temas relacionados ao meio ambiente, desenvolvimento e sustentabilidade. Entre as iniciativas desenvolvidas pelo IEB, destaca-se o Programa Povos Indígenas (PPI), cujo objetivo é contribuir para a garantia da autonomia e do protagonismo dessas coletividades na defesa dos seus direitos e na proteção dos seus territórios. O programa está estruturado em três frentes: a) fortalecimento institucional para a garantia dos direitos indígenas; b) formação e capacitação de atores sociais em temáticas indigenistas; e c) gestão territorial e ambiental de territórios indígenas. Em sua atuação junto aos povos indígenas, o instituto tem como princípio zelar pelo reconhecimento dos direitos étnicos, respeitando as diferenças de crenças, usos, costumes, línguas e tradições de cada coletividade; valorizar a atuação do movimento indígena por meio de suas associações representativas; disseminar informações qualificadas sobre os povos indígenas de modo a contribuir para a redução das várias formas de preconceito; e incentivar a autonomia e o protagonismo indígena na gestão dos seus territórios e associações.

A partir dessas premissas, o IEB, em diálogo com o ACNUR, elaborou o projeto *Povo das águas: trabalho, participação e meios de vida*. O projeto tem como objetivo contribuir para a inserção socioprodutiva de famílias Warao residindo em Belém e Ananindeua, por meio de ações nos eixos do fortalecimento comunitário, do fortalecimento de coletivos produtivos e do acompanhamento de iniciativas individuais de inserção laboral.

Desde este marco, o objetivo central da pesquisa, que deu origem ao já citado relatório, foi o de explorar as possibilidades de inserção socioprodutiva da mencionada população Warao, visando encontrar alternativas de articulação socioeconômica que contribuam na sua reprodução social. Neste sentido, a pesquisa realizada foi pensada como um documento de dupla natureza: em primeiro lugar, interessado por analisar brevemente as características gerais dos contextos socioprodutivos e das cadeias de valor nas quais a população Warao poderia se inserir, e, em um segundo momento, como proposta de um conjunto de opções e/ou alternativas para tal inserção, focando na proposição de um projeto piloto. O artigo aqui apresentado limitasse a oferecer a primeira parte dos resultados da pesquisa[2].

[2] Agradeço a população Warao da região metropolitana de Belém, especialmente as comunidades residentes em Belém e Ananindeua/PA, por ter me recebido e compartilhado suas preocupações e expectativas comigo. Da

O trabalho de consultoria foi realizado entre os meses de abril e setembro de 2022, sendo desenvolvido em duas etapas. Uma etapa de trabalho de campo levada a cabo entre abril e junho, e uma segunda etapa de processamento de dados, recuperação bibliográfica e estatística, análises e, finalmente, redação do presente documento, desenvolvida entre julho e setembro do mesmo ano. A metodologia de pesquisa desenvolvida durante a consultoria foi tanto qualitativa quanto quantitativa, assentando-se em várias estratégias de coleta de dados. Entre tais estratégias destacam-se visitas etnográficas feitas em diversas oportunidades em cada uma das comunidades de Belém e Ananindeua, assim como o acompanhamento de diversas oficinas e encontros de capacitação junto ao IEB, o ACNUR, e outras instituições públicas e privadas. O trabalho de campo também foi desenvolvido em visitas a diversas instituições de fundamental interesse ao trabalho aqui desenvolvido. Da mesma forma, foram realizadas entrevistas em profundidade com referentes comunitários dos diversos assentamentos Warao. Como complemento da coleta de informações, a partir de fontes primárias, foram consultadas diversas fontes secundárias de cunho econômico e estatístico relevantes à análise aqui desenvolvida.

Considerando que em uma consultoria anterior, realizada pela antropóloga Marlise Rosa (2021b), foram já apontadas, através do seu excelente diagnóstico, tanto as concepções quanto às experiências históricas de trabalho da população Warao, passando pelas capacidades e potencialidades laborais atuais, o nosso relatório avança a partir de tal diagnóstico, dando ênfase não só as características e condições "internas" de trabalho ("potencialidades" Warao) senão também ao contexto "externo" onde tais potencialidades podem (ou não) se inserir: ou seja, ao marco socioeconômico da região metropolitana de Belém. Consideramos que só uma perspectiva relacional que considere as potencialidades socioprodutivas Warao dentro do contexto socioeconômico específico pode revelar alternativas possíveis para a autossuficiência econômica futura da população Warao. Uma perspectiva que só ressalte as capacidades e expectativas dos Warao como "recursos humanos", desconsiderando o marco e as dinâmicas socioeconômicas onde tal população pretende ser "inserida", estará inevitavelmente condenada ao fracasso.

Considerações gerais sobre a população Warao

Nos últimos dois anos, tem se multiplicado os trabalhos de pesquisa sobre a população Warao residente no Brasil, entre as publicações cada vez mais numerosas encontram-se matérias de muito valor, elaboradas a partir de projetos de pesquisas individuais e coletivos. Apresentaremos algumas descrições gerais sobre o trabalho entre os Warao e, nos próximos itens,

mesma forma, estou em dívida com a equipe do IEB, e muito especialmente com a antropóloga Dra. Clémentine Maréchal, que me introduziu nas comunidades e me ajudou em todos os aspetos possíveis durante a realização da pesquisa. Agradeço também a antropóloga Dra. Marlise Rosa quem realizou o primeiro componente do projeto *Povo das águas: trabalho, participação e meios de vida* (IEB-ACNUR), e a antropóloga Dra. Katiane Silva que me auxiliou na compreensão das dinâmicas urbanas de Belém. Finalmente, gostaria também de agradecer ao Sh. Said Mounsif, e a sua família, pelo acolhimento na cidade de Belém.

desenvolveremos algumas caracterizações que parecem menos estendidas, mas que resultam fundamentais para desenvolver os objetivos deste documento.

Como é sabido, a população Warao é um grupo étnico originário do Nordeste da Venezuela, formado por aproximadamente 50.000 pessoas que representa, em termos demográficos, a segunda maior população indígena do país sul-americano (QUINTERO, 2020). Porém, segundo dados do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR, 2021) a sexta parte do povo Warao encontra-se desde 2016 residindo no Brasil, em situação de refúgio e em condições de extrema vulnerabilidade. A maioria da população Warao no Brasil está assentada em bairros periféricos das capitais do país, sem receber apoio institucional ou governamental e sem poder desenvolver, na grande maioria dos casos, formas tradicionais de subsistência como, por exemplo, a pesca e a colheita. Comparando a população Warao com outras populações tradicionais do Brasil, a primeira tem uma das piores taxas de mortalidade infantil, assim como de subnutrição infantil e adulta do país inteiro. Da mesma forma, o número de pessoas Warao contagiadas com doenças sexualmente transmissíveis é bastante significativo, assim como o de pessoas com algum tipo de dependência química (ROSA, 2021a). Todavia, esta situação de vulnerabilidade da população Warao residente no Brasil não é muito diferente na Venezuela.

Como fundamentam os estudos antropológicos mais clássicos (HILL et al, 1954) e as pesquisas mais contemporâneas feitas por María Matilde Suarez (1968 e 1972), Johannes Wilbert (1970) e Dieter Heinen (1972), o parentesco Warao está caracterizado por um sistema matrilinear de descendência que dá preferência (mas não obrigatoriedade) à residência uxorilocal[3]. Tal sistema de parentesco fundamenta as bases centrais dos sistemas clássicos de organização política e dos processos de territorialização. O padrão de assentamento tradicional dos Warao é formado a partir de comunidades ribeirinhas, articuladas através de 10 a 15 vivendas multifamiliares, constituindo, assim, pequenas comunidades ou "rancherias". A habitação tradicional Warao (*hanoko*) está construída sobre as águas para aproveitar a geografia dos diversos rios e riachos que compõem o território do Delta do Orinoco (BRIGGS, 2008; HEINEN e GASSÓN, 2016). Este tipo de articulação social funda-se, também, em uma organização política de alta dispersão e com pouca coesão social, sem a presença de lideranças centralizadoras, mas com a existência de um "cabeça da família" – em geral, um ancião do gênero masculino (*aidamo*) que, junto com seu cônjuge, se encarrega da solução dos conflitos internos e da divisão dos produtos e dos possíveis excedentes no nível das comunidades locais (HEINEN, 1972).

No passado pré-colonial, o seu consumo energético esteve relacionado diretamente com as atividades pesqueiras e o usufruto do Buriti (*mauritia flexuosa*). Entre as décadas de 1920 e 1930, os missionários católicos introduziram, desde a Guiana Britânica, o cultivo do inhame (*colocasia antiquorum*), que ganhou um importante lugar na economia Warao, também

[3] Diz respeito ao costume, à regra ou ao padrão de casamento que determina como residência de um novo casal o local de moradia anterior da mulher ou da sua comunidade de origem.

se desenvolvendo a partir desse período como uma sociedade baseada na horticultura (GARCÍA-CASTRO, 2000). Embora formassem um grupo étnico com características sedentárias, registradas tanto pela literatura histórica e etnográfica quanto pelas pesquisas arqueológicas, os Warao, desde 1960, começaram a desenvolver diversos ciclos migratórios que reconfiguraram parte das suas práticas territoriais e das suas estruturas de subsistência, o que levou parte da população a se assentar nos grandes centros urbanos das regiões próximas do Delta do Orinoco.

Aproximadamente trinta anos depois, um novo processo migratório é empreendido por outros grupos Warao na década de 1990, causado novamente pela contaminação ambiental dos territórios tradicionais e pela impossibilidade de sobrevivência, assim como por uma intensa epidemia de cólera que afetou profundamente a região do Delta do Orinoco em geral e à população Warao em particular. Este segundo ciclo se caracteriza pelas migrações estacionais dos Warao para importantes centros urbanos da Venezuela como Caracas, Maracay, Valencia e Maracaibo (AYALA LAFÉE-WILBERT e WILBERT, 2008). A dinâmica destas migrações sazonais parece ter estabelecido, no caso dos Warao, novos tipos de dinâmicas "econômicas", assim como novas configurações das relações sociais (ROSA e QUINTERO, 2020).

Pressionados pela aguda crise econômica da Venezuela, tal qual boa parte da população do país, algumas famílias Warao começaram, entre 2014 e 2015, a se deslocar até o Sul, aproximando-se da fronteira com o Brasil. Depois de várias tentativas, incluindo deportações compulsórias realizadas pela Polícia Federal (ROSA, 2021a), os grupos Warao começam seu ingresso no Brasil no final de 2016, assentando-se na cidade fronteiriça de Pacaraima, em Roraima, logo se deslocando para Boa Vista/RR e Manaus/AM. Já no início de 2017, algumas famílias partem da capital amazonense e chegam às cidades de Santarém/PA e Belém/PA. Desde 2017, diversos grupos Warao, tendo como base as cidades de Manaus/AM e Belém, começaram a se deslocar por todo o território nacional. Dados atualizados da rede de pesquisadoras e pesquisadores que acompanham a população Warao no Brasil destacam a presença de famílias Warao residindo em todos os Estados do Brasil, num total de 102 municípios.

Breves apontamentos sobre a população Warao em Belém e Ananindeua

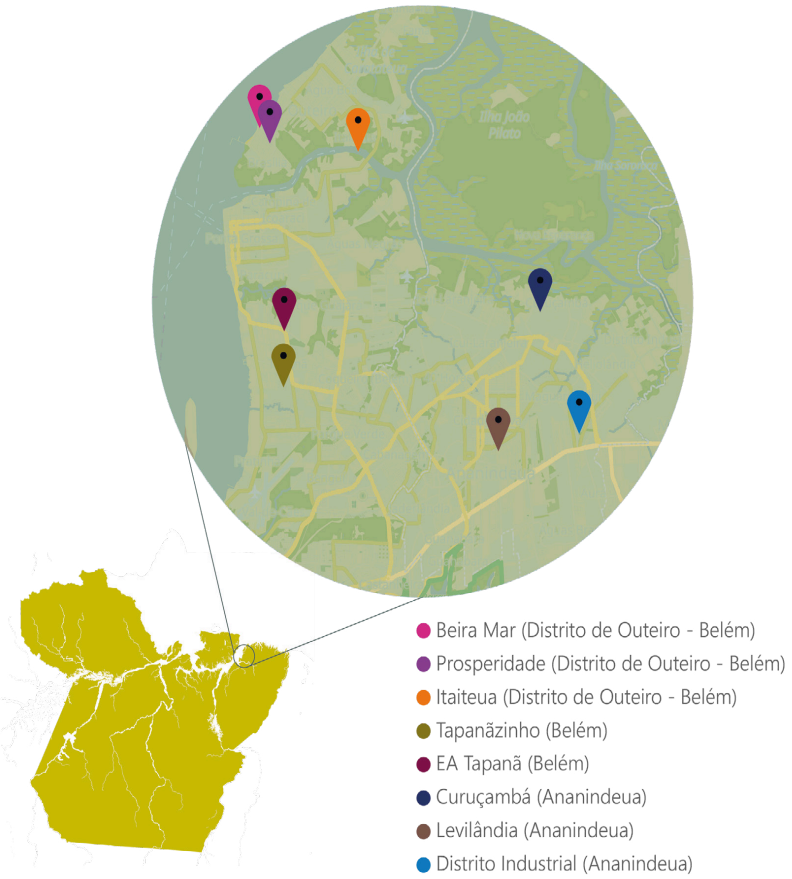
A partir deste marco geral, é importante destacar que a presença Warao em Belém é uma das mais antigas e sólidas ocupações no Brasil, representando sempre um local de certa centralização territorial, assim como base ou eixo de posteriores fluxos e dinâmicas de mobilidade. Ocupar tal lugar dentro dos percursos da re-territorialização Warao (OLIVEIRA, 2004) implica que tanto Belém quanto a sua região metropolitana parecem ter oferecido certas condições materiais de existência que em comparação com outros locais ao longo do país não tem permitido a permanência da população Warao. Não estamos com isso negando as dificuldades, problemas

e deficiências que a população Warao tem encontrado ao longo destes anos na capital paraense, mas sim indicando que, em comparação a outros locais, a cidade parece oferecer possibilidades maiores de gestão da reprodução social, estando também, relativamente, perto da fronteira com a Venezuela.

Neste sentido, as dinâmicas de mobilidade espacial Warao devem deixar de ser entendidas como característica intrínsecas da "cultura Warao" e começar a ser consideradas como processos contemporâneos de re-territorialização, que mantém uma dialética entre a mobilidade/imobilidade, que responde, centralmente, às estratégias de reprodução social dos Warao, deslocando-se, assentando-se e reassentando-se em diversos locais segundo as possibilidades socioeconômicas que estes oferecem.

Atualmente, e segundo dados atualizados do IEB (2021) nos municípios de Belém, Outeiro e Ananindeua, residem aproximadamente 605 indígenas Warao, sendo mais de 53% homens e menos de 47% mulheres. Quase metade desta população é composta por pessoas adultas, repartidas entre oito comunidades distintas, das quais quatro se localizam em Belém e as outras três em Ananindeua. Cada comunidade tem características particulares e específicas quanto às formas de organização social e as condições de reprodução social.

Figura 1. Localização das comunidades Warao em Belém e Ananindeua



Fonte: IEB (2021)

A reprodução social Warao e as suas estratégias de sobrevivência

Dentro das dinâmicas socioeconômicas da população Warao, devem ser incluídos os processos de mobilidade/imobilidade, os quais estão, consecutivamente, orientados à *reprodução social*, isto é, à manutenção da vida com condições de bem-estar social e individual que asseguram as dimensões fundamentais do modo de existência Warao, incluindo centralmente a alimentação, mas também os fundos de reserva rituais e festivos. Desde esta perspectiva, a reprodução social está constituída tanto por processos materiais quanto por processos intersubjetivos que contêm suas próprias racionalidades e lógicas[4].

Não é interessante abordar os desafios para a inclusão socioprodutiva da população Warao desde perspectivas focadas na economia liberal, sob modelos de custo-benefício e de maximização racional, já que estes modelos não formam parte das lógicas gerais da concepção Warao da economia, a qual é entendida mais em termos de reprodução da vida e do bem-estar social que em termos de acumulação e lucro. Da mesma forma, considerar a existência de uma "substância" econômica Warao, que seria autônoma, autocontida e que estaria em equilíbrio homeostático atemporal, resulta também um equívoco. A existência de racionalidades e lógicas socioeconômicas próprias da população Warao não desassocia esta população das dinâmicas gerais da economia de mercado, muito pelo contrário, configura um espaço ambivalente e de múltiplas tensões entre tais tendências subjetivas e o funcionamento de um sistema econômico que atua baseado em outras orientações e estímulos (NARTOSKY, 2004).

Desta forma, a população Warao desenvolve atividades socioprodutivas que permitem de maneira descontínua e precária, sua reprodução social dentro do sistema no qual já estão parcialmente inseridos, de forma subordinada e vulnerável.

Desde este marco, as diversas atividades socioprodutivas empreendidas pela população Warao, as quais nos referiremos no próximo apartado, devem ser consideradas como *estratégias de reprodução social,* ou seja: um conjunto diverso, heterogêneo e descontínuo de dinâmicas e processos desenvolvidos pela população Warao que são praticados para assegurar a continuidade do grupo. Em geral, estas dinâmicas nos grupos Warao se valem de vínculos primordiais como a etnicidade e o parentesco (mas não exclusivamente) para organizar e desenvolver seus fundamentos. Tal como foi ensaiado em trabalhos anteriores (SANTOS e QUINTERO, 2021), a ideia remete a processos integrais e se distancia certamente de modelos baseados em tipos de "eleição racional" ou "cálculo de meios e fins", embora também não se remonte à corporificação mecânica de princípios culturais imutáveis – ao contrário, se refere a um processo em que práticas tradicionais e não tradicionais são utilizadas a modo de repertórios de possibilidades (ADLER LOMNITZ, 1987).

As diversas atividades socioprodutivas levadas a cabo pela população Warao, e que podem ser consideradas como estratégias de reprodução social, se inserem em um marco plural estruturalmente heterogêneo que

[4] Sobre este ponto, recomenda-se a leitura do capítulo de Rosa (2021b).

articula um conjunto muito diversos de táticas orientadas para a sobrevivência do grupo e que incluem fundamentalmente cinco modalidades: a) Trabalho assalariado; b) Artesanato; c) Ebukitane; d) Auxílios diversos; e) Projetos produtivos autônomos. Tais modalidades, listadas sem uma ordem de importância específica, representam, na atualidade, o quadro mais comum de atividades socioeconômicas Warao:

a) Trabalho assalariado: é a atividade menos comum desenvolvida pelos Warao em Belém e Ananindeua. As atividades que desenvolvem são muito diversas, mas no caso das empresas, a maioria dos homens jovens estão empregados como empacotadores numa rede de supermercados. No percurso da pesquisa de campo, um número significativo de homens e mulheres Warao se mostraram com desejos de trabalhar formalmente, muitas destas pessoas de fato procuram trabalho, mas são rejeitadas por diversas razões que vão desde o pouco domínio da língua portuguesa a formar parte de grupos etários superiores aos 30 anos, passando por motivos de xenofobia e/ou racismo. Como mostra o diagnóstico elaborado por Rosa (2021b), muitos Warao possuem experiências laborais consolidadas na Venezuela, e algumas titulação acadêmica, porém isto não colabora para uma maior inserção dessa população no mercado de trabalho formal.

b) Artesanato: é uma atividade também praticada na Venezuela pela população Warao, da qual se encarregam majoritariamente as mulheres das unidades domésticas. Desde a chegada dos grupos Warao no Brasil, ela tem desempenhado um importante papel na visibilização da população indígena migrante e, sem dúvida, apoiado na reprodução social. No Pará, diversas tentativas desenvolvidas junto com ACNUR, IEB e outras instituições e atores públicos e privados têm procurado estabilizar tal atividade, mas, pelas suas próprias características, ela se mostra esquiva para a consolidação como uma estratégia basal da reprodução social. Neste sentido, ocupa um espaço importante mas ainda parcial nas atividades Warao[5]. É importante considerar que o artesanato representa uma forma muito específica de mercadoria que é adquirida de forma esporádica e por um público muito específico de consumidores.

c) *Ebukitane*: esta prática tem registros desde a década de 1980, na Venezuela, e no contexto brasileiro tem sido possivelmente a atividade mais desenvolvida pelos grupos Warao (ROSA, 2021b), sendo a maioria das vezes executada por grupos de mulheres. Belém não tem sido exceção nesta dinâmica. O *Ebukitane* reporta uma renda não desprezível para a população Warao e, junto com as ajudas e auxílios que se descrevem no próximo parágrafo, representa o centro da reprodução social Warao, tanto em Belém quanto em Ananindeua. É importante considerar que o *Ebukitane* representa uma prática considerada pelos Warao como "trabalho" e que não estabelece as mediações nem as temporalidades estabelecidas em vínculos de

[5] Durante a pesquisa de campo, pudemos acompanhar algumas interessantes ações do IEB para articular a produção e a venda de artesanato de algumas mulheres Warao a cadeias de valor em feiras e circuitos artísticos. As ações incluíam também a criação de uma "marca" Warao e um estudo de mercado. No momento de redação deste documento desconhecemos os resultados preliminares de tais ações, mas pareciam muito bem encaminhadas à consolidação da atividade artesanal Warao.

dependência, como os gerados pelo trabalho assalariado, também por estas características é atrativa para os grupos domésticos Warao.

d) Auxílios diversos: como toda população em contextos de extrema desigualdade social, as famílias Warao dependem fortemente de diversos programas de ajuda e auxílio governamental e privado. O lugar do "Auxílio Brasil" é central, assim como o de outras fontes de alimento e ingressos de diversas origens: entidades dos governos locais, fundações, entidades religiosas e instituições internacionais formam um variado quadro de agentes centrais na reprodução social dos Warao através desta modalidade. Sem esse conjunto variado de programas ou cadeias de doação de alimentos e dinheiro a população Warao simplesmente não conseguiria sobreviver. É por isto que, junto com o *Ebukitane,* os auxílios representam os dois fundamentos centrais da reprodução social Warao.

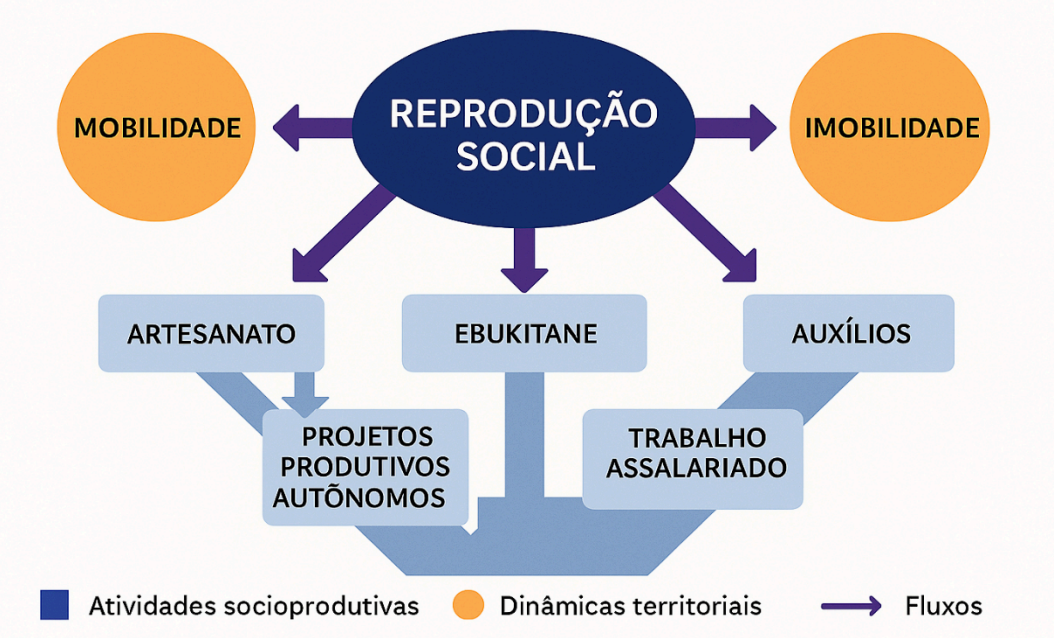
e) Projetos produtivos autônomos: finalmente, é possível constatar diversos projetos autônomos desenvolvidos pelos Warao como formas de "empreendedorismo" que procuram confirmar alternativas para a reprodução social. Pudemos constatar uma variedade considerável de projetos que vão desde a compra e revenda de produtos de consumo básico até pequenas manufaturas de madeira e de soldagem, passando por tentativas pesqueiras, entre outras atividades. Alguns destes projetos têm surgido através de articulações com instituições de ensino ou grupos religiosos, mas não parecem estar coordenados por tais coletivos. Apesar da interessante potencialidade de alguns destes empreendimentos, nenhum deles foi consolidado. Na maioria dos casos, são os homens do grupo os que participam de tais empreendimentos. O que pode ser explicado porque a grande maioria das tarefas de reprodução social da população Warao são desenvolvidas, tanto no âmbito público quanto privado, pelas mulheres, o que dá mais "tempo livre" aos homens, constituindo problemas de diferenciação social nos grupos[6].

Após a breve descrição das principais atividades de reprodução social, é importante destacar que a maioria da população Warao as considera como formas de "trabalho", incluindo a recepção de auxílios e planos sociais. É precisamente por isto que as categorias de reprodução social e de heterogeneidade estrutural são fundamentais, porque excedem a categoria "trabalho" e as mediações materiais e subjetivas que esta categoria inclui. Dito de outra forma: tudo o que a população Warao faz para se reproduzir socialmente deve ser entendido como atividade socioeconômica, e não só as dinâmicas de trabalho "formal". A categoria formal de "trabalho" implica a realização de uma atividade ou a venda da força de trabalho (material ou intelectual) em troca de dinheiro, recursos ou produtos; o tempo da atividade, assim como os intervalados que regulamentam as trocas podem ser extremamente diversos, mas todas se caracterizam pela existência de mediações. Desta forma, o *Ebukitane* e a recepção de auxílios também devem ser consideradas atividades socioeconômicas e, neste sentido, estratégias de reprodução social dentro do repertório de possibilidades empregadas pela população Warao.

[6] Sobre os processos de diferenciação social baseados no gênero entre a população Warao pode ser consultado Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008) e Rosa (2021a).

O diagrama a seguir procura demonstrar graficamente as principais atividades socioprodutivas que mantém a reprodução social dos Warao em Belém e Ananindeua. Como foi explicitado, tais atividades estão relacionadas à dialética mobilidade/imobilidade das dinâmicas territoriais. Algumas atividades socioprodutivas têm maior incidência e eficácia na sobrevivência das unidades domésticas Warao, por isto, o artesanato, o *Ebukitane* e os auxílios que aparecem no diagrama estão mais próximas à esfera central da reprodução social. Da mesma forma, existe uma distância estrutural entre as dinâmicas territoriais de mobilidade/imobilidade e as atividades socioprodutivas Warao. Práticas como o recebimento de auxílios e o trabalho assalariado requerem, em geral, domicílio regular e fixo, enquanto atividades como o artesanato e os diversos projetos produtivos autônomos têm a possibilidade de serem executados durante as dinâmicas de mobilidade territorial. Por outro lado, o *Ebukitane* é uma prática muito mais flexível podendo ser efetivada num padrão de domicílio estável ou em plena mobilidade, destacando-se também como a atividade socioprodutiva mais desenvolvida pela população Warao.

Figura 2. Reprodução social e atividades socioprodutivas Warao



Fonte: Elaboração do autor (2022)

Vale notar que as atividades, dinâmicas e processos são apresentadas estaticamente no diagrama, mas, na realidade, representam elementos mutáveis e estruturalmente heterogêneos, tanto em relação à distância basilar entre eles quanto na importância para a reprodução social.

A heterogeneidade estrutural é uma característica que pode ser reconhecida entre diversos grupos sociais (etnicamente diferenciados ou não) que se encontram numa situação de vulnerabilidade em todas as dimensões da existência social, ou seja, não só num contexto de desvantagem ou de desigualdade econômica. Neste sentido, a necessidade de recorrer a múltiplas fontes e modalidades de ingresso está, sem dúvida,

relacionada com problemas ou empecilhos no acesso aos recursos e produtos de certa formação social, mas confere, ao mesmo tempo, um lugar social de subalternidade que (re)produz a desigualdade econômica. No caso Warao é evidente que a condição de indígenas e de estrangeiros se correlacionam com as condições de pobreza, formando um quadro de desigualdades estruturais que precariza a reprodução da sua vida.

Esta condição de assimetria, que é ao mesmo tempo histórica e estrutural, pode ser denominada de "marginalidade" (QUIJANO, 1998), no sentido socioantropológico do termo. Isto é uma condição social geral da população excluída das dinâmicas e processos formais da economia que se reproduz precisamente através de atividades próprias da economia informal, incluindo formas de trabalho informal remunerado, mas também práticas (tradicionais ou não) que se localizam para além da racionalidade econômica do mercado e que podem estar baseadas em formas de organização comunal ou parental. As populações em condição de marginalidade se encontram nas margens do sistema, não só no sentido espacial ou topológico, senão socioeconômico e sociocultural. Que habitem as margens da economia e da sociedade não quer dizer que estejam fora destes âmbitos, pelo contrário, a condição de marginalidade estabelece relações diretas e mediatizadas com o mercado e o Estado.

Desta maneira, a população Warao em Belém e Ananindeua está em condições de marginalidade, precisamente por isso, em relação com os sistemas sociais locais. Esta perspectiva convida a pensar a relacionalidade das diversas articulações societais Warao com as estruturas da sociedade abrangente e não como uma população em exterioridade absoluta. Dito em outros termos: a população Warao está inserida no mercado e no Estado através das suas atividades socioprodutivas, mas essa inserção é parcial, precária e subalternizada (leia-se marginal).

Neste ponto, vale a pena reter o conceito de marginalidade a fim de considerar tanto as condições de vida atuais da população Warao quanto as propostas de inserção socioprodutivas para tal população, entendendo, mais uma vez, que já existem formas de inserção socioprodutiva marginal. Neste marco, o problema não está em "inserir" a população Warao, senão em transformar ou rearticular o tipo de inserção subalternizado no qual se encontram em outro modelo mais simétrico que permita um melhor acesso a recursos, produtos e direitos sociais. Por isso, preferimos nominar esta iniciativa como articulação socioprodutiva.

Considerações sobre os processos de articulação socioprodutiva da população Warao em Belém e Ananindeua

Como vimos, com algumas exceções pontuais, a grande maioria da população Warao que reside em Belém e Ananindeua sobrevive desenvolvendo um conjunto diverso de atividades socioprodutivas orientadas fundamentalmente à reprodução social. Tais atividades são dinamizadas desde um repertório de possibilidades já constrito que, como se sabe, corresponde à situação de marginalidade social na qual se encontram os

indígenas venezuelanos. Vale destacar que esta situação não é exclusiva dos Warao e que outras comunidades e setores sociais se encontram em relações de extrema desigualdade na região metropolitana de Belém, e ainda mais no município de Ananindeua.

Como já foi apontado, é fundamental ponderar o contexto socioprodutivo no qual a população Warao pretende rearticular-se. Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que datam de 2019, a região metropolitana de Belém contava nesse ano com pouco mais de 2,5 milhões de habitantes. Em dados mais recentes, só a cidade de Belém alcançou uma taxa de desemprego de quase 30%, o que representa em termos demográficos mais de 500.000 pessoas desempregadas, só na capital paraense[7]. Dentro de um quadro nacional que para o mês de julho deste ano apresentava mais de 10 milhões de pessoas desempregadas. Da mesma forma, a região metropolitana de Belém é a terceira mais desigual do país, ficando atrás de Natal/RN e Fortaleza/CE. Segundo dados de julho de 2021, mais de 33% da população da região metropolitana de Belém sobrevive com um quarto do salário-mínimo[8], o que representa que a terceira parte desta população vive em condições de pobreza[9].

Os números são significativos para uma economia periférica como a paraense que depende em boa medida do setor público e do setor terciário. Nestas condições, a economia informal ocupa um amplo espaço na economia total da região metropolitana de Belém e em geral do Pará. Esta contextualização demonstra que os desafios na articulação socioeconómica da população Warao representam também problemáticas do próprio contexto e não só do referido grupo indígena. Estamos de fato diante de um cenário de ampla concentração da riqueza, de pouco ou nenhum crescimento econômico com inclusão, e de uma estrutura sem as bases necessárias para atrair recursos humanos e gerar empregos. Da mesma forma, é fundamental considerar que a economia informal se desenvolve de forma paralela à chamada economia formal, mas com maior flexibilidade em relação a licenças, certificados etc. Em muitos casos, a existência de tais instrumentos de "licenciamento" e "certificação" funcionam, na prática, para restringir o acesso da população a núcleos socioeconômicos ou para assegurar interesses monopólicos ou semi-monopólicos em diversos setores da economia. Por isto, é necessário analisar com detalhamento crítico as exigências deste tipo, ainda mais quando se pretende a articulação de uma população vulnerável numa economia já caracterizada pela informalidade.

Sabendo a importância do contexto e os desafios que implicam a articulação socioprodutiva da população Warao na região metropolitana de

---

[7] Disponível em : <https://www.oliberal.com/economia/taxa-de-ocupacao-cresce-e-desemprego-recua-no-para-aponta-pnad-1.574101>. Acesso em: 7 set. 2022.

[8] Disponível em: <https://www.oliberal.com/economia/regiao-metropolitana-de-belem-e-3-mais-desigual-do-brasil-aponta-estudo-1.407382>. Acesso em: 7 set. 2022.

[9] Disponível em: <https://www.oliberal.com/belem/regiao-metropolitana-de-belem-tem-mais-de-816-mil-pessoas-em-situacao-de-pobreza-1.572894>. Acesso em: 7 set. 2022.

Belém, é necessário insistir em alguns aspectos gerais das características e capacidades socioprodutivas do grupo.

Figura 3. Pessoas em idade ativa para o trabalho segundo gênero

Local de moradia	Sexo		Total
	M	F	
Beira Mar (Belém-Outeiro)	7	6	**13**
Curuçambá (Ananindeua)	24	21	**45**
Distrito Industrial (Ananindeua)	11	8	**19**
EA Tapanã (Belém)	41	36	**77**
Itaiteua (Belém-Outeiro)	26	19	**45**
Levilândia (Ananindeua)	7	11	**18**
Prosperidade (Belém-Outeiro)	21	19	**40**
Tapanãzinho (Belém)	2	2	**4**
Total	**139**	**122**	**261**

Fonte: IEB (2021)

Considerando, como vimos, que mais de 605 pessoas Warao habitam na região metropolitana de Belém, e contrastando este número com a população Warao em idade ativa para o trabalho, segundo os dados do quadro anterior se refere a 261 pessoas, a porcentagem da população em movimentação laboral é de pouco mais de 40% que não é uma cifra desprezível em termos relativos. Não obstante, e como demonstra o diagnóstico de Marlise Rosa (2021b), as potencialidade e capacidades de articulação são bem contrastantes entre as diversas comunidades.

Com o objetivo de precisar estas diferenças e de estabelecer projetos alternativos de articulação socioprodutiva, na continuação realizamos uma descrição sucinta das comunidades Warao de Belém e Ananindeua, prestando especial interesse nas condições atuais de reprodução social e nas atividades desenvolvidas para tal fim, mas também nas condições relativas à organização e coesão social, capacidades de trabalho coletivo e processos de diferenciação social. Antes disso, é necessário findar duas notas fundamentais.

A primeira está relacionada com a conformação das comunidades Warao. Com exceção da comunidade que reside no abrigo do Tapanã (Belém), a maioria dos assentamentos Warao está formado por diversas unidades domésticas ligadas por relações de parentesco diversas, articuladas sob a figura de uma liderança. Também é possível encontrar assentamentos, como nos casos de Prosperidade (Belém/Outeiro) e Curuçambá (Ananindeua), formados por diversas unidades domésticas, às vezes ainda sem relações de parentesco estabelecidas, mas com alianças políticas entre diversas lideranças. Todos esses laços sociais, incluindo os mais consolidados que

seriam aqueles constituídos sobre as relações de parentesco, são sempre parciais e limitados e, às vezes, tensionados pelo próprio contexto de marginalidade social já apontado. Neste sentido, em alguns casos, grupos Warao desenvolvem dinâmicas de fissão e fusão social. No primeiro caso, estabelecendo rupturas entre unidades domésticas ou famílias estendidas e se assentando em outros locais (na medida em que as possibilidades materiais permitam esta opção). Por outra parte, os casos de fusão acontecem como consequência direta dos processos de fissão ou com a chegada de novas pessoas procedentes de outras cidades ou estados às localidades onde já residem familiares. Tudo isto implica que é necessário ter em conta certa instabilidade ou variabilidade das unidades domésticas e dos assentamentos.

Em segundo lugar, como em todo grupo humano, existem processos internos de diferenciação social na população Warao que correspondem tanto à classificação social baseada em "gênero" (que não é binária no caso Warao) quanto a outros marcadores sociais de corte político e religioso-espiritual. Todos estes processos de diferenciação social mediatizam as relações sociais e afetam o desenvolvimento de qualquer tipo de articulação social entre as famílias e as unidades domésticas e, ainda, entre a totalidade da população Warao. Não tendo um porta-voz, senão várias pessoas encarregadas da "liderança", qualquer projeto de articulação socioprodutiva deve considerar esta pluralidade organizativa, levando em conta as diversas vozes e seus tensionamentos.

Condições de articulação socioprodutiva das comunidades Warao

Seguindo a ordem alfabética já estabelecida na figura 3, elaborada pelo IEB, passamos a caracterizar brevemente cada comunidade e assentamento Warao em Belém e Ananindeua. Em alguns casos, acompanham uma breve caracterização de imagens das comunidades:

a) Beira Mar (Belém-Outeiro): localizada em Outeiro, a comunidade está formada por uma grande família com diversas unidades domésticas diferenciadas. Se mantém graças aos auxílios, ao *Ebukitane*, à venda de artesanato e outros projetos. A comunidade tem um núcleo organizativo muito interessante, com importantes características de coesão social ao redor de um ancião e pai de vários filhos adultos. A grande maioria dos homens do grupo trabalharam como pescadores especializados na Venezuela, tendo um conhecimento considerável dessa arte e da totalidade do processo econômico envolvido para tal fim. Alguns deles já trabalharam coletivamente nas diversas atividades pesqueiras na Venezuela e, de fato, a liderança anciã principal foi chefe de pesca. A localização da comunidade é ótima para realizar atividades pesqueiras e alguns dos homens já projetaram e tentaram estas atividades, mas sem contar com os insumos necessários. As potencialidades, a experiência e os conhecimentos necessários para empreender tal projeto estão na comunidade, assim como a possibilidade de

articular um empreendimento desse tipo com uma organização produtiva das mulheres baseada na venda de peixes cozidos.

Figura 4. Grupos de homens pescadores de Beira Mar



Fonte: Acervo do autor (2022)

b) Curuçambá (Ananindeua): comunidade socialmente heterogênea, com diversas unidades domésticas ligadas por laços de parentesco, mas com pouca coesão parental. Apesar dessa heterogeneidade, existem fortes laços de aliança política entre os dois *aidamos* da comunidade que atuam de forma bastante autônoma. A comunidade está assentada em habitações Warao tradicionais, mas em um local com diversas problemáticas de ocupação e com a possibilidade iminente de ser realocada para outro espaço. As unidades domésticas da comunidade sobrevivem à base de auxílios. Está presente também o *Ebukitane* desenvolvido pelas mulheres e, em menor medida, o artesanato. A maioria dos homens da comunidade tem experiência na pesca e, de fato, foram providos por ACNUR, em 2021, com duas embarcações como incentivo para desenvolver a pesca, mas uma das embarcações foi roubada e o desconhecimento acerca da cartografia fluvial da região os impediu de pôr em prática a atividade pesqueira. Homens e mulheres da comunidade também desenvolvem atividades de plantio em pequena escala dentro da área comunitária. O apoio e o impulso de alguma destas últimas atividades, mas dependendo do destino da realocação da comunidade, podem representar uma alternativa socioprodutiva.

Figura 5. Grupo de mulheres e vivendas tradicionais Warao e Curuçambá



Fonte: Acervo do autor (2022)

c) Distrito Industrial (Ananindeua): a comunidade realmente está formada por várias unidades domésticas com relações de parentesco entre elas que alugam um conjunto habitacional reduzido. A pouco mais de dois quarteirões, se encontra outra residência alugada onde residem duas unidades domésticas também com relações de parentesco. Mas entre o primeiro assentamento e o segundo não existem relações parentais. O contexto de relações com a vizinhança é de extrema hostilidade com os Warao, mesmo sabendo que esta é uma característica geral no Brasil, as condições parecem estar para além do comum. A primeira ocupação, majoritária em termos demográficos, se reproduz socialmente graças aos auxílios, ao *Ebukitane* e também há três pessoas adultas com empregos (duas em uma associação religiosa local) e outra em um supermercado. A principal liderança deste setor possui um conhecimento destacado sobre cultura e tradições Warao. Já o segundo assentamento, menor em termos demográficos, sobrevive com auxílios, *Ebukitane* e artesanato. Neste caso, também os homens confeccionam peças manualmente, incluindo redes de excelente manufatura. Para as unidades domésticas de Distrito Industrial, independentemente do assentamento, o artesanato parece uma alternativa interessante, mas também as atividades culturais baseadas em dança e canto podem ser um tipo de atividade a ser articulada de forma socioprodutiva, através de algum projeto específico direcionado para tal fim.

Figura 6. Duas unidades domésticas de artesãs e artesãos de Distrito Industrial



Fonte: Acervo do autor (2022)

d) "Espaço de Acolhimento" Tapanã (Belém): sem dúvida, o local mais heterogêneo e um dos mais difíceis para projetar articulações socioprodutivas. Está constituído em um abrigo administrado pelo governo local, com diversas problemáticas de gestão institucional e com relações muito conflitivas com a população Warao residente. O nosso próprio acesso foi dificultoso. No abrigo moram diversas unidades domésticas, com pouca coesão social e sem relações de parentesco estendidas que vinculem aos moradores. Possivelmente, para além dos laços próprios da etnicidade, os vínculos são desenvolvidos pela ocupação comum do espaço do abrigo e por relações de amizade e companheirismo desenvolvidas nesse âmbito. Neste marco, a subsistência geral das pessoas do Espaço de Acolhimento do Tapanã conta com a alimentação diária. Algumas pessoas desenvolvem diversos trabalhos formais (principalmente em supermercados), outras recebem auxílios, fazem *Ebukitane* e confeccionam artesanato. Existem vários projetos socioprodutivos projetados pelos habitantes que resgatam suas experiências de trabalho na Venezuela, a maioria relacionada com o setor de alimentos, mas também com cooperativas de limpeza. Existe um conjunto muito diverso de experiências laborais e de potencialidades socioprodutivas, mas que dificilmente possam ser planejadas através de um projeto só.

e) Itaiteua (Belém-Outeiro): ao nosso ver, esta comunidade é a que apresenta maiores desafios nas condições de vida e na reprodução social cotidiana e, ao mesmo tempo, a que se encontra na maior situação de marginalidade e vulnerabilidade social. É habitada por um conjunto de unidades domésticas com relações de parentesco entre elas e com bastante coesão social, agrupadas em torno de um jovem *aidamo*. As unidades fizeram um grande esforço coletivo na compra do terreno onde habitam, mas que tem diversos problemas de saneamento e serviços básicos. As

construções do local foram feitas conforme a tradição de habitação Warao. A comunidade se reproduz socialmente, principalmente, com os auxílios, o *Ebukitane* e o artesanato. As mulheres da comunidade são excelentes artesãs e confeccionam uma importante diversidade de peças, mas se encontram com os problemas comuns de acesso a mercados e vendas. A maioria dos homens tem experiências de trabalho com mecânica, alguns deles especializados em motores de lancha e de motos. Duas alternativas socioprodutivas interessantes para esta comunidades e diferenciadas a partir do gênero poderiam estar baseadas na consolidação do artesanato no caso das mulheres (processo já empreendido pelo IEB) e em uma organização cooperativa de mecânica para os homens, mas estes últimos precisam de insumos já que carecem das ferramentas necessárias.

Figura 7. Vivendas Warao em Itaiteua



Fonte: Acervo do autor (2022)

f) Levilândia (Ananindeua): a comunidade está ligada por laços de parentesco diretos, centralizada na liderança de um dos Warao com maior poder de gestão na região metropolitana de Belém. Este indígena trabalha na Prefeitura de Ananindeua e consegue centralizar diversos serviços em favor do seu grupo. A comunidade está dividida em pequenas casas separadas por poucas quadras em regime de aluguel. Para além do trabalho assalariado da liderança, um dos filhos do casal principal trabalha num supermercado. A comunidade também recebe diversos auxílios e, ao longo do último ano, empreendeu vários projetos produtivos, o mais interessante foi uma pequena produção de móveis de madeira, inclusive adquirindo uma máquina para tal fim. Esse projeto autônomo fracassou por falta de saídas de venda. Algumas mulheres do grupo também fazem artesanato. No momento da realização da pesquisa, não faziam *Ebukitane*. Em termos socioeconômicos é a comunidade de maior estabilidade e com menos desafios neste âmbito. Deve

destacar que na própria vizinhança reside outra unidade doméstica com condições de vida muito precárias e que teria se afastado da comunidade através de um processo de fissão. Esta unidade é formada quase exclusivamente por pessoas idosas.

Figura 8. Mulher artesão e unidade doméstica com empregos formais em Levilândia



Fonte: Acervo do autor (2022)

g) Prosperidade (Belém-Outeiro): a comunidade é formada por dois grupos diferentes e com tensões entre eles. Convivem no mesmo espaço de casas que alugam. O primeiro grupo, de muita coesão, está organizado em torno da liderança de uma jovem mulher que desempenha labores como artesã. Junto com esta atividade, o grupo subsiste de auxílios e de *Ebukitane*. Alguns dos homens do grupo participam de um curso especializado em soldagem e têm um projeto coletivo a partir disso, mas reclamavam da falta de materiais para a atividade. O segundo grupo está articulado ao redor da liderança de um homem e de sua esposa, e sobrevive também a partir de auxílios de Ebukitane, mas as mulheres do grupo têm um importante envolvimento no artesanato, confeccionando diversas peças. Três homens deste grupo, incluindo a liderança, também participam das oficinas de soldagem. Apesar de ser um projeto comum entre os dois grupos da comunidade, o empreendimento de soldagem não parece uma possibilidade socioeconômica que possa abranger muitas pessoas. Da mesma forma, é uma atividade com alta concorrência.

Figura 9. Mulheres artesãs de Prosperidade



Fonte: Acervo do autor (2022)

h) Tapanãzinho (Belém): comunidade formada por diversas unidades domésticas com relações de parentesco direto. Neste caso, a liderança política recai em uma mulher. Possivelmente, seja a comunidade com mais resistência a trabalhar com organizações externas à comunidade. Na atualidade, suas unidades domésticas sobrevivem dos auxílios, de *Ebukitane* e do trabalho no artesanato de várias mulheres. Muitas pessoas residentes têm ampla experiência em pesca e agricultura. Nesta última, seja trabalhando de forma autônoma ou como assalariado.

Balanço e perspectivas

As caracterizações anteriores permitem estabelecer um balanço geral sobre a situação de cada uma das comunidades Warao residentes em Belém e Ananindeua sob a perspectiva das suas possibilidades de articulação socioeconômica, considerando de forma relacional tanto as condições de vulnerabilidade de cada comunidade quanto a viabilidade de sucesso de projetos produtivos futuros.

Esta última escala considera os diversos fatores relacionados às capacidades, experiências e potencialidades dos recursos humanos de cada comunidade, assim como a seus níveis organizativos e de coesão social, em relação com as oportunidades do contexto socioeconômico da região. É importante definir brevemente cada uma das variantes anteriores. Primeiramente, se destacam três variáveis que fazem referência às condições e possibilidades dos recursos humanos de cada comunidade: capacidades, experiências e potencialidades. Por *capacidades* se entendem as atitudes, qualidades, habilidades, competências e destrezas que possuem individual e coletivamente os indivíduos que formam parte das comunidades Warao, focando na dimensão prático-laboral de tais capacidades. Por *experiências* se compreendem os conhecimentos e práticas já adquiridas pelos membros das

comunidades que formam uma matriz cumulativa de saberes práticos e que podem ser utilizados diretamente e sem a necessidade ou a intermediação de capacitações. Como terceiro ponto, as *potencialidades* fazem referência tanto à conjunção articulada das já definidas *capacidades* e *experiências* quanto às possibilidades e probabilidades de sucesso de tal conjunção. Na mesma ordem de ideias, as variáveis *nível organizativo* e *coesão social* descrevem as características societais internas dos grupos, das quais dependem as três variáveis anteriores. O *nível organizativo* define a disposição coletiva da comunidade e suas dinâmicas de articulação interna enquanto a *coesão social* se refere aos núcleos de estruturação comunitária, incluindo as competências para a resolução de conflitos e disputas internas que não impliquem a fratura das comunidades e a dispersão espacial das famílias que a compõem.

Desta forma, numa escala que classifica de menor a maior as condições de adversidade socioeconômica e de marginalidade social, Itaiteua aparece com maior vulnerabilidade entre as comunidades e, em último lugar, Levilândia.

Por outra parte, se são comparadas as comunidades enquanto aos elementos já sinalizados (capacidades, experiência e potencialidades), considerando as possibilidades de criar um programa de articulação socioeconômica bem-sucedido a médio prazo, a comunidade de Beira Mar aparece como a mais indicada a tal resultado. É evidente que as comunidades Warao continuaram sobrevivendo dentro das atividades socioeconômicas da sua estrutura heterogênea de reprodução social, mas dentre as cinco atividades desenvolvidas (trabalho assalariado, artesanato, *Ebukitane*, auxílios e projetos autónomos) só a última delas parece oferecer uma possibilidade de autogestão que permita no futuro uma menor dependência do resto das atividades que se mostram insuficientes. O *Ebukitane*, apesar do seu rendimento econômico, sabemos ser uma prática extremamente vulnerável, assim como o artesanato é uma importante fonte de ingresso, mas também é uma atividade com problemas para sua consolidação. Da mesma forma, o trabalho assalariado só será possível para uma parcela muito reduzida da população Warao e nem sempre seu acesso será em boas relações de dependência ou de ingressos.

A proposição de um projeto de articulação socioprodutiva não pode só considerar a urgência e a necessidade que uma comunidade específica tem de tal saída socioeconômica. Pelo contrário, um programa praticável precisa considerar também qual das comunidades oferece uma base sociopolítica e organizativa que permita apostar recursos financeiros e humanos na construção e na decolagem de um projeto desse tipo. Sabendo que não é possível projetar em todas as comunidades Warao ao mesmo tempo, mas sabendo também que um projeto exitoso pode tanto inspirar e replicar quanto solidificar outras experiências e projetos em outras comunidades. A comparação dos diagramas demonstra que a comunidade de Beira Mar é a que oferece um melhor fundamento social para realização de projeto piloto no sentido anteriormente descrito e, ao mesmo tempo, é uma das comunidades que mais precisa de uma articulação socioeconômica eficiente.

Referências bibliográficas

ACNUR. ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA OS REFUGIADOS. **Os Warao no Brasil: contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes.** Brasília: ACNUR, 2021.

ADLER LOMNITZ, Larissa. **Cómo sobrevivem los marginados.** México: Siglo XXI, 1987.

AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecilia; WILBERT, Werner. **La mujer Warao: de recolectora deltana a recolectora urbana**. Caracas: Fundación La Salle, 2008.

BRIGGS, Charles. **Poéticas de vida en espacios de muerte: género, poder y Estado en la cotidianidad Warao.** Quito: Abya-Yala, 2008.

GARCÍA-CASTRO, Álvaro. **Mendicidad indígena: los Warao urbanos.** Boletín Antropológico, 48, Mérida, p. 79-90, 2000.

HEINEN, Dieter. **Residence rules and household cycles in a Warao subtribe: the Case of the Winikina.** Caracas: Fundación La Salle, 1972.

HEINEN, Dieter e GASSÓN, Rafael. **Forasteros en su propia tierra: testimonios de los amerindios Warao.** Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, 2016.

HILL, George; LIZARRALDE, Roberto e SILVA MICHELENA, José. **Los Guarao del Delta Amacuro.** Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1954.

IEB. Instituto Internacional de Educação do Brasil. **Perfil laboral de los indígenas Warao residentes en Belém e Ananindeua**. Belém: IEB, 2021.

NAROTSKY, Susana. **Antropología económica: nuevas tendencias.** Barcelona: Melusina, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos "índios mixturados"? 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: Contracapa, p. 13-42, 2004.

QUIJANO, Aníbal. **La economía popular y sus caminos en América Latina.** Lima: Mosca Azul, 1998.

QUINTERO, Pablo. **Peuples autochtones et politiques indigénistes au Venezuela** (1999-2018). *In:* GARZÓN, Olga; SALLERIN, Mathilde; URIBE CARREÑO, Enrique. (orgs.) *Venezuela, la révolution bolivarienne, 20 ans après*. Paris: L'Harmattan, p. 159-167, 2020.

ROSA, Marlise. **A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito: reflexões a partir das experiências de Manaus/AM e Belém/PA.** Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ / E-Papers, 2021a.

ROSA, Marlise. **Percepções Warao sobre trabalho: suas experiências, expectativas e potencialidades para inserção produtiva na região metropolitana de Belém (Pará).** Belém: Instituto Internacional de Educação do Brasil, 2021b.

ROSA, Marlise; QUINTERO, Pablo. **Entre a Venezuela e o Brasil: algumas reflexões sobre as migrações Warao.** *In: 32ª Reunião Brasileira de Antropologia.* Rio de Janeiro. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, p. 1-13, 2020.

SANTOS, Elis Ribeiro dos; QUINTERO, Pablo. **Dinâmicas de reprodução social das mulheres Warao em Manaus/AM.** Espaço Ameríndio, 15 (3), Porto Alegre, p. 212-228, 2021.

SUÁREZ, María Matilde. **Los Warao.** Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, 1968.

SUÁREZ, María Matilde. **Terminología, alianza matrimonial y cambio en la sociedad Warao.** Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1972.

WILBERT, Johannes. **Folk literature of the Warao Indians: narrative material and motif content.** Los Angeles: University of California, 1970.

Recebido em: 15/08/2024* Aprovado em: 30/01/2025* Publicado em: 30/04/2025

POLÍTICA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL NO BRASIL E A ATENÇÃO AOS POVOS INDÍGENAS

ROSA MARIA CASTILHOS FERNANDES[1]
UFRGS, BRASIL
https://orcid.org/0000-0001-5499-714X

MARIANA MACIEL[2]
UFRGS, BRASIL
https://orcid.org/0000-0001-9406-9196

RESUMO: *Este artigo trata da discussão sobre a política de assistência social e sua interlocução com a questão indígena a partir de reflexões que emergiram num processo de pesquisa documental. Sistematiza uma revisão teórica sobre política indigenista e políticas sociais com foco na assistência social. Alguns apontamentos reafirmam o quanto se faz necessária a compreensão dos modos de ser e viver dos povos indígenas para que tenham acesso aos direitos socioassistenciais e para que a ampliação deste debate no âmbito do SUAS, enquanto política indigenista, se efetive nesta agenda pública a partir da participação e protagonismo indígena.*

PALAVRAS-CHAVE: *Política Indigenista, Política de Assistência Social, Povos Indígenas, Pesquisa Documental.*

ABSTRACT: *This article discusses the social assistance policy and its interlocution with the indigenous question based on reflections that emerged in a documentary research process. It systematizes a theoretical review on indigenous policy and social policies with a focus on social assistance. Some notes reaffirm how necessary it is to understand the ways of being and living of indigenous peoples so that they have access to social assistance rights and so that the expansion of this debate within the SUAS, as an indigenous policy, becomes effective in this public agenda based on the indigenous participation and protagonism.*

KEYWORDS: *Indigenous Policy, Social Assistance, Policy indigenous peoples, Document Research.*

---

[1] Assistente Social. Doutora em Serviço Social. Professora e Pesquisadora do Departamento de Serviço Social e do PPG Política Social e Serviço Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS, Porto Alegre, Brasil). Coordena o Grupo de pesquisa Educação, Trabalho, Políticas Sociais. Atua principalmente nos temas: Serviço Social; Educação Permanente e Trabalho; Políticas Sociais Públicas com ênfase na assistência social. Também desenvolve pesquisas sobre direitos especiais como a Questão Indígena, Políticas Indigenistas e ações afirmativas. E-mail: mari20mmaciel@yahoo.com.br

[2] Bacharel e Licenciada em Geografia. Indigenista, Professora da Escola Estadual Indígena de Ensino Médio, em Porto Alegre. Mestra pelo PPG Política Social e Serviço Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Introdução

Iniciamos esta reflexão reconhecendo que, historicamente no Brasil, os Povos Indígenas ficaram décadas sem acesso a um conjunto de políticas sociais públicas no que se refere ao território, à saúde, à previdência social, à educação e a assistência social por conta dos processos colonizadores excludentes, das violações de direitos, da competitividade e do discurso do mérito sob a égide neoliberal, entre outros fatores que contribuem para a invisibilização dos povos originários. No cenário sócio histórico que se desenrola neste século XXI, é possível observar os inúmeros desafios, ainda obscuros, para os diversos segmentos que englobam a questão indígena incluindo as políticas sociais, que devem a partir de seus programas e serviços atender os direitos dos povos indígenas em todo território nacional, pois se trata de uma população em situação vulnerável e, até mesmo, de risco social, conforme indicadores de mortalidade, desnutrição, saúde, escolarização, entre outros (FUNAI, 2019).

Em meio às ameaças de violência, perda de direitos, cortes orçamentários, recursos escassos e alterações radicais no modo de gestão da Fundação Nacional do Índio - FUNAI no Brasil, que caracterizou o período do governo Jair Messias Bolsonaro (2019-2022), o risco a proteção aos povos indígenas se intensificou. Diante das constantes ameaças e pressões que vivenciam, sejam advindas dos garimpos, do agronegócio, dos arrendamentos de terras indígenas, do acirramento dos conflitos fundiários e, até mesmo, pela ausência do Estado na defesa dos direitos indígenas, é preciso reconhecer tais violações e avançar com esta agenda no âmbito da proteção social brasileira. A começar pelo direito originário: à terra, ou ainda, à demarcação dos territórios indígenas. Um exemplo é a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215, que teve a intenção de delegar exclusivamente ao Congresso Nacional o dever de demarcação de territórios indígenas e quilombolas, assim como a ratificação de área já aprovada, preconizando que indígenas só teriam direito a terras que ocupavam no ano de 1988. Também, conhecida pela ideia do marco temporal, assim como o Projeto de Lei 490 que atualiza o texto da PEC 215, que tem como objetivo permitir que o governo retirasse da posse dos povos indígenas áreas oficializadas há décadas, submetendo as Terras Indígenas a empreendimentos predatórios (CIMI, 2021, [s.p.]).

É neste contexto que a luta dos indígenas é permanente e a resistência desses povos, organizados em movimentos pelo Brasil afora, deflagram ações contra hegemônicas à lógica ultraliberal do capital. De acordo com dados do IBGE de 2022, existem no país 1,7 milhões de indígenas que vivem em áreas urbanas e em áreas rurais, que ocupam 0,83% do território nacional.

Esse artigo socializa parte dos resultados de uma pesquisa[3] de natureza qualitativa que teve como objetivo geral analisar de que forma os

[3] Trata-se de pesquisa submetida ao CONEP, sob orientação da Prof. Dr.ª Rosa Maria Castilhos Fernandes, pelo Programa de Pós-Graduação em Política Social e Serviço Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, resultante da dissertação de mestrado intitulada: POLÍTICAS INDIGENISTAS NAS POLÍTICAS DA SAÚDE E DA ASSISTÊNCIA SOCIAL NO BRASIL: UM ESTUDO SOBRE AS LEGISLAÇÕES E A PERCEPÇÃO INDÍGENA.

direitos indígenas vêm sendo contemplados nas Políticas Sociais de Saúde e da Assistência Social visando à defesa dos direitos das etnias Guarani e Kaingang de uma metrópole no sul do país. Neste artigo, priorizamos a socialização dos resultados com relação à política de assistência social no que diz respeito à identificação daquilo que consta na legislação relacionada à política indigenista.

Além desta reflexão introdutória, o texto se divide em dois momentos, quais sejam: o primeiro trata da discussão teórica sobre a política social indigenista e situa a compreensão sobre as políticas sociais com foco na assistência social; e o segundo, articula os resultados da pesquisa documental no que diz respeito à política de assistência social e sua interlocução com a questão indígena, sem a pretensão de encerrar a discussão, mas contribuir nos avanços do debate e planejamento na agendado SUAS.

Compreensões teóricas necessárias: política indigenista e política social de assistência social

Historicamente, no Brasil a assistência aos povos indígenas, até a implantação da República (1889), era prestada principalmente por missionários e, em 1910, é criado o Serviço de Proteção ao Índio e Trabalhadores Nacionais - SPILTN (sendo denominada apenas Serviço de Proteção ao Índio - SPI, a partir de 1918) num contexto paternalista, tutelar e integracionista que perpetuou em maus tratos, corrupção e conivência com não índios, espoliação das terras indígenas e o extermínio de milhares de indígenas. Para Baniwa[4] a política indigenista organizada inicia-se no Brasil com a criação do SPI, que teve como objetivo "minimizar os conflitos gerados pela ocupação de seus territórios por diversos agentes econômicos em expansão, tais como fazendeiros, mineradoras, madeireiras e outras empresas" (BANIWA, 2006, p.178). Ao contrário, o que se viu foi um órgão que serviu aos interesses econômicos em detrimento dos direitos indígenas. Baniwa (2006) situa a política indigenista a partir da "intervenção que o Estado republicano efetua desde o início do século XX junto aos povos indígenas que habitam o território brasileiro" (2006, p.176).

Dentre a variedade de maneiras de conceber e exercer a política indigenista, Verdum (2020) chama atenção ao período imperial que trouxe uma nova fase de mudanças na experiência dos povos indígenas habitantes no território brasileiro, em virtude, principalmente, da montagem do Estado-nação, mas que tais mudanças tinham em comum "a crença de que a categoria índio era transitória, devendo esse status desaparecer pela via física (exterminando-se) ou cultural (civilizando-se)" (VERDUM, 2020, p. 138). Estamos falando de uma política que em sua origem traz a opressão, o massacre e que o movimento indígena tem "travado severos embates com a

[4] Sugerimos ver em: "O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje", do professor Gersem dos Santos Luciano – Baniwa, primeiro índio Mestre em Antropologia Social no Brasil, representante indígena no Conselho Nacional de Educação e ator de primeira grandeza do movimento indígena, é uma preciosa apresentação do cenário indígena contemporâneo no Brasil.

política indigenista, historicamente lesiva aos seus interesses". (BANIWA, 2006, p. 183).

Tal cenário só começaria a mudar com a Constituição Brasileira Federal de 1988 que se constituiu como um referencial na luta indígena, por nela trazer as diretrizes principais para a implementação da política indigenista brasileira, como no Capítulo VIII - "Dos Índios", que marca uma nova perspectiva por meio de dispositivos constitucionais com rompimento da lógica integracionista e de tutela que historicamente perpetuou ao longo dos anos. Entendemos que são esses direitos específicos que devem ser defendidos e ampliados a partir das pautas de lutas definidas pelos povos originários, de forma que se aproxime da "política indígena", aquela que tem como agentes os próprios povos indígenas, seus representantes e suas organizações. A Constituição (1988), por meio das lutas indígenas, permitiu e incentivou a ampla discussão da chamada "questão indígena" pela sociedade civil e pelos próprios indígenas, conquistando, assim, seus direitos, o que se deu por meio da organização política a partir de uma crescente participação desses povos nos assuntos de seus interesses. Esse movimento deflagrado nos anos 1980 tem sido uma constante na vida dos indígenas e, nos anos de 2021 e 2022, essas lutas e resistência caracterizaram o cenário de ataques intensificados aos indígenas engendrados pelo governo de Jair Messias Bolsonaro (2019-2022).

Entretanto, não há como negar que esta Constituição propôs uma relação de igualdade de direitos e de respeito às diferenças culturais e étnicas, reparando o regime intervencionista da Lei 6.001/1973, conhecida como o Estatuto do Índio. Ainda, como feito da CF de 1988, ela serviu de paradigma para desdobramentos da política indigenista, como por exemplo, em relação às condições de vida e trabalho desta população. Neste contexto, o Brasil passa a ser signatário, em 1989, da Convenção n° 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, reafirmando todos os direitos garantidos na CF brasileira para os índios. Também, em decorrência desta importante legislação, salientamos o Decreto 5.051/2004, que ratificou a Convenção 169 da OIT como uma norma jurídica infraconstitucional brasileira e que atualmente é considerado o instrumento mais atualizado e abrangente em respeito às condições de vida dos indígenas. (PIB; ISA, 2020, [s.p.]).

As (trans)formações das demandas indígenas surgem e requerem a implementação de políticas sociais, mas que nem sempre atendem na integralidade e com equidade as necessidades indígenas, pois o critério da universalidade pressupõe também atender as particularidades da organização social e cultural dos indígenas, ou seja, o trabalho e a distribuição de renda destes grupos são diferentes dos deflagrados pela ótica do capital vigente. Neste caso, se a atenção não focar nas necessidades postas pelos povos originários, a consequência é a violação dos direitos etnoculturais e territoriais dessa população. São programas e serviços que acabam por se desvincular de um projeto emancipatório, político e humano, objetivando atender aos problemas imediatos impostos pelo capitalismo e que não se baseiam em processos democráticos e participativos.

Neste sentido, é importante afirmar que as políticas sociais também carregam contradições, mesmo as indigenistas. As políticas sociais ainda, na maioria das vezes, acabam classificando os indígenas também

como “excluídos”, sendo este um termo de utilização e aplicação inadequada para definir todas as modalidades de miséria do mundo contemporâneo, generalizando situações e contextos sócio-históricos e histórias de vida diferentes. Ao contrário, o uso de forma heterogênea da expressão exclusão mascara as especificidades de cada situação, pois a exclusão “não é uma noção analítica” (CASTEL, 2005, p.18). Também, quando utilizada de forma genérica significa a não compreensão dos fenômenos produzidos pela própria sociedade capitalista que, consequentemente, produz relações sociais que impactam a vida das pessoas e comunidades. Para compreensão dos processos de exclusão dos povos indígenas é preciso considerar a dimensão histórica, social, cultural e as narrativas que os povos indígenas possuem, sobre estarem ou não excluídos dos sistemas de proteção social no Brasil. Esta compreensão não pode ser a-histórica e nem integracionista, de enquadramento destes povos em políticas públicas.

Para o trato sobre as políticas indigenistas, é fundamental a compreensão de que, em função de uma política social ser um processo complexo e contraditório, ela “só terá sentido se quem o utiliza acreditar que deve (política e eticamente) influir numa realidade concreta que precisa ser mudada” (PEREIRA, 2009, p.171). Para que haja esta compreensão por parte dos formuladores e implementadores da política indigenista, é necessária a aproximação despida do etnocentrismo em relação a estes povos, mediando as contradições vigentes na sociedade capitalista e que impactam as condições de vida da população e, neste texto, nos referimos aos indígenas.

O papel do Estado na defesa, proteção e garantia dos direitos dos povos indígenas deve superar todo tipo de prática tuteladora e assistencialista que, ao longo da história, caracterizou as relações clientelistas, patrimonialistas, colonizadoras e racistas que marcam a formação sócio-histórica brasileira. Tais práticas vêm se manifestando na onda conservadora de gestão de um conjunto de políticas sociais e que atinge os povos originários, assim como a classe trabalhadora e que agravam os preconceitos e as desigualdades nas relações dos povos indígenas com a esfera estatal e a sociedade civil.

Evidenciamos, ainda, o Decreto 7.056 de 28 de dezembro de 2009[5], numa perspectiva inovadora no âmbito da política indigenista estatal de reestruturação da Fundação Nacional do Índio- FUNAI, que trata sobre a proteção e a promoção dos direitos sociais dos povos indígenas que se constituiu com base no entendimento de que as políticas sociais devem prever ações indigenistas assegurando: a) o respeito e a promoção das especificidades socioculturais e territoriais; b) o controle social e o protagonismo indígena, de modo que eles sejam capazes de intervir nos espaços institucionais de diálogo entre aspectos para formulação das políticas públicas (FUNAI, 2009, [s.d.]).

É importante salientar que a promoção dos direitos sociais aos Povos Indígenas é, ou deve ser realizada em articulação com diferentes políticas sociais públicas. Neste contexto, a intersetorialidade é uma dimensão fundamental para o desenvolvimento das ações e cria possibilidades para o enfrentamento das situações determinadas por uma multiplicidade de

[5] Revogado por Decretos: Nº 7.778, de 2012, nº 9.010, de 2017 e nº 11.226, de (vigência).

dimensões e que requer o diálogo dos serviços desenvolvidos nos territórios, ou seja, considerando as especificidades regionais e locais daquela comunidade (FERNANDES, 2016).

Podemos dizer que em relação à questão indígena, acaba ocorrendo muitas ações de reparo dos "riscos sociais" que, ao invés de propor uma análise ampliada destes povos em meio à desigualdade social vivenciada nos territórios, a tendência é a preocupação com a superação do problema imediato. Para Boschetti (2012, p.756) as políticas sociais em si não garantem um sistema de proteção social, pois o que o configura "é o conjunto organizado, coerente, sistemático e planejado de políticas sociais que garantem a proteção social por meio de amplos direitos, bens e serviços sociais", seja na saúde, na previdência, na assistência social ou na educação.

É importante que se diga, que mesmo diante de tantas utilizações conceituais e compreensões sobre o significado das políticas sociais, estaremos sempre favorecendo uma ou outra situação, para o "bem ou para o mal", como nos alerta Meszáros (2008). Entretanto, não é possível trabalhar no âmbito das políticas sociais sem aprendê-las nos seus aspectos positivos e negativos, assim como, sem entender o que se deve ou não defender para que realmente se possa ter como perspectiva a "satisfação das necessidades sociais, visto que elas constituem a base das políticas públicas" conforme o citado por Pereira (2013, p.44). As demandas indígenas, ao serem atendidas (ou não), desafiam cada vez mais a atuação de todas as esferas do governo a formularem programas específicos em diferentes situações, como as de segurança alimentar e nutricional, valorização cultural, proteção territorial, vivências protetivas socioculturais, socioassistenciais, entre outros. A conexão entre as políticas indigenistas tende a ser o fio condutor para o atendimento do seu objetivo, pois há a presença da transversalidade para a real efetivação dos direitos indígenas.

Por isto, nos aproximamos da Assistência Social - enquanto política pública e dever do Estado - e sua interlocução com a questão indígena. A Assistência Social, a partir da Constituição Federal de 1988, ao lado da saúde e da previdência social, compõe a seguridade social brasileira, passando então a ser um direito reclamável e não contributivo. Porém, somente em 1993, com a promulgação da Lei Orgânica de Assistência Social, a LOAS, é que se tem "uma norma jurídica para assegurar a materialidade dessa política pública, cuja implantação se deu com impactos e processos de implementação muito diferenciada, dada a diversidade e especificidades das realidades de um país continental" (RIZZOTTI; LOPES, 2019, p.138).

A assistência social se constitui como espaço de mediação para o acesso de bens e serviços públicos, pois se trata de uma política protetiva que se propõe ofertar um conjunto de serviços, programas e benefícios, a fim de atender as necessidades básicas da população e enfrentar as desigualdades sociais por meio de ações de iniciativa pública e da sociedade. Entretanto, a assistência social "não deve ser confundida com a proteção social em si, nem deve ser defendida como a política por excelência de enfrentamento à miséria e à pobreza [...]" (BOSCHETTI, [s.d.], p.20). Isso significa reconhecer que a efetivação dos direitos sociais e, nessa política, os direitos socioassistenciais, somente são possíveis alinhados "às lutas políticas organizadas de resistência à barbárie capitalista e como espaço de

mobilização para defender a emancipação política" (BOSCHETTI, 2016, p.20-21).

Em que pese o reconhecimento de que as sociedades institucionalizaram diferentes formas de proteger, uma parte ou o conjunto de sua população, seja nas situações da velhice, da doença, das diferentes privações que influem na sobrevivência humana, é preciso ampliar essa compreensão trazendo os bens culturais étnicos para esses sistemas. Di Giovani (1998) faz referência à proteção social enquanto princípios reguladores e normas que possuem intuito de proteção e que são "parte da vida das coletividades". Para o autor, a proteção social diz respeito também "[...] tanto as formas seletivas de distribuição e redistribuição de bens materiais (como a comida e o dinheiro), quanto os bens culturais (como os saberes), que permitirão a sobrevivência e a integração, sob várias formas na vida social." (DI GIOVANI, 1998, p.10).

Neste sentido, analisar as normativas reguladoras que caracterizam o marco legal da política de assistência social no Brasil é fundamental para reconhecer o que temos e o quanto precisamos avançar para que a política indigenista se faça presente nos programas, projetos, serviços e benefícios desta política de proteção social não contributiva, ou ainda, nos territórios indígenas.

Povos indígenas na política de Assistência Social: caminhos em construção

Durante o processo de investigação, aqui em parte socializado, os documentos escolhidos e analisados, com relação à política de assistência social fazem parte do marco legal que estrutura e organiza esta política em todo o território nacional e dizem respeito também às aproximações da mesma com os direitos indígenas, quais sejam: (a) Lei Orgânica de Assistência Social-LOAS - Lei nº 8742 de 1993; (b)Norma Operacional Básica do Sistema Único de Assistência Social – NOB/SUAS de 2005; (c) Orientações Técnicas sobre o Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família – PAIF de 2012; e (d) Trabalho Social Com Famílias Indígenas na Proteção Social Básica de 2017.

Sobre a existência da política indigenista na Assistência Social, iniciamos a reflexão reafirmando que se trata de uma política que assumiu um lugar estratégico no sistema de proteção social brasileiro, conforme o artigo 203 da CF de 1988: "Assistência Social será prestada a quem dela necessitar, independentemente de contribuição social, e tem por objetivos a proteção à família[...]". É preciso sublinhar ainda que, a partir de então as lutas sociais desencadeadas pelos trabalhadores e trabalhadoras da assistência social, assim como de outros segmentos culminam na criação da LOAS (Lei 8742/1993), inaugurando, assim, a assistência no campo do direito social que propõe mudanças de paradigma, deixando de ser política de ajuda, de caridade, de clientelismos, de benemerências, para se tornar um direito socioassistencial.

Partindo da análise da LOAS (1993) pode-se afirmar que ela representa um marco jurídico que assegura a sua materialidade. Entretanto,

Rizzotti e Lopes (2019, p.140) referem que uma lei federal não seria suficiente "uma vez que a cultura histórica, preconceituosa e seletiva de que os pobres e a toda população sem acesso aos serviços públicos básicos, bastariam alguns programas pontuais e temporários" o que colocaria em risco a própria implementação da LOAS. À medida que provê mínimos sociais, a LOAS por meio de um conjunto integrado de iniciativas públicas e da sociedade vai orientar a construção da Política Nacional de Assistência Social (PNAS, 2004) e, posteriormente, um sistema descentralizado e participativo – o SUAS (2005) - com instâncias de controle social, de articulação com as entidades públicas não estatais, movimentos sociais e com os novos espaços de organização dos trabalhadores e usuários.

Os objetivos da LOAS são claros no que diz respeito à proteção social, de garantia da vida, de redução de danos, de prevenção da incidência de riscos, de vigilância socioassistencial, da defesa de direitos por meio do pleno acesso aos direitos no conjunto das provisões socioassistenciais (BRASIL, 1993, art.2). Revelam necessidades básicas criadas por conta da lógica capitalista de exclusão, que acarretam na miserabilidade, na violação de direitos e na desproteção social.

O modelo de proteção social, conforme a LOAS, é hierarquizado em básica e especial e são ofertados no Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) e no Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS), respectivamente, e pelas entidades sem fins lucrativos de assistência social, que fazem parte da rede socioassistencial (BRASIL, 1993)[6]. A primeira se configura como uma atuação de prevenção em situações de vulnerabilidade e risco social; já a segunda, atua na defesa do direito no que se refere à violação e ambas buscam trabalhar as potencialidades, fortalecimento de vínculos familiares e comunitários.

Neste processo de análise, constatamos que os artigos da LOAS não trazem nenhuma diretriz específica para os povos indígenas, tampouco a necessidade de atendimento diferenciado pelo reconhecimento desses povos enquanto sujeitos de direitos individuais e coletivos. Os indígenas que acabam por acessar algum programa de assistência social entram nos critérios convencionais estabelecidos pelo programa ou, ainda, entre os segmentos dos produtores rurais como segurado especial, no que tange o acesso aos direitos previdenciários, por exemplo. Dito isso, podemos afirmar que não foi explicitado na LOAS um reconhecimento dos parâmetros de sociabilidade com sistemas de valores diferenciados para os povos indígenas, conforme garante o Art. 231 da CF: "São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições [...]" (BRASIL, 1988).

Com relação à PNAS (2004), que aponta definições, princípios e diretrizes que norteiam sua implementação enquanto direito de cidadania e de responsabilidade do Estado (BRASIL, 2005), observamos que para a sua construção foi preciso levar em conta três vertentes de proteção social: as pessoas, as suas circunstâncias, e entre elas, seu núcleo de primeiro apoio: a família. Assim, a proteção social necessita da maior aproximação possível do

[6] Importante registrar que outros programas e serviços são operacionalizados pelo SUAS, tais como: acolhimento institucional, Centro População de Rua-CentroPOP, abordagem social de rua, serviços de convivência, benefícios socioassistenciais como o Bolsa Família por meio do Cadastro Único, entre outros.

cotidiano da vida das pessoas “pois é nele que riscos, vulnerabilidades se constituem” (BRASIL, 2005, p.16), o que relaciona as pessoas aos seus territórios.

Considerando a capilaridade de atuação nos territórios, enquanto estratégia para a efetivação da política de assistência social há o reconhecimento da importância dos processos históricos que resultam nas dinâmicas reveladas no dia-a-dia da população. Também, os sistemas de informações e a vigilância socioassistencial são elementos fundamentais na constatação dos territórios, possibilitando tornar visíveis os segmentos da sociedade excluídos dos sistemas de acesso às políticas e das próprias estatísticas. Nesse ponto aparece, pela primeira vez, a referência aos povos indígenas: “tornar visíveis àqueles setores da sociedade brasileira tradicionalmente tida como invisíveis ou excluídos das estatísticas – [...] indígenas, quilombolas, idosos, [...]” (PNAS, 2004, p.16).

No que se refere à atuação no território, é importante dizer que os coletivos indígenas não só vivem nele, como são parte constitutiva desses territórios, sejam eles em aldeias ou em contexto urbano. Para os povos indígenas, o território é um espaço social construído a partir de seus parâmetros de sociabilidade, de relação com o meio físico e de mediações com o Estado (MUSEU DO ÍNDIO, [s.d.]). Assim, o reconhecimento desse pertencimento é importante para a aproximação com os povos indígenas, no sentido de ouvi-los sobre sua cultura, seus modos de ser, viver, enfim, seus valores étnico-culturais a partir da ampliação de espaços participativos e diálogo coletivo.

Os objetivos da PNAS (2004) apontam para a necessidade de uma rede de serviços preventivos e protetivos, enquanto forma de enfrentar as diferentes expressões da questão social, visando restabelecer os vínculos sociais e familiares como base para o desenvolvimento do cidadão em sociedade. Ainda, trazem os grupos sociais evidenciados, ou seja, que são prioritários (em situação de risco e vulnerabilidade), denominados usuários. Entre estes grupos, mencionados como usuários do sistema, são nomeados os de “identidades estigmatizadas em termos étnicos [...]” (BRASIL, 2005, p.33). De modo geral, pode-se dizer que aqui identificamos os coletivos indígenas, no sentido da discriminação e preconceito sofrido historicamente por esta população. Porém, não assegura o direito de forma explícita aos povos indígenas, de modo a reconhecê-los como usuários indígenas, de direitos originários e, portanto, sujeitos de direitos.

A PNAS (2004) ao incorporar as demandas da sociedade no campo da assistência social, não deixa dúvida em sua inovação ao trabalhar com a noção de território, centralidade da família e de sua proteção. Porém, podemos dizer que ainda há muitos desafios a serem enfrentados para que a política de assistência social esteja versada pelo princípio da equidade e se consolide, em especial, no aprofundamento das estratégias para uma atuação indigenista no âmbito da Política de Assistência Social.

No que se refere à Norma Operacional Básica do SUAS de 2005, ela é o instrumento de regulação dos conteúdos e definições da PNAS (2004) que estabelece os parâmetros do funcionamento do SUAS e materializa o conteúdo da LOAS, cumprindo assim as exigências dos seus objetivos no intuito de obter resultados que devem consagrar direitos de cidadania e

inclusão social (BRASIL, 2005). E, por sua vez, ela vai orientar a gestão do trabalho a ser implementada na área da Assistência Social, englobando todos os trabalhadores do SUAS, órgãos gestores e executores de ações, serviços, programas, projetos e benefícios da Assistência Social, assim como os usuários e controle social democrático.

Entre os princípios da NOB/SUAS (2005), destacamos a descentralização político-administrativa, a participação popular e a centralidade da família. O primeiro em função de propor o compartilhamento das atribuições e recursos, além de atingir com maior eficiência os territórios a partir de suas necessidades singulares e planos de execução; o segundo, a afirmação da participação democrática do usuário no processo de formulação, implementação e avaliação da política e a centralidade na família que vai permear todas diretrizes do SUAS. Com relação a este último princípio, é condição para o trabalho com as famílias indígenas, respeitar e conhecer como se dão as relações de parentesco ou vizinhança que incluem as relações de afinidade, de filiação adotiva, de parentesco ritual ou religioso, e que vão definir nos termos da concepção dos vínculos interpessoais fundamentais de cada etnia. Nesse sentido, família não tem um caráter genético ou genealógico de comunidade, é uma realidade temporal tanto quanto espacial, na qual a questão de "parentesco" e de "território" pode ser tomada como princípios alternativos ou simultâneos de constituição de uma comunidade (CASTRO, 2006).

Na normativa do SUAS observamos menção a população indígena, apenas quando se trata do financiamento para os municípios, como indicadores complementares para aqueles que contam com populações indígenas residentes no município, sendo este financiamento para "eventuais especificidades apuradas" (BRASIL, 2005, p.146). Contudo, estas especificidades não são descritas. Ainda, nas orientações gerais do SUAS, a questão indígena permanece distante da perspectiva da política indigenista, sendo necessário construir diretrizes esclarecedoras que dialoguem com as necessidades dos diferentes povos existentes no país principalmente, ao considerarmos que a legislação preconiza a equidade no atendimento, sendo necessário o direcionamento ao atendimento específico e diferenciado aos povos originários enquanto usuários.

Entretanto, com base na PNAS (2004) e na NOB/SUAS (2005), enquanto iniciativa e potencial de aproximação com a questão indígena na assistência social, importante reconhecer a criação do Grupo de Trabalho-GT[7], constituído pelo Conselho Nacional de Assistência Social (CNAS) (CNAS, 2006a). No relatório deste GT, consta que a implementação do Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família- PAIF e de demais serviços de proteção social básica junto à população indígena "deve obter esforços dirigidos a uma melhor definição dos serviços que ofertados a esta população" (CNAS, 2006b, p.31). Quando falamos do atendimento de grupos populacionais específicos, por exemplo, falta o estabelecimento de formas diferenciadas de organização social e de visão, como nas sociedades indígenas.

[7] O GT teve como objetivo acompanhar e avaliar a gestão dos recursos, os impactos sociais e o desempenho das ações da Rede de Serviços de Proteção Social Básica nas comunidades indígenas.

Ainda, como desdobramento do processo de consolidação do SUAS, com destaque para a Tipificação Nacional de Serviços Socioassistenciais e o Protocolo de Gestão Integrada de Serviços, Benefícios e Transferências de Renda no âmbito do SUAS (BRASIL, 2009c), é publicado o documento denominado "Orientações Técnicas sobre o Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família – PAIF: Trabalho Social com Famílias" (BRASIL, 2012b). Essa orientação técnica se caracteriza como eixo basilar para a "nova" política de assistência social que foi sendo construída no Brasil desde a publicação da PNAS (2004), mas que, dos anos 2016 a 2022, sofreu alterações por conta de um conjunto de iniciativas que colocaram em risco o sistema protetivo que vai desde os cortes orçamentários destinados à política de assistência social[8] até as práticas assistencialistas que caracterizam governos conservadores com tendências a culpabilização de sua população pela condição de vida, assim como de naturalização das desigualdades sociais.

Neste documento de orientação do trabalho com as famílias observa-se a abrangência do PAIF por meio das ações dos serviços de acolhida, das oficinas com famílias, das ações comunitárias, das ações particularizadas, e encaminhamentos, assim como a referência ao atendimento prioritário aos coletivos indígenas. Tal identificação se refere à atenção especial às famílias com especificidades étnicas diferenciadas, com destaque para os Povos e Comunidades Tradicionais (PCT), como os povos indígenas e comunidades quilombolas. Entretanto, no capítulo que aborda o acompanhamento familiar, não constam orientações específicas para o atendimento junto aos povos indígenas. Afinal, é preciso afirmar o quanto o atendimento a estes segmentos sociais deve ser prioritário, pois materializa o pressuposto do SUAS como "tornar visíveis aqueles setores da sociedade brasileira tradicionalmente tidos como invisíveis ou excluídos das estatísticas" (BRASIL, 2005, p.16).

Na perspectiva inovadora da política, que visa tornar a proteção social básica alcançável aos indígenas, apontamos as iniciativas de implementação dos CRAS Indígenas. Essa conquista é resultado de mobilizações e reivindicações da sociedade civil e dos movimentos indígenas, por conta das demandas territoriais que chegavam às equipes do SUAS, fundamentalmente como resultado da participação dos povos originários nas conferências de assistência social em todo território nacional. Até o ano de 2017, foram observados a existência de 21 CRAS que se encontram em comunidades indígenas no país (BRASIL, 2017). O primeiro CRAS indígena foi implantado em 2004, na Aldeia Bororó, em Dourados/MS, e foi destinado exclusivamente a uma população indígena no país, atendendo às etnias: Guarani Kaiowa, Guarani Nandevã e Terena, que conquistaram este espaço por meio da mobilização da comunidade e das lideranças (BORGES, 2016). Tais iniciativas demonstram que as mesmas podem e devem ser disseminadas em todas as regiões do país, considerando a presença indígena em todos os territórios.

Diante das especificidades de um CRAS indígena, o grande desafio dos profissionais é a construção de uma nova forma de atuação que leve em

[8] No ano de 2022, foi encaminhado o Projeto de Lei Orçamentária prevendo o corte orçamentário de 95% nos recursos do SUAS.

consideração os modos de ser e viver das diferentes etnias, a partir da compreensão do território deles. Desta forma, o CRAS indígena, no atual contexto da Assistência Social no país e da postura do Estado frente aos povos indígenas, se constitui num profícuo espaço emancipatório de conquista de direitos e de cidadania, pois, afinal de contas, não há uma regulamentação própria para os CRAS existentes nas aldeias. São modos de trabalhar e de mediações dialógicas que se constroem nas relações entre os indígenas e não indígenas.

Entre os avanços importantes da política indigenista na Política de Assistência Social, podemos citar o Guia de Orientação Técnica nº 1- Proteção Social Básica de Assistência Social, publicado em 2005, que referencia o trabalho com os coletivos indígenas (BRASIL, 2012b). O documento traz a interlocução com lideranças, conselhos e associações indígenas como indispensável para melhor condução dos trabalhos, levando em conta a opinião dos beneficiários dos serviços e suas necessidades no planejamento do trabalho das equipes interprofissionais.

A publicação "Trabalho Social com Famílias Indígenas: Proteção Social Básica para uma Oferta Culturalmente Adequada" (2017), documento que deve/deveria balizar a política indigenista de assistência social (BRASIL, 2017), apresenta os subsídios teóricos e técnicos para apoiar as equipes de referência do SUAS, em particular, as equipes dos CRAS no desenvolvimento PAIF, que atuam com as famílias e comunidades indígenas. O documento recomenda que a equipe do CRAS deve contar com o consentimento das famílias, antes de iniciar as ações, assim como com sua participação na definição das mesmas. Para isto, é fundamental a potencialização das lideranças indígenas, que são o canal de comunicação obrigatório para apresentação do CRAS e do PAIF. Esse diálogo é essencial para construção coletiva e negociação com as lideranças indígenas antes da implementação das ações socioassistenciais nas aldeias. O documento estabelece, como prática profissional, os seguintes elementos: consciência crítica e espírito pesquisador por parte dos profissionais do CRAS acerca da realidade indígena local; equipe de referência multidisciplinar, que deve contar com antropólogo e/ou indigenista experiente e/ou com assessoria antropológica; adoção de abordagem e procedimentos metodológicos pautados no diálogo e no respeito intercultural; conhecimento do território (potencialidades, recursos, vulnerabilidades) e da cultura (tradições, organização social e parentesco, visão de mundo) do(s) povo(s) indígena(s) que ali habita(m); planejamento e análise das ações desenvolvidas; promoção da participação dos indígenas no planejamento e avaliação das ações do PAIF (BRASIL, 2017).

É preciso reconhecer que tais orientações são fundamentais para que as equipes, ao se depararem com a realidade indígena, possam considerar as especificidades trazidas nas legislações e, ainda, contribuir com a construção da inserção da questão indígena na agenda do SUAS. Os CRAS, por exemplo, são estratégicos no levantamento e encaminhamento das demandas sociais das populações indígenas e também tendem a estar próximos às aldeias, considerando o critério território. Assim, as ações de trabalho das equipes dos CRAS, nas mais diversas demandas, constroem aprendizagens referentes aos modos de ser e viver dos povos indígenas, a partir do comprometimento do trabalhador ou trabalhadora com a política

indigenista em questão. Portanto, um CRAS que tem como população usuária os indígenas, ou ainda, que tem consciência das famílias indígenas beneficiárias do Bolsa Família vinculadas ao território, requer dos profissionais a apreensão dos modos de ser e viver desses coletivos para a viabilização dos seus direitos socioassistenciais, não sendo esta uma particularidade dos antropólogos e, sim, de todas as profissões que atuam no SUAS.

Ainda na abordagem das políticas sociais de Estado nas inter-relações com povos indígenas, no sentido da relevância da transversalidade na análise dessas ações, chamamos a atenção para a pesquisa "Estudos Etnográficos sobre o Bolsa Família entre Povos Indígenas", encomendada pelo Ministério do Desenvolvimento Social-MDS, em 2015. É o principal programa de transferência de renda acessado pelos indígenas. A pesquisa aponta o "baixo conhecimento da população indígena em geral sobre o PBF" e o CadÚnico enquanto cadastro de porta de entrada para outras políticas. Além do PBF, o estudo aponta que "é provável que as unidades do Sistema Único de Assistência Social (SUAS) que estão em contato direto com a população não estejam priorizando o assunto" (VERDUM, 2019, p. 103-104). Os indígenas afirmam também desconhecer ou saber muito pouco a respeito dos CRAS e CREAS, embora haja relatos de terem recorrido a essas unidades, especialmente aos CRAS, para indagar o motivo do bloqueio do cartão Bolsa Família, demandar inclusão ou buscar alguma outra informação. Estas informações refletem tanto as condicionalidades do programa desvinculado aos modos de vida da população indígena quanto à obrigatoriedade de frequência escolar, que é questionada pelos indígenas pelas diversas dificuldades operacionais para cumprir essa condicionante, como, por exemplo, a ausência de um sistema de registro e acompanhamento eficiente e a falta de entendimento dos operadores locais em relação aos recursos ou condições estruturais necessários para as crianças frequentarem a escola e terem um aproveitamento satisfatório. Neste sentido, é importante que o programa obtenha condicionantes que sejam específicas às realidades indígenas do país, com o estabelecimento de trocas e diálogo com esta população, com profissionais indígenas trabalhando no SUAS, assim como, uma atuação qualificada para a escuta e orientação dos trabalhadores não indígenas que trabalham nas unidades do CRAS e do CREAS. Contudo, a construção dos programas, projetos, serviços e benefícios operacionalizados pelo SUAS requer o diálogo e o protagonismo dos indígenas no monitoramento, avaliação e gestão desta política.

Reflexões finais

Sem a pretensão de finalizar a discussão sobre a importância da afirmação da agenda indígena no âmbito da política de assistência social, mas, ao contrário, apontar as lacunas, os avanços na sua trajetória sócio-histórica, jurídica e as possibilidades de potencialização deste debate sobre os povos indígenas, é que trazemos aqui alguns aspectos. Os povos indígenas, sem dúvida, fazem parte de uma parcela significativa da sociedade brasileira que historicamente têm seus direitos negados e, mesmo

diante dos avanços constitucionais, ainda é preciso lutar e resistir. Há um longo caminho a ser percorrido para que se realizem ações concretas da Política de Assistência Social com os coletivos indígenas, na ótica de que eles sejam protagonistas de suas vidas, considerando suas especificidades e participem do planejamento e execução de políticas indígenas.

Entendemos que uma das contribuições dos/das profissionais assistentes sociais, psicólogos, sociólogos, educadores sociais, antropólogos, entre outros que atuam no SUAS, está a investigação e reflexão crítica na busca da compreensão da realidade sócio-histórica desses coletivos, superando a historiografia tradicional e a instauração de processos de educação permanente para a construção de saberes que possam dar conta das especificidades indígenas, assim como do planejamento de projetos e programas que envolvam esses coletivos nessa construção. Outra questão fundamental é a efetivação do direito à informação sobre os direitos socioassistenciais e serviços, para que, assim, possam acessá-los enquanto sujeitos políticos e de direitos, na construção de um atendimento específico que lhes garanta atender suas reais necessidades por meio de processos participativos e democráticos. O conhecimento por parte dos gestores e profissionais da assistência social sobre as legislações universais e indigenistas, para que possam realizar mediações por meio do trabalho profissional na defesa dos direitos indígenas, é um desafio posto. A contratação de profissionais indígenas para o trabalho no SUAS é outro desafio em curso, uma vez que as ações afirmativas com a lei de Cotas 12.711 de 2012, os estudantes indígenas vêm se profissionalizando em diferentes instituições públicas de ensino superior no país. A intenção aqui é contribuir para instigar, provocar e suscitar reflexões dentro dos diferentes equipamentos do SUAS para que possam envolver a participação dos coletivos indígenas, a partir do diálogo com as organizações e movimentos indígenas superando as práticas colonizadoras e opressoras.

Contudo, em governos anti-indígenas, como o instaurado no Brasil como parte de um projeto societário de 2019 a 2022, as medidas genocidas, principalmente no que tange aos territórios e à saúde indígena, assim como ao acesso aos direitos socioassistenciais, requer compromisso por parte dos profissionais para superar essa lógica excludente e desigual. Contudo, a compreensão das políticas indigenistas, suas contradições e suas possibilidades para a defesa dos direitos indígenas, requer a partilha de conhecimentos daqueles que atuam nas diversas políticas sociais. Tal interlocução é necessária para que se possa reforçar a luta e a resistência em curso pelos povos indígenas em defesa dos seus direitos, do direito à vida e à preservação da natureza e, ainda, do que há de “humano” em nossa sociedade.

A política de assistência social precisa acelerar o passo em seu arcabouço jurídico, operacional e político no que tange a questão indígena, disputando esse lugar de fala e de direito, pois é por meio do comprometimento com os coletivos indígenas que se conseguirá garantir uma política indigenista de assistência social e a real atenção aos povos indígenas nos seus territórios. Afinal, sabemos que na essência, na luta e defesa do SUAS no Brasil: vidas indígenas importam!

Referências bibliográficas

BANIWA, G. **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.

BORGES, J. C. **"A sociedade brasileira nos fez pobres": Assistência Social e autonomia étnica dos Povos Indígenas. O caso de Dourados, Mato Grosso do Sul.** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 22, n. 46, p. 303-328, dez. 2016.

BOSCHETTI, I. **A Insidiosa Corrosão dos Sistemas de Proteção Social Europeus.** Serviço Social & Sociedade, São Paulo, n. 112, p. 754-803, out./dez. 2012.

BOSCHETTI, I. **Implicações da Reforma da Previdência na Seguridade Social.** Psicologia & Sociedade, Belo Horizonte, v. 15, n. 1, p. 57-96, jan. 2003.

BOSCHETTI, I. **Assistência Social e trabalho no capitalismo.** São Paulo: Cortez, 2016.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Orientações Técnicas sobre o PAIF.** Trabalho Social com Famílias do Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Famílias. 1ª ed., vol.2, Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2012b.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Política Nacional de Assistência Social PNAS/2004**. Norma Operacional Básica NOB/SUAS. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2005.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Protocolo de Gestão Integrada de Serviços, Benefícios e Transferências de Renda no âmbito do Sistema Único de Assistência Social** – SUAS. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2009c.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Tipificação Nacional de Serviços Socioassistenciais.** 1ª reimp. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2014.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Trabalho social com famílias indígenas na proteção social básica**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome; Secretaria Nacional de Assistência Social, 2017.

BRASIL. Presidência da República. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Brasília, DF: Diário Oficial da União, seç. 1, n. 191-A, p. 1. 05 out. 1988.

BRASIL. Presidência da República. **Decreto nº 5.051 de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Brasília, DF: Diário Oficial da União, seç. 1, p. 1.20, abr. 2004a.

BRASIL. Presidência da República. **Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973.** Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília, DF: Diário Oficial da União, col. 1, p. 13-177, 21 dez. 1973.

BRASIL. Presidência da República. **Lei nº 8.742 de 7 de dezembro de 1993.** Dispõe sobre a organização da Assistência Social e dá outras providências. Brasília, DF: Diário Oficial da União, seç. 1, p. 1876. 08 dez. 1993.

BRASIL. Presidência da República. **Decreto nº 7.056 de 28 de dezembro de 2009.** Aprova o Estatuto e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas da Fundação Nacional do Índio- FUNAI, e dá outras providências. Brasília, DF: Diário Oficial da União, seç. 1, p. 2. 29 dez. 2009a.

CASTEL, R. **Metamorfoses da questão social.** 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

CIMI - Conselho Indigenista Missionário. **Projeto em pauta na Câmara na prática acaba com demarcações de terras indígenas.** *In:* Conselho Indigenista Missionário. Brasília: 25 mai.2021. Disponível em: <https://cimi.org.br/2021/05/projeto-em-pauta-na-camara-na-pratica-acaba-com-demarcacoes-de-terras-indigenas/>. Acesso em: 02. jun. 2021.

CNAS - Conselho Nacional de Assistência Social. **Resolução nº 182 de 21 de setembro de 2006.** Cria o Grupo de Trabalho para propor um Plano de acompanhamento do funcionamento dos Conselhos de Assistência Social Municipais, Estaduais e do Distrito Federal. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2 out. 2006a.

CNAS - Conselho Nacional de Assistência Social. **Resolução nº 47, de 22 de março de 2006.** Institui Grupo de Trabalho para acompanhar gestão dos recursos da Rede Serviços de Proteção Social Básica – Quilombolas. Brasília, 2006. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 22 mar. 2006b.

DI GIOVANNI, G. **Sistema de proteção social: uma introdução conceitual.** *In:* OLIVEIRA, M.A. de (Org.). Reforma do Estado e políticas de emprego no Brasil. Campinas: IE/UNICAMP, p. 9-29, 1998.

FERNANDES, Rosa Maria Castilhos; HELLMANN, A. (Org.). **Dicionário crítico: Política de Assistência Social no Brasil.** 1. ed. Porto Alegre: UFRGS, v. 1. p. 320, 2016.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio. **Direitos Sociais.** *In:* Fundação Nacional do Índio. Brasília: [s.d.]e. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/direitos-sociais>. Acesso em: 08 abr. 2021.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio. **Política Indigenista no Brasil: avanços e desafios.** *In:* Fundação Nacional do Índio. Brasília: [s.d.]d. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/todos-presidencia/2901-politica-indigenista-no-brasil-avancos-e-desafios?start=1>. Acesso em: 08 abr. 2021.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo população indígena 2022**. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/images/educa/os-indigenas-no-censo-2022-livreto.pdf>. Acesso em: 02 jan. 2023.

MÉSZÁROS, I. **A Educação para Além do Capital**. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

MUSEU DO ÍNDIO. **Território Indígena.** Rio de Janeiro, RJ: FUNAI, 2005. Disponível em: <http://www.museudoindio.gov.br/educativo/pesquisa-escolar/51-territorio-indigena>. Acesso em: 22.mai. 2019.

PEREIRA P. A. **Política Social: temas e questões**. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2009.

PEREIRA, C. P. **Proteção social no capitalismo: contribuições à crítica de matrizes teóricas e ideológicas conflitantes.** 2013. xiii, 307 f., il. Tese (Doutorado em Política Social). Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

PIB – Povos Indígenas do Brasil; ISA – Instituto Socioambiental. Convenção. Quem são? In: **Povos Indígenas do Brasil; Instituto Socioambiental.** [s.l.]: 25 jan. 2021a. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_s%C3%A3o>. Acesso em: 08 abr. 2021.

RIZZOTTI, M. L. A.; LOPES, M. H. C. **A política de assistência social: necessários avanços articulados ao trabalho profissional.** *In:* FERNANDES, M.R.C. (Org.). Educação no/do trabalho no âmbito das políticas sociais. 1ª ed. Porto Alegre: CEGOV, cap.8, p. 139-160, 2019.

VERDUM, R. **A política de transferência de renda condicionada e os povos indígenas no Brasil.** *In:* Ricardo Ventura Santos; Bruno Nogueira Guimarães; Marden Barbosa de Campos; Marta Maria do Amaral Azevedo. (Org.). Entre Demografia e Antropologia: povos indígenas no Brasil. 1ed.Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, v. 1, p. 97-119, 2019.

VERDUM, R; PAULA, Luís (Org.). A**ntropologia da política indígena: experiências e dinâmicas de participação e protagonismo indígena em processos eleitorais municipais (Brasil-América Latina).** 1. ed. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, v. 1. p. 509, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é.** *In*: RICARDO, C.A.; RICARDO, F. (Orgs.). Povos indígenas no Brasil (2001–2005). São Paulo: ISA, p. 41-49, 2006.

Recebido em: 07/02/2024* Aprovado em: 09/11/2024* Publicado em: 30/04/2025

ARARA DA VOLTA GRANDE DO XINGU: ARTE INDÍGENA CONTEMPORÂNEA, URGÊNCIA ECOLÓGICA E MÚLTIPLAS RESISTÊNCIAS[1]

RENATA UTSUNOMIYA[2]
USP, BRASIL
https://orcid.org/0000-0001-9024-9659

RESUMO: *A arte indígena no Brasil atual também se utiliza de linguagens contemporâneas em processos híbridos que levam a uma reflexão sobre as relações humano-natureza e o lugar das cosmologias indígenas em um contexto atual de urgência ecológica. A partir de entrevistas e da análise de obras de quatro artistas do Povo Indígena Arara, da Terra Indígena Arara da Volta Grande do Xingu, Amazônia brasileira, busco responder à questão: como a arte visual dos Arara retrata suas relações de coexistência com o sistema socioecológico da Volta Grande do Xingu? Além das obras, as memórias do pajé e historiador Leôncio Arara são o fio condutor dessa relação dos Arara com o Rio Xingu. Com isso, são visionadas possibilidades de interações entre arte e pesquisa socioambiental com povos indígenas, como estudos de sociobiodiversidade e métodos para gestão ambiental e territorial indígena. Os indígenas Arara coabitam com florestas e rios vivos, sob perspectivas reivindicadas por pensadores e artistas indígenas de que cosmologia, arte e política são indissolúveis na arte indígena contemporânea, esta que também é um espaço de múltiplas resistências.*

PALAVRAS-CHAVE: *Arte Indígena contemporânea, Arara da Volta Grande do Xingu, Amazônia brasileira, Pesquisa com arte, Arte Indígena Cosmopolítica, Resistências indígenas.*

ABSTRACT: *Indigenous art in Brazil today also uses contemporary languages in hybrid processes that lead to a reflection on human-nature relations and the place of indigenous cosmologies in the current context of ecological urgency. Based on interviews and the analysis of artworks by four artists from the Arara Indigenous People, Arara da Volta Grande do Xingu Indigenous Land, in the Brazilian Amazon, I seek to answer the question: How does the visual art of the Arara portray their relationship of coexistence with the socio-ecological system of the Volta Grande do Xingu? In addition to the artworks, the memories of the shaman and historian Leôncio Arara are the guiding thread of this relationship between the Arara and the Xingu River. Possibilities for interactions between art and social-environmental research with Indigenous Peoples are discussed, such as sociobiodiversity studies and methods for environmental and territorial management. The indigenous Arara cohabit with living forests and rivers, from perspectives claimed by indigenous intellectuals and artists that cosmology, art and politics are inseparable in contemporary indigenous art, which is also a space of multiple resistances.*

KEYWORDS: *Indigenous Contemporary Art, Arara da Volta Grande do Xingu, Brazilian Amazon, Art-based research, Cosmopolitic Indigenous Art, Indigenous Resistances.*

---

[1] Agradecimentos aos artistas e ao povo indígena Arara da Volta Grande do Xingu, às professoras Carmen Salvador, Patrícia Zalamea e Maria Berbara, coordenadoras do projeto Conectando fronteira amazônica, e à Erêndira Oliveira pela revisão.

[2] Doutora em Ciência Ambiental pela USP, Mestra em Ciências e Bacharela em Engenharia Ambiental (EESC-USP) e parte do Grupo de Pesquisa em Gestão e Planejamento Ambiental (PLANGEA).

Introdução

A arte entre distintos povos indígenas assume nuances e significações próprias, onde os conceitos de natureza, cultura, belo e estética se entrecruzam e estão profundamente imbricados às ontologias particulares de cada povo. A arte está em todas as esferas da vida dos povos indígenas, muitas vezes sem considerar a distinção entre artefato e arte, ou seja, qualquer objeto indígena carrega uma mensagem artística, em uma prática em que arte e vida se confundem (RIBEIRO, 1978; LAGROU, 2009). Naine Terena de Jesus traz importantes reflexões acerca de como é considerada a arte feita pelos indígenas, e como essas produções são atualmente enquadradas pelo sistema não indígena, abrangendo diferentes definições como artesanato, artefato e arte indígena contemporânea (JESUS, 2022)[3].

A arte produzida por indígenas tem conseguido traduzir fragmentos da complexidade de seus sistemas de conhecimento, expressando percepções cosmológicas particulares de cada povo. Para isso, também são utilizadas linguagens contemporâneas, possibilitando a criação de projetos artísticos próprios, de forma a ampliar o alcance a outros públicos, dar visibilidade e reconhecimento de povos e territórios, que por vezes são desconhecidos pelo público em geral, além de contribuir na luta por direitos (JESUS, 2022; BARROS, 2021). Esse "processo de hibridação" (JESUS, 2022, p. 6) entre fazeres autóctones e outros, provenientes de não indígenas, traz reflexões acerca das possíveis definições de arte. Como narrou o artista indígena Macuxi, Jaider Esbell, o indígena e a arte possuem uma origem comum e indissociável e há necessidade de "criar sistemas de arte indígena, com sentidos e dimensões próprios de cada cultura" (ESBELL, 2021, p. 1). Esbell (2021, p. 1) ainda descreve que "arte indígena contemporânea é, sim, um caso específico de empoderamento no campo cosmológico de pensar a humanidade e o meio ambiente. Essa afirmação traz à tona a diversidade de formas de relação entre ser humano e natureza e a diversidade de valores atribuídos à natureza a partir de diferentes culturas. Diferentes povos indígenas costumam expressar uma visão de mundo pluricêntrica, no qual não há um centro, pois os humanos coabitam no mundo com seres não humanos e outros componentes da natureza, através de relações interconectadas e processos sistêmicos (PASCUAL et al., 2023).

Nesse sentido, este estudo tem como foco a arte indígena contemporânea produzida entre o grupo Arara que habita a região da Volta Grande do Xingu. Para isso, realizo uma análise de obras de quatro artistas indígenas da Terra Indígena Arara da Volta Grande do Xingu, que incluem pinturas e artefatos de miçanga. Esse estudo se debruça sobre a questão: como a arte visual dos Arara retrata suas relações de coexistência com o sistema socioecológico da Volta Grande do Xingu? A partir desse questionamento, realizo uma discussão sobre possíveis caminhos de pesquisas com arte e povos indígenas no contexto atual de crise socioambiental, ou "urgência ecológica" como cunhou Jaider Esbell

[3] Naine Terena é artista, pesquisadora e curadora indígena e em seu estudo discute sobre a reprodução da oposição entre tradição e inovação nas artes feitas por indígenas, além das problemáticas do reconhecimento e validação do que hoje é chamado de arte indígena contemporânea (JESUS, 2022).

(ALIPRANDINI, 2021, p. 23). Além disso, realizo uma breve reflexão acerca do momento atual da arte indígena contemporânea produzida por indígenas brasileiros e discuto, com base na literatura, temas que emergem dessas produções artísticas.

Os indígenas Arara e a Volta Grande do Xingu

O Rio Xingu, na Amazônia brasileira, é conhecido como um rio de grandes cachoeiras de difícil navegação, o que por muito tempo desafiou o avanço da colonização acima da região da Volta Grande do Xingu ou Volta Grande. A região do Médio Rio Xingu atualmente é povoada por diferentes povos indígenas de troncos linguísticos como Tupi, Tupi-Guarani, Caribe e Jê, com indícios de ocupação de aproximadamente 3.000 anos até o presente, evidenciadas por estudos arqueológicos de cerâmicas Tupi e Karib (GARCIA, 2021). Entre estes povos indígenas, os Arara são avistados pela 1ª vez apenas em 1853, pois eram povos do interior das florestas, diferentemente dos Juruna, canoeiros, que habitavam as ilhas do Xingu, e foram os guias e navegadores dos viajantes que passavam pela região (NIMUENDAJU, 1948). A exploração da borracha no final do século XIX intensificou a ocupação na região, assim como outras atividades econômicas, a exemplo do garimpo de ouro, da caça de peles de "gato" (onça e outros felinos) e da construção da Rodovia Transamazônica, trazendo levas de migrantes de outras regiões do país (ARARA et al., 2020; NASCIMENTO, 2024). A região da Volta Grande, perpassada por esses ciclos econômicos, hoje possui populações de ribeirinhos, colonos, garimpeiros e indígenas, estes últimos dentro e fora das duas Terras Indígenas (Arara da Volta Grande do Xingu e Paquiçamba, do povo Juruna).

O historiador, intelectual, curador e guia espiritual Leôncio Arara, falecido em 2017, descreveu os Arara da Terra Indígena (TI) Arara da Volta Grande do Xingu (ARARA et al., 2020):

> Somos como somos e não negamos, tem preto e tem branco (...) mas também somos parente de todo esse povo que lhe falei que andou com minha mãe Firma, meu avô Pira e minha avó Tintim e que viveram aqui [Leôncio Arara] (PATRÍCIO, 2006, p. 13-14).

As comunidades da Volta Grande passaram por um histórico de relações interétnicas que denotam a violência da investida colonial nos povos originários, o que resultou na Volta Grande como um sistema multiétnico particular (XAVIER FERREIRA, 2024), com diferentes povos indígenas que lutam pela afirmação étnica. O grupo indígena Arara da TI Arara da Volta Grande do Xingu é descendente dos povos Arara e Juruna e de não indígenas, e optaram pela "certificação" como povo Arara, pela memória de seus antepassados, como Pirá e Tintim Arara, que se estabeleceram no atual território onde vivem (ARARA et al., 2020).

Os Arara[4] habitam a TI Arara da Volta Grande do Xingu que foi demarcada entre 2004 e 2015, e possui cerca de 240 habitantes que residem em quatro aldeias e outros núcleos familiares, em uma área de 25.500 ha, na margem direita do Rio Xingu, no município de Senador José Porfírio, estado do Pará, Amazônia brasileira. Estão localizados no trecho do Xingu que passou a ter parte das águas desviadas para a geração de energia pela Hidrelétrica de Belo Monte, que opera desde 2015 (UTSUNOMIYA et al., 2024). A Volta Grande passou a sofrer impactos pela redução da vazão, ameaçando não apenas o ecossistema, mas também a reprodução cultural e o sistema de conhecimento dos Arara, interconectado com esse trecho único do Rio Xingu.

Materiais e Métodos

Essa pesquisa se insere no âmbito do seminário de pesquisa "Conectar a fronteira amazônica: fluidez artística e cultural na primeira modernidade"[5]. No Seminário Internacional, sediado no Equador, entre setembro e outubro de 2023, foi realizada uma visita de campo à comunidade Sarayaku, do povo indígena Kíchwa, onde pudemos vivenciar e aprender mais sobre sua visão de Bem Viver que é também uma referência deste estudo. O presente artigo é também parte da pesquisa de doutoramento realizada junto aos indígenas da etnia Arara, da Terra Indígena (TI) Arara da Volta Grande do Xingu, sobre as mudanças que vem ocorrendo em seus modos de vida e nas conexões bioculturais a partir das transformações advindas com a operação da hidrelétrica de Belo Monte.

A realização dessa pesquisa tem como ponto de partida o percurso realizado junto aos Arara que iniciou em 2014 através de atividades de assessoria para caracterização socioambiental, realizada em 2015 e pesquisas para o Inventário de Artes e Artefatos Arara (2016-2018). Nestas ocasiões, pude realizar entrevistas, principalmente com o ancião Leôncio Arara. Após a morte de Leôncio, em 2017, e um ano de luto, pude também colaborar no planejamento da Casa de Memória Leôncio Arara (Arara et al, 2020). Entre os anos de 2020 e 2023 assessorei e facilitei oficinas de desenho e criação de estampas com a técnica de estêncil[6]. Também fui, e sigo até então, na assessoria de projetos da Associação de Resistência Indígena Arara do Maia, da aldeia Terrawangã, entre estes o projeto "Saberes de Leôncio Arara", no qual organizei o acervo de todas as entrevistas de Leôncio para a Casa de Memória. Esse percurso, somado ao início da pesquisa de doutorado, faz parte da construção de uma relação de confiança

[4] Na região do Médio Xingu há três Terras Indígenas do povo Arara (Arara, Cachoeira Seca e Arara da Volta Grande do Xingu). Nesse artigo, qualquer menção aos indígenas Arara refere-se aos pertencentes ao grupo da Terra Indígena Arara da Volta Grande do Xingu.

[5] Seminário de pesquisa liderado pela Universidad San Francisco de Quito (UFSQ, Quito, Equador), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ, Rio de Janeiro, Brasil) e Universidad de Los Andes (Uniandes, Bogotá, Colômbia) e financiado pela Fundação Getty (EUA).

[6] Essas atividades foram executadas pela empresa Verthic Consultoria e Participações, que executou entre outros programas, o Programa de Patrimônio Cultural Material e Imaterial, no âmbito do Projeto Básico Ambiental da Usina Hidrelétrica de Belo Monte.

com os Arara, na qual pude vivenciar diversos momentos de práticas artísticas coletivas, observando a trajetória e emergência de artistas indígenas nas comunidades.

Para a elaboração do estudo, foram realizadas entrevistas semiestruturadas, realizadas em novembro e dezembro de 2023, com quatro artistas selecionados a partir dessa vivência. Junto a cada artista foi selecionada uma obra para ser analisada conjuntamente, com perguntas também acerca de inspirações e sobre o processo artístico de cada um. Ao analisar cada obra, utilizo referências bibliográficas que dialogam com o tema abordado, buscando sobretudo pensadores, artistas e autores indígenas. Também tomo como referência as falas desse grande pensador e intelectual que foi Leôncio Arara, cujas estórias, práticas de cura e registro da história são considerados patrimônios culturais importantes para o seu povo, com anotações de diário de campo e citações que fazem parte do acervo audiovisual da Casa de Memória Leôncio Arara (ARARA et al., 2020).

Nesse estudo utilizo das palavras estórias, no sentido de causos e crônicas, e história em relação à memória dos antepassados e as categorias nativas Arara estão ressaltadas em itálico. Por fim, esse estudo, como parte de uma pesquisa de doutoramento, possui autorização dos conselhos de ética pertinentes, bem como obteve autorização de entrada para fins de pesquisa em Terra Indígena pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

Resultados e Discussões

Inicialmente, são apresentados os contextos de coexistência dos indígenas Arara com a Volta Grande do Xingu, através das memórias de Leôncio Arara. Em seguida, são apresentados os artistas e obras analisadas, em diálogo com a literatura pertinente. Após essa seção, são realizadas discussões acerca das possibilidades da articulação das artes indígenas em contextos de pesquisas socioambientais, discorrendo sobre métodos de pesquisa com arte, gestão ambiental e territorial e finalizando com reflexões sobre o lugar cosmopolítico da arte indígena contemporânea.

Os Indígenas Arara e a coexistência com a Volta Grande do Xingu

As memórias de Leôncio Arara são consideradas símbolos de sua identidade cultural, essenciais para o que os Arara denominam como o "fortalecimento da cultura" (ARARA et al., 2020). Enquanto curador, benzedor e conhecedor dos remédios do mato, e reconhecido por outros como pajé, Leôncio narrava sobre o rio e a mata em suas vidas, descrevendo as formas de coexistência dos Arara com a Volta Grande:

> A minha cultura é floresta, eu trabalho com as florestas, eu não acredito que doutor me trate, eu não acredito que tomando remédio na farmácia eu fique bom, (...) todo

> material meu é da floresta (...) [Leôncio Arara] (ARARA et al., 2020, p. 21)

Leôncio narrou uma série de preceitos e regras sobre o rio e a mata que eram necessários serem respeitados, sobretudo porque ali havia muitos seres não-humanos "donos" que regiam as águas, a floresta e os animais:

> (...) eu não ando aí à toa no rio sabe, eu espero a água do rio, porque ela é viva.
> (...) quando a pessoa anda pelo mato, a mata geme, a mata ri, a mata faz toda coisa, a mata, ela é viva, e é malassombrada, sabe, ela é viva, e é malassombrada, a mata faz tudo
> (...) do mesmo jeito é a água, a água conversa, ela faz tudo, de noite você dormindo perto de uma água, correnteza que seja forte, você escuta todo movimento (...) (Leôncio Arara, 2014, comunicação pessoal).

A relação com o *rio* e a *mata* enquanto seres vivos, narrada por Leôncio, remete a diferentes narrativas indígenas de coexistência com a natureza com visão pluricêntrica (PASCUAL et al., 2023), no qual a floresta e o rio são sujeitos vivos, que, junto a seres não-humanos, possuem agência (RIVEROFLIFE et al., 2022) e, portanto, estão sujeitos a direitos próprios (ACOSTA, 2016). O pensador Ailton Krenak narra sobre cosmovisões de diferentes povos indígenas, que convivem com o "espírito da floresta", e sobre a visão do rio enquanto um parente, o Rio Doce *Watu,* avô de seu povo (KRENAK, 2020).

Povos andinos e amazônicos originários compartilham uma "matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a natureza", chamado de Bem Viver (ACOSTA, 2016, p. 24). Através da ideia do Bem Viver, diferentes povos originários atualmente reivindicam uma visão comum de "simbiose com a floresta viva". O Equador foi o primeiro país a instituir um Estado plurinacional com o reconhecimento de direitos da natureza em sua constituição, resultado de uma trajetória de propostas a partir do conceito Bem Viver.

Os indígenas Kichwa da comunidade de Sarayaku[7] também reivindicam, através da declaração "Kawsak Sacha", a sua visão do Bem Viver: o conceito de Floresta Viva ("Selva Viviente"), "ser vivo e consciente, sujeito de direitos"[8]. Esses valores de Bem Viver, também chamados valores eudaimônicos, são valores relacionais, ou seja, que derivam de relações e de responsabilidades que emergem destas (CHAN et al., 2016). São concepções indígenas de que os seres são interligados, e isto também é traduzido em suas representações artísticas (BARROS, 2021), como traremos a seguir alguns exemplos a partir da arte contemporânea Arara.

---

[7] Sarayaku é uma comunidade do Povo Indígena Kíchwa localizada na beira do Rio Bombonaza, Província de Pastaza, Equador.

[8] Pueblo originario Kichwa de Sarayaku, "Kawsak Sacha Declaration". Disponível em: <https://kawsaksacha.org/>. Acesso em: 11 ago. 2024

Arte Arara da Volta Grande do Xingu

Os artistas Arara se inspiram na Volta Grande e na sua cosmovisão para criarem suas obras. Dentre estes, são aqui apresentados 4 artistas que vêm se destacando na criação de pinturas, em quadros e em tecido, e na tecelagem com miçangas. São eles: Peta, Esteban, Toroti e Adailton Arara (Figura 1).

Peta Arara (Maria do Perpétuo Socorro Arara) é contadora de estórias, benzedeira, conhecedora da medicina tradicional Arara e matriarca da aldeia Itkoum. Suas estórias falam sobre temas como a história de seus antepassados, os Arara *antigos*, ou *tronco velho*[9], que viviam e conviviam com a floresta e o rio, como o seu bisavô Pirá Arara. Também gosta de pintar pássaros, peixes, entre outros animais, utilizando cores vivas e pintando a mão livre em madeira nas paredes das casas, ou em tecidos de algodão de grande dimensão.

Figura 1. Artistas Peta, Esteban, Toroti e Adailton Arara (esquerda para a direita)



Fonte: Renata Utsunomiya (2023)

A pintura "Mudança dos Arara", de Peta Arara (Figura 2), foi realizada em um tecido de algodão cru com tamanho 4m x 1,5m. Segundo Peta, a obra conta:

> História que Velho [Seu] Nego e Nazaré contavam sobre a briga Arara com Kayapó e que Pirá, Teodora e Vicenza desceram o rio e migraram para a Volta Grande. (Peta Arara, 2023, comunicação pessoal)

[9] O termo *tronco velho* também é citado entre os Pankararu para se referir aos seus antepassados (SANTOS, 2019) e por Kuawá Apurinã (2019) que descreve como "árvores antigas e frondosas que nos ensinam sobre nós e que viveram antes de nós" (APURINÃ, 2019, p. 13)

Figura 2. Obra "A Mudança dos Arara" de Peta Arara (2023)



Fonte: Renata Utsunomiya (2023)

A obra de Peta descreve o momento histórico em que um dos grupos familiares dos seus antepassados saíram de sua *maloca*[10] e chegaram na Volta Grande pelo igarapé Bacajá, história que seu pai (Nazaré) e tio (Leôncio) contavam. Em uma grande canoa onde se encontram os Arara e seus animais de estimação, como o cachorro. A canoa, uma *ubá*[11], é feita da árvore Sumaúma, representada na parte esquerda da obra. Há também aves, paus e cipoais e o sol, que são presentes ao navegar por igarapés como o Bacajá, afluente do Rio Xingu. No centro da canoa se encontra uma figura representada como uma sereia, trata-se da Mãe D'água, "quem cuida da água e tudo aquilo que fica na água" (ARARA et al., 2020, p. 180). Ela segura em suas mãos um baú, o "baú dos mistérios", pois "os Arara são misteriosos, o Seu Nego como era... imagina os outros?" (Peta Arara, comunicação pessoal, 2023). Ao se referir ao seu tio Leôncio (Seu Nego), Peta também relembra que seus antepassados como Firma (avó) e Tintim Arara (bisavó) *trabalhavam*[12] principalmente com os espíritos da água. Na parte inferior à direita, Peta descreve que há uma "índia na água com fogo na mão, e o rio vai enchendo e ela vai suspendendo para não perder" (Peta Arara, 2023, comunicação pessoal). Na parte inferior da obra, a artista representa abaixo da canoa as grandes curvas presentes ao longo do curso do igarapé Bacajá.

A "Mudança dos Arara" traz a história de migração do grupo de Tintim e Tjely Arara, tia de Teodora e tia-avó de Vicenza (PATRÍCIO, 2006), mencionados por Peta. Essa migração ocorreu por volta do final do século XIX e início do século XX. Nesse período, esse grupo Arara sofria com perseguição de não indígenas que trabalhavam na exploração do látex da seringa (*Hevea brasiliensis*), além de doenças e conflitos interétnicos com os

[10] O termo *maloca* é utilizado para as moradias dos *antigos* que viviam no "tempo das malocas" e ainda não haviam entrado em contato permanente com a sociedade não-indígena, para mais ver Xavier Ferreira (2024) e Nascimento (2024).

[11] Ubá é um nome utilizado em registros históricos referente a uma canoa feita de um único tronco (NIMUENDAJU, 1948)

[12] Trabalhar é como Peta se refere, e também Leôncio Arara se referia, a "trabalhos de cura" que envolve três tipos de práticas de cuidado: oração, benzimento e remédios do mato, além de práticas de pajelança que Firma Arara realizava, segundo me informou Leôncio Arara (ARARA et al., 2020). Segundo alguns Arara me relataram, as pessoas que realizam, ou realizavam, esses trabalhos as vezes tem algum espírito que as acompanha.

Xikrin[13], Asurini e Araweté, o que levou o grupo à *descida* do igarapé Bacajá até chegarem na Volta Grande do Xingu, na Ilha da Barra do Vento. Como descreveu Patrício (2006, p. 147) a partir de relato de Ananum Arara (primo de Leôncio Arara):

> Ananum conta que sua avó Tjely (Yarunu) e Teodora sua mãe, casada com seringueiro não índio, saíram de um lugar chamado Morro Pelado, no rio Bacajá, desceram esse rio em ubás até o rio Xingu parando na Barra do Vento, uma ilha ainda hoje com o mesmo nome. Dos 50 indígenas que saíram, entre homens, mulheres e crianças, somente 20 chegaram. A fome e a gripe dizimaram boa parte do grupo (PATRÍCIO, 2006, p. 147).

Peta fala sobre a iniciativa de pintar essa obra: "lembrar e nunca esquecer, saber contar a história", comenta também que sempre gostou de contar essa migração de seus antepassados e que, atualmente, conta na escola para que as futuras gerações Arara aprendam sobre sua história e sobre seus *antigos*.

As pinturas de Peta trazem narrativas ancestrais (BARROS, 2021) e também perspectivas a respeito dos papéis sociais das mulheres nas sociedades indígenas. A indígena suspendendo o fogo na obra Mudança dos Arara remete à fala de Kuawá Kapukay Apurinã (2019, p. 13) acerca das mulheres indígenas: "Organizamos o fogo, o peixe para alimentar os nossos filhos e filhas". O cuidado dos filhos é conectado ao cuidado com a natureza, uma conexão indissociável entre natureza e corpo feminino (Barros, 2021; Apurinã, 2019). Atualmente algumas artistas indígenas brasileiras como Carmézia Emiliano (da etnia Macuxi), Daiara Tukano e Arissana Pataxó representam esse universo feminino indígena de suas comunidades, ou espíritos e divindades femininas, em suas telas. Essas artistas atualmente têm alcançado reconhecimento em espaços de arte contemporânea de grande circulação tanto no Brasil quanto no exterior.

O próximo artista, Esteban Arara (Edson Junior Arara), é um jovem filho de Peta Arara da aldeia Itkoum, acostumado a caçar e pescar com sua família, retrata com detalhes a biodiversidade do território Arara, ilustrando principalmente animais como tatu, veado, onça, macaco e peixes como tucunaré. Além da ilustração em papel e pintura em mão livre, vem aprendendo e recriando seus desenhos com a técnica do estêncil. Também cria desenhos de animais para serem tecidos em pulseiras e colares de miçanga.

As pinturas de Esteban e Peta retratam movimentos da natureza, como a estampa em estêncil de um camaleão (*Iguana iguana*) que retrata o momento que o animal reage à presença de alguém, vira e "arrupeia". Peta descreve sobre suas pinturas de pássaros, como a *nuvem de pássaro* que é quando os pássaros rodam nas nuvens. Ainda sobre pássaros, Peta descreve:

[13] Peta refere-se como Kayapó os indígenas Xikrin, povos que se reconhecem como Mebêngôkre, e atualmente habitam a região na Terra Indígena Trincheira-Bacajá (ARARA et al., 2020).

> O pássaro é a alegria da floresta, eu gosto da floresta por isso gosto de pintar pássaro, porque uma floresta calada ela não é tão bonita, agora o canto dos pássaros é que é o som da floresta, aí por isso que eu gosto (Peta Arara, 2023, comunicação pessoal).

Junto com sua mãe Peta, Esteban carrega em suas pinturas estórias e comportamentos de determinados animais. Ambos costumam pintar as paredes das casas de sua aldeia, além de espaços comunitários e costumam trabalhar no mesmo espaço, mas cada um em sua respectiva obra. Esteban ressalta a importância do incentivo de sua mãe para que ele exercesse sua arte da forma mais livre possível e com orgulho de se identificar como um artista. Ele é reconhecido pelo seu povo por ilustrar as espécies com muitos detalhes e texturas, detalhando posturas corporais e comportamentos que demonstram a relação próxima dos Arara com a fauna terrestre e aquática de seu território.

O quadro “Ogoro Tarikpe” (Figura 3) possui 50x70 cm de dimensão e foi pintado com tinta acrílica e de tecido por Esteban Arara. A obra foi inspirada em uma estória do artista, acompanhado de seu pai Ednaldo. Ao saírem para pescar bem cedo, passaram por uma plantação de cacau, e escutaram o *esturro* da onça. Ednaldo perguntou ao filho se tinha coragem de atirar na onça e o filho respondeu que sim, Ednaldo então ajoelhou e imitou o som do animal, *esturrando* para chamar a onça ao seu encontro. Esteban então retratou nesse quadro o olhar da grande onça quando chegou próximo a eles, com destaque as cores do alvorecer e as sombras das árvores e a finalização com o grafismo corporal Arara emoldurando a obra. O nome da obra significa onça grande (Ogoro = onça, Tarikpe = grande) na língua Arara/Caribe (ARARA et al., 2018). Apesar de atualmente a língua corrente na TI Arara da Volta Grande do Xingu ser o português regional, há diversas atividades de revitalização da língua Arara, com a realização de materiais didáticos (ARARA et al., 2018), contratação de professores indígenas Arara e parcerias com os Arara da Terra Indígena Cachoeira Seca que são falantes da língua Arara/Caribe.

Figura 3. Quadro "Ogoro Tarikpe" de Esteban Arara (2023)



Fonte: Renata Utsunomiya (2023)

Toroti Arara (Torotji Barbosa Arara), é um jovem artista da aldeia Terrawangã que vem se destacando na arte de tecer contas de vidro (miçangas), sempre criando novas ideias e produzindo principalmente colares e pulseiras pictóricos representando animais, o rio e a vegetação, como as espécies das florestas da planície aluvial, ou as plantas medicinais de seu quintal. Também confecciona cocares, utiliza a técnica do estêncil, pinta quadros e tecidos à mão livre e faz bordados com miçangas. Segundo o próprio artista, Toroti gosta de criar artefatos inspirados em locais de importância cultural para seu povo, como a cachoeira do Maia, nome dado a um colar de miçangas. Também cria artefatos que contam sobre a cosmologia Arara, como a do Pai da Mata, o Jurupari, descrito pela liderança Adalton Arara como “um espírito que guarda a floresta, o guardião da floresta, dos animais e tudo aquilo que pertence à floresta” (Arara et al., 2020, p. 180).

A obra de Toroti, o colar Pai da Mata (Figura 4), é feita de miçangas com cores variadas com destaque ao verde, branco e preto, e tecido com linha de nylon.

Figura 4. Colar de miçangas "Pai da Mata" de Toroti Arara (2022)



Foto: Renata Utsunomiya (2023)

Toroti cita que fez o colar a partir de uma encomenda de seu tio Arlindo e descreve a obra:

> Foi uma estória que aconteceu com meu tio. O Pai da Mata [ou Jurupari] vive na nossa reserva e, assim como a Curupira, ele protege os animais. Quando tá caçando demais ele vem, bate no cachorro. Meu tio estava caçando e ele viu [o Jurupari]. Ficou assustado, ruim e nosso pajé teve de rezar para ele melhorar. Fiz também a natureza, as matas, coloquei alguns animais, para representar a floresta onde ele vive (Toroti Arara, 2023, comunicação pessoal).

Segundo Leôncio Arara (2014, comunicação pessoal) o Jurupari é uma *sombra*, um *mal*, um *movimento*[14], capaz de assombrar uma pessoa, levando-a ao adoecimento, quando seus olhares se encontram, deixando o caçador desnorteado. Seu corpo possui um formato de um paneiro (cesto feito de cipó), como uma silhueta de pessoa, e também é descrito como um ser com muitos pelos (Arlindo Arara, comunicação pessoal, 2023).

Jurupari pode ser considerado como uma divindade parte de um "panteão de alguns povos indígenas da floresta Amazônica" (FERREIRA, 2011, p. 258), um ser panamazônico que é submetido a um processo de

[14] Leôncio Arara utilizava a palavra *movimento* para muitos sentidos, por vezes simbolizando um sentido mais implícito de algo dinâmico, ou uma migração de grupos de indígenas isolados na floresta, mas também utilizava essa palavra ao referir aos trabalhos espirituais, como as pajelanças que sua mãe, Firma Arara, realizava.

indigenização[15] quando passa a integrar a cosmologia indígena, no caso, dos indígenas Arara. Wawzyniak (2008, p. 48) o descreve como "bicho" a partir da visão de ribeirinhos do baixo Tapajós, com descrição semelhante ao adoecimento causado pelo Jurupari pelos Arara, um "assombro de olhada de bicho". Além disso, descreve que Jurupari é resultante da transformação de indígenas velhos que se isolam na mata (como também me descreveu Arlindo Arara):

> Seres resultantes dessa metamorfose de humanos em não humanos, com poder de interferir na vida cotidiana das pessoas, afetando a sua consciência, levando-as a perder a memória e a desorientar-se na floresta ou no seu relacionamento social, ao romperem com normas e valores socialmente estabelecidos (WAWZYNIAK, 2008, p. 48).

O artista Adailton Arara (Adailton Barbosa Arara) gosta de desenhar e pintar quadros e panos à mão livre e com a técnica do estêncil. Também costuma elaborar modelos de artefatos com miçanga para sua esposa tecer. Ele afirma que toda arte que faz tem uma estória a ser contada, e costuma, como preferência, representar árvores, bichos, grafismo e paisagens. Algumas paisagens retratadas relembram a sua memória de infância no Rio Xingu:

> Uma ideia assim que veio na cabeça, e depois que eu comecei a desenhar, ela veio me lembrando histórias minhas mesmo passada, entendeu? E ele é infância minha. Aí eu fui fazendo e fui gostando e fui lembrando de esses tipos de festa, nossa e também a coleta do ovo de tracajá e fui fazendo. (Adailton Arara, comunicação pessoal, 2023).

O quadro de Adailton, intitulado "Pesca cultural Arara da Volta Grande" (Figura 5) possui dimensão 40x30 cm e foi pintado com tinta de tecido. Segundo o mesmo, as cores foram selecionadas a partir das paisagens que ele observa no Rio Xingu.

[15] O estudo de Ferreira (2011) se debruça sobre um indígena Waiwai (Língua Caribe) com o Jurupari. Há outros estudos sobre povos indígenas do rio Negro que mencionam Yurupari ou Jurupari, mas a forma como os Arara o concebe se assemelhou mais às descrições de Ferreira (2011) e Wawzyniak (2008).

Figura 5. Quadro "Pesca Cultural Arara da Volta Grande" de Adailton Arara (2021)



Fonte: Renata Utsunomiya (2023)

Figura 6. Legenda do quadro "Pesca Cultural Arara da Volta Grande".Itens: (a) pintura corporal dos bichos; (b) Palmeira Tucum; (c) animal Capivara; (d) Peixe Pacu branco; (e) Pesca com flecha; (f) Peixe Acari; (g) Peixe Tucunaré; (h) Peixe Ariduia; (i) Árvore Arapari florida; (j) Pesca com linha de mão; (k) Pássaro corta água; (l) Canoa carregada com peixes pescados e remo; (m) Arraia de fogo; (n) Quelônio Tracajá; (o) Pássaro Carará; (p) Pássaro Manguari



Fonte: Adailton Arara e elaboração pela autora (2023)

A paisagem da obra de Adailton Arara retrata o período do final do verão amazônico, com início da subida das águas, e corresponde aproximadamente ao período entre dezembro e fevereiro. Durante a elevação do nível do rio, as águas adentram os *furos*, canais laterais intermitentes que *cortam* e permanecem separados no período de estiagem. O início da entrada das águas nesses *furos* inaugura um momento de abundância da fauna aquática, e é um momento importante para a pesca nesses ambientes pelos povos da região.

A árvore no centro é o arapari, que nessa época está florido e que, quando caem na água, servem de alimento para os peixes. As canoas cheias de peixes e tracajás (*Podocnemis unifilis,* espécie de quelônio) indicam a fartura de espécies, como o peixe pacu branco que é flechado por um Arara *antigo*, além dos tucunarés, acaris e ariduias, que também são capturados com a linha de mão (linha de nylon com anzol, também chamado de "tela"), principal artefato de pesca utilizado pelos Arara. Os ambientes como praias, pedrais e os *sarobais* – locais de vegetação de árvores baixas com muitas fruteiras com pedras e areia grossa (JURUNA, ARARA, 2018) – começam a ser submersos com a subida das águas, e espécies de árvores frutificam e atraem a fauna (UTSUNOMIYA et al., 2024), incluindo animais terrestres como a capivara.

A obra Pesca Cultural Arara da Volta Grande narra as paisagens do Xingu, que podem ser interpretadas como etnopaisagens, ou seja, constructos socioculturais (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2005) de unidades da paisagem que refletem a coexistência dos Arara com a Volta Grande do Xingu. Nessa paisagem são invocadas as interconexões entre os Arara, e suas práticas culturais, com a fauna e flora desses ambientes. Nota-se a diversidade e abundância de espécies e os processos ecológicos que decorrem das relações entre espécies frutíferas (árvores e palmeiras), fauna aquática (peixes e quelônios) e fauna terrestre, descrevendo também o comportamento migratório e a dinâmica dessas espécies. Ao retratar o momento de subida das águas, também chamado de início da *enchente*[16], Adailton também invoca o movimento, a sazonalidade dos pulsos típicos dos rios amazônicos, ou ainda, uma ritmicidade do rio (JACKSON et al., 2022), que cria regimes de tempos que moldam as vidas de comunidades em suas margens.

Segundo Adailton, sua inspiração vem da natureza que "já me ensinou um monte de coisa" (Adailton Arara, comunicação pessoal, 2023) e suas pinturas trazem estórias que podem produzir "um impacto bom", mas também por vezes podem remeter a "um impacto ruim", ao se referir às transformações negativas que observa no sistema socioecológico da Volta Grande. O momento de subida das águas, retratado na obra Pesca Cultural Arara da Volta Grande, vem sendo alterado com um maior atraso do início do período da *enchente*, devido ao desvio das águas para a geração de energia pela usina hidrelétrica de Belo Monte, afetando, assim, todo o sistema socioecológico da Volta Grande (UTSUNOMIYA et al., 2024). O artista

[16] A *enchente* nesse caso denota um sentido de um período hidrológico, e não um fenômeno de evento atípico ou um desastre natural.

menciona também o quadro “Abianã”, um dos primeiros pintados por ele e que também carrega um “impacto por trás”. *Abianã*, a queixada na língua indígena Arara (*Tayassu pecari*, ou “porcão” como também é chamado localmente) é um animal que costumava “cair na água” em grandes bandos na época da cheia do rio, gerando uma proveitosa caçada coletiva a que todos se dedicavam, mas essa prática cultural não ocorreu mais há anos, após o início da operação da hidrelétrica (UTSUNOMIYA et al., 2024).

Além dos quatro artistas Arara aqui apresentados, há outros artistas e artesãos na TI Arara da Volta Grande do Xingu que mantêm uma produção de artefatos, realizados em sua maioria por mulheres e jovens, voltados principalmente para a comercialização e geração de renda (esta que ainda tem muitos obstáculos como descontinuidade e dificuldade de acesso a materiais). Essas atividades também têm fomentado a pesquisa de imagens representativas de sua cultura e território, como os petróglifos encontrados em pedras do Rio Xingu e no igarapé Bacajá, um importante patrimônio arqueológico da região (Figura 7).

Figura 7. Petróglifos da Terra Indígena Arara da Volta Grande do Xingu pesquisados por jovens Arara da aldeia Maryká para criação de estampas



Fonte: Renata Utsunomiya (2024)

A produção de artefatos (ou artesanatos) indígenas para a comercialização implica a venda de peças que carregam valores simbólicos: “história de um povo, do seu feitio, de seu surgimento” (JESUS, 2022, p.10). Como afirma Toroti (2023, comunicação pessoal): “levar nosso grafismo e um pouco da nossa história, para fortalecer nossa cultura”.

A prática artística é descrita pelos artistas Arara como uma atividade terapêutica, que acalma, relaxa, gera sensação de prazer e que “tira de qualquer fundo do poço” (Adailton Arara, 2023, comunicação pessoal). Como afirma Peta Arara (2023, comunicação pessoal):

> Quando pinto vou para outro mundo. Porque gosto. Nem lembro de comer, só bebo água. Quanto mais pinto, mais vai

> criando na mente, quanto mais pinto, mais eu vejo, mais coisas aparecem, vejo olho, bico do pássaro, peixe do mesmo jeito, coisas que vem pela cabeça, nós sempre gostemos de pintar.

A arte visual Arara denota a relação desse grupo indígena com o território da Volta Grande do Xingu, enquanto forma de narrar a coexistência com a natureza e seres não-humanos (ou mais-que-humanos). Povos indígenas, como os Arara, são reiteradamente excluídos nos modelos de desenvolvimento propostos para a Amazônia baseados em grandes obras. Dessa forma, a Arte Arara visibiliza as consequências desse modelo, ao contar estórias e relembrar memórias que descrevem transformações socioecológicas. Como Jaider Esbell afirma: "não é um quadro, flecha ou cerâmica; é um feitiço para falar de um assunto sério que é a urgência ecológica" (ALIPRANDINI, 2021, p. 23), i.e., a arte que traz mensagens essenciais sobre relações humano-natureza e reflexões de futuros possíveis no contexto atual de crise socioambiental.

Urgência ecológica e possíveis caminhos de pesquisas com arte e povos indígenas

A urgência ecológica suscitada por Esbell remete a uma necessidade de uma reformulação na relação humano-natureza, uma inversão do processo que Krenak (2020) define como uma alienação do ser humano em relação à Terra, esse organismo do qual somos parte, ou seja, uma forma de "adiar o fim do mundo" (KRENAK, 2020). No campo das pesquisas das ciências ambientais, esses desafios requerem abordagens inter/transdisciplinares, i.e., uma transcendência das disciplinas acadêmicas (ATHAYDE et al., 2017), para compreender desafios ambientais atuais de forma mais holística e integrada e, assim, buscar soluções a problemas concretos e complexos. Pesquisas com arte (em inglês, *art-based research*) podem ser definidas como uma adaptação de princípios das artes criativas para projetos de pesquisa, com práticas artísticas em si como uma forma de investigação e de produção de conhecimento (LEAVY, 2017). Nesse sentido, as pesquisas com arte podem contribuir como formas de coprodução de conhecimento em contextos transdisciplinares, auxiliando no diálogo intercultural (UTSUNOMIYA, 2020) e voltadas para resolução de desafios socioambientais.

A partir das artes Arara aqui apresentadas, trago reflexões sobre possíveis caminhos que integrem as artes visuais indígenas e as pesquisas socioambientais, debruçando sobre o que se convencionou chamar de pesquisas com arte. A arte tem sido utilizada em colaborações entre pesquisadores e comunidades indígenas, empoderando participantes a definir suas próprias representações visuais e expressar conexões entre cultura, ambiente, sistemas políticos e bem-estar comunitário (POLFUS et al., 2017; RATHWELL; ARMITAGE, 2016; ZURBA; BERKES, 2014). Relembrando que a arte e a ciência coexistem para muitas tradições indígenas (ATHAYDE et al., 2017).

A seguir, dialogo sobre possíveis colaborações entre pesquisa com arte e povos indígenas a partir de 3 linhas temáticas: (1) Sociobiodiversidade; (2) Gestão territorial e ambiental indígena; (3) Arte Indígena Cosmopolítica. No último tema discorro brevemente sobre o papel político da arte indígena contemporânea brasileira e como esta denota múltiplas resistências.

As artes Arara, e principalmente as de Esteban e Peta Arara, remetem ao trabalho de Polfus et al. (2017) e os indígenas Dene, do Canadá, com uso de as abordagens visuais para pesquisa biocultural, utilizando desenhos para estudo da diversidade de etnoespécies de renas (*Rangifer tarandus*) que foram realizados por ilustradores não indígenas. Ilustrações com detalhes e que expressam comportamentos dos animais, como as artes feitas por Esteban, são ideais para facilitar a discussão e descrição de diferenças da diversidade local de espécies, identificando fenótipos diferentes e etnoespécies reconhecidas por comunidades indígenas e locais. Cito como exemplo uma oficina de desenho que facilitei junto a Esteban e sua família em 2020, na qual Esteban desenhou os dois diferentes tipos de veado mateiro (*Mazama americana*) incluindo uma etnoespécie identificada por eles, que é o "cana-preta" que possui o chifre de couro e as patas e canelas mais escuras (NASCIMENTO, 2015). Enquanto Esteban desenhava, seus pais iam descrevendo seu chifre "encourado" e seus hábitos que possuem relação com a lua, entre outros aspectos desse animal. Esses exemplos trazem possíveis perspectivas de estudos de sociobiodiversidade com uso de ilustrações e pinturas de artistas indígenas locais.

Acerca da Gestão territorial e ambiental indígena, a obra Pesca Cultural Arara da Volta Grande, de Adailton Arara, descreve a etnopaisagem do Rio Xingu e relembra a prática de ilustração de paisagens e de territórios por diferentes povos indígenas na produção de etnomapas, principalmente para a construção de Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA).

Os PGTAs consistem em uma organização de um ou mais grupos indígenas para ter controle da gestão do território e criar acordos de curto, médio e longo prazo (GRUPIONI et al., 2020), ou seja, uma síntese de um plano de futuro. Os PGTAs foram instituídos pelo Decreto 7.742/2013, a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial Indígena, pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). Uma das etapas principais para elaboração de um PGTA é a elaboração de etnomapas. A ilustração de mapas mentais do território traz à tona diversos elementos da paisagem que denotam a relação daquele grupo indígena com seu entorno, como Adailton descreveu as artes de pesca tradicionais e as interações com a fauna e flora local em sua obra.

Diversos Povos Indígenas no Brasil possuem seu PGTA e etnomapeamentos, e podemos citar exemplos que demonstram a beleza das ilustrações indígenas inspiradas em seu território, como o etnomapeamento realizado com o povo Ashaninka do rio Amônia, no estado do Acre (APIWTXA; AMAAIAC; CPI/AC, 2012). Outro exemplo é a publicação do Conselho Indígena de Roraima, que traz percepções sobre mudanças climáticas a partir do processo de construção do PGTA (CIR, 2014). Nessa publicação, os autores citam que cada região elaborou seus etnomapas em forma de mapas mentais, e os desenhos das paisagens foram importantes instrumentos de

planejamento para questões como: destinação de áreas de conservação, identificação de áreas ambientalmente frágeis, e locais de invasão que demandavam vigilância (CIR, 2014). Além dos etnomapas, a publicação também traz calendários ecológicos, representados em uma forma circular e com ilustrações que mostram os ciclos de vida de plantas, animais e também as práticas tradicionais como agricultura, caça, pesca e extrativismo florestal (CIR, 2014). Os calendários atentam para a perspectiva cíclica do tempo, bem como as sazonalidades e ritmos que existem ao longo desses ciclos e, no caso de povos que têm forte relação com rios, a ritmicidade desses rios (JACKSON et al., 2022). Adailton Arara também tem outro quadro chamado "Desova da tracajá" (Figura 8) que, similar à obra aqui apresentada, traz a etnopaisagem do Rio Xingu, mas representa o período do verão amazônico, época em que os níveis estão baixos, as praias estão expostas, onde as tracajás vão desovar seus ovos. As diferentes épocas de uma mesma paisagem mostram esse sincronismo entre ritmos dos rios, das paisagens e dos povos que ali habitam.

Figura 8. Quadro "Desova da tracajá" de Adailton Arara (2022)



Fonte: Renata Utsunomiya (2024)

A prática de dialogar e planejar o território por diferentes povos indígenas leva a identificação de mudanças que vem ocorrendo, seja por consequências das mudanças climáticas ou por outros fatores que afetam o sistema socioecológico onde se encontram (CIR, 2014) e também podem ser expressos através das artes visuais (RATHWELL; ARMITAGE, 2016). Peta Arara também comenta sobre as mudanças que percebe quando está em seu processo criativo de pintar uma tela:

> Mudança do tempo é quando tá desse jeito, o sol, estamos no inverno [fevereiro] e tá como mês de maio [final do inverno amazônico]. Pensando o desenho, penso que o tempo tá mudado, mas como se fosse a gente, pintar o clima, alaranjado e vou pintando depois olho as matas e estão assim... verde, mas triste, falta água, e escrevo por ali, pássaro pensando o que ele quer comer, que ele quer água, quer dar comida, tá conversando, o que estão fazendo. (Peta Arara, 2023, comunicação pessoal).

Nesse processo de diálogo e planejamento futuro, como ocorre na construção dos PGTAs, a arte também pode contribuir ao criar um espaço para discutir assuntos internos controversos. Como exemplo, Esbell (2020; 2022) cita sobre a criação de gado pelo seu povo Macuxi, assunto discutido no movimento indígena que envolve aspectos plurais e negativos. Em 2013, Esbell foi curador da mostra coletiva "Vacas na terra de Makunaima – de malditas a desejadas" com artistas indígenas que visavam "responder crítica e esteticamente à presença do gado no território indígena" (FRADE; GUIMARÃES, 2021, p. 18).

Dinato (2021) descreve sobre a trajetória do coletivo de artistas Huni Kuin, do Acre, o MAHKU, e da dimensão política de suas obras que buscam autonomia e soberania. A arte indígena contemporânea dos Huni Kuin está ligada a uma continuidade de práticas xamânicas e "políticas ancestrais indígenas" (DINATO, 2021, p. 69) e também é uma garantia de seus direitos territoriais. "Vende tela, compra terra" afirma Ibã Huni Kuim (DINATO, 2021, p. 68) sobre a estratégia política de vender obras de arte para comprar terras.

A realização de Planos de Gestão Ambiental e Territorial também leva a um processo de pesquisa pelos próprios povos indígenas. Linda Tuhiwai Smith, pesquisadora indígena da Nova Zelândia, propõe em sua obra descolonizar métodos de pesquisa ocidental e pensar novas formas de resistir à opressão histórica vivida por povos indígenas (SMITH, 2018). Em sua obra, Smith reúne 25 tópicos que emergem da relação de povos indígenas com atividades de pesquisa. Dentre esses, trago 10 como exemplos, sem a intenção de exaurir o diálogo sobre todos tópicos apresentados pela autora, mas citar alguns pontos principais que emergem a partir da análise das obras dos artistas Arara aqui apresentados. "Representar", e o direito da autorrepresentação política e de sua cosmovisão por artistas indígenas; "Contar histórias", e o tecimento de narrativas orais; "Relembrar" a violência colonial e seus efeitos atuais; "Revitalizar" a língua indígena e práticas culturais; "Conectar" com outros humanos e com o ambiente; "Restaurar" o bem-estar espiritual, emocional, físico e material; "Nomear" o mundo segundo seus sistemas de conhecimento e ter controle dos significados; "Proteger" costumes, crenças, ideias, pessoas e ambiente; "Criar" e a transcendência da imaginação, e "Compartilhar" conhecimentos através da arte (SMITH, 2018). As reflexões de Smith trazem à tona múltiplas dimensões interconectadas das formas de pensar de povos indígenas, além da importância da perspectiva decolonial para a realização de pesquisas com povos indígenas. Os Arara estão engajados nessas atividades múltiplas e

interconectadas em que a prática artística se posiciona internamente e externamente como um fazer político e com muitas potencialidades de se relacionar com atividades de pesquisa, transmissão de saberes e organização comunitária.

A cosmopolítica da arte indígena contemporânea

A gente se corporifica nesse lugar de artista e do objeto-arte para falar de política e desses nossos outros sistemas.

Jaider Esbell[17]

Frade e Guimarães (2021) atenta ao sentido da frase de Esbell de que a presença indígena na arte contemporânea significa um "modo de reversão colonial" e que as camadas expostas das mensagens do artista são elementos de uma cosmopolítica. Foi o próprio Esbell quem cunhou a definição de Arte Indígena Cosmopolítica, como descreveu Frade e Guimarães (2021, p. 30):

> O lugar da Arte Indígena Cosmopolítica foi previsto como veio radical; não como a produção de um indígena que é artista, mas um artista que faz, de sua produção, um modo de existência indígena; o que significa um espaço de resistências múltiplas, quer seja da defesa de sua própria visualidade que, - na proliferação de mundos agenciados em um coletivo - lida com o fato de que o ser `índio deriva da generalização e, portanto, um lugar ocupado por muitos, mas de diferentes universos cosmogônicos agenciados e em contínua diferenciação, já que ocupa um ponto histórico e, ainda, de seu valor como espaço eminentemente político, de lugar de enunciação privilegiado para agência transformadora.

No sentido das múltiplas resistências, Jaider Esbell descreveu outra exposição de uma série de 16 obras chamada "*It was Amazon*" (Era uma vez Amazônia) sobre a exploração, espoliação e devastação da Amazônia. O artista realizou uma itinerância no Brasil na qual instalava a exposição e realizava rodas de conversa, como um ritual para falar da urgência de cuidar da Amazônia "como a nossa casa comum global" (Esbell, 2022, p. 113), uma arte "direcionada para resguardar a vida" como afirmou o artista.

Outro artista que traz o sentido político de múltiplas resistências em suas obras é Denilson Baniwa, um artista multilinguagem e performer que, ao narrar sobre a sua arte em contextos urbanos descreve que:

> Assim como o ar e as ruas, o pensamento de quem mora na cidade está muito poluído, muito cheio de coisa e que precisa de ir raspando todas essas poluições, esses restos

[17] (FRADE; GUIMARÃES, 2021, p. 27).

> que não servem para nada. E aí vão aparecer essas memórias antigas. Quando eu faço mural na cidade é como se eu estivesse raspando uma camada. Eu não penso como uma fixação de uma nova camada, mas como uma raspagem de uma camada, para aparecem essas memórias. O meu objetivo, se é que eu posso chamar de objetivo quando eu faço essas intervenções urbanas, é de trazer essas memórias à tona. De contar essas histórias antigas (BANIWA, 2022, p. 139).

A metáfora de raspar os restos superficiais para aparecer memórias antigas, utilizado por Baniwa, traz a luz a essas memórias que se conectam aos territórios cujos povos originários sofreram espólio e reatenta o olhar à importância das histórias antigas, essas narrativas ancestrais (BARROS, 2021). Isso reforça o lugar da arte produzida por indígenas não como algo necessariamente novo, inédito, mas uma prática que (re)conecta a memórias antigas e reivindica novas formas de pensar futuros possíveis a partir de cosmologias, um convite a pensar em maneiras de como "adiar o fim do mundo" (KRENAK, 2020) tendo sempre em mente que o "futuro é ancestral" (KRENAK, 2022). Jaider Esbell também se coloca nesse sentido como descreve Frade e Guimarães (2021, p. 17):

> A obra de Jaider Esbell nos ensina a enxergar as qualidades e as multiplicidades dos discursos míticos, as temporalidades que fogem ao cronos ocidentalizante e, fundamentalmente, as formas que protegem a natureza e os espíritos da floresta que podem ser vistos de modo plural, manifestando-se em transitoriedade.

As reflexões trazidas por Esbell e Baniwa reforçam a relação entre cosmologias, resistência e política como inerentes aos seus fazeres artísticos. Esbell (2020) fala sobre a força que pode emergir da "arte somada com a espiritualidade", narrando como um "lindo encontro entre talento artístico e dom maior de algo como potências xamânicas, mestres natos dos saberes que dormiam em algum lugar e que agora despertam". A prática artística dos artistas Huni Kuin do coletivo MAHKU também é uma pesquisa espiritual e cria "imagens-pontes" no qual suas pinturas representam cantos ancestrais Huni Kuin, uma arte que visa a continuidade de práticas xamânicas (DINATO, 2021).

As reflexões sobre uma Arte Indígena Cosmopolítica trazidas para o contexto dos Arara e suas obras contemporâneas, evidencia diferentes camadas de resistências múltiplas no contexto desse grupo indígena. A resistência ao modelo de desenvolvimento posto à Amazônia e os impactos no ecossistema, nas suas práticas culturais enraizadas nesse território da Volta Grande e também nos seres não humanos, como questionava Leôncio, antes do início da operação da hidrelétrica de Belo Monte: "o que vai acontecer com eles, os espíritos? Eles têm o poder de desmoronar qualquer coisa. Eles podem pegar outro comportamento" (PATRÍCIO et al., 2009, p. 77). Ao retratar a Mãe D'água e o Jurupari, e ao contar as estórias destes com

os Arara, os artistas narram essas memórias antigas, e difundem o pensamento de seus *antigos* e daquele que foi seu maior representante intelectual e historiador, Leôncio Arara, nos sentidos de, como eles denominam, *contar nossa história verídica* e *fortalecer nossa cultura* (Arara et al, 2020). Também arrisco dizer que a resistência múltipla engloba mais um sentido, o de resistência de sua autoafirmação identitária, pois, inseridos em um contexto de mistura étnica[18], sua identidade indígena é colocada à prova pelos estereótipos acerca do fenótipo e imagem do "índio" generalizado, além do racismo da sociedade que os circunda. Portanto, a arte Arara também tem uma dimensão de posicionamento perante a sociedade não indígena de autoafirmação étnica e de trazer suas estórias e cosmologias, ou seja, difundir seus patrimônios culturais materiais e imateriais para contar sua verdadeira história, contrapondo a imagem atribuída a eles pela sociedade dominante (SMITH, 2018).

Jesus (2022, p. 27) afirma as "manifestações estéticas indígenas como lugar político" e ressalta a importância de indígenas ocuparem espaços de arte de forma a não serem encarados como exceção, ou colocados como "vitoriosos", tendo alcançado um reconhecimento, reforçando o que Esbell, e outros artistas indígenas, mencionam como sentido coletivo em suas obras. É importante ressaltar que os artistas indígenas citados neste estudo são reconhecidos recentemente, pois há aproximadamente 5 anos passaram a receber prêmios como PIPA, e ocupar espaços como a Bienal de São Paulo. Mas são artistas que iniciaram seu fazer desde cedo e conseguiram esse reconhecimento após muitos anos (JESUS, 2022), ampliando caminhos para os que virão e poderão contar mais narrativas ancestrais e ampliar a cosmopolítica da arte indígena contemporânea.

Considerações finais

> Devo dizer que meu atuar ecoa para um sentido da arte que puxamos para nós indígenas em relação ao grande mundo. Fazemos política de resistência declarada com a arte em contexto contemporâneo aberto. Em contexto fechado, ressignificamos nossas estruturas culturais e sociais com arte e espiritualidade em um mútuo alimentar de energias para compor a grande urgência de sustentar o céu acima de nossas cabeças (ESBELL, 2021, p. 1).

A arte indígena contemporânea traz diversas formas de pensar humanidade e meio ambiente enquanto campos cosmológicos. A partir de obras de arte visual contemporâneas, pinturas e artefatos de miçanga, produzidos por artistas do Povo Indígena Arara, da Terra Indígena Arara da Volta Grande do Xingu, diversos temas emergem a exemplo da coexistência dos Arara com a etnopaisagem do Rio Xingu, a agência de seres não-humanos e a cosmologia Arara, em um contexto de crise socioambiental

[18] Utilizo o termo de Xavier Ferreira (2024) que discute sobre os conceitos de mistura e emergência étnica, entre outros tópicos, com a pesquisa realizada sobre os Arara da TI Arara da Volta Grande do Xingu.

e urgência ecológica. Possíveis caminhos inter/transdisciplinares para soluções de problemas socioambientais também trazem a importância da pesquisa com arte como emergência possível nos caminhos metodológicos de se dialogar com o etnoconhecimento de povos indígenas e as suas relações com a biodiversidade (e seres não humanos). O uso das artes visuais também se mostra enriquecedor na produção de etnomapeamentos e calendários ecológicos, usados como instrumentos de gestão territorial e ambiental para garantia de direitos. Por fim, a Arte Indígena Cosmopolítica, enquanto um conceito emergente proposto pelo artista indígena Jaider Esbell, coloca a produção artística indígena como um modo de existência, no qual cosmologia, arte e política caminham intrinsecamente juntos. Assim, as artes contemporâneas Arara trazem mensagens de um rio que conversa, de uma mata viva que com eles dialoga e onde habitam seres não-humanos e mais-que-humanos, que coabitam a Volta Grande do Xingu, região onde firmam suas histórias e estórias, em uma produção artística como um espaço de múltiplas resistências.

Referências bibliográficas

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos.** São Paulo: Elefante, 2016.

ALIPRANDINI, Stefani Valente. **A arte indígena contemporânea enquanto prática decolonial: Uma análise a partir da exposição Moquém_Surarî: arte indígena contemporânea (2021).** Trabalho de graduação, Universidade de Passo Fundo, 2021.

APIWTXA; AMAAIAC; CPI/AC. **Etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia: o mundo visto de cima.** (Org.) Renato Antonio Gavazzi. 143 f., Rio Branco: APIWTXA, AMAAIAC, CPI/AC, 2012.

APURINÃ, Kuawá Kapukay. **Entrevista Kuawá Kapukay Apurinã - Pietra Dolamita**. Diversidade e Educação, v. 7, n. Especial, p. 11–20, 2019.

ARARA, Iaut; ARARA, Tymbektodem; UTSUNOMIYA, Renata; LANZA, Larissa. **Manual básico de palavras e frases na língua Arara**. 48 f, 2018.

ARARA, Adalton Ferreira do Nascimento; XAVIER FERREIRA, Eduardo; MÜLLER, Regina Polo; UTSUNOMIYA, Renata. **A Casa de Memória Leôncio Arara e os Arara da Volta Grande do Xingu**. Espaço Ameríndio, v. 14, n. 1, 2020.

ATHAYDE, Simone et al. **Reconnecting art and science for sustainability: learning from indigenous knowledge through participatory action-research in the Amazon.** Ecology and Society, v. 22, n. 2, 2017.

BANIWA, Denilson. **O pajé-onça com câmera de vídeo.** *In:* SCHULZE, Peter W; SAAVEDRA, Carola (Orgs.). Literatura e Arte Indígena no Brasil. Colônia: Peter W. Schulze, p. 118-139, 2022.

BARRERA-BASSOLS, Narciso; TOLEDO, Víctor M. **Ethnoecology of the Yucatec Maya: Symbolism, Knowledge and Management of Natural Resources.** Journal of Latin America Geography, v. 4, n. 1, p. 9-41, 2005.

BARROS, Randra Kevelyn Barbosa. **Poéticas Visuais De Uma Guarani: Transformações E Cuidados Com O Corpo Feminino.** Espaço Ameríndio, v. 15, n. 3, p. 1, 2021.

CHAN, Kai M.A. et al. **Why protect nature? Rethinking values and the environment.** Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, v. 113, n. 6, p. 1462–1465, 2016.

CIR – Conselho Indígena de Roraima. **Amazad Pana'adinhan: percepções das comunidades indígenas sobre as mudanças climáticas, região da Serra da Lua – RR.** (Org.) Alessandro Roberto de Oliveira e Sineia Bezerra do Vale. Boa Vista: CIR, 154p, 2014.

DINATO, Daniel. **“Vende tela, compra terra” e outras formas de atuação política do movimento dos Artistas Huni Kuin (MAHKU)**. Arte e Ensaios, v. 27, n. 41, p. 50–73, 2021.

ESBELL, Jaider. **Ver em camadas o cruzamento dos mundos. Antropofagias**, 6 de Jul. de 2020.

ESBELL, Jaider. **Arte indígena contemporânea e o grande mundo.** Select Celeste, 04 Nov. 2021.

ESBELL, Jaider. **A cosmopolítica da arte.** *In:* SCHULZE, Peter W; SAAVEDRA, Carola (Orgs.). Literatura e Arte Indígena no Brasil. Colônia: Peter W. Schulze, p. 94-117, 2022.

FERREIRA, L. O. Jurupari ou “visagens”: reflexões sobre os descompassos interpretativos existentes entre os pontos de vista psiquiátrico e indígenas. Mediações - Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 16, n. 2, p. 249–265, 2011. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/8674>. Acesso em: 9 mai. 2024.

FRADE, Isabela; GUIMARÃES, Alexandre. **Arte Indígena Cosmopolítica: Na Antropofagia Reversa de Jaider Esbell.** Farol, v. 17, p. 14–32, 2021.

GARCIA, Lorena. **“Tupi-Carib Histories in the Middle-Lower Xingu”.** *In:* BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena; ROSTAIN, Stéphen; HOIFMAN, Corinne. Koriabo: from Caribbean Sea to the Amazon River. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, p. 227-244, 2021.

GRUPIONI, L. D. (org.). **Em busca do bem viver: Experiências de elaboração de Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas**. São Paulo: Rede de Cooperação Amazônica, 2020.

JACKSON, Sue et al. **River rhythmicity: A conceptual means of understanding and leveraging the relational values of rivers.** People and Nature, v. 4, n. 4, p. 949–962, 2022.

JESUS, Naine Terena. **Arte Indígena no Brasil: midiatização, apagamentos e ritos de passagem.** Cuiabá: Oráculo Comunicação, 2022.

JURUNA e ARARA, Povo. **Plano de gestão territorial e Ambiental Volta Grande do Xingu: Terras indígenas Paquiçamba, Arara da Volta Grande do Xingu e Área Indígena Juruna do Km 17.** Altamira: Verthic, 2018.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Cia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral.** São Paulo: Cia das Letras, 2022.

LAGROU, Els. **Arte Indígena no Brasil: agência, alteridade e relação.** Belo Horizonte: C/Arte, 2009.

LEAVY, P. **Research Design: Quantitative, Qualitative, Mixed Methods, Arts-Based, and Community-Based Participatory Research Approaches.** New York, NY: The Guilford Press, 300 p, 2017.

NASCIMENTO, H. **5° Relatório Consolidado Semestral do Projeto Básico Ambiental** – Componente Indígena da Usina Hidrelétrica de Belo Monte: Anexo 8.1-3 Levantamento de recursos prioritários, 2015. Disponível em: <http://licenciamento.ibama.gov.br/Hidreletricas/Belo%20Monte%20-%2002001.001848_2006-75/Relatorios%20Semestrais/5%c2%ba%20RC%20PBA%20-%20CI/5%c2%ba%20RC-PBACI/8%20-%20PROGRAMA%20DE%20GEST%c3%83O%20TERRITORIAL/8.1/Anexos/Anexo%208.1-3-Levantamento%20de%20recursos%20prioritarios.pdf>. Acesso em: 3 jun. 2021.

NASCIMENTO, Hilton. **Os Juruna e Arara da Volta Grande e a ocupação do médio Xingu.** Altamira: Verthic, 2024.

NIMUENDAJÚ, Curt. **"Tribes of the Lower and Middle Xingú"**. *In:* Handbook of South American Indians vol. 3: The tropical forest tribes. Handbook of South American Indians, editado por Steward, Julian H. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 1948.

PASCUAL, Unal et al. **Diverse values of nature for sustainability.** Nature, v. 620, p. 813–823, 2023.

PATRÍCIO, Marlinda. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Arara da Volta Grande do Xingu.** Brasília: FUNAI/CGID, 2006.

PATRÍCIO, Marlinda et al. **EIA/RIMA AHE Belo Monte, Estudo Socioambiental - Componente Indígena – TI Arara da Volta Grande do Xingu.** Altamira: Engevix/Themag/Intertechne, 2009.

POLFUS, Jean L. *et al.* **Creative convergence: Exploring biocultural diversity through art.** Ecology and Society, v. 22, n. 2, 2017.

RATHWELL, Kaitlyn J.; ARMITAGE, Derek. **Art and artistic processes bridge knowledge systems about social-ecological change: An empirical examination with Inuit artists from Nunavut, Canada.** Ecology and Society, v. 21, n. 2, 2016.

RIBEIRO, Berta. **Arte Indígena, Linguagem Visual**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

RIVEROFLIFE, Martuwarra et al. **Hearing, voicing and healing: Rivers as culturally located and connected.** River Research and Applications, v. 38, n. 3, 2022.

SANTOS, Bartolomeu Cícero dos. **Zeladores de Mistérios: Memórias Do Tronco Velho Pankararu.** 2019. 143f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro e Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2019.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e Povos Indígenas.** (Trad: Roberto G. Barbosa). Curitiba: UFPR, 239 p., 2018.

UTSUNOMIYA, Renata et al. **Povos indígenas e hidrelétricas na Amazônia: a percepção e avaliação de impactos socioambientais a partir de abordagem transdisciplinar e participativa.** *In:* Produção do conhecimento interdisciplinar nas ciências ambientais. Ponta Grossa: Atena, 2020.

UTSUNOMIYA, Renata et al. **Dewatering the Xingu River: hydrological alterations and biocultural connections among the Arara Indigenous People in the Volta Grande region, Brazilian Amazon.** Regional Environmental Change, v. 24, n. 85, 2024.

WAWZYNIAK, João Valentin. **Assombro de olhada de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre ribeirinhos do baixo rio Tapajós, Pará Brasil.** 2008. 237 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008.

XAVIER FERREIRA, Eduardo Cezar Cândido. **Arara da Volta Grande do Xingu: história, mistura, emergência étnica e rivalidade. 2024.** 337 f. Tese (Doutorado em antropologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

ZURBA, Melanie; BERKES, Fikret. **Caring for country through participatory art: Creating a boundary object for communicating Indigenous knowledge and values**. Local Environment, v. 19, n. 8, p. 821–836, 2014.

Recebido em: 15/06/2024* Aprovado em: 10/01/2025* Publicado em: 30/04/2025

MEMÓRIA E ORALIDADE NA FORMAÇÃO DOCENTE: A CONTRIBUIÇÃO DOS ANCIÕES NA TRAJETÓRIA DE PROFESSORES INDÍGENAS EGRESSOS DA LICENCIATURA INTERCULTURAL INDÍGENA – UFSC

SANDOR FERNANDO BRINGMANN[1]
UFSC, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-3866-0026

RESUMO: *Este artigo objetiva apresentar o resultado de um projeto de pesquisa no qual se buscou identificar a contribuição da memória e da oralidade de anciãos e anciãs indígenas no desenvolvimento das pesquisas para elaboração dos trabalhos de conclusão de curso (TCCs) de estudantes da Licenciatura Intercultural Indígena da UFSC (povos Guarani, Kaingang e Laklãnõ/Xokleng). A pesquisa foi desenvolvida através de análise quantitativa e qualitativa dos TCCs, quando foram selecionados aqueles em que se identificaram contribuições consistentes de anciãos e anciãs para o seu processo de formação docente e na organização das práticas pedagógicas específicas e diferenciadas. Em termos teóricos e conceituais, pretendeu-se investigar o quanto e de que forma os saberes da tradição estão sendo utilizados pelos licenciados, e, ainda, o quanto a escola indígena se permite receber e compartilhar esses saberes com as gerações mais novas. Por fim, buscou-se evidenciar se a Licenciatura Intercultural atua como fomentadora de ações que valorizem os meios pedagógicos tradicionais em conjunção com os saberes adquiridos na formação universitária.*

PALAVRAS-CHAVE: *Memória, Anciões, Formação Docente, Licenciatura Indígena-UFSC.*

ABSTRACT: *This article aims to present the results of a research project in which we sought to identify the contribution of the memory and orality of indigenous elders in the development of research for the preparation of course completion papers (TCCs) by students of the UFSC Indigenous Intercultural Degree (Guarani, Kaingang and Laklãnõ/Xokleng peoples). The research was carried out through quantitative and qualitative analysis of the TCCs, when those were selected in which consistent contributions from elders were identified for their teacher training process and in the organization of specific and differentiated pedagogical practices. In theoretical and conceptual terms, the aim was to investigate how much and in what way the knowledge of tradition is being used by graduates, and also how much the indigenous school allows itself to receive and share this knowledge with the younger generations. Finally, the aim was to find out whether the Intercultural Degree fosters actions that value traditional teaching methods in conjunction with the knowledge acquired during university training.*

KEYWORDS: *Memory, Elders, Teacher Training, Indigenous Degree-UFSC.*

---

[1] Professor Adjunto do Departamento de Metodologia do Ensino (Men-UFSC), e do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (ProfHistória/UFSC). Subcoordenador do curso de Licenciatura Intercultural Indígena (LII-UFSC). Pesquisador colaborador do Laboratório de História Indígena (LABHIN-UFSC). Membro do Instituto Memória e Direitos Humanos (IMDH-UFSC). Atua com pesquisas sobre memória, identidade, oralidade e educação no contexto das populações indígenas da região sul do Brasil.

BRINGMANN, Sandor Fernando. Memória e oralidade na formação docente: a contribuição dos anciões na trajetória de professores indígenas egressos da Licenciatura Intercultural Indígena – UFSC. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 19, n. 1, p. 178-199, jan./abr. 2025.

Introdução

Com o advento das escolas nas comunidades indígenas e o estabelecimento de políticas de escolarização indígena específicas e diferenciadas, houve a necessidade de superar as heranças colonialistas e eurocêntricas dos modelos escolares não indígenas, caracterizados por formatos quase sempre herméticos e verticalizados. Com as políticas de escolarização indígena advindas a partir da Constituição Federal de 1988 e com as legislações específicas subsequentes, observou-se, pelo menos na forma da lei, mudanças substanciais em termos de organização curricular e de inovação dos projetos político-pedagógicos. Essas ações, conforme Gersem José dos Santos Luciano Baniwa, "apresentam um inestimável potencial transformador nos processos educativos das comunidades indígenas e da sociedade mais ampla, por meio de suas práticas inovadoras no campo do ensino, da aprendizagem, da revitalização, resgate e vivências das línguas e culturas indígenas" (BANIWA, 2017, p. 306).

Entre as conquistas obtidas com as novas diretrizes políticas de escolarização indígena está a possibilidade de incorporação de princípios epistemológicos e socioculturais de diferentes sujeitos na transmissão de conhecimentos. Significa dizer que há um incentivo ao engajamento nas práticas escolares cotidianas de mães, pais, dos mais velhos, das lideranças e dos sábios tradicionais (BANIWA, 2017, p. 306). Neste sentido, é cada vez mais frequente a atuação de anciãos e anciãs indígenas como formadores dos professores, seja no âmbito das comunidades ou mesmo no ambiente universitário, através de cursos, palestras, reuniões de planejamento ou rodas de conversa.

Com ações advindas das e nas escolas indígenas, os reconhecidos sábios também têm sido procurados por professores (sobretudo professores indígenas) para se fazerem presentes em atividades com os estudantes nas escolas de suas comunidades. Se antes os espaços para ouvir os velhos eram as reuniões comunitárias ou os momentos cerimoniais ou de celebração, no presente, cada vez mais, as escolas têm se tornado espaços onde estes têm ouvidas suas histórias e suas memórias.

No âmbito da formação docente específica para professores e professoras, as diversas instituições brasileiras que oferecem as Licenciaturas Indígenas têm incluído entre os seus objetivos, aproximar os saberes acadêmicos dos saberes tradicionais, num diálogo permanente com os discentes indígenas, com lideranças e com as comunidades, especialmente com os anciãos e anciãs. Esta aproximação ocorre através de debates, estudos, conversas e reflexões que promovem o intercâmbio de conhecimentos entre as diferentes esferas, visando que estes reflitam no processo formativo dos professores.

É justamente sobre as contribuições de anciãos e anciãs indígenas no processo formativo inicial de professores e professoras que o presente artigo vai discorrer. Para isso, buscou-se analisar os Trabalhos de Conclusão de Curso (TCCs) de professores e professoras Guarani, Kaingang e Laklãnõ/Xokleng, formados(as) na primeira turma da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, da Universidade Federal de

Santa Catarina – LII-UFSC (turma 2011/2015)[2]. A partir desta análise, procurou-se observar se é possível considerar que os saberes e as memórias dos anciões repercutem na formação docente e na prática pedagógica dos docentes formados na LII-UFSC, bem como, avaliar as estratégias utilizadas para que ocorram de maneira efetiva. Mais detalhamentos sobre as escolhas dos textos e a metodologia da pesquisa serão apontados adiante. Antes, cabe discorrer um pouco sobre como tem sido configuradas as relações históricas entre os mais velhos e as escolas indígenas.

A força da tradição e a institucionalização da escolarização indígena nas aldeias: os velhos, a escola e as políticas de formação docente

No âmbito das recentes produções sobre história, cultura e educação indígena, cada vez mais tem-se observado que as narrativas produzidas por intelectuais e pesquisadores indígenas e não indígenas, reforçam o papel de anciões e anciãs como os guardiões da história e da memória de seus povos. Estes são destacados como os detentores do etnoconhecimento, da língua, dos saberes tradicionais da ancestralidade, que perpassam gerações e gerações, consagrados pela memória e pela oralidade. Exatamente por isso, não são raros os momentos em que os sábios e sábias acabam tendo voz ativa na sociopolítica de suas comunidades, tomando parte importante em muitas das decisões assumidas por suas lideranças políticas. Com estas prerrogativas, é comum também que tenham forte influência sobre as vivências e experiências das gerações mais novas, as quais se autoproclamam herdeiras e mantenedoras da tradição dos seus anciãos.

Não obstante, o campo da antropologia social já evidenciou que a representatividade dos velhos pode variar bastante entre as diferentes sociedades indígenas. O antropólogo estadunidense Anthony Seeger (1980), baseando-se em estudos históricos e etnológicos clássicos, tece diversas considerações sobre o status dos velhos entre algumas populações originárias. Revela, por exemplo, que entre os Guayaki e os Siriono, os velhos e os doentes que não podiam seguir os grupos em suas expedições, eram abandonados para morrer. Entre os Cubeo, os velhos também eram desprezados, não sendo alvo de nenhum respeito específico (SEEGER, 1980, p. 62). O mesmo autor indica, porém, que este tratamento não ocorria com a maioria das populações Jê, nas quais os velhos possuíam papéis específicos e

[2] Embora o curso tenha sido criado em 2009, o início efetivo das aulas na LII-UFSC ocorreu em 2011, com o ingresso de 120 estudantes indígenas, sendo 40 Guaranis, 40 Kaingang e 40 Laklãnõ/Xokleng. Em 8 de abril de 2015, ocorreu a formatura de 75 acadêmicos Guarani, Kaingang e Laklãnõ/Xokleng, oriundos de aldeias situadas nos estados de MS, ES, RJ, SC e RS. Por se tratar de um projeto piloto, o curso não contou com entradas anuais, sendo necessário esperar até a formatura dessa primeira turma, em 2015, para que houvesse o ingresso de outra. Em fevereiro de 2016, ocorreu o segundo vestibular específico, processo seletivo que aprovou 45 estudantes, 15 Guarani, 15 Kaingang e 15 Laklãnõ/Xokleng, oriundos dos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, que iniciaram seu calendário de aulas na UFSC em abril de 2016. Destes, 37 finalizaram o curso em fevereiro de 2020. Em virtude da pandemia de Covid-19, houve um atraso no processo seletivo e a terceira turma da LII-UFSC iniciou somente em abril de 2022, com 45 estudantes das mesmas três etnias, com previsão de término no final de 2025. Mais informações podem ser acessadas no PPC do curso, pelo link <https://licenciaturaindigena.paginas.ufsc.br/files/2022/02/PPC_atualizado.pdf>. Acesso em: 10 out. 2023.

geralmente eram estimados. “Os velhos têm uma classe de idade própria e homens e mulheres atingem um status novo e importante quando ingressam na ‘classe de idade dos velhos” (SEEGER, 1980, p. 62). Clarice Cohn, por seu turno, indica que, para os Xikrin, a velhice pode ser explicada tendo por referência os filhos: velho (*mebengêt*) é aquele que não tem mais filhos (COHN, 2000, p. 61).

É necessário, contudo, certo grau de atenção ao analisar as diferentes interpretações sobre as classes de idade e seu papel entre as distintas sociedades indígenas. No caso da categoria aqui destacada, deve-se considerar que, assim como os demais aspectos da cultura, as formas de tratamento para com os velhos não são configuradas por relações estáticas, perenes, visto que são passíveis de transformações e variações de acordo com a passagem do tempo ou com as realidades específicas às quais cada povo foi exposto, sobretudo após o contato com a sociedade ocidental. Alguns padrões, a partir das etnias que compõem o quadro discente da LII-UFSC, ajudam a compreender melhor as relações com os mais velhos.

Entre os Kaingang, por exemplo, há praticamente um consenso em afirmar que os anciões são os detentores da memória do seu povo e de sua tradição, sendo considerados pelos mais jovens como as “bibliotecas” ou “livros vivos” das suas comunidades. Prova disso é o fato de que, cada vez mais os professores indígenas elegem os *kofás*[3] como seus formadores, buscando constituir uma prática docente nas escolas embasada pelos ensinamentos da tradição através da memória ancestral (BERGAMASCHI, 2010, p. 139). Os mais velhos atuam ainda como conselheiros dos mais jovens e, nas situações em que aparece a fragilidade para viver o modo de vida indígena, especialmente a partir do momento em que o intenso contato coloca o “mundo dos brancos” muito próximo às aldeias, a ancestralidade é evocada para afirmar permanências (BERGAMASCHI, 2010, p. 139).

A própria relação entre o conceito de velhice e idade biológica também pode ser bastante relativa entre as distintas culturas indígenas. Entre os Guarani Mbyá, por exemplo, perto dos 40 anos, um indivíduo pode ser considerado ancião (desde que responsável e maduro), pois já terá acumulado suficiente conhecimento para aconselhar e orientar outros membros da comunidade (MARQUES, SOUZA, VIZZOTO & BONFIM, 2015, p. 416). Neste caso, já passam a ter o papel de relatar, através da oralidade, o passado do seu povo, revelando e criando vínculos entre os jovens com a sua história.

As populações indígenas são, de modo geral, fortemente alicerçadas na tradição oral, visto que a maioria delas desconhecia a escrita instrumentalizada até tempos bastante recentes. Muitas delas, inclusive, ainda não possuem a língua escrita. Neste ínterim, cabe o seguinte questionamento: como a escola se insere neste universo, marcado por mecanismos próprios de transmissão e recepção de conhecimento consolidado há séculos? As historiadoras Maria Aparecida Bergamaschi e

[3] Expressão com a qual os Kaingang se referem a seus velhos ou sábios. Em certos momentos, são também chamados de “troncos velhos”.

Juliana Schneider Medeiros trazem contribuição importante para pensar sobre este complexo processo:

> Nas sociedades de tradição oral, as histórias estão sempre a uma geração de serem extintas, sempre na iminência de acabarem junto à geração que detém a lembrança dessas histórias, por isso prezam os velhos e suas memórias. Por viverem a ameaça de extinção, os saberes transmitidos pela oralidade adquirem uma perspectiva agônica, que faz a tradição e a memória serem acionadas com veemência. "Os velhos são as nossas bibliotecas", repetem os professores indígenas quando discutem a escola indígena e os conhecimentos que devem também perpassar seus currículos (BERGAMASCHI & MEDEIROS, 2010, p. 65).

A escola, portanto, deve ter o papel de receptora e retransmissora destes conhecimentos tradicionais, atuando como mais um dos instrumentos legais de afirmação étnica. Na percepção do historiador e educador Bruno Ferreira Kaingang "a educação escolar indígena se estabelece como um espaço de formação que possibilita ao estudante o acesso aos conhecimentos, revivendo os saberes individuais e coletivos com os sábios (mais velhos) da comunidade" (KAINGANG, 2019, p. 31).

Ironicamente (ou não), os primeiros a contemplarem com certa desconfiança o modelo de escola indígena planejado e implementado pelo estado brasileiro após a Constituição Federal de 1988, bem como as resoluções e normativas subsequentes, foram os mais velhos. Esta desconfiança não é sem razão, haja vista que propostas voltadas para a educação dos indígenas vem ocorrendo desde os primórdios da colonização, intercalando ou relacionando perspectivas educativas de caráter religioso e laico, cujas premissas partilhavam objetivos análogos, tais como a assimilação e integração ao modelo da civilização ocidental.

Mesmo em um contexto de institucionalização da educação pelo estado brasileiro a partir do início do século XX, "as políticas de educação escolar voltadas às comunidades indígenas seguiram essa tendência de considerar a transitoriedade da existência e presença dos povos indígenas no plano histórico do Brasil" (BANIWA, 2019, p. 33). Neste cenário, os projetos político-pedagógicos e metodológicos desenvolvidos visavam a aceleração do processo de transição e assimilação cultural, afastando as populações indígenas de suas raízes tradicionais, culturais, espirituais, linguísticas e identitárias (BANIWA, 2019, p. 33). Entre os povos que compõem a LII UFSC, as escolas e as práticas escolares foram promovidas já com as primeiras políticas indigenistas do estado brasileiro, através do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a partir de 1914. Estas iniciativas trouxeram em seu bojo padrões e métodos educacionais constituídos com vistas a contribuir para a modificação dos comportamentos e formas de pensar provenientes dos saberes tradicionais, adequando-os ao que se considerava "civilizado" (BRINGMANN, 2022, p. 80).

O direito a uma escolarização própria, diferenciada e específica - mesmo que se questionem tais adjetivações na atualidade - só foi possível devido ao engajamento e luta política por parte dos povos indígenas, em especial do Movimento Indígena, organizado e fortalecido entre os anos 1970 e 1980, quando o próprio processo de escolarização nas aldeias foi sendo constituído na base da afirmação do protagonismo indígena e na valorização dos saberes tradicionais. Desde então, o Movimento Indígena, cuja composição conta com inúmeros professores e professoras, cada vez mais vem reiterando a necessidade de um reconhecimento jurídico e a afirmação de marcos legais para efetivar, na forma da lei e na prática cotidiana, uma educação específica e intercultural que, acima de tudo, respeite as formas distintas de saber e os diferentes modos de viver das populações originárias[4].

Neste sentido, entre as várias conquistas relativas à regulamentação da educação escolar para os povos indígenas, destaca-se a resolução CNE/CEB nº 5/2012 que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica. Cabe observar que, entre os objetivos desta resolução, está:

> VII - orientar os sistemas de ensino da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios a incluir, tanto nos processos de formação de professores indígenas, quanto no funcionamento regular da Educação Escolar Indígena, a colaboração e atuação de especialistas em saberes tradicionais, como os tocadores de instrumentos musicais, contadores de narrativas míticas, pajés e xamãs, rezadores, raizeiros, parteiras, organizadores de rituais, conselheiros e outras funções próprias e necessárias ao bem viver dos povos indígenas (BRASIL, 2012, p. 02).

Essas Diretrizes indicam que a inclusão dos saberes e procedimentos culturais produzidos pelas comunidades indígenas, tais como línguas, crenças, memórias, saberes ligados à identidade étnica, entre outras, só ocorrerá de forma plena se a memória e a história dos mais velhos forem respeitadas e resguardadas por sua importância no âmbito da afirmação étnica, linguística e cultural (BRASIL, 2012).

No âmbito da formação docente específica, também são notáveis os avanços em termos de políticas públicas voltadas para este fim, sobretudo com a institucionalização do Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas (PROLIND)[5] pelo MEC, que fomentou a

[4] O primeiro documento institucional oficial a tratar do tema escolarização indígena pós CF 88 e LDBEN/96, foi o *Referenciais Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena (RCNEI)*, em 1998, o qual estabelece os princípios e fundamentos gerais para o funcionamento das escolas indígenas no território brasileiro.

[5] Do ano de sua criação até o presente foram publicados quatro editais (2005, 2008, 2009 e 2013) que contaram com a adesão de 21 IES (14 universidades federais, 5 universidades estaduais e 2 institutos federais de educação, ciência e tecnologia), ofertando 25 cursos, em 16 estados da federação. Mais informações em: NASCIMENTO, Rita Gomes do. Educação superior de professores indígenas no Brasil: avanços e desafios do Programa de Licenciaturas Interculturais Indígenas. *Revista Educación Superior Y Sociedad (ESS)*, *20*(20), p. 49-76, 2019. Disponível em: <https://www.iesalc.unesco.org/ess/index.php/ess3/article/view/19>. Acesso em: 6 set. 2023.

criação de vários cursos voltados para a formação de professores e professoras indígenas, entre os quais a Licenciatura Intercultural Indígena da UFSC. Um dos desdobramentos advindos deste programa foi a elaboração das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores Indígenas, no âmbito do Conselho Nacional de Educação (CNE), em 2015. Estas diretrizes foram organizadas com o objetivo de regulamentar os programas e cursos destinados à formação inicial e continuada de professores indígenas, além de fomentar a participação de indígenas nos processos de gestão dos cursos (NASCIMENTO, 2019, p. 147).

O avanço em termos de políticas públicas de formação de professores indígenas, instituído ao longo dos últimos 20 anos, tem permitido com que os próprios Projetos Pedagógicos dos Cursos (PPCs) possam ser construídos também a partir dos pressupostos das comunidades indígenas, prezando pela pluralidade de ideias e concepções pedagógicas, cuja finalidade é ofertar uma formação reflexiva, transformadora e com participação comunitária. Para isso, as próprias Diretrizes Nacionais para Formação de Professores Indígenas propõem que:

> §1º Para a promoção da qualidade e das especificidades dessas formações, a realização de suas atividades deve ocorrer em espaços e tempos diversificados, observando-se o calendário sociocultural, econômico e ritual dos povos e comunidades indígenas, bem como os respectivos calendários letivos de suas escolas.
> §2º As diferentes presenças dos sábios indígenas, dos "mais velhos", das lideranças políticas e dos filhos pequenos dos professores em formação devem ser acolhidas requerendo, das instituições formadoras, tratamento adequado à sua permanência neste ambiente formativo.
> §3º Os sábios, os "mais velhos" e as lideranças políticas podem atuar como formadores, cabendo às instituições formadoras a adoção de estratégias específicas identificadas para este fim. (BRASIL, 2015, p. 4).

É necessário destacar, no entanto, que o fato de o Brasil possuir uma robusta política de formação docente indígena, calcada nos pressupostos da especificidade, da diferença e da interculturalidade, não traz garantias de que estes estejam sendo reproduzidos em todas as escolas indígenas. Não é raro que professores e professoras indígenas evidenciem os limites das propostas oficiais no dia a dia das escolas em que atuam, em geral, pelo engessamento rigoroso dos sistemas de ensino vinculados às Secretarias de Educação dos Estados. Sobre esta questão, a professora Guarani *Nãndeva*, Sandra Benites *Ara Rete*, destaca:

> Para que as escolas guarani sejam de fato nossas − Guarani − é preciso que elas incorporem a nossa educação tradicional e sejam mais um espaço/lugar − entre os nossos − de fortalecimento do nhandereko. A escola é uma "embaixada", rigorosamente forte, podemos entendê-la como uma

> "invasão cultural" também, no sentido atribuído por Paulo Freire (1987). Para ele, quando acontece uma "invasão cultural", os invasores dominam e os invadidos obedecem. Os opressores criam uma série de recursos para dominar e a escola, o sistema único de educação escolar no Brasil também cria mecanismos que nos silenciam, que distorcem nossos costumes. Na verdade, nos oprime, nos pressiona (*ARA RETE*, 2020, p. 177).

Os mecanismos citados pela autora no excerto variam conforme a realidade, o estado e as características de cada povo entre os quais as escolas estão estabelecidas. Por exemplo, a instalação de ponto eletrônico para professores em uma escola Guarani da Aldeia Três Palmeiras (ES), na qual a mesma atuou como professora, coibiu os docentes e estudantes de participarem de ações próprias da comunidade, como os mutirões, os rituais na *opy* (casa de reza) ou mesmo das atividades nas roças e nas matas, fundamentais para o *nhandereko* (modo de ser Guarani) (*ARA RETE*, 2020, p. 179). Mais ações neste sentido, em outras comunidades indígenas, também comprometem os princípios de especificidade e diferença da escola indígena, como a dificuldade em flexibilizar calendários letivos para que estudantes possam participar com suas famílias das colheitas, das coletas de materiais para artesanato, para os rituais e festividades próprios de cada cultura. Enfim, são inúmeros os desafios ainda existentes para a real conquista da autonomia das escolas indígenas. Desafios estes que estão sendo ou deverão ser enfrentados por intelectuais, gestores e professores e professoras indígenas, das novas e das antigas gerações.

Retornando às discussões acerca da LII-UFSC, o curso traz entre seus princípios institucionais a atenção às cosmovisões, às concepções de tempo, às práticas socioculturais específicas, aos conhecimentos sobre a natureza e à organização sociopolítica de cada um dos povos atendidos. Isso significa, portanto, reconhecer e validar os saberes das comunidades, imbricados à cosmologia, à cosmogonia, à ancestralidade, à memória coletiva, às experiências individuais, familiares e grupais, ao meio ambiente, entre outras (UFSC-PPC/LII, 2020, p. 50). Para que as concepções destacadas façam parte, efetivamente, do curso, a Pedagogia da Alternância possui um papel fundamental, pois, com a complementaridade entre Tempo-Universidade (TU) e Tempo-Comunidade (TC), promove a mobilidade dos/as estudantes indígenas entre as aldeias e a universidade, bem como a alternância entre as posições de aluno e de professor, tornando o tempo comunidade uma oportunidade para a formação continuada dos docentes não indígenas a partir de um programa compartilhado com discentes indígenas, lideranças e comunidade como um todo (UFSC-PPC/LII, 2020, p. 62-63).

Esta característica do curso busca propiciar uma experiência formativa compartilhada entre os saberes adquiridos na universidade e os saberes relativos às suas realidades étnico-culturais. Os espaços de participação das comunidades e lideranças indígenas são múltiplos e permitem que seja contemplada uma variedade de aspectos coerentes com suas necessidades e expectativas. Nessa perspectiva, o curso pretende ser um curso "com

indígenas", diferentemente de um curso "para indígenas" (UFSC-PPC/LII, 2020, p. 85). Todos estes princípios, aliados ao princípio de formação de professores pesquisadores, são desenvolvidos no diálogo mútuo entre as duas situações formativas (TU e TC). Nesse ínterim, os saberes da tradição devem contribuir e fortalecer os saberes da academia e estes, por sua vez, devem manter uma relação de horizontalidade com as cosmovisões indígenas, incluindo a participação de sábios/especialistas indígenas em diferentes disciplinas e em atividades acadêmicas, científicas e culturais.

Os saberes da tradição na conexão com os saberes acadêmicos: a participação dos anciões indígenas nas pesquisas de TCC da LII-UFSC

Antes de iniciar a análise dos trabalhos selecionados, é importante salientar que, em virtude de sua natureza bastante respeitosa em relação aos saberes dos mais velhos, praticamente todos os TCCs defendidos pela turma 2015 da LII-UFSC fazem algum tipo de referência em seu conteúdo a esses membros das suas comunidades. Como se tornaria inviável trazer os dados referentes a todos os 79 trabalhos defendidos nesta turma, fez-se necessário algumas escolhas de ordem temática e conceitual, visando observar o quanto os saberes da tradição fazem parte dos conteúdos e abordagens das pesquisas destes estudantes e também nas suas trajetórias acadêmicas e práticas docentes.

Desta forma, primeiramente foram selecionados, através de uma abordagem qualitativa, aqueles em que houve destaque objetivo para a memória e os saberes dos anciões, acionados por meio de entrevistas, conversas ou referências textuais. Ao final deste primeiro procedimento, restaram 35 TCCs que atendiam aos pontos destacados, trazendo entrevistas, citações diretas e/ou referências mais explícitas ao papel dos anciãos na trajetória formativa dos licenciados. Como o número de trabalhos restantes ainda era extenso para as pretensões de um artigo, uma última filtragem foi efetuada para avaliar o quanto estas participações foram realmente efetivas e se seus saberes contribuíram para os processos próprios de ensino e aprendizagem, tanto para os professores formados pela Licenciatura, quanto para os estudantes das escolas em que atuam.

A partir destes últimos critérios, foram selecionados 6 trabalhos que contemplam em seu conteúdo elementos que possibilitaram equacionar as reais contribuições de anciãos e anciãs no processo de formação docente, metodologias de ensino e organização das práticas escolares diferenciadas. Levando em consideração que a qualidade da educação escolar indígena associada à formação de professores indígenas e gestores deve levar em conta a educação de cada povo indígena em particular (BANIWA, 2019, p. 26), optou-se por manter um equilíbrio quantitativo, sendo selecionados dois trabalhos de cada povo para a análise.

Os trabalhos escolhidos foram os seguintes: *Mudanças na Língua Guarani Falada na Aldeia Piraí/Araquari/SC*, de Cecília Brizola; *Nhandereko nhanhembo'e nhembo' ea py - Sistema Nacional de Educação: um paradoxo do currículo diferenciado das escolas indígenas guarani da Grande*

Florianópolis, de Eunice Antunes (*Kerexu Yxapyry*); *A língua Kaingang na educação infantil da Escola Gomercindo Jẽtẽ Tenh Ribeiro da Terra Indígena Guarita*, de Arão da Rosa; *O Ensino Bilíngue na Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Davi Rỹgjo Fernandes: concepções pedagógicas e trajetórias de formação docente ao longo da história da instituição*, de Benjamim Perokag Crespo; *As formas de aprender da criança Laklãnõ/Xokleng,* de Wailui Marli Camlém e *O conhecimento dos sábios sobre a cerâmica na terra indígena Xokleng/Laklãnõ,* de Jidean Rafael da Fonseca.

Uma primeira observação a ser feita acerca dos trabalhos selecionados é a existência, em todos eles, de uma preocupação latente sobre o futuro de suas comunidades e, consequentemente, de seus povos enquanto comunidades linguística, cultural e territorialmente identificadas. A preocupação emerge especialmente no desejo expressado em seus textos, de que as gerações mais novas, em fase de escolarização, preocupem-se com a preservação da história, da cultura (material e imaterial) e da língua materna. A esses elementos, centrais na composição temática dos textos, articulam-se elementos relativos à conjugação dos saberes ancestrais com os saberes advindos a partir da convivência com o mundo não indígena, com as concepções de construção da pessoa, tanto na infância quanto na vida adulta.

Na articulação destes fatores, os componentes curriculares tradicionais precisam dialogar intimamente com as questões relativas à cultura do povo ao qual a escola irá atender. O próprio Projeto Político Pedagógico (PPP) da escola precisa ser um documento norteador e garantidor da prática educativa diferenciada e específica, contemplando a articulação entre as artes, as línguas, a matemática e demais componentes curriculares, com os fundamentos próprios às suas culturas. No contexto dos três povos atendidos pela LII-UFSC, isso fica evidenciado na maior parte dos trabalhos de conclusão de curso. A existência de uma escola indígena só faz sentido se conseguir promover e aprimorar os elementos próprios à cultura, como o ensino da língua materna, a participação política e religiosa na comunidade, as ações garantidoras de seu sustento, a exemplo da agricultura e fabricação do artesanato. No caso do povo Guarani, tais elementos foram requisitos básicos da aquiescência para instalação de escolas em seus territórios por parte das lideranças e anciãos das comunidades.

Essa característica pode ser observada no TCC de Eunice Antunes *(Kerexu Yxapyry*), do povo Guarani e moradora da Terra Indígena Morro dos Cavalos (Palhoça-SC). Em sua pesquisa, desenvolve uma análise histórica sobre processo de escolarização e constituição dos projetos pedagógicos nas aldeias Guarani da região metropolitana de Florianópolis-SC.[6] A autora, que atuou como professora e coordenadora pedagógica em escolas Guarani da região desde antes de cursar a LII-UFSC, descreve em seu trabalho as lutas travadas pelos Guarani com a Secretaria de Estado da Educação de SC para

[6] As Terras Indígenas que compõem sua pesquisa são as seguintes: Terra Indígena Morro dos Cavalos e Terra Indígena Maciambu, município de Palhoça (SC) e Terra Indígena M'Biguaçu, município de Biguaçu (SC). Daqui em diante as Terras Indígenas serão descritas no texto como TI ou TIs.

conseguirem implementar um currículo próprio e diferenciado nas escolas *Wherá Tupã Poty Djá* (TI Mbiguaçu) e *Itaty* (TI Morro dos Cavalos). Ao rememorar o processo de escolarização Guarani, destaca que durante o Seminário sobre a Educação Escolar Guarani no Sul e Sudeste brasileiro, que ocorreu em Florianópolis, em 2001, os sábios Guarani se opuseram veementemente às escolas nas aldeias. Foram justamente as críticas e as reflexões trazidas pelos mais velhos que serviram de base para a construção da proposta de currículo diferenciado hoje existente nas escolas citadas (ANTUNES, 2015, p. 12).

Do mesmo modo, a participação dos anciões e lideranças nas atividades pedagógicas das escolas, contribuiu para a ressignificação de certas práticas consideradas conflitantes ao *teko* (modo de ser Guarani), motivo das críticas anteriormente mencionadas. Sobre essa questão, Antunes revela uma experiência pedagógica bastante interessante, em que contou com a participação do cacique de sua aldeia, Artur Benites. Este, quando convidado a participar de uma de suas aulas de língua Guarani, como contador de histórias, revela que não gostou da experiência, por ter sido a mesma realizada entre as quatro paredes de uma sala de aula, ambiente considerado por ele "muito frio" (ANTUNES, 2015, p. 16). A frieza, neste caso, não se refere à questão climática, à temperatura, mas, sim, à insipidez de um espaço estranho aos modos de ser e vivenciar a aprendizagem tradicional dos Guarani, a qual se faz na mata, na *Opy* (casa de reza), na roça e nos rituais comunitários. Antunes descreve a continuação desta experiência:

> Fiquei um pouco encabulada com o resultado, no dia seguinte seu Artur me chamou e me perguntou se poderia ser no mato o local para contação de história. Respondi que dentro da lei podia, ele pediu para organizar os alunos e levar no mato para passar o dia com ele ensinando e assim o fiz. No outro dia, levei meus alunos junto com o professor Paulo. Compramos alguns alimentos e subimos para a mata, seu Artur já estava lá nos esperando. Quando chegamos ao lugar imaginei que ele fosse fazer uma roda para contar as histórias, mas não, ele pediu que as crianças limpassem o local, limpamos, que fossem achar lenha, achamos, que fizessem o fogo, fizemos, aí pediu que fizéssemos a comida, fizemos. Somente na hora do almoço seu Artur sentou conosco para comer e perguntou para nós se estávamos gostando e eu respondi meio contrariada que sim. Aí ele começou a falar para todos, que tudo aquilo que estávamos fazendo era o modo de ensinar no tempo antigo, "as crianças nunca mais vão esquecer do que aprenderam aqui hoje", e nada de contar histórias, depois que seu Artur almoçou ele falou para cada criança que descesse, que levasse uma carga de lenha e deixassem na casa dele. Achei um absurdo, mas obedeci a ordem, quando chegamos com a lenha na casa dele, ele pediu que colocássemos a lenha tudo organizado numa posição encostado na Casa de Reza, que

> ficava na frente da casa de seu Artur, e assim fizemos. Ao sairmos para voltarmos à escola seu Artur chama as crianças e diz*:* "Venham todos quando o sol estiver se pondo para a Casa de Reza, que hoje eu vou contar histórias para vocês." Não tivemos outra alternativa e confirmamos presença, a noite várias pessoas da comunidade se reuniram na Casa de Reza e eu com o professor Paulo levamos as crianças. Ao chegarmos lá fomos recebidos com muita alegria pelo Karai Artur, ele pediu para nós sentarmos e disse *peja pyxaká* (se concentrem). Foi feito todo o ritual de reza e eu me emocionei quando eu vi meus pequenos alunos fazendo o maior esforço para dançar, cantar e rezar, todos estavam com um brilho nos olhos. Depois de tudo acabado seu Artur chamou as crianças para tomar um chá, depois deu um banho daquele chá em todos nós e sentamos ao redor do fogo, onde ele começou a contar as histórias como era antigamente o ensino na Casa de Reza. Saímos todos dali sem palavras. Foi ali naquele dia que eu me transformei no maior paradoxo contra o ensino do sistema de educação nas escolas indígenas. No dia seguinte, cheguei na escola, fui chamada pela coordenação onde comecei a minha luta contra o modo de ensino. Fui perseguida, fui mandada embora do meu emprego, mas com muito orgulho do que havia aprendido e sentido com as aulas do professor Artur (ANTUNES, 2015, p. 16-17).

O relato de Eunice Antunes traz à tona a dicotomia problemática entre o currículo ideal e o currículo real das escolas indígenas. As lutas constantes promovidas por professores e gestores destas escolas para proporcionar uma educação específica e diferenciada, em grande parte das vezes, esbarra nas burocracias institucionais das secretarias e gerências de educação. Isso não significa dizer, necessariamente, que as pessoas atuantes nos setores responsáveis pela escolarização indígena causem os entraves de forma consciente e premeditada. Ocorre que, muitas vezes, embora se reconheça a importância dos processos próprios de aprendizagem na educação escolar, a oficialização dos mesmos por parte das secretarias de educação acontece de forma morosa e descontinuada, frequentemente restrita a algumas iniciativas pontuais e não como políticas públicas pensadas e estruturadas para garantir os direitos constituídos, a exemplo dos calendários diferenciados e das aulas em ambientes fora da escola (nos espaços dos rituais, na mata, na roça, entre outros).

Não ignorando as problemáticas já registradas, é necessário, por outro lado, destacar que alguns avanços foram alcançados nos últimos tempos. A inclusão do ensino bilíngue nas escolas indígenas, assim como as disciplinas de Artes e Culturas indígenas, por exemplo, tem possibilitado a organização de atividades didático/pedagógicas com ampla aderência aos preceitos socioculturais dos povos indígenas aqui destacados. A pesquisa de Jidean Fonseca, do povo Laklãnõ/Xokleng, contribui para ressaltar o quanto uma ação articulada entre escola e comunidade indígena pode reforçar os laços

entre os saberes escolares e os saberes ancestrais, aliando a questão da língua, da arte e da cultura material. Fonseca parte de diálogos desenvolvidos com anciãos e anciãs da TI Laklãnõ, onde também mora, sobre a produção e utilização da cerâmica enquanto utensílio doméstico utilizado até o contato com os não indígenas no início do século XX.

Ao advertir sobre o abandono da prática ceramista, o autor explica que na tradição de seu povo, "esse conhecimento era passado de geração em geração, mas este saber não foi mais passado adiante. [Por isso], hoje são poucos que conhecem e sabem que a cerâmica faz parte da cultura Xokleng/Laklãnõ" (FONSECA, 2015, p. 10). Em sua pesquisa para elaboração do TCC, Fonseca, que já atuava como professor da disciplina de Artes Indígenas à época, buscou envolver seus alunos do Ensino Médio nas atividades, elaborando um projeto onde os anciãos e anciãs atuaram como professores, ensinando aos estudantes as técnicas de coleta e preparo da argila, a confecção dos artefatos e as formas de utilização dos mesmos. É difícil mensurar em dados quantitativos os conhecimentos que os estudantes adquirem com as participações dos anciãos neste tipo de atividade, contudo, se avaliarmos apenas o registro da ação de um dos anciãos participantes da pesquisa de Fonseca, Alfredo Patté (87 anos), pode-se ter uma dimensão das possibilidades:

> Sr. Alfredo Patté procura a argila através do arco-íris, onde ele nasce, é ali que está a argila boa. Este lugar é sempre uma nascente. Os outros materiais são retirados da mata, como a folha de coqueiro, grandiuva e barba de pau. Esse material servia para fazer o carvão para ser misturado com a argila para quando estivessem preparando e modelando a panela pra ela ficar mais resistente no preparar e no secar. As madeiras que servem para fazer o fogo no qual é colocada a panela na brasa para a primeira queima (também conhecida como secagem) são a canela fogo, a araucária, o guamirim ferro e outros tipos de madeira vermelha. Esse tipo de lenha deixa o fogo em uma temperatura certa para que a panela venha a secar bem e não rache com o calor excessivo do fogo. Estas madeiras aguentam o calor e a brasa viva por mais tempo. Mas antes de queimar no fogo é preciso deixar a cerâmica secar na sombra por alguns dias, para só depois queimá-la (FONSECA, 2015, p. 23).

A gama de conhecimentos a serem explorados a partir do relato do ancião é enorme e adequa-se perfeitamente a diversos componentes curriculares existentes na escola indígena, o que não significa dizer que os mesmos tenham sido trabalhados em todos eles, em uma relação interdisciplinar. Por outro lado, ao identificar as descontinuidades no âmbito da fabricação e utilização dos recipientes cerâmicos como uma interferência clara e manifesta da cultura não indígena, o trabalho de Fonseca problematiza algumas nuances advindas com o contato. Nesse aspecto, seu trabalho dialoga diretamente com o tema de pesquisa de Wailui Camlém, também do povo Laklãnõ/Xokleng, a qual, ao analisar as características da

aprendizagem das crianças de seu povo, diagnostica que o que caracteriza a mesma na atualidade é a mistura de saberes e influências do modo de educação tradicional e do modo não indígena de educação (CAMLÉM, 2015, p. 19).

Na percepção dos anciãos entrevistados pela autora, esta "mistura", ao mesmo tempo que possibilitou melhorias à comunidade indígena, como no caso dos atendimentos médicos e educacionais no interior das próprias aldeias, acarretou, por outro lado, uma influência na forma com que os indígenas, em especial as crianças, se relacionam com os seus costumes tradicionais. O consumo do "mõg"[7] pelas crianças, por exemplo, encontra resistência contundente por setores evangélicos da própria comunidade, que refutam a utilização da mesma por compreendê-la como uma bebida alcoólica e, por isso, nociva aos adultos e, principalmente, às crianças.

O próprio abandono de algumas práticas tradicionais do povo Laklãnõ/Xokleng, como os rituais de marcação de passagem do tempo para crianças e adolescentes - perfuração dos lábios, escarificações e utilização do tembetá (botoque) - são incluídas neste rol de proibições após processo de "pacificação", no início do século XX. Na atualidade, o resgate de algumas destas práticas tradicionais, que poderiam ser conseguidos com o auxílio dos anciãos e anciãs, conhecedores da cultura, esbarra em questões de saúde ou processuais, como indica a autora: "a lei da criança tem uma influência grande dentro das aldeias da TI Ibirama/Laklãnõ, criando certos limites na cultura tradicional ensinada para a criança indígena"[8](CAMLÉM, 2015, p. 14). A legislação, neste caso, permite que conselheiros tutelares intervenham nas relações internas à comunidade, quando consideram que a criança ou adolescente está passando por algum tipo de abuso ou exploração. Deste modo, como justificar à letra fria da lei, a presença de crianças contribuindo para confecção do artesanato voltado à comercialização? Como explicar que o aprendizado da criança possa acontecer no acompanhamento dos parentes nas atividades agrícolas? Como convencer que as perfurações labiais das crianças e adolescentes fazem parte de processos culturais ancestrais e compõe um dos aspectos do desenvolvimento da pessoa? São perguntas retóricas neste momento, pois sua resolução necessitaria da articulação entre as diferentes instâncias dos poderes públicos responsáveis pelas políticas indigenistas e as comunidades indígenas atendidas.

Retomando as análises dos trabalhos, cabe ressaltar que as questões levantadas por Eunice Antunes, Jidean Fonseca e Wailui Camlém, têm em comum a questão de transmissão de sociabilidades, da formação da pessoa no contexto da cultura nas aldeias. Estes pontos também envolvem, necessariamente, a questão linguística, pois como lembra Gersem Baniwa, a língua tem importância cosmopolítica e transcendental para as populações indígenas e, exatamente por isso, há a necessidade de valorizar os meios pedagógicos tradicionais de ensino/aprendizagem das línguas indígenas, o

[7] Bebida fermentada a base de água, mel e alguns tipos de vegetais, como pinhão e xaxim, bastante utilizada em diversos rituais do povo Laklãnõ/Xokleng. Mais informações em: PRIPRÁ, C. Walderes. **O mõg como instrumento pedagógico na educação escolar indígena: uma experiência Laklãnõ/Xokleng.** Trabalho de Conclusão de Curso na Licenciatura Intercultural Indígena. UFSC, Florianópolis, 2015.

[8] Wailui Camlém refere-se ao Estatuto da Criança e do Adolescente, Lei Nº 8.069, de 13 de julho de 1990.

que se conseguirá por “meio da oralidade e do papel dos mais velhos, bem como da apropriação adequada e radical da escola para esse mesmo fim, superando sua tendência fortemente colonialista, eurocêntrica e branqueocêntrica” (BANIWA, 2017, p. 295).

A questão linguística, nomeadamente o ensino/aprendizagem da língua indígena, é um tema sempre presente quando se trata das inquietações dos mais velhos sobre o processo de escolarização nas aldeias. As inquietações dos anciãos e anciãs sobre o presente e futuro das línguas maternas são destacadas nos trabalhos de conclusão de curso de Cecília Brizola (Mbya Guarani), Arão da Rosa e Benjamim Crespo (ambos Kaingang). A escolha da língua indígena como eixo condutor das suas pesquisas se deveu, notadamente, pelo fato de os mesmos já atuarem como professores em escolas indígenas no momento de ingresso do curso. Deste modo, todas as experiências compartilhadas ao longo de sua trajetória na LII-UFSC, possibilitou aos mesmos desenvolver problematizações sobre os sentidos do ensino das línguas maternas nas suas escolas. Para suas pesquisas, contaram com a contribuição de interlocutores mais velhos, conhecedores e críticos do processo de escolarização, do ensino bilíngue e dos usos da língua dentro e fora de suas comunidades.

Cecília Brizola, do povo Mbya Guarani, moradora da Aldeia Piraí, município de Araquari, região norte de Santa Catarina, escolheu o tema de sua pesquisa após ouvir as frequentes reclamações dos anciãos e anciãs de sua aldeia sobre as mudanças acarretadas na língua Guarani após, principalmente, o advento da escolarização. A escola, em suas percepções, é responsável pela mudança, especialmente devido ao enfoque na escrita, pois a oralidade já vem com as crianças, sendo praticada em suas casas e nos locais de sociabilidades (rituais na *Opy*, rodas de conversa, mutirões, etc.), onde comunicam-se somente em Guarani. A língua escrita, ensinada e aprendida na escola, é considerada pelos mais velhos como uma língua sem essência, corrompida de seu sentido original. Esta crítica é observada na fala de uma das anciãs interlocutoras de Brizola, Marta Benites:

> Me sinto triste porque eu não escuto mais as pessoas falando como se falava antigamente e as vezes eu queria ouvir os mais velhos quando vão chegando e dizendo *aguydjevete*, mas não escuto isso, porque antigamente as pessoas falavam quando chegavam e hoje não cumprimenta mais quando acorda ou quando chega na casa a qualquer hora mesmo que mora pertinho as pessoas quando chegam não cumprimentam olhando pra pessoa e vendo se ela está mesmo bem, olhando assim nos olhos da pessoa, nem os mais velhos nem as crianças dessa aldeia falam assim, esqueceram estas palavras, todos pensam que só se fala assim na casa de reza, mas não é só lá na casa de reza que se fala assim, se fala em todos os lugar(sic) quando se encontra as pessoas deve ter respeito não falar logo rindo fazendo brincadeira quando pergunta se a pessoa tá bem, isso me deixa muito triste hoje em dia nem mesmo os

> velhos falam esta palavra porque os jovens que estão perto ri(sic) e fazem piadinha (BRIZOLA, 2015, p. 22).

As palavras de Marta Benites trazem um sentimento de perda do pertencimento linguístico por parte das gerações Guarani mais jovens, justamente aquelas que estiveram na escola em tempos recentes ou que ainda frequentam seus bancos. A que se deve esta perda, já que na maioria das aldeias Guarani as crianças já entram na escola falantes da língua materna e só vão aprender o português e língua escrita a partir dos 8 ou 10 anos? É difícil uma resposta abrangente, pois há distintas realidades dependendo das redes às quais se avalia e das suas imposições curriculares, do tipo de formação linguística que se quer a partir da escola ou mesmo, do espaço que se destina ao ensino da língua indígena.

Como lembra Sandra *Ara Rete*, o povo Guarani tem dificuldade de assimilar este modelo tradicional de escola, pois: "nós não temos horário para aprendermos, tampouco um lugar específico e apenas uma pessoa para nos ensinar" (*ARA RETE*, 2020, p. 178). A autora destaca, neste sentido, que o aprendizado da língua pelas crianças ocorre em situações diversas, que podem ser pela manhã, na roda de chimarrão com a família, fazendo sua primeira refeição ouvindo os aconselhamentos dos mais velhos, durante o dia, nas atividades cotidianas de trabalho ou mesmo a noite, ao redor da fogueira, na casa de reza, onde as crianças ouvem das histórias até adormecerem (*ARA RETE*, 2020, p. 178). Um modelo de escolarização indígena criado a partir de modelos pré-estabelecidos para sistemas escolares não indígenas, sem a atenção aos preceitos da interculturalidade e aos modos próprios de educação de cada povo, está fadada ao fracasso e condenada a manter os mesmos problemas alertados por Marta Benites.

É importante destacar ainda que, se para os Guarani a relação entre a escola e o ensino da língua materna ainda traz arraigados os questionamentos sobre a instrumentalização da mesma, para outras populações existe uma propensão em considerar que ao desenvolver uma tradição escrita na língua indígena contribui-se para a revitalização e fortalecimento da mesma (D'ANGELIS, 2005 *apud* CRESPO, 2015). Este parece ser o entendimento de Benjamim Crespo, do povo Kaingang, morador da Terra Indígena Guarita, localizada no noroeste do estado do Rio Grande do Sul. Crespo defende em seu TCC a relevância de ambas as modalidades de ensino da língua: escrita e oral. Baseia-se para isso, no relato de dois antigos professores Kaingang, formados a partir da experiência da Escola Normal Bilíngue Clara Camarão[9] nos anos 1970 e que concederam entrevistas para a sua pesquisa.

[9] A Escola Normal Bilíngue Clara Camarão foi instalada naquela área indígena em 1970, numa parceria entre a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e Missão Indígena da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB), sob a direção de Ursula Wiesemann do Summer Institut of Linguistic (SIL). Para mais detalhes sobre esta escola, consultar: LUCKMANN, Sandro. **Educação Escolar Indígena na Terra Indígena Guarita:** um olhar sobre a trajetória missionária indigenista da IECLB e COMIN. (Mestrado em Educação nas Ciências). PPGNC, UNIJUÍ, 2011. Disponível em: <https://bibliodigital.unijui.edu.br:8443/server/api/core/bitstreams/c9b411b2-461a-4e9e-bc6c-e58cda6ebe54/content>. Acesso em: 8 nov. 2023.

Os *kofás* entrevistados por Crespo, Antonio Kójónh Cândido e Juraci Vênhgrá Emílio, dialogam com o autor a partir de papeis um tanto distintos dos anciãos e anciãs anteriormente citados. Eles conhecem a instituição escolar de dentro, a partir da sua prática como monitores bilíngues e, como tais, possuem concepções próprias sobre o ensino das línguas, assim como as problemáticas do seu tempo e da atualidade. A pesquisa de Crespo revela, através das entrevistas com os *kofás*, a amplitude alcançada com a experiência da Escola Normal Bilíngue Clara Camarão, responsável pela formação de monitores bilíngues para atuarem nas escolas Kaingang nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná (CRESPO, 2015, p. 30). Foi através desta experiência formativa que foram lançadas as sementes para o ensino bilíngue nas escolas Kaingang da atualidade, nas quais primeiro se alfabetiza na língua materna, até o 4º ano do Ensino Fundamental e depois passa-se à alfabetização na segunda língua, o português. Este protocolo é importante, pois ressalta a necessidade de garantir a alfabetização da língua materna antes da língua portuguesa, considerada a "segunda língua" (CRESPO, 2015, p. 30).

Ainda remetendo à questão da instrumentalização da língua, um outro aspecto da escolarização indígena é destacado nos TCCs analisados. Trata-se da implementação da Educação Infantil nas aldeias, que gera intensos debates entre professores, lideranças e demais membros das comunidades. Sobre este tema, Arão da Rosa, também Kaingang da TI Guarita (RS), explica em sua pesquisa que a "educação infantil nas escolas indígenas vem sendo uma preocupação grande desde que foi implantada nas aldeias, inclusive podemos pensar que a educação infantil chegou em algumas comunidades indígenas para enfraquecer a nossa língua materna" (ROSA, 2015, p. 29). Para o autor, contudo, a educação infantil conta com outras coparticipantes quando se trata de enfraquecimento da cultura e da língua, com destaque para a proliferação de igrejas cristãs no interior das aldeias, a internet, os casamentos interétnicos e o próprio indigenismo oficial (ROSA, 2015, p. 30).

Esta modalidade, no entanto, convive com uma dualidade interessante, observada em outros momentos de convivência de pesquisa, especialmente entre a população Kaingang. Se por um lado é vista por muitos como uma forma de afastar as crianças dos pais, enfraquecendo as formas de educação tradicionais (inclusive sob o ponto de vista da língua), por outro, a Educação Infantil permite aos pais, especialmente às mulheres, exercerem trabalhos fora das suas aldeias, nas cidades ou fazendas circunvizinhas. É cada vez mais comum, quando se fala das populações Kaingang nos três estados do Sul, que muitos adultos trabalhem como diaristas em granjas e fazendas, na construção civil, no trabalho doméstico e até mesmo nas agroindústrias, mais especificamente nos frigoríficos, comuns nas regiões em que estão situadas suas TIs. A própria possibilidade de complementar a renda familiar com auxílios financeiros oriundos de programas governamentais (a exemplo do Bolsa Família), contribui para que a Educação Infantil esteja sendo ressignificada em muitas comunidades em que antes era completamente rejeitada.

Há que se destacar, todavia, que embora alguns *kofás* sejam extremamente críticos e pessimistas em relação ao futuro da língua e da

cultura Kaingang nas suas comunidades, outros trazem os exemplos das dificuldades de conseguir algum tipo de estudo em sua infância. Rosa cita o caso de seu pai, Marcelino da Rosa, de 78 anos à época da entrevista (2014), que pouco frequentou a escola, mas sempre o incentivou a estudar, por compreender a importância dos estudos para o futuro da própria comunidade. Rememorando um pouco de sua própria história, Marcelino da Rosa ressalta que:

> Na época quando eu era criança, aprender a fazer o nome já era o suficiente. Quando aprendi a fazer o meu nome, os meus pais já me tiraram da escola para ajudar a fazer o roçado, então todos os conhecimentos que tenho aprendi fora da escola, e o português aprendi a falar com meu avô. Hoje não sou contra a língua portuguesa. Para as crianças o português é necessário, para entender o que fazer fora da aldeia como, por exemplo, acompanhar seus pais até a cidade para vender artesanato, comprar no mercado e aprender a contar o dinheiro, é bom nossos filhos ir à escola, mas primeiro ensinar a língua materna para que não venha se envergonhar com o passar dos tempos (ROSA, 2015, p. 33).

A percepção demonstrada na reflexão do ancião Marcelino da Rosa possibilita pensar sobre as estratégias presentes em muitas das escolas indígenas, nas quais, ao longo dos anos, o ensino bilíngue foi sendo redimensionado para outros componentes curriculares, sempre com o objetivo de priorizar a língua Kaingang como fator de identidade e pertencimento étnico. Neste sentido, Benjamin Crespo destaca que, "hoje estamos trabalhando com a língua kaingang também outras disciplinas, como a matemática. Do mesmo modo, ao ensinarmos com as brincadeiras kaingang, queremos reforçar a cultura" (CRESPO, 2015, p. 34). A interdisciplinaridade, neste sentido, pode contribuir para que ocorra um diálogo efetivo entre as epistemologias apropriadas do ambiente acadêmico e as epistemologias próprias a cada uma das etnias, permitindo superar muitas das heranças coloniais ainda persistentes nos currículos das escolas indígenas.

Considerações finais

Ao finalizar este artigo, são necessárias algumas considerações sobre o que os trabalhos analisados indicam sobre a proposta da LII-UFSC no âmbito da formação docente. Fica evidente na proposta do curso o desejo de que o professor indígena egresso esteja apto para atuar enquanto um professor pesquisador, que tenha compreensão da complexidade e dos desafios da atividade docente e que possua "disposição para aprender, inovar, questionar e investigar sobre como e por que ensinar" (DE PESCE & ANDRÉ, 2012, p. 40). A análise dos trabalhos de conclusão de curso da turma 2015 permitiu observar, antes de qualquer coisa, que o curso contribuiu de maneira

substancial para a formação de profissionais mais qualificados e comprometidos com a qualidade da educação escolar ofertada em suas comunidades de origem. Além disso, contribuiu para a formação de novas lideranças comprometidas com a luta pela demarcação das suas terras e com a gestão dos territórios[10].

Em que pese a existência de alguns estranhamentos e desencontros entre as formas tradicionais de ensinar e aprender e os conhecimentos adquiridos ao longo do curso, é notável que estes estudantes indígenas contribuíram para um processo de desconstrução do pensamento colonial ainda persistente nas instituições de ensino brasileiras. O fato de termos uma gama tão ampla de trabalhos dialogando direta e objetivamente com as epistemologias indígenas, oriundas das experiências e saberes dos anciãos, demonstra o quanto esta é uma tendência que se fortalece a cada dia, especialmente no contexto da formação universitária. Por outro lado, o fato de realizarem pesquisas comprometidas com os assuntos de suas comunidades, muitos dos quais focados na investigação dos problemas inerentes ao ensino/aprendizagem e à gestão em suas escolas, possibilitou ao mesmos angariar respeito e empoderamento entre seus pares e lideranças, tornando-os sujeitos ativos também nas decisões políticas comunitárias e extracomunitárias.

As pesquisas desenvolvidas com anciãos e anciãs, neste sentido, permitiram aos licenciados conscientizarem-se que podem ser agentes de mudança ao atuarem para que a escola indígena evolua a um novo momento histórico, em que se permitam novas configurações dos saberes e se rompa com a dicotomia conhecimento científico x conhecimento tradicional. Assim sendo, as atividades de pesquisas desenvolvidas com os mais velhos possibilitaram aos egressos da LII-UFSC compreenderem que suas memórias possuem valor fundamental em sua luta contra-hegemônica junto a certas instâncias governamentais que insistem em enfraquecer os saberes da tradição em relação aos programas escolares clássicos.

Por fim, cabe destacar que a formação na e para a diversidade, como a existente na LII-UFSC, precisa ser vista não somente como um mecanismo onde os povos indígenas buscam formação superior, mas também um espaço onde se efetive o diálogo entre distintos saberes e se utilize das desconfianças e resistências dos velhos à escolarização enquanto elemento de reflexão e de ação no sentido de construir uma escola e uma educação escolar indígena ideal para suas especificidades, livre das históricas políticas integracionistas e assimilacionistas, e que congregue os saberes adquiridos na universidade com os saberes intracomunitários adquiridos no respeito à memória, à oralidade e à tradição.

[10] A antropóloga Clarissa Melo realizou uma pesquisa de pós-doutorado investigando a atuação dos egressos das duas turmas formadas pela LII-UFSC (2015 e 2020). A autora realizou um mapeamento visando coletar informações sobre os egressos (onde estão, em que área estão atuando, e como o curso contribuiu para sua formação profissional). Parte destes resultados podem ser acessados no seguinte artigo: MELO, Clarissa. **Avaliação de uma Política Pública voltada à Diversidade: A Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica/UFSC**. Cadernos de Gênero e Diversidade, 6(1), p. 229–248, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/cgd.v6i1.35870>. Acesso em: 12 nov. 2023.

Referências bibliográficas

ANTUNES, Eunice (*Kerexu Yxapyry*). ***Nhandereko nhanhembo'e nhembo' ea py*** **Sistema nacional de educação: um paradoxo do currículo diferenciado das escolas indígenas guarani da Grande Florianópolis.** (Trabalho de Conclusão de Curso – TCC). Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – LII/UFSC. Florianópolis, 38p., 2015.

ARA RETE, Sandra Benites. ***Nhe', reko porã rã, nhemboea oexakar:*** **fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro, a educação tradicional e o olhar distorcido da escola.** *In:* ZEA, Evelyn S.; DARELLA, Maria Dorothea P.; MACHADO, Juliana S. **Ações e saberes Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng em foco:** pesquisas da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Florianópolis: Edições do Bosque/NUPPE, p. 154-187, 2020.

BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. **Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena.** Revista de Educação Pública, *[S. l.]*, v. 26, n. 62/1, p. 295–310, 2017.

BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. **Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos.** Rio de Janeiro: Mórula/LACED, 2019.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MEDEIROS, Juliana Schneider. **História, memória e tradição na educação escolar indígena: o caso de uma escola Kaingang.** Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 30, nº 60, p. 55-75, 2010.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **Povos indígenas e Ensino de História: a Lei Nº 11.645/2008: como caminho para a interculturalidade.** *In:* BARRASO, Vera Lucia Maciel. et. al. (Orgs.). **Ensino de História: desafios contemporâneos**. Porto Alegre, Estação Exclamação/ANPUH-RS, p. 151-166, 2010.

BRASIL. **Resolução CNE/CEB nº 5,** de 22 de junho de 2012.

BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores Indígenas.** Resolução CNE/CP nº 1, de 7 de janeiro de 2015.

BRINGMANN, Sandor F. **Colonizando seres e saberes: escolas e práticas escolares do Serviço de Proteção aos Índios no Sul do Brasil.** *In:* LINO, Jaisson T., BRIGHENTI, Clovis A., WIIK, Flávio B. História indígena no Sul do Brasil, século XX: Novos estudos nos campos de saberes decoloniais. Naviraí, MS: Aranduká, p. 79-99, 2022.

BRIZOLA, Cecília. **Mudanças na Língua Guarani Falada na Aldeia Piraí/Araquari/SC.** (Trabalho de Conclusão de Curso – TCC). Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – LII/UFSC. Florianópolis, 41p., 2015.

CAMLÉM, Wailui. **As formas de aprender da criança Laklãnõ/Xokleng.** (Trabalho de Conclusão de Curso – TCC). Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – LII/UFSC. Florianópolis, 27p., 2015.

COHN, Clarice. **A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado.** (Dissertação de Mestrado em Antropologia). PPGA-USP. São Paulo: 2000.

CRESPO, Benjamim. **O Ensino Bilíngue na Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Davi Rỹgjo Fernandes: concepções pedagógicas e trajetórias de formação docente ao longo da história da instituição.** (Trabalho de Conclusão de Curso – TCC). Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – LII/UFSC. Florianópolis, 36 p., 2015.

DE PESCE, Marly K.; ANDRÉ, Marli E. D. **Formação do professor pesquisador na perspectiva do professor formador.** Formação Docente – Revista Brasileira de Pesquisa sobre Formação de Professores, *[S. l.]*, v. 4, n. 7, p. 39–50, 2012.

FONSECA, Jidean Raphael. **O conhecimento dos sábios sobre a cerâmica na Terra Indígena Xokleng/Laklãnõ**. (Trabalho de Conclusão de Curso – TCC). Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – LII/UFSC. Florianópolis, 46p., 2015.

KAINGANG, Bruno Ferreira. **Conhecimentos Indígenas: seus desafios nos dias atuais. In: SESC/Departamento Nacional.** Culturas indígenas, diversidade e educação. Rio de Janeiro, p. 28-39, 2019.

LUCKMANN, Sandro. **Educação Escolar Indígena na Terra Indígena Guarita: um olhar sobre a trajetória missionária indigenista da IECLB e COMIN.** (Mestrado em Educação nas Ciências). PPGNC, UNIJUÍ, 2011.

MARQUES, F. D., SOUSA, L. M., VIZZOTTO, M. M., & BONFIM, T. E. **A Vivência dos mais velhos em uma comunidade indígena Guarani Mbyá.** Psicologia & Sociedade, 27(2), p. 415-427, 2015.

MELO, Clarissa Rocha de. **Avaliação de uma Política Pública voltada à Diversidade A Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica/UFSC.** Cadernos De Gênero E Diversidade*,* v. 6, n. 1, p. 229–248, 2020.

NASCIMENTO, Rita Gomes do. **Educação superior de professores indígenas no Brasil: avanços e desafios do Programa de Licenciaturas Interculturais Indígenas.** Revista Educación Superior Y Sociedad (ESS). *20*(20), p. 49-76, 2019.

PRIPRÁ, C. Walderes. **O mõg como instrumento pedagógico na educação escolar indígena: uma experiência Laklãnõ/Xokleng.** (Trabalho de Conclusão de Curso – TCC). Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – LII/UFSC. Florianópolis, 48 p., 2015.

ROSA, Arão da. **A língua Kaingang na educação infantil da Escola Gomercindo Jẽtẽ Tenh Ribeiro da Terra Indígena Guarita**. (Trabalho de Conclusão de Curso – TCC). Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – LII/UFSC. Florianópolis, 48 p., 2015.

SEEGER, Anthony. **Os índios e nós: Estudos sobre sociedades tribais brasileiras.** Rio de Janeiro: Campus, 1980.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA. **Projeto Político Pedagógico da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica.** Florianópolis, 2020.

Recebido em: 03/04/2024* Aprovado em: 16/10/2024* Publicado em: 30/04/2025

LÍNGUA E (DES)COLONIALIDADE NO PROCESSO DE RECONHECIMENTO DO KICHWA NA CONSTITUIÇÃO EQUATORIANA DE 2008

JAQUELINE SCUSSEL[1]
UNESC, BRASIL
https://orcid.org/0009-0007-9625-1902

DANIEL RIBEIRO PREVE[2]
UNESC, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-6231-8466

JORGE EREMITES DE OLIVEIRA[3]
UFPeL, BRASIL
https://orcid.org/0000-0001-9148-1054

FERNANDO FABIAN GUERRERO MARURI[4]
UFPeL, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-7956-5041

JULIANO BITENCOURT CAMPOS[5]
UNESC, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-0300-1303

RESUMO: *No presente artigo, os autores analisam as relações entre língua e (des) colonialidade no processo de reconhecimento do idioma kichwa na Constituição Equatoriana de 2008. O reconhecimento de uma língua indígena na Lei Maior representa um processo de ruptura com certa lógica de dominação, representada pela imposição da língua castelhana a toda a população do país, incluindo os povos originários ali estabelecidos. Para este propósito, são analisados o papel da língua para o estabelecimento das estruturas de dominação e subalternização dos povos indígenas à lógica do Estado nacional. Também são examinados os antecedentes históricos e as demandas pela descolonialidade linguística nas propostas defendidas por movimentos indígenas e campesinos na Constituinte Equatoriana (2007-2008). Por fim, consta analisada a forma como permaneceu reconhecida a língua kichwa na Constituição Equatoriana e como ocorreu incorporação (ou não) da proposta apresentada pela CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) à Assembleia Constituinte. O trabalho apresentado demonstra que a versão aprovada pela Assembleia Constituinte do Equador reconhece o kichwa como idioma da interculturalidade e conserva a superioridade hierárquica do castelhano.*

---

[1] Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da UNESC. Professora de Arte junto à Secretaria do Estado da Educação do Paraná. Bolsista da CAPES. E-mail: jaque.scussel77@gmail.com
[2] Docente do Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da UNESC. E-mail: drp@unesc.net
[3] Docente da UFPel e bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq.
[4] Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da UFPel, docente na Academia de Guerra Aérea em Quito e bolsista da CAPES. E-mail: guerreromaruri@hotmail.com
[5] Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais da UNESC. Investigador do Instituto Terra e Memória do Centro de Geociências de Coimbra (ITM/CGEO) e bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq. E-mail: jbi@unesc.net

PALAVRAS-CHAVE: *Colonialismo, Descolonialidade, História do Equador, Língua Kichwa, Novo Constitucionalismo Latino-americano*.

RESUMEN: *En el presente artículo, los autores analizan las relaciones entre lengua y (des) colonialidad en el proceso de reconocimiento del idioma kichwa en la Constitución Ecuatoriana de 2008. El reconocimiento de una lengua indígena en la Ley Suprema representa un proceso de ruptura con cierta lógica de dominación, representada por la imposición del idioma castellano a toda la población del país, incluyendo a los pueblos originarios establecidos allí. Con este propósito, se analiza el papel de la lengua en el establecimiento de las estructuras de dominación y subalternización de los pueblos indígenas a la lógica del Estado nacional. También se examinan los antecedentes históricos y las demandas por la descolonialidad lingüística en las propuestas defendidas por movimientos indígenas y campesinos en la Constituyente Ecuatoriana (2007-2008). Por último, se analiza la forma en que se reconoció el idioma kichwa en la Constitución Ecuatoriana y cómo se llevó a cabo la incorporación (o no) de la propuesta presentada por la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) a la Asamblea Constituyente. El trabajo presentado demuestra que la versión aprobada por la Asamblea Constituyente de Ecuador reconoce el kichwa como lengua de la interculturalidad y conserva la superioridad jerárquica del castellano.*

PALABRAS CLAVE: *Colonialismo, Descolonialidad, Historia de Ecuador, Lengua Kichwa, Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano.*

Introdução

Os estudos pós-coloniais, marcados por pensamentos, movimentos e ações descolonizantes e anticolonialistas, têm ganhado significativa expressão em muitos países do Sul Global desde, sobretudo, a segunda metade do século XX. A situação é verificada contemporaneamente em diversos países da América Latina, como atesta um número crescente de publicações, verificado, por exemplo, nas referências bibliográficas dos ensaios que compõem o livro organizado por Lander (2005a), dentre outras obras citadas ao longo deste trabalho. Conforme explicado por Eremites de Oliveira (2017, 2023) e Eremites de Oliveira e Diallo (2023), tais estudos costumam entender o colonialismo de duas maneiras indissociáveis e complementares entre si, as quais não estão restritas ao período colonial, haja vista que chegam até o tempo presente com a configuração dos atuais Estados-nações em vários continentes.

A primeira maneira diz respeito à compreensão do colonialismo como um dinâmico sistema estruturante de relações sociais assimétricas de poder, exploração e dominação, cujas origens estão ligadas ao encontro colonial, inaugurado em 1492 com o início oficial da invasão europeia das Américas, a invenção da chamada modernidade e seus desdobramentos históricos: racismo estrutural, escravidão, assimetrias de raça e gênero, evolucionismo, capitalismo, constituição dos Estados-nações, imperialismo, globalização (neo) liberalismo etc. Neste contexto, o sistema colonialista, inventado e conduzido por europeus e descendentes euroamericanos ou *criollos*, está baseado na exploração e na construção da inumanidade ou subumanidade de milhões de pessoas, a saber: as populações indígenas ou originárias e, ainda, as populações trazidas de África para o continente na condição de escravizadas e seus descendentes negros. Também está presente nas Américas por meio da imposição de línguas europeias e sistemas jurídicos alienígenas, projetos de assimilação e homogeneização étnica e sociocultural, legalização da propriedade privada da terra esbulhada e saqueada, e a destruição dos recursos ambientais presentes em vastas extensões de territórios ancestrais, dentre outras ações negativas.

Com o surgimento gradual dos Estados-nações nas Américas, a partir da década de 1770, o antigo colonialismo passa a se configurar sob forma de colonialismo interno, isto é, como um colonialismo particular a cada país, cujas capitalidades econômicas, políticas e socioculturais são conectadas ao (neo) colonialismo global e ao sistema-mundo. A continuidade histórica do colonialismo reside na reprodução, outrora feita por europeus e depois por seus descendentes, da subalternização de populações indígenas e negras, motivada pela mesma lógica colonial de opressão existente desde fins do século XV.

O colonialismo interno está assim (re) definido por Pablo González Casanova a partir de uma releitura sobre o tema:

> A definição do colonialismo interno está originalmente ligada a fenômenos de conquista, em que as populações de nativos não são exterminadas e formam parte, primeiro do Estado

> colonizador e depois do Estado que adquire uma independência formal, ou que inicia um processo de libertação, de transição para o socialismo *[como no caso de ex-colônias em África, que experimentaram o socialismo real após processos revolucionários de independência durante a Guerra Fria]*, ou de recolonização e regresso ao capitalismo neoliberal. Os povos, minorias ou nações colonizadas pelo Estado-nação sofrem condições semelhantes às que os caracterizam no colonialismo e no neocolonialismo em nível internacional: 1) habitam em um território sem governo próprio; 2) encontram-se em situação de desigualdade frente às elites das etnias dominantes e das classes que as integram; 3) sua administração e responsabilidade jurídico-política concernem às etnias dominantes, às burguesias e oligarquias do governo central ou aos aliados e subordinados do mesmo; 4) seus habitantes não participam dos mais altos cargos políticos e militares do governo central, salvo em condição de "assimilados"; 5) os direitos de seus habitantes, sua situação econômica, política social e cultural são regulados e impostos pelo governo central; 6) em geral os colonizados no interior de um Estado-nação pertencem a uma "raça" distinta da que domina o governo nacional e que é considerada "inferior", ou ao cabo convertida em um símbolo "libertador" que forma parte da demagogia estatal; 7) a maioria dos colonizados pertence a uma cultura distinta e não fala a língua "nacional" (GONZÁLEZ CASANOVA, 2007, p.432).

A segunda maneira, comumente apontada como a colonialidade do saber e do poder, percebe o colonialismo como problema fundante e inerente à conformação das ciências humanas e sociais e outras epistemologias constituídas no Ocidente, especialmente a partir dos séculos XVIII e XIX: Antropologia Social, Arqueologia, História, Psicologia, Sociologia etc. Estes e outros campos do conhecimento, alguns dos quais mais antigos, como o Direito e a Filosofia, foram institucionalizados a partir de perspectivas eurocêntricas voltadas à compreensão do mundo, da humanidade e da vida em sociedade. Os campos do Direito e da História, apenas para citar dois exemplos, são terrenos férteis para verificar a situação.

A respeito das relações entre modernidade e leis estatais, Antonio Guimarães Brito apresenta a seguinte análise:

> Afirma-se que a Modernidade *[inaugurada em 1492]* lançou um estatuto jurídico *[lei estatal]* fundamentado no binômio civilização-barbárie, no qual os que se encontravam na civilização *[brancos europeus]* foram incluídos na construção histórica dos direitos fundamentais, e os grupos pertencentes à barbárie *[indígenas ou originários das Américas e pessoas negras trazidas de África na condição de*

> *escravizadas e seus descendentes]*, destituídos de qualquer direito. O civilizado *[alienígenas e descendentes]* é reconhecido como sujeito de direito, e o bárbaro, como objeto; coisa; como não humano *[inumano ou subumano]*. O Outro barbarizado tornou-se o não ser, o não sujeito. Entendeu-se que tanto a barbárie como a civilização – paradigma fundante da Modernidade – foram construídos e alimentados por práticas discursivas (BRITO, 2013, p. 173).

Sobre a história, entendida como transcursos, trajetórias ou narrativas sobre fatos, eventos e processos registrados no tempo e espaço, e não necessariamente como o campo de atuação dos historiadores, Frantz Fanon é bastante incisivo em seu entendimento acerca do assunto:

> O colono *[alienígena europeu e descendentes fora da Europa]* faz a história e sabe que a faz. E porque se refere constantemente à história de sua metrópole *[localizada em países europeus]*, indica de modo claro que ele é aqui o prolongamento dessa metrópole. A história que escreve não é portanto a história da região por ele saqueada, mas a história de sua nação no território explorado, violado e esfaimado. A imobilidade a que está condenado o colonizado *[pessoas e coletividades indígenas e negras para o caso do Brasil e de outros países americanos]* só pode ter fim se o colonizado se dispuser a por termo à história da colonização, à história da pilhagem, para criar a história da nação, a história da descolonização (FANON, 1968, p.38).

Uma compreensão geral sobre o projeto da modernidade e suas consequências pode apreendida das palavras de Linda Tuhiwai Smith:

> O projeto da modernidade *[iniciado em 1492]* sinalizou o fim do feudalismo e da autoridade absolutista, legitimada pela lei divina e anunciou o início do Estado moderno. A formação do novo Estado *[Estado moderno ou Estado-nação criado a partir dos séculos XVIII e XIX]* teve que atender às exigências *[colonialistas e imperialistas]* de uma economia em expansão baseada em grandes melhorias na produção *[economia capitalista e ideia de progresso material e lucro sem fim]*. A Revolução Industrial alterou e criou novas demandas para os indivíduos e o sistema político. O Estado moderno foi arrancado do antigo regime monárquico absolutista por meio da articulação entre a política liberal e as teorias econômicas. Como sistema de ideias, o liberalismo *[atualmente sob forma de neoliberalismo]* focou-se no indivíduo *[individualismo]*, que tem a capacidade de raciocinar, numa sociedade que promova a autonomia individual e o interesse próprio, e num estado que tem uma regra racional, a lei *[sistema jurídico estatal]*, que regula a esfera pública da vida, mas que permite aos indivíduos

> conquistar seus próprios interesses econômicos. Uma vez aceito que os seres humanos *[excluindo-se pessoas indígenas e negras tidas como inumanas ou subumanas nas Américas]* têm a capacidade de raciocinar e dirigir este potencial para a educação *[educação escolar]*, para uma sistemática forma de organização do conhecimento, logo tornou-se possível discutir essas ideias de uma forma racional e "científica" *[colonialidade do saber e do poder]* (SMITH, 2018, p.43).

No contexto indicado de maneira sucinta, que remete à ideia de constituição gradual de um sistema-mundo, criado a partir do avanço do capitalismo mundial, estudos a respeito das relações entre línguas indígenas e colonialidade do saber e do poder, presentes nos sistemas jurídicos estatais, ganham vulto na atualidade. A questão pode ser verificada no Equador e em outros países americanos, principalmente no que se refere à modernidade e, consequentemente, ao imperialismo, ao colonialismo interno e ao neoliberalismo.

Em consonância com esta linha de argumentação, no presente artigo consta uma análise crítica a respeito do reconhecimento do idioma *kichwa* na Constituição Equatoriana de 2008, assim grafado no país. Trata-se da variante nacional da língua *qichwa* geral, também grafada dessa maneira (com "q" e não com "k") e ainda como "quechua" ou "quíchua" em castelhano, falada presentemente em outros países andinos: Argentina Bolívia, Chile, Colômbia e Peru (ALMEIDA e HAIDAR, 1979; KOWII MALDONADO, 2013)[6].

A respeito do assunto, uma questão tem sido apresentada no Brasil e em outros países latino-americanos: o reconhecimento dessa língua indígena na Carta Maior do Equador representa um processo descolonial e de ruptura com a lógica colonialista de dominação? Uma resposta devidamente complexificada ao questionamento faz parte do objetivo maior do presente artigo. Para este propósito, primeiramente busca-se investigar, a partir da crítica descolonial, o papel da língua oficial para o estabelecimento das estruturas de dominação e subalternização dos indígenas ao marco político, econômico, sociocultural e epistemológico da modernidade ocidental. Depois disso, são examinados os antecedentes históricos e as demandas por descolonialidade linguística nas propostas dos movimentos indígena e campesino, dentre outros, especialmente verificadas durante o processo da constituinte equatoriana, ocorrido nos anos de 2007 e 2008. Por fim, busca-se analisar a forma como permaneceu reconhecida a língua kichwa na Carta Constitucional do Equador de 2008 e, ademais, como foi recepcionada a proposta política apresentada pela CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) à Assembleia Constituinte do país.

---

[6] Em atenção à tradição etnológica recorrente no Brasil, expressa desde a convenção realizada durante a 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, ocorrida na cidade do Rio de Janeiro, em 1953, no presente ensaio os nomes de povos, nações, etnias e nacionalidades indígenas são grafados como substantivos próprios, em observação às autodenominações ou etnômios, porém sem variação em termos de gênero e número. Quando usados como adjetivos, as grafias seguem feitas como o são as designações das línguas maternas originárias, ou seja, como substantivos comuns e igualmente sem variação no caso de plural.

Os termos “povos originários” ou “povos indígenas”, recorrentes em língua portuguesa falada no Brasil, são aqui empregados de forma análoga ao sentido de “naciones” ou “pueblos” indígenas ou originários em língua castelhana falada no Equador e em outras partes da América Latina. Um povo indígena pode estar distribuído espacialmente em uma ou várias comunidades, cada qual estabelecida em seus territórios ou terras tradicionalmente ocupadas. O conceito equatoriano de nacionalidades, por sua vez, não está restrito ou vinculado à ideia de Estado-nação. Diz respeito ao coletivo ou conjunto de povos com características étnicas, linguísticas e socioculturais em comum, assim articulado politicamente e percebido a partir de suas próprias experiências históricas.

Seguem a pergunta e a resposta sobre o conceito de nacionalidade indígena no Equador:

> **¿Qué es una nacionalidad indígena?**
> Es un conjunto de pueblos milenarios anteriores y constitutivos del Estado ecuatoriano, que tienen una identidad histórica, idioma, y cultura comunes, que viven en un territorio determinado mediante sus instituciones y formas tradicionales de organización social económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad (FLACSO e CARE, 2015, p.31).

Diferentemente do que ocorre na Arqueologia Brasileira, a definição apresentada de nacionalidade indígena não distingue as trajetórias dos povos originários em pré-história e história, como se a história humana pudesse ser dividida a partir da ausência ou presença das supostas luzes civilizatórias do letramento nos moldes europeus. Por isso, no Equador e em outras partes das Américas, esses longuíssimos e complexos transcursos fazem parte da (etno) história geral das populações indígenas, embora cada nacionalidade, povo e comunidade possuam seus particulares processos históricos e socioculturais.

Em entrevista publicada no Brasil, Paulette Steeves assim respondeu a uma pergunta sobre o assunto: “[...] o termo pré-história não deveria nunca ser usado. Há história humana em todas as épocas e lugares. Os conceitos ocidentais de pré-história criam uma visão distorcida e desumanizadora das pessoas que viviam nesse período” (PÉREZ-BALAREZO et al., 2023, p. 268)[7]. Mesmo assim, certos arqueólogos esperam uma espécie de convenção internacional acerca da questão, chancelada pela branquitude esclarecida do hemisfério Norte, para superar a dicotomia evolucionista inventada na Europa do século XIX. A postura denota subalternidade científica, ausência de apreço em relação às reflexões críticas de pesquisadores indígenas sobre o termo pré-história e o colonialismo intelectual que ainda predominam nesse campo do conhecimento.

[7] No Brasil, os movimentos etnicossociais dos povos originários não se articulam em nacionalidades indígenas, mas o assunto poderia ser pensado politicamente em termos de dimensões históricas, linguísticas, socioculturais e territoriais ou ecológicas, como, por exemplo: nacionalidades Chané ou Txané, Guarani ou Tupi ou Tupi-Guarani, Jê do Cerrado, Jê Meridional, Nambikwara, Pataxó, Xinguana, Yanomami etc.

Por ora, importa dizer que a relevância do presente estudo reside, em específico, na análise de propostas apresentadas pelo movimento indígena equatoriano à Assembleia Constituinte. O estudo está focado em proposituras que culminam com o processo de reconhecimento da língua kichwa na Carta Constitucional do país, apontada como uma das mais avançadas do mundo no que se refere aos direitos dos povos originários. Um estudo desta natureza fornece importantes aportes para se pensar, a partir do Brasil, as possibilidades e os desafios da descolonialidade no Sul Global. Soma-se a outras tantas reflexões críticas que buscam uma ruptura epistemológica com certos cânones ocidentais, cujo debate está presente nas reflexões de Escobar (2003), Ballestrin (2013) e outros autores.

A língua oficial e o direito estatal como instrumentos de dominação

Em 1492, quando os europeus ocidentais iniciaram o processo de invasão, usurpação e exploração das Américas, teve início a chamada modernidade e a maior guerra genocida sem fim de toda a história. Trata-se da conflagração de infindáveis conflitos promovidos contra dezenas de milhões de pessoas, distribuídas entre milhares de povos originários, cada qual com suas especificidades históricas, linguísticas, ecológicas e socioculturais, como aponta Quijano (2005). Um exemplo da situação é o que representa o antes, o durante e o depois da Grande Guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança (1864-1870) para os povos indígenas do Pantanal e regiões adjacentes, como demonstrado por vários autores que participam da obra organizada por Esselin e Eremites de Oliveira (2024).

Para parte do movimento indígena latino-americano, o nome *Abya Yala* é a designação usada para se referir ao continente americano na língua kuna. A expressão possui o sentido de Terra Viva, Terra Madura ou Terra Que Floresce, isto é, o território continental percebido como o suporte físico da existência humana, da vida em sociedade e como um ser vivo, e, portanto, sujeito de direitos.

A invasão das Américas não significa conquista, no sentido de triunfo, consagração e perpetuação da empresa colonialista, haja vista que os povos indígenas não se percebem como conquistados ou derrotados pelos europeus e euroamericanos, pelo contrário. Percebem-se como nações resistentes e resilientes. De todo modo, a invasão europeia está umbilicalmente associada à morte de milhões de pessoas, seja por meio de guerras, seja pela ação de agentes patogênicos de além-mar e outras formas de violência, e à imposição de situações históricas até então desconhecidas e que persistem por longo tempo.

Por conseguinte, o encontro colonial e a modernidade estão associados a mudanças impostas nas estruturas sociais e políticas dos povos originários, apagamento de memórias, negação de saberes ancestrais, promoção de etnocídios, processos de assimilação etc. Estão historicamente vinculados à inauguração de um sistema-mundo em que a Europa se afirma como epicentro de poder e passa, portanto, a constituir as Américas como sua primeira periferia. Foi a partir deste continente que a modernidade e a

colonialidade se tornaram eixos constitutivos de um padrão de poder de pretensão global, inicialmente baseado na subalternização dos povos originários (DUSSEL, 1993; QUIJANO, 2010; GROSFOGUEL, 2010; COSTA e GROSFOGUEL, 2016).

Para o entendimento a respeito do papel das línguas europeias ou alienígenas oficiais como instrumentos de dominação, estabelecidos a partir do encontro colonial, faz-se necessário refletir sobre o colonialismo, a colonialidade e seus reflexos epistemológicos e linguísticos. Cabe destacar amiúde que o colonialismo e a colonialidade do saber e do poder são lados de uma mesma moeda. O colonialismo do período colonial pressupunha o controle político-administrativo de vastas extensões territoriais por parte de uma metrópole. Desde fins do século XVIII, com a independência de ex-colônias europeias nas Américas, muitas elites *criollas* ou euroamericanas ascenderam ao poder central. Tão logo isso aconteceu, trataram de impor às populações locais, de maioria indígena e/ou negra, formas de Estados-nações e legislações estatais nos moldes europeus. Uma exceção deve ser apontada, qual seja, a Revolução Haitiana (1791-1804), majoritariamente protagonizada por pessoas negras contra o domínio colonial francês em São Domingos, cuja história costuma ser omitida ou desprezada pela historiografia tradicional. Significa dizer que o colonialismo e a colonialidade estão unidos umbilicalmente, sobreviveram ao fim dos regimes coloniais e se perpetuam nos processos jurídico-políticos latino-americanos, quase sempre constituídos em desconsideração aos sistemas jurídicos dos povos originários (QUIJANO, 2010; MIGNOLO, 2017).

A colonialidade está tão arraigada nas sociedades nacionais contemporâneas que ela perpassa, pois, por todas as esferas da vida humana na América Latina. Manifesta-se, por exemplo, em instituições políticas, práticas cotidianas, memórias sociais, linguagens, subjetividades, religiões monoteístas e diversas formas do saber e do poder, inclusive na produção do conhecimento científico. A colonialidade não se perpetua exclusivamente por meios coercitivos e violentos, pois estabelece e naturaliza o imaginário eurocêntrico como única cosmovisão possível no mundo. Castro-Gómez (2005a) e Cruz (2017) pontuam que essa lógica tem resultado, desde fins do século XV e meados do XVI, no apagamento dos sistemas socioculturais de muitos povos originários do continente americano. Por isso, a essência ou a base ideológica do colonialismo e da colonialidade reside no racismo estrutural, pois estrutura não apenas um sistema de relações sociais assimétricas, mas também formas de pensamento naturalizadas na vida em sociedade.

Para além de um longo período histórico, a modernidade consiste em um autorrelato civilizatório da branquitude, na qual os povos europeus costumam descrever a si mesmos como os mais desenvolvidos, evoluídos e avançados em termos de civilização. Mais que isso, autodeclaram-se como portadores da missão ou obrigação moral de desenvolver os povos colonizados, comumente retratados como primitivos, bárbaros, selvagens e atrasados. Na perspectiva temporal evolucionista, unilinear e unidirecional, que separa os ditos civilizados dos rotulados de bárbaros ou selvagens, isto

é, o moderno do tradicional e o racional e científico do irracional e mítico, os europeus passaram a posicionar a si mesmos no estágio evolutivo mais avançado da humanidade. Por isso, costumam relegar os demais povos a um suposto estado de natureza ao situá-los em um passado longínquo e imemorial, como se fossem uma espécie de fósseis vivos do que consideram a pré-história, ou seja, o período obscuro e distante do letramento trazido pelas supostas luzes dos invasores europeus, como tratado anteriormente e discutido por Dussel (2005), Quijano (2005), Eremites de Oliveira (2023), Eremites de Oliveira e Diallo (2003) e outros autores.

O autorrelato (in) civilizatório e evolucionista da branquitude é uma espécie de autorrepresentação do próprio colono alienígena, no qual muitos europeus e euroamericanos fazem das populações indígenas e negras uma espécie de espelho para verem o que realmente seriam. A partir daí, caracterizam o Outro tal qual subliminarmente descrevem a si mesmos.

Uma crítica contundente a essa postura colonialista é apresentada por Ailton Krenak:

> A ideia de que os brancos europeus poderiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (KRENAK, 2019, p.3).

O discurso cimentado em uma narrativa temporal evolucionista tornou-se, assim, a forma predominante para justificar a organização de saberes, línguas, estruturas de pensamento, instituições etc., seja nas Américas, seja em outras partes do mundo. Para Lander (2005b), a missão de civilização, modernização, desenvolvimento e globalização serviram e ainda servem para combater o suposto atraso e superar a ideia de barbárie nativa imposta ao Outro.

A colonialidade perpetua-se, ainda, por meio de várias formas de violência epistêmica. Serve como um conjunto de ideologias para justificar processos de subalternização e exploração, sobremaneira à medida que busca (re)criar e moldar perfis de subjetividade à imagem do ideal civilizatório europeu. Isso é feito com base na institucionalização de formas assimétricas ou hierárquicas de classe social, raça e gênero, verificadas em diversos sistemas jurídicos euroamericanos. Em um contexto assim, as identidades nacionais apagam diferenças linguísticas e, ao mesmo tempo, promovem formas de subordinação dos povos indígenas a uma ordem contrária a seus interesses e modos de ser e estar no mundo. Como assinala Walsh (2005), isso evidencia a construção de uma política epistêmica voltada a enfrentar e diminuir os conhecimentos dos povos originários, classificando-os como formas de saber não modernas e estritamente locais e inferiores, portanto, à dita universalidade do conhecimento ocidental.

A modernidade produzida a partir do encontro colonial investiu em processos de produção e transformação material, simbólica e disciplinar. Os europeus e euroamericanos assim o fazem como parte do projeto de afastar os povos originários de suas práticas tradicionais, para conduzi-los a uma outra civilização por meio da assimilação e perda da identidade étnica. Nas palavras de Santiago Castro-Gómez:

> Para serem civilizados, para formarem parte da modernidade, [...] os indivíduos não só deviam comportar-se corretamente e saber ler e escrever, mas também adequar sua linguagem a uma série de normas. A submissão à ordem e à norma leva o indivíduo a substituir o fluxo heterogêneo e espontâneo do vital pela adoção de um continuum arbitrariamente constituído pela letra (CASTRO-GÓMEZ, 2005c, p.82).

Dentre as tantas estratégias adotadas pelo colono, ganha centralidade no presente trabalho o papel crucial da imposição de línguas europeias aos povos indígenas das Américas. Suas consequências permanecem mesmo após os processos de independência política e administrativa das ex-colônias, que foram transformadas em países e, consequentemente, em Estados modernos ou Estados-nações controlados por elites *criollas*. Neste cenário, a língua oficial serve como poderoso instrumento de dominação e, por isso, ganha especial destaque nos escritos de Fanon (2008). Em várias de suas obras, o autor denuncia a estreita relação entre as línguas alienígenas e as estruturas coloniais de poder. Ele descreve de maneira brilhante as formas como as pessoas negras das Antilhas Francesas, submetidas ao regime colonial, sentiam-se tentadas à europeização conferida pelo domínio da língua oficial da metrópole.

Dentro da lógica colonial, todavia, ser uma pessoa branca não se resume unicamente à cor da pele, mas, como pontua Castro-Gómez (2005b, p.60), refere-se a um "[...] un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y (esto es muy importante) *formas de producir y transmitir conocimientos*". Até pouco tempo, explica Quijano (1998), dentre os colonizados pouquíssimos conseguiam ter acesso à escrita, que se dava exclusivamente por meio do domínio do idioma dos colonizadores. Mignolo (2020) afirma que o letramento formal funcionava como aparato à manutenção dos arranjos de poder e de conservação das estruturas de produção do saber. Spivak (2003), por sua vez, esclarece que se por um lado a capacidade de fala é condição de reconhecimento social e legitimidade, o silenciamento imposto pela dominação colonial resulta em subalternidade, haja vista que excluiu qualquer possibilidade de autorrepresentação e impossibilita o acesso às instâncias institucionais de participação.

Foi isso o que passou a acontecer nas Américas a partir do encontro colonial, com a imposição de idiomas estrangeiros a milhões de indígenas. Ocorre que as línguas nativas são imprescindíveis à transmissão oral de complexos saberes ancestrais às novas gerações dos povos originários e a

outras populações estabelecidas no continente. Por esta razão, a proibição e o silenciamento desses idiomas acarretaram a supressão, ao menos em parte, de universos simbólicos, memórias, cosmologias, religiões, tradições orais, saberes etc. Exemplo disso são os conhecimentos a respeito dos usos de milhares plantas da América do Sul, haja vista que o nome utilizado por designar uma espécie florística, ou mesmo para qualificar toponímias regionais, pode relevar suas funções e propriedade simbólicas e práticas em termos ecológicos, alimentícios e medicinais.

Um rio chamado Taquari, assim grafado em português, ou Takuary, escrito desta maneira em guarani, apenas para ilustrar pontualmente a discussão, possui o sentido de Rio das Taquaras ou Rio dos Taquarais (*takuara* = taquara; *y* ou "i" gutural = água ou rio). No contexto da marcante biodiversidade originalmente presente nos biomas sul-americanos, essa gramínea nativa serve, dentre outras coisas, para conter a ação de águas pluviais e fluviais sobre determinados solos, de modo a protegê-los contra o assoreamento em momentos de enchente ou inundação. Além disso, Takuary também denota a existência de áreas manejadas por gerações de indígenas de língua guarani em territórios ancestrais. O conhecimento desses saberes é vital à própria sobrevivência das populações humanas, quaisquer que sejam suas origens etnico-raciais, especialmente em temporalidades marcadas por crises climáticas no assim chamado Antropoceno.

Tão prejudicial à conservação e à valorização das línguas indígenas, assim como para sua descriminalização, foi e tem sido o processo assimilacionista através da educação escolar formal, que por muito tempo seguiu condição *sine qua non* de acesso à cidadania. Dentro da lógica colonialista, o acesso à língua europeia oficial era, e em parte ainda o é, indispensável para atingir a civilização nos moldes europeus, ao passo que as línguas originárias representariam a permanência no suposto estado de barbárie (MALDONADO BRAVO, 2015).

Em face do panorama apresentado, o pensamento descolonial contemporâneo converge com a longa história de resistência dos povos originários contra o colonialismo e a violência epistêmica ou colonialidade do poder e do saber. Como assevera Mignolo (2017, p.6), tal forma de pensar pode ser compreendida como um "[...] inexorável esforço analítico para entender, com o intuito de superar, a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade".

A partir das reflexões apresentadas acerca do uso da língua oficial na manutenção das estruturas de poder, na sequência consta um brevíssimo histórico das lutas e insurgências indígenas no Equador, assunto relevante para a compreensão dos antecedentes do processo constituinte ocorrido no país nos anos de 2007 e 2008.

Insurgência indígena e descolonialidade linguística

Entre fins do século XV e a primeira metade do XVI, diversos povos originários tomaram ciência de que os europeus vindos do outro lado do

Atlântico não passavam de pessoas violentas, ambiciosas e ávidas por riquezas. Eles não chegaram a Abya Ayla para somar com a diversidade de civilizações há muito existentes no mundo andino e em outras partes do continente, cujo modo de vida costuma ser orientado pela filosofia do Bem Viver ou Viver Bem, chamado em kichwa de *Sumak Kawsay*[8]. Ao contrário, vieram para promover todo tipo de violência contra os indígenas: assassinatos, escravidão e outras formas de exploração da mão de obra humana; destruição de legados arquitetônicos, paisagísticos e ecológicos; estupros, roubos, pilhagens e sequestros de mulheres e crianças; demonização das religiões originárias e imposição de paradigmas religiosos de alhures etc.

Ao contrário do que apregoa certa historiografia tradicional, por vezes avessa às críticas descolonizantes, inclusive a de viés estruturalista e seus defensores, os invasores europeus não foram recepcionados pelos povos originários como seres sobrenaturais ou divindades. A suposta ausência de racionalidade entre muitos indígenas, como sugerida por Coll (1986) e Sahlins (1990), foi devidamente criticada e desconstruída em termos metodológicos, epistemológicos e historiográficos por Obeyesekere (1997). Este último autor, aliás, sequer tem seu conhecido livro, escrito originalmente em inglês, traduzido para o castelhano ou para o português, ou ainda para alguma língua indígena, algo que por si só diz muito sobre as idiossincrasias presentes na academia e no mundo editorial das humanidades na América Latina e na Península Ibérica.

Ainda no século XVI, diversos povos indígenas passaram a lançar mão de várias estratégias de resistência e oposição aos invasores de além-mar. As ações vão desde enfrentamentos armados, passam pela construção de alianças interétnicas e a busca de lugares seguros para viver, por vezes distantes do litoral, até formas de se fazerem dominados para sobreviverem física e culturalmente. Mesmo depois do período colonial, principalmente a partir da primeira metade do século XIX, os focos de resistência indígena prosseguiram em face da continuidade, ainda que sob outras roupagens, do colonialismo, agora com a configuração de colonialismo interno. Soma-se a isso as políticas oficiais de branqueamento racial, implementadas dos oitocentos em diante, com o estímulo e o apoio à migração de contingentes europeus para os territórios nacionais dos então jovens Estados-nações ou países latino-americanos, como é o caso da Argentina, Uruguai e Brasil, apenas para citar três casos.

[8] O Bem Viver diz respeito a uma filosofia de vida presente entre diversos povos indígenas, como verificado no mundo andino, cuja organização social e política originária está pautada em princípios éticos voltados à valorização da solidariedade superlativa, promoção da paz, desenvolvimento de uma economia de abundância de alimentos, mantida de forma sustentável em relação ao meio ambiente, e ausência de gritantes assimetrias entre as pessoas que são membros das comunidades ou *ayllus*. Trata-se de um ideal de vida em sociedade, isto é, um projeto civilizacional historicamente ressignificado e que atua como uma força política mobilizadora em certos países sul-americanos, como verificado na Bolívia e no Equador. Contemporaneamente, é apresentado como alternativa ao (neo)colonialismo, à modernidade, à colonialidade e ao individualismo que marcam o capitalismo, o neoliberalismo e a globalização hegemônica no sistema-mundo. Maiores informações sobre o assunto constam em Acosta (2016 [2011]) e Fuscaldo e Urquidi (2015), dentre tantas outras publicações.

Feitas essas considerações, importa agora analisar o caso específico do Equador. Trata-se de um país que conquistou sua independência política e administrativa na data de 13 de maio de 1830, e possui uma extensão territorial de 256.370 km². Também detém a maior densidade populacional por quilômetro quadrado do subcontinente da América do Sul, além de uma expressiva demografia no que se refere à população originária visibilizada no território nacional: cerca de 1,3 milhão ou quase 8% da população total, que corresponde a aproximadamente 17 milhões de habitantes, a maioria autodeclarada cristã, e mais de 50 pessoas por km², segundo estimativas do INEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos) para o ano de 2024 (VILLACÍS e CARRILLO, 2012; ECUADOR, 2024)[9].

> Según el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC, febrero 2024), la población actual de Ecuador es de 16.938.986 habitantes. En el país habitan 14 nacionalidades indígenas, que suman 1.301.887 personas y están aglutinados en un conjunto de organizaciones locales, regionales y nacional y representan el 7,7 % de la población total. Las nacionalidades y pueblos indígenas se encuentran habitando la sierra el 68,20 %, seguido de la Amazonia (24,06 %), y la costa con solo un 7,56 %. **Para la autoidentificación en el censo realizado en el año 2022 se consideraron las siguientes nacionalidades indígenas: Tsáchila, Chachi, Epera, Awa, Kichwas, Shuar, Achuar, Shiwiar, Cofán, Siona, Secoya, Zápara, Andoa y Waorani. La nacionalidad Kichwa es la de mayor porcentaje (85,87 %) e incluye a cerca de 800.000 personas a nivel nacional.** A pesar de los bajos porcentajes que presentan la mayoría de las nacionalidades, en el marco de un Estado Plurinacional, todas tienen la misma importancia.
>
> En las provincias de la sierra Tungurahua, Pichincha, y en las provincias de la amazonia Napo y Morona Santiago, también habitan indígenas en zonas rurales en un porcentaje importante, en un rango de entre 50.000 y 80.000 habitantes. **Hasta el presente y luego de más de 15 años de vigencia de la Constitución y de más de dos décadas de ratificado el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en el país, aún no existen políticas públicas específicas y claras que prevengan y neutralicen el riesgo de desaparición de estos pueblos ancestrales.**
>
> **El año 2023 fue altamente inestable para la economía y el sistema político del país, agravando las condiciones de vida de la mayoría de la población**

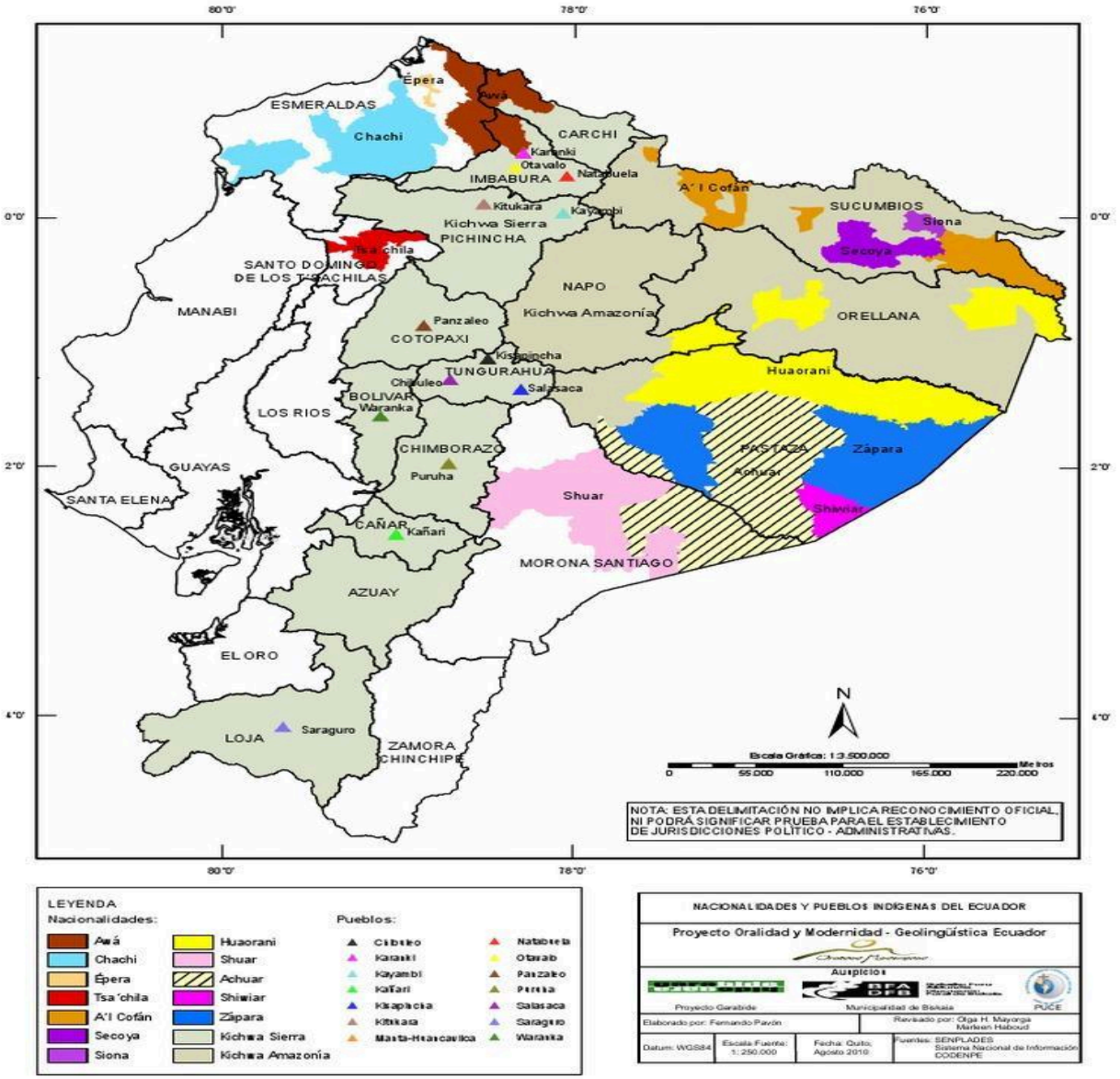
[9] A informação apresentada não desconsidera os processos de invisibilidade étnica presentes em vários países latino-americanos, a exemplo do Brasil, cuja população indígena aumenta exponencialmente a cada censo e coloca em xeque a ideia de extinção, imposta a muitas nações indígenas, como explicado por Eremites de Oliveira (2023) para o caso do povo Guató no Pantanal.

> **ecuatoriana en general, y la vulneración de derechos económicos y sociales de los pueblos y nacionalidades indígenas en particular.** La intensificación de las políticas neoliberales junto con un intenso repliegue del Estado en su función reguladora y de garante de derechos repercutieron en el colapso del sistema político, que incluyó el cierre de la Asamblea Nacional, el cese del mandato del Gobierno de Guillermo Lasso y la realización de elecciones presidenciales anticipadas. Un entorno que facilitó aún más la expansión de los grupos de delincuencia organizada en todo el país y con ello la violencia en cárceles y calles incrementando el índice de asesinatos hasta alcanzar cifras récord. **Una de las varias líneas de acción de estos grupos delincuenciales fue la minería ilegal, que afectó a varios territorios indígenas** (IWGIA, 2024) [destaque nossos].

Dados censitários do INEC, relativos ao ano de 2022 e baseados no critério de autoidentificação, informam sobre a existência de 14 nacionalidades, distribuídas nas três regiões do país, quais sejam, Amazônia, Costa e Serra: Shuar, Achuar, Shiwiar, Cofán, Siona, Secoya, Zápara, Andoa y Waorani (Amazônia); Awá, Chachi, Epera e Tsáchila (Costa); Kichwa (Serra). As nacionalidades correspondem a 18 povos e 14 línguas maternas. Desses idiomas, oito estariam em situação de obsolescência ou risco iminente de extinção, segundo noticiado pelo órgão no dia 6 de dezembro de 2022 (INEC, 2022).

O mapa apresentado na sequência localiza várias nacionalidades e povos indígenas do Equador.

Figura 1. Mapa da localização de nacionalidades e povos indígenas do Equador



Fonte: Haboud (p. 40, 2019)

No contexto da história do Equador, o surgimento de organizações indígenas resulta do acúmulo das lutas empreendidas pelos povos originários e apoiadores, especialmente a partir dos anos 1930. Dentre as organizações está a FEI (Federación Ecuatoriana de Indios), criada em 1944 com apoio do Partido Comunista, considerada a primeira entidade de projeção nacional e internacional a atuar em prol das reivindicações de diferentes nações ou povos originários (CUEVA, 1993; BECKER, 2007; MALDONADO BRAVO, 2015). A criação e o fortalecimento das entidades têm contado com o apoio de intelectuais, partidos políticos progressistas e setores eclesiásticos vinculados à teologia da libertação, dentre outras instituições e pessoas. O protagonismo maior, todavia, segue nas mãos do próprio movimento indígena.

Uma das demandas presentes nas reivindicações do movimento reside no direito ao reconhecimento das línguas originárias. Por isso, graças à mobilização por descolonialidade linguística, na Assembleia Constituinte de 1944-1945, foi reconhecido o kichwa e demais idiomas indígenas como parte da cultura nacional. Por conta da decisão, ficou oficialmente autorizado o seu uso em estabelecimentos de ensino de maioria indígena.

Anos depois, em junho de 1972, foi constituída a organização política ECUARUNARI (Ecuador Runakunapak Rikcharimuy ou Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador), de modo a reunir os povos originários da região serrana, onde se encontra a maioria da população de matriz linguística e sociocultural kichwa, a nacionalidade mais populosa do país (CUEVA,1993). Consoante com dados do censo oficial de 2010, Maldonado Bravo (2015, p. 202-203) informa que à época a nação Kichwa era "[...] constituída por 18 povos indígenas, que englobam a grande parte dos indígenas equatorianos, com aproximadamente 71,7% dos indivíduos que se autodeclararam indígenas".

Posteriormente, em 1980, o movimento avançou para a formação de uma organização de abrangência nacional, o CONACNIE (Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas), que lançou as bases para o surgimento, em 1986, da CONAIE (Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador), a maior organização política indígena da história do país. A última entidade engloba todas as organizações regionais e locais e assume expressivo protagonismo político, principalmente, ao delinear o principal projeto político alternativo para o país.

Coube ainda aos movimentos étnicos-sociais e sociais do Equador uma outra tarefa:

> [...] la tarea más ardua y decisiva, cual es de luchar contra cinco siglos de colonialismo extremo e "interno", y contra por lo menos un siglo de imperialismo, los cuales han modelado no sólo las estructuras más profundas y sus expresiones jurídico-estatales, sino también la mentalidad de una "sociedad civil" recalcitrantemente racista y discriminadora, que gracias al aporte indígena comienza a pensar seriamente en la posibilidad de transformarse en una entidad verdaderamente soberana, democrática y pluralista (CUEVA, 1993, p. 43).

No caso em tela, trata-se de uma exigência central, elaborada no seio das organizações indígenas e campesinas, especialmente da CONAIE, relativa ao reconhecimento do Equador como um Estado plurinacional. De acordo com Cueva (1993, p.38), a proposta era a de que o país deixasse de se considerar "una sola comunidad nacional y se reconozca como lo que en realidad es: un Estado plurinacional, pluricultural, pluriétnico, plurilingüístico". O referido autor explica que da plurinacionalidade derivam as reivindicações de descolonialidade linguística e por um modelo de educação bilíngue libertador, ou seja, que não mais possa ser instrumentalizado pelo Estado para promover políticas assimilacionistas.

Para tanto, as organizações indígenas manifestam o desejo de coordenar diretamente os processos de transformação da educação, pautados na interculturalidade, com mudanças nas grades curriculares e conteúdos, de modo a promover e reconhecer os modos de ser e estar no mundo dos povos indígenas.

Com o tempo, o Estado Equatoriano concebeu uma única nacionalidade afirmada num conceito jurídico que, teoricamente, eliminaria as diferenças e direitos específicos dos indígenas, visto que os povos ligados por línguas próprias não seriam considerados (IBARRA ILLANEZ, 1992).

Sobre o assunto, importa registrar uma observação feita pela CONAIE em 1988:

> Esta propuesta política de Estado Plurinacional no busca constituir "estados a parte", como lo ha insinuado el temor difundido por algunos sectores de la sociedad. Por el contrario, se trata de reflejar la realidad del país y del continente, en base al respeto de las diferencias nacionales culturales y la instauración de la igualdad social, política y económica (CONAIE, 1988, p. 10-11).

Apesar dos esforços em "educar, civilizar e integrar" por meio da imposição do idioma castelhano e dos valores ocidentais, no Equador os povos indígenas têm resistido ao longo dos séculos, inclusive de modo conservar e valorizar várias línguas ancestrais (CONAIE, 1994, p. 43). Em junho de 1990, quando era celebrado os 500 Anos de Resistência, Luis Macas, líder indígena e membro fundador da CONAIE, afirma o seguinte:

> Si se trata de fijar los antecedentes o causas que provocaron el levantamiento indígena de junio de 1990, enfáticamente debemos afirmar que existen razones históricas que se expresaron en los 16 puntos del "Mandato por la Vida", planteado por la CONAIE.
> **En realidad, las causas habría que buscarlas en la acumulación de explotación y opresión que hemos sido objeto los indios por cerca de 500 años, puesto que, hasta estos días, los indios seguimos siendo los más pobres y humillados de la sociedad. De esta manera un antecedente fundamental constituye para nosotros los 500 años de resistencia al colonialismo y neocolonialismo.**
> Por otro lado, creemos que constituyó una causa fundamental la existencia de ejes movilizadores como la defensa y recuperación de la tierra y territorialidad y una evidente unidad movida por una fuerte revitalización de la identidad étnica del pueblo indio.
> A esta situación contribuyeron los límites ideológicos del sistema político que nos rige, así como del gobierno actual, que ha demostrado su incapacidad para acoger y dar tratamiento adecuado a nuestra demanda.

> Si hacemos una ligera revisión sobre el contexto sociopolítico en que se desenvuelven nuestros pueblos, vemos que, a 500 años de la invasión europea y 150 años de régimen republicano, se siguen desconociendo los derechos de los pueblos indios; la conquista no ha concluido, sigue hasta nuestros días. **Las nuevas formas de sometimiento, explotación y opresión se han ido reproduciendo sistemáticamente, creando condiciones de vida injustas para nuestro pueblo, el saqueo de nuestros recursos naturales, la destrucción de nuestras culturas, el desequilibrio ecológico, el flagelo de la deuda externa que atenta contra la vida misma; es decir la dominación y sojuzgamiento imperialista contra los pueblos de Latinoamérica no han parado** (MACAS, 1992, p. 18-19) [destaques nossos].

Mais adiante, assim afirma de maneira cristalina o líder indígena:

> En este sentido, el levantamiento no tuvo un carácter netamente coyuntural por aproximarse 1992. Nuestra lucha ha sido permanente durante 500 anos. Nuestras acciones no son solo contestatarias a las celebraciones empujadas por el imperialismo y determinados gobiernos, por la celebración del llamado "descubrimiento de América". Nuestras acciones tienen un carácter de fondo, y se proyectan más allá de 1992. **Buscamos consolidar un proyecto social alternativo que responda a nuestra historia e intereses de todo el pueblo ecuatoriano: queremos ejercer el derecho legítimo a la autodeterminación que, creemos, es un puntal fundamental para el logro de nuestra liberación.** La consolidación de este objetivo no será tarea exclusiva de los pueblos indios, será un compromiso social que debemos asumirlo todos los sectores sociales convencidos de la necesidad de construir una nueva sociedad pluralista, democrática, donde se garantice la justicia y 1a paz (MACAS, 1992, p. 20-21).

Dessa maneira, para a Assembleia Constituinte de 1998, a CONAIE apresentou uma proposta de redação que equipara o castelhano ao kichwa, conforme consta no Título I, Art. 1 da assertiva: "El castellano y el kichwa son los idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas de las nacionalidades son oficiales en las regiones y áreas de su uso y forman parte de la cultura nacional" (CONAIE, 1997, p. 10).

Com a promulgação da Carta Constitucional Equatoriana, ocorrida naquele ano, os povos indígenas obtiveram significativa ampliação dos direitos fundamentais e coletivos, mas não houve uma ruptura radical com a lógica de dominação colonial. Foi mantida, por exemplo, a hierarquia do castelhano sobre o kichwa e demais idiomas originários. Por isso, persistiu a insatisfação do movimento indígena com a reprodução da colonialidade e,

também, com o avanço do projeto econômico neoliberal, que se materializava por meio da implantação do TLC (Tratado de Livre Comércio) com os Estados Unidos. Sobre o assunto, Alicia Ibarra Illanez (1992) considerava que o problema poderia ser superado com a modificação das relações estruturais de toda a sociedade e do Estado para suprimir os sistemas etnocidas e o desaparecimento das línguas:

> As características predominantes de exploração e opressão dos povos indígenas na colônia não mudaram com a independência e depois com a república. O desenvolvimento do capitalismo que tem ocorrido ao longo do período republicano até os dias de hoje tem significado a inserção gradual dos povos indígenas em relações mercantis de tipo capitalista, cujo efeito tem sido a subordinação econômica, a diferenciação social e a aculturação (IBARRA ILLANEZ, 1992, p. 83).

Diante do cenário apresentado, no ano de 2006, a CONAIE e a FENOCIN (Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras) convocaram uma marcha até a cidade de Quito e, com isso, obtiveram a suspensão das negociações do tratado econômico. Diante das eleições daquele período, o recém criado AP (Movimiento Alianza País) lançou a candidatura de Rafael Correa com a proposta de promover uma transformação radical no sistema político do país, mediante nova Assembleia Constituinte. Após vencer as eleições em segundo turno, com 56,67% dos votos, ele assumiu a Presidência da República do Equador e convocou, em janeiro de 2007, uma nova Assembleia Constituinte, legitimada mediante consulta popular (MALDONADO BRAVO, 2015).

Para Cueva (1993) e Medici (2010), o processo constituinte equatoriano (2007-2008) resulta das lutas etnicossociais e sociais, protagonizadas por indígenas, campesinos, negros e outros, que denunciaram as relações colonialistas de dominação vigentes no país e traduziram o anseio popular por descolonização.

A partir desta breve síntese histórica das lutas engendradas pelos movimentos indígena e campesino, sobretudo, no item seguinte é analisada como se deu a incorporação (ou não) da proposta de reconhecimento do kichwa como língua oficial do Equador, apresentada pela CONAIE à Assembleia Constituinte do país.

(Des)caminhos da descolonialidade linguística

O processo constituinte equatoriano, ocorrido entre 2007 e 2008, também resulta da acumulação de experiências ligadas a lutas históricas em defesa de pautas contra-hegemônicas, protagonizadas pelos movimentos etnico-sociais e sociais. Até então, tal como verificado em outras partes da América Latina, o constitucionalismo no Equador servia para sustentar um Estado em que a soberania do povo era substituída pela primazia do aparato estatal, majoritariamente nas mãos das elites *criollas*.

Os movimentos que abalaram o século XX, muitos dos quais seguem a atuar no século XXI, tinham pretensões claramente descolonizadoras no país: buscaram incluir sujeitos subalternizados e marginalizados nos processos decisórios, especialmente os indígenas. Por isso, a Constituição Equatoriana de 2008, a mais democrática da história nacional, resulta do exercício democrático de ampla participação popular.

Para tanto, a Assembleia Constituinte, em grande parte sob a presidência de Alberto Acosta, então do AP (Movimiento Alianza PAIS), funcionou, no período de 30 de novembro de 2007 a 24 de julho de 2008, de portas abertas a diversos setores da sociedade nacional. Foi dessa maneira que recebeu cerca de 150 mil pessoas e mais de três mil propostas[10]. Isso se deu, principalmente, por conta da criação de diversos mecanismos para garantir o acesso à participação dos cidadãos, como gabinetes itinerantes e coletas de propostas diretamente dos setores étnicos-sociais e sociais (ACOSTA, 2008, 2011; WOLKMER e ALMEIDA, 2013; BRAGATO e CASTILHO, 2014; MALDONADO BRAVO, 2015). Nas palavras de Alberto Acosta:

> Esta Constitución, la más ecuatoriana de la historia republicana, que ofrece una categoría propuesta de descentralización y autonomías, sobre bases de solidaridad y equidad, abre la puerta también a la integración regional, como paso fundamental para que los pueblos de Nuestra América puedan insertarse con dignidad e inteligencia en el contexto mundial. Y para hacerlo empieza declarando al Ecuador como un territorio de paz, en donde no podrían asentarse fuerzas militares extranjeras con fines bélicos, ni cede bases militares nacionales a soldados foráneos; una decisión que coincide con la resolución del gobierno del presidente Correa para cerrar el año de 2009 la base militar norteamericana en Manta.
> […]
> Aceptemos que nosotros no somos los únicos portadores de esta propuesta de cambios transformadores e incluso revolucionarios.
> **Nosotros hemos consolidado, convertido en norma del Estado, todas las voces de esperanza, de cambios revolucionarios; las propuestas, las marchas de tantas mujeres y hombres, indígenas, afroecuatorianos, cholos, montubios, mestizos, jóvenes, estudiantes, trabajadores, campesinos, maestros, jubilados, emigrantes, ecologistas, amas de casa, empleados, profesionales, comunicadores sociales, artesanos, pescadores, artistas, investigadores, empresarios**

[10] O partido político Movimiento Alianza PAIS – Patria Altiva i Soberana, conhecido como Alianza País ou AP, foi fundado na data de 19 de fevereiro de 2006 por meio da coalizão de movimentos e organizações progressistas. No dia 4 de dezembro de 2021, mudou o nome para MOVER ou Movimiento Verde Ético Revolucionario y Democrático, porém com a manutenção do número 35, usado para concorrer às eleições no Equador.

> **pequeños medianos e incluso algunos grandes que han apostado por el país y su desarrollo. Contamos con una valiosa memoria acumulada en tantas jornadas de lucha popular.** Sólo con el concurso de todos y de todas podremos contribuir a la construcción de una sociedad equitativa y libre, que es lo que nos ha orientado en la elaboración de esta nueva Constitución, entendida como un proyecto de vida en común (ACOSTA, 2008, p. 11-12) [destaques nossos].

Desde aquela época, a CONAIE exigia o reconhecimento e a valorização das diferentes culturas e línguas no Equador e a equiparação do kichwa ao castelhano, ou seja, o seu reconhecimento como idioma oficial. Segue a proposta apresentada pela entidade à Assembleia Constituinte:

> Las lenguas que no se utilizan se pierden. Cuando una lengua se pierde desaparece una vision del mundo, una manera de entender el universo, se pierde la cosmovisión, se pierde un eje fundamental de una cultura. Las lenguas y las culturas de los pueblos y nacionalidades deben impulsarse, no perderse, es por eso que ese impulso necesita de la garantía del Estado, a través de la promoción cultural y de las lenguas (CONAIE, 2007, p. 42).

A CONAIE também buscava a valorização das outras línguas originárias em suas respectivas áreas, algo que deveria ser feito por meio de políticas interculturais incentivadas pelo Estado. Ocorre que a Assembleia Constituinte enfrentou diversos desafios e tensões. Por conseguinte, faz-se necessário identificar e problematizar neste estudo as principais rupturas e continuidades da Constituição Equatoriana de 2008 com a lógica da colonialidade, especialmente no campo linguístico.

Nas discussões prévias da Assembleia Constituinte houve a deliberação de que o kichwa e o castelhano seriam reconhecidos como idiomas oficiais do país, ambos no mesmo nível de importância. Contudo, o processo democrático de elaboração da Carta Política foi marcado por fortes tensões entre as forças progressistas e conservadoras, especialmente pelo fato das elites privilegiadas e dominantes tentarem bloquear o projeto da nova Lei Maior. Além disso, as nacionalidades indígenas estiveram sub-representadas no Congresso Nacional. Outro ponto problemático diz respeito ao fato de que até o último dia de atividades da Assembleia não havia sido aprovada, na cidade de Montecristi, a língua oficial do Estado. Em decorrência da forte campanha contrária, promovida com apoio de grande parte da mídia, com o objetivo de desqualificar o movimento indígena, a proposta da CONAIE foi rejeitada. Em seu lugar, foi aprovada uma versão que sequer mencionava o kichwa ou qualquer outra língua originária como de igual relevância em relação ao castelhano, o que representava um retrocesso em comparação à Constituição de 1998 (MALDONADO BRAVO, 2015).

Ao refletir sobre o porquê das forças reacionárias temerem tanto o reconhecimento constitucional do kichwa, Acosta conclui que à época todas

as justificativas de natureza econômica ou administrativa eram insubsistentes e contraditórias, maiormente em relação às profundas transformações que se buscava implementar no processo constituinte. Segundo explica, a elevação do kichwa à categoria de língua oficial significaria uma ruptura com certas estruturas coloniais. Permitiria, pois, uma importante reparação histórica em face do processo de subalternização linguística, que até então tinha funcionado como um mecanismo de anulação cultural. Em suas palavras, a Constituição que estava por nascer deveria considerar e valorizar o Outro:

> [...] donde está el otro, aquel de habla diferente, sin ser extranjero y que es, y así lo demuestra, parte de Ecuador. Hagamos de nuestro país, a través de una política progresiva, una sociedad multilingüe. Integrémonos hacia adentro a través de un profundo proceso de rescate intercultural y proyectémonos al mundo con nuestras identidades (ACOSTA, 2008, p. 236).

Ao entender que deveria ser respeitada a vontade firmada nas discussões prévias com os congressistas, o referido autor avalia que tanto o kichwa quanto o castelhano teriam que ser considerados línguas oficiais. No entanto, a proposta original acabou suplantada por forças conservadoras.

Segue a versão original da proposição:

> El castellano y el kichwa, como primeras lenguas de relación intercultural, son idiomas oficiales del país. Son de uso oficial los demás idiomas en las zonas donde habitan los otros pueblos y nacionalidades. Todas las lenguas del país son patrimonio cultural y como tales el Estado las respetará, conservará y estimulará (ACOSTA, 2008, p. 236).

Por conta disso e de outras coisas, ao manter-se coerente com suas ideias e ideais, Acosta renunciou à Presidência da Assembleia Constituinte como forma evitar ou conter maiores retrocessos à nova Lei Básica:

> Como es conocido, mi posición – coherente que pienso y en lo que creo, y que se sustenta en la deliberación democrática – no recibió el soporte y apoyo que requería. **En consecuencia, renuncié a la Presidencia de la Asamblea Constituyente, a la cual fui elegido por casi unánime adhesión. Me opuse a esa suerte de embutimiento de textos, a forzar las intervenciones de los Asambleístas y a limitarlas**: La manera como hemos concluido con lo encomendado, lamentablemente me ha dado la razón. Pero eso, sin embargo, más allá de algunos errores lamentables en la redacción, no afecta el sentido histórico de la Constitución de Montecristi (ACOSTA, 2008, p.14) [destaques nossos].

Vale registrar que parte da bancada governista inviabilizou a aprovação da propositura, cuja posição causou grande insatisfação por parte do movimento indígena e da CONAIE. Diante de um cenário político marcado pela renúncia de Acosta e o tensionamento entre forças progressistas e conservadoras, no penúltimo dia de atividades da Assembleia, o constituinte Pedro de la Cruz, de nacionalidade Kichwa e então da AP e ex-dirigente da FENOCIN, apresentou novo pedido de reconsideração, aprovado com 88 votos dos 130 congressistas. Com isso, houve a substituição da versão anteriormente acordada pela oficialmente retificada e publicada:

> Art. 2. El castellano es el idioma oficial del Ecuador; el castellano, el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley. El Estado respetará y estimulará su conservación y uso (ECUADOR, 2008).

Conforme observa Maldonado Bravo (2015), a redação final conservou a superioridade hierárquica do castelhano sobre as línguas originárias e esvaziou a proposta original, transformadora e disruptiva, baseada nas reivindicações dos movimentos indígenas e campesinos. Ao fim e ao cabo, a nova Constituição Federal foi aprovada por meio de um referendo, realizado em 28 de novembro de 2008, com a participação de 63,93% do eleitorado.

Em entrevista concedida em 2014 ao referido autor, Pedro de la Cruz e outras lideranças da FENOCIN explicam que não se tratava de um entendimento pessoal sobre o assunto, mas da posição oficial da organização em defesa da unidade territorial do Equador:

> Na opinião de uma das principais lideranças da FENOCIN e "*asambleísta constituyente*", em Montecristi, o *kichwa* Pedro de la Cruz, eleito pela *Alianza* PAIS, a proposta da Plurinacionalidade não era clara, nem precisa, e dava margem a possíveis separatismos regionalistas. Segundo essa leitura, isso poderia permitir um fracionamento do Estado-Nação equatoriano e servir a interesses do imperialismo norte-americano, como vinha ocorrendo no caso boliviano (MALDONADO, 2019, p. 141).

Na ocasião, a CONAIE manifestou um sim crítico à aprovação da Carta Magna e, ademais, na data de 4 de Setembro de 2008, ratificou a disposição de continuar as lutas em defesa do reconhecimento das demandas do movimento indígena no marco do novo Estado Plurinacional. Dada à importância histórica do posicionamento, segue a transcrição do documento da entidade:

> **La CONAIE frente al Referéndum y la nueva Constitución**
> La Dirigencia de la CONAIE reunidos con los máximos dirigentes regionales de base en la ciudad de Quito,

manifestó, que desde la década del 90 han venido impulsando permanentemente la convocatoria a una asamblea nacional constituyente plurinacional participativa, para elaborar una nueva constitución que corrija los errores de la exclusión histórica a los derechos de los pueblos indígenas desde la creación misma del actual estado ecuatoriano, dar su verdadera identidad y característica como estado plurinacional y cambiar las estructuras coloniales y el modelo neoliberal que implantaron en los últimos 20 años los pequeños grupos de poder que han usufructuado la riqueza de este país y han sumido en la pobreza a la mayoría de los ecuatorianos. La constituyente del año 1998, dirigido por la mayoría de la partidocracia tradicional dejó de lado una serie de propuestas relacionados con reivindicaciones de los pueblos indígenas y propuestas de carácter nacional, por lo que esa constitución fue uno más de las 18 constituciones anteriores excluyentes y diseñado para continuar con los grandes atracos a nuestra nación.

En ese contexto, la CONAIE juntamente con sus confederaciones regionales presentó públicamente al Gobierno Nacional y a la Asamblea Constituyente a finales del 2007 un proyecto de constitución para el país para contribuir a un verdadero proceso de cambio y revolución de nuestra nación. Sin embargo, para las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador y otros sectores excluidos del país en el proceso constituyente no fue una tarea fácil lograr que nuestros derechos y propuestas sean entendidas e incluidas adecuadamente en la nueva constitución.

Una vez concluida el proceso constituyente señaló la CONAIE que inició un amplio proceso de análisis, diálogo, debate y consultas sobre los avances, límites y retrocesos del proyecto de la nueva constitución con las nacionalidades, pueblos, organizaciones regionales y provinciales a nivel del país, luego de este proceso democrático, la CONAIE hace pública a la nación su posición respecto al referéndum aprobatorio del proyecto de la Nueva Constitución.

1. Que el proyecto de la nueva constitución 2008 no recoge adecuadamente las propuestas planteadas por la CONAIE en torno a nuevos derechos de las nacionalidades y pueblos indígenas del ecuador, por lo que no existe significativas innovaciones en relación a la constitución de 1998, por lo tanto, seguiremos luchando incansablemente hasta que haya un verdadero reconocimiento de nuestras demandas en el marco del nuevo estado plurinacional.

2. En relación a las propuestas nacionales de orden social, ambiental, económico, cultural, participación ciudadana, soberanía nacional, reconocimiento del estado plurinacional, el Sumak Kausai *[Sumak Kawsay]*, entre otros, existe un

> avance importante en comparación a las 19 constituciones anteriores y en relación al contexto internacional.
> 3. La CONAIE por su rol histórico y lucha permanente por el cambio real de este país, apoya con el SI crítico en el referéndum para aprobar el proyecto de la nueva constitución, de esa manera sepultar de una vez por todas la vieja estructura del estado, a la agonizante partidocracia y oligarquía del país, al colonialismo, neocolonialismo y al modelo neoliberal injusto e inhumano que tanto daño a provocado al país.
> 4. Mantener nuestra independencia con el gobierno nacional y su movimiento político y reafirmamos que el apoyo del movimiento indígena es exclusivamente al proyecto de la nueva constitución y que este apoyo no sea entendido como un respaldo al gobierno del Econ. Rafael Correa.
> 5. Rechazamos categóricamente la injerencia de la cúpula de la iglesia católica y evangélica del país, los partidos políticos tradicionales de derecha incluido el tristemente célebre expresidente Lucio Gutiérrez que se han dedicado a confundir y a mentir a la opinión pública nacional y particularmente a las nacionalidades y pueblos indígenas sobre sus erróneas e interesadas interpretaciones de la nueva constitución, para de esa manera proteger sus privilegios e intereses de la nefasta oligarquía nacional.
> 6. La CONAIE, rechaza las maniobras oscuras realizadas después de la aprobación en el segundo y definitivo debate del texto constitucional el día 24 de Julio del presente año, por el equipo designado para la corrección, ya que cambian importantes artículos y textos de la constitución.
> 7. La CONAIE con sus organizaciones de base se mantendrá vigilante y rechazará cualquier proyecto minero, petrolero y de extracción de recursos naturales que no sean debidamente consultadas por el régimen.
> 8. Finalmente, recordar al Presidente Rafael Correa que cualquier revolución y cambio en América Latina jamás se podrá realizar sin la participación de las nacionalidades y pueblos indígenas y sectores organizados del país, por lo que la CONAIE exhorta al presidente de la república, que dejando de lado la arrogancia, la prepotencia, la soberbia, el infantilismo y la novelería, armonizar las relaciones con el movimiento indígena y otros movimientos sociales organizados de este país, So pena de votar al traste de la basura esta oportunidad histórica de realizar un verdadero cambio y revolución junto con los pueblos y nacionalidades del Ecuador. CONSEJO DE GOBIERNO DE LA CONAIE (IELA, 2008).

Em síntese, o processo político da Constituinte Equatoriana foi marcado por forte disputa pela adoção do kichwa como língua oficial, assim percebida em termos simétricos em relação ao castelhano. Nele é possível

identificar tanto rupturas com a lógica colonial quanto tendências de (re)colonização no processo de admissão de línguas indígenas na Lei Maior, na qual o kichwa restou institucionalizado como idioma da interculturalidade. A situação mostra um processo de validação inconcluso, que deixa de fora outras línguas indígenas, mas que reconhece, ainda que tardiamente, após mais de cinco séculos, o kichwa e o shuar como idiomas oficiais da interculturalidade. A validação constitucional, porém, incentiva a descolonialidade dos povos originários por meio de sua língua. Também mostra a resistência presente nas lutas indígenas pelo reconhecimento de direitos no Equador.

Por outro lado, em que pese a Constituição Equatoriana de 2008 permitir a continuidade dos processos de colonialidade linguística, também foi responsável por rupturas importantes. As interrupções passam a modificar as relações entre o Estado nacional e as populações originárias, que atuaram de forma ativa no processo constituinte e tiveram êxito na introdução de institutos jurídicos fundados no direito consuetudinário e em cosmovisões indígenas (BERNARDES, 2017).

O princípio constitucional representa um degrau dentre outros que precisam ser alcançados. Para Kowii Maldonado (2013), assegurar os direitos linguísticos é um processo político contínuo. A consolidação e o fortalecimento do processo possibilita a proteção dos direitos referentes às línguas originárias, mediante a atualização política da estratégia andina conhecida como *mitmak* ou *mitmaq*. A abordagem implica em avançar de maneira contínua e gradual, assegurar progressos, legitimar conquistas e retomar a sua expansão, de modo a delinear caminhos à territorialização e popularização da língua kichwa no contexto nacional.

A descolonialidade linguística, portanto, envolve, dentre outras coisas, a compreensão do processo histórico de contínua resistência que fundamenta a política da reivindicação de direitos na América Latina. Esta perspectiva, quando inserida no contexto jurídico e constitucional, busca assegurar prerrogativas legais em todas as esferas públicas e, ademais, promover o exercício da cidadania plena no âmbito das interações interpessoais. Por isso, há de ser reconhecida a importância dos movimentos etnicossociais e sociais nas transformações políticas e jurídicas ocorridas no Equador, haja vista a capacidade dos indígenas, negros, campesinos e outros em modificar a realidade vigente e construir outros horizontes possíveis no país.

Conclusão

O processo constituinte equatoriano, instaurado em 2007 e 2008, em boa medida resulta da insurgência de movimentos etnico-sociais e sociais, bem como dos processos de lutas por descolonização e libertação, protagonizados por indígenas, negros, campesinos e apoiadores. Disso culmina na promulgação da atual Constituição da República do Equador, que representa uma substancial transformação jurídico-política no contexto

latino-americano, mas não necessariamente uma ruptura radical com o colonialismo e a colonialidade do saber e do poder.

Dentre as várias inovações legais, destacam-se a admissão oficial do kichwa, um dos idiomas mais falados pelos povos originários da região andina, e o reconhecimento do Equador como um "Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico", conforme expresso no Art. 1º da Carta Política. Por isso, buscou-se aqui compreender em que medida o reconhecimento dessa língua representa um processo descolonial ou anticolonialista e de ruptura com certa lógica de dominação.

O presente estudo possibilita identificar e analisar o papel fundamental das línguas europeias no estabelecimento e na reprodução das estruturas de dominação e subalternização, que reverberam em sistemáticas ações em busca da supressão de universos simbólicos, saberes, memórias, histórias, sentidos e identidades culturais dos povos originários. Para isso, fez-se aqui uma abordagem descolonial que intenta revelar a complexidade das relações colonialistas de poder, exploração e dominação, escondidas detrás da retórica emancipatória da modernidade. Buscou-se ainda compreender um pouco da história de resistência indígena em Abya Yala. Especial atenção foi dada à atuação dos movimentos indígena e campesino contra a reprodução da lógica da colonialidade presente no Equador, especialmente desde as últimas décadas do século XX até as primeiras do século XXI.

Ao longo do último processo constituinte, houve forte pressão dos movimentos étnicos-sociais e sociais para que o kichwa fosse equiparado ao castelhano, e, dessa forma, ensinado em estabelecimentos de ensino à toda a população nacional. À época, importa registrar, também se buscava a valorização das outras línguas originárias, faladas em suas respectivas regiões ou territórios, através da implementação de políticas interculturais. Contudo, forças reacionárias, ligadas aos colonialismos interno e global, obstaram a aprovação da proposta de artigo defendida pela CONAIE.

Por conta das fortes tensões e em meio às idiossincrasias políticas nacionais, restou aprovada pela Assembleia Constituinte uma redação que reconhece o kichwa e o shuar apenas como idiomas da interculturalidade. Dessa maneira, de momento foi conservada a superioridade hierárquica do castelhano sobre as línguas originárias.

Em linhas gerais, o desafio que se tem agora é garantir o fortalecimento das lutas contra diversas formas de colonialismo, colonialidade e neoliberalismo, e a favor do avanço das conquistas já obtidas, de modo a ampliar as transformações e inovações institucionais representadas pela Carta Constitucional de 2008. As experiências do movimento indígena equatoriano demonstram que há, sim, possibilidades concretas de descolonização e construção de outras formas de viver em sociedades pluriétnicas e plurinacionais, as quais não devem mais ser baseadas na exclusão, mas na contínua inclusão e respeito aos direitos dos povos originários.

Agradecimentos

A autora e os autores são gratos à CAPES pela bolsa de mestrado concedida a Jaqueline Scussel, ao CNPq pela bolsa de produtividade em pesquisa concedida a Jorge Eremites de Oliveira e a Juliano Bitencourt Campos, e a diversas pessoas com as quais mantiveram interlocução para o amadurecimento das ideias aqui apresentadas.

Referências bibliográficas

ACOSTA, A. **Bitácora Constituyente**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2008.

ACOSTA, A. **Entrevista a Rafael Correa.** *In:* HARNECKER, M. Ecuador. Una nueva izquierda em busca de la vida em plenitud. Barcelona: El Veijo Topo Ediciones de Intervencion Cultural, p. 225-231, 2011.

ACOSTA, A. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Tradução de Tadeu Breda. Prefácio de Célio Turino. 2ª Reimp. São Paulo: Editora Elefante, 2016.

ALMEIDA, I.; HAIDAR, J. **Hacia un estudio semántico del quíchua ecuatoriano.** *In:* ALMEIDA, I. et. al. Lengua y cultura en el Ecuador. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, p. 326-340, 1979.

BALLESTRIN, L. **América Latina e o giro decolonial.** Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.

BECKER, M. **Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano**. Iconos, Quito, n. 27, p. 135-144, 2007.

BERNARDES, M. de S. **A (re) invenção do comum no novo constitucionalismo latino-americano: ecologia política, direito e resistência na América Latina.** Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

BRAGATO, F. F.; CASTILHO, N. M. **A importância do pós-colonialismo e dos estudos descoloniais na análise do novo constitucionalismo latino-americano.** *In:* VAL, E. M.; BELLO, E. O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latinoamericano. Caxias do Sul: EDUCS, p. 11-26, 2014.

BRITO, A. G. **Direito e barbárie no (i) mundo moderno: a questão do outro na civilização.** Apresentação de Jorge Eremites de Oliveira. Dourados: Editora UFGD, 2013.

CASTRO-GÓMEZ, S. **La hybris del punto zero: ciencia, raza y ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005a.

CASTRO-GÓMEZ, S. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca/Instituto Pensar/Universidad Javeriana, 2005b.

CASTRO-GÓMEZ, S. **Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da 'invenção do outro'**. *In:* LANDER, E. (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana. Buenos Aires: CLACSO, p. 80-88, 2005c.

COLL, J. O. de. **Resistência Indígena: do México a Patagonia, a história da luta dos índios contra os conquistadores**. Porto Alegre: L&PM Editores Ltda, 1986.

CONAIE. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. **500 anos de resistencia índia**. Quito: CONAIE, 1988.

CONAIE. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. **Proyecto Político de la CONAIE**. Quito: CONAIE, 1994.

CONAIE. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. **Proyecto de Constitución del Estado Plurinacional del Ecuador**. Quito: Nuestra Amazonia, 1997.

CONAIE. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. **Propuesta de la CONAIE frente a la Asemblea Constituyente. Principios e lineamientos para la nueva costitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico**. Quito: CONAIE, 2007.

COSTA, J. B.; GROSFOGUEL, R. **Decolonialidade e perspectiva negra.** Revista Sociedade e Estado, Brasília, n. 31, v. 1, p. 15-24, 2016.

CRUZ, V. do C. **Geografia e pensamento descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico**. *In:* CRUZ, V. do C.; OLIVEIRA, D. A. **Geografia e giro descolonial**. Rio de Janeiro: Letra Capital, p. 15-37, 2017.

CUEVA, A. **Los movimientos sociales en el Ecuador contemporaneo: El caso del movimiento indigena.** Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, v. 9, n. 13, p. 31-46, 1993.

DUSSEL, E. **1492: O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade.** Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, E. **Europa, modernidade e eurocentrismo.** *In:* LANDER, E. (Org.). **A** colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana. Buenos Aires: CLACSO, p. 24-32, 2005.

ECUADOR. **Constituición de la República del Ecuador 2008**. Disponível em: <https://www.defensa.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2021/02/Constitucion-de-la-Republica-del-Ecuador_act_ene-2021.pdf>. Acesso em: 3 jul. 2024.

ECUADOR – Ecuador em Cifras. **INEC estima que, según proyecciones en el mediano plazo, Ecuador tendrá más adultos mayores, menos niños y adolescentes en 2050**. Quito: Ecuador en Cifras, 19 fev. 2024. Disponível em: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/institucional/ecuador-tendra-mas-adultos-mayores-menos-ninos-y-adolescentes-en-2050/#:~:text=Así%20el%20Instituto%20estima%20que,a%2040.8%20años%20hacia%202050>. Acesso em: 2 jul. 2024.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. **Arqueología de contrato, colonialismo interno y pueblos indígenas en Brasil**. *In:* GNECCO, C.; DIAS, A. S. (Org.). Crítica de la razón arqueológica: arqueología de contrato y capitalism**o.** Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, p. 271-290, 2017.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. **Da invisibilidade à visibilidade da história do povo Guató no Pantanal.** Tellus, Campo Grande, n. 51, p. 161-225, 2023.

EREMITES DE OLIVEIRA, J.; DIALLO, A. O. **Racismo estrutural e carreiras jurídicas públicas no Brasil.** Cadernos do LEPAARQ, Pelotas, v. 20, n. 39, p. 321-346, 2023.

ESCOBAR, A. **Mundos y conocimientos de otro modo.** Tabula Rasa. Bogotá, Colombia, n. 1, p. 51-86, 2003.

ESSELIN, P. M.; EREMITES DE OLIVEIRA, J. (Org.). **A Grande Guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança (1864-1870) : história, historiografia e memória**. Palmas: Nagô Editora, 2024.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Tradução de José Laurênio de Mello. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Prefácio de Lewis R. Gordon. Salvador: Editora UFBA, 2008.

FLACSO Ecuador – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales; CARE – Cooperative for Assistance and Relief Everywhere. **Guía Módulos de Capacitación – Módulo 2: Etnohistoria de los pueblos y nacionalidades del Ecuador**. Quito: FLACSO/CARE, 2015.

FUSCALDO, B. M. H.; URQUIDI, V. **O Buen Vivir e os saberes ancestrais frente ao neo-extrativismo do século XXI.** Polis, São Paulo, n. 40, p. 1-16, 2015.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. **Colonialismo interno (uma redefinição)**. Tradução de Simone Rezende da Silva. *In:* BORON, A. A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. (Org.). A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, p. 431-458, 2007.

GROSFOGUEL, R. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global.** *In:* SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Org.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, p. 455-492, 2010.

HABOUD, M. **Estudios sociolingüísticos y prácticas comunitarias para la documentación activa y el reencuentro con las lenguas indígenas del Ecuador.** Visitas al Patio, Quito, n. 13, v. 1, p. 37-60, 2019.

IBARRA ILLANEZ, A. **Los indios del Ecuador y su demanda frente al Estado.** Boletín de Antropología Americana, México, 26:69-85, 1992.

IELA – Instituto de Estudos Latino-Americanos. **La CONAIE frente al Referendum y la nueva Constitución**. Florianópolis: IELA/UFSC, 5 set. 2008. Disponível em: <https://iela.ufsc.br/la-conaie-frente-al-referendum-y-la-nueva-constitucion-ecuador/>. Acesso em: 3 jul. 2024.

INEC – Instituto Nacional de Estadística y Censos. **Boletín en Prensa**. Quito: INEC, 6 dez. 2022. Disponível em: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/boletin-prensa-ferias-autoidentificacion/>. Acesso em: 27 jun. 2024.

IWGIA – International Work Group for Indigenous Affairs. **El Mundo Indígena 2024: Ecuador**. Quito: IWGIA, 12 abr. 2024. Disponível em: <https://www.iwgia.org/es/ecuador/5483-mi-2024-ecuador.html>. Acesso em: 2 jul. 2024.

KOWII MALDONADO, W. A. *(In)* **visibilización del kichwa: políticas linguísticas en el Ecuador**. Tese (Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos) – Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2013.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
LANDER, E. (Org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana.** Buenos Aires: CLACSO, 2005a.

LANDER, E. **Ciências sociais: saberes coloniais e eurocentrismo.** *In:* LANDER, E. (Org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana.** Buenos Aires: CLACSO, p. 8-23, 2005b.

MACAS, L. **El levantamiento indígena visto por sus protagonistas.** *In:* ALMEIDA, I. et al. (Org). Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990. Prologo de Diego Cornejo Menacho. Quito: ILDIS/Ediciones Abya-Yala, p. 17-37, 1992.

MALDONADO BRAVO, E. E. [E. Emiliano Maldonado] **Histórias da insurgência indígena e campesina: o processo constituinte equatoriano desde o pensamento crítico latino-americano**. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

MALDONADO, E. E. **Reflexões críticas sobre o Processo Constituinte Equatoriano de Montecristi (2007-2008).** Revista Brasileira de Políticas Públicas, Brasília, v. 9, n. 2, p. 129-151, 2019.

MEDICI, A. **El nuevo constitucionalismo latinoamericano y el giro decolonial: Bolivia y Ecuador.** Revista Derecho y Ciencias Sociales, La Plata, n. 3, p. 3-23, 2010.

MIGNOLO, W. **Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade.** Tradução de Marco Oliveira. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017.

MIGNOLO, W. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: UFMG, 2020.

OBEYESEKERE, G. **The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific**. Princeton: Princeton University Press, 1997.

PÉREZ-BALAREZO, A.; JESUS, H.; EREMITES DE OLIVEIRA, J.; CAMPOS, L.; MOURA, M. O.; RAMOS, M. P. de M.; VIANA, S. A. **Por uma Arqueologia não colonialista: entrevista com Paulette Steeves.** Habitus, Goiânia, n. 21, v. 1, p. 263-280, 2023.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento em América Latina. **Anuario Mariateguiano**, Lima, v. 9, n. 9, p. 113-122, 1998.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** *In:* LANDER, E. (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana. Buenos Aires: CLACSO, p. 107-130, 2005.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder e classificação social.** *In:* SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Org.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, p. 84-130, 2010.

SAHLINS, M. **Ilhas de história**. Tradução de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SPIVAK, G. C. **¿Puede hablar el subalterno?** Revista Colombiana de Antropología, Bogotá, n. 39, p. 297-364, 2003.

SMITH, L. T. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Tradução de Roberto G. Barbosa. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

VILLACÍS, B.; CARRILLO, D. **País atrevido: la nueva cara sociodemográfica del Ecuador**. Edición Especial Revista Analítika. Quito: INEC, 2012.

WALSH, C. **Revista Signo y Pensamiento,** Bogotá, v. 24, n. 46, p. 39-50, 2005.

WOLKMER, A. C.; ALMEIDA, M. C. **Elementos para a descolonização do constitucionalismo na América Latina: o pluralismo jurídico comunitário-participativo na Constituição boliviana de 2009**. Crítica Jurídica, México, n. 35, p. 23-44, 2013.

Recebido em: 09/07/2024* Aprovado em: 17/12/2024* Publicado em: 30/04/2025

INTRODUÇÃO À LITERATURA INDÍGENA DE RORAIMA: O GÊNERO PANTON/PANTONI

TRUDRUÁ DORRICO[1]
UFRR, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-5428-2432

CATARINA NOGUEIRA WOTTRICH[2]
UFRR, BRASIL
https://orcid.org/0009-0009-1973-1077

CRISTIANE ALBINO[3]
UFRR, BRASIL
https://orcid.org/0009-0002-4510-5474

KATIA PRISCILA BORGES[4]
UFRR, BRASIL
https://orcid.org/0009-0005-6726-7126

RESUMO: *Este artigo, escrito coletivamente como resultado da disciplina "Tópicos Especiais: a Literatura Indígena Infanto-Juvenil", da Universidade Federal de Roraima, em 2024, objetiva analisar a obra "A história de Xibobo/Pokowa Pantoni", de autoria de Matilde Makuxi e Lacy Mariano, com a intenção de apresentar a obra cujo gênero é a pantoni, gênero criado no seio do povo Makuxi, em caráter oral. A discussão voltada à literatura indígena/reconto/pantoni makuxi é importante para guiar leitores nos paradigmas que fundamentam a narrativa ancestral no livro editorial.*

PALAVRAS-CHAVE: *Literatura, Makuxi, Pantoni.*

ABSTRACT: *This article written collectively as a result of the discipline "Special Topics: Indigenous Literature for Children and Youth", at the Federal University of Roraima/2024, aims to analyze the work "The History of Xibobo/Pokowa Pantoni", authored by Matilde Makuxi and Lacy Mariano, with the intention of presenting the work whose genre is pantoni, a genre created among the Makuxi people, in an oral format. The discussion focused on indigenous literature/retelling/pantoni makuxi is important to guide readers in the paradigms that underlie the ancestral narrative in the editorial book.*

KEYWORDS: *Literature, Makuxi, Pantoni.*

---

[1] Pertencente ao povo Makuxi (RR). Doutora em Teoria da Literatura no Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Mestre em Estudos Literários pela Universidade Federal de Rondônia. Graduada em Letras pela Universidade Federal de Rondônia.
[2] Mestranda em Letras pelo PPGL/UFRR. Pesquisadora na linha literatura, Arte e Cultura Regional.
[3] Mestranda em Letras pelo PPGL/UFRR. Profª. da Educação Básica do Estado de Roraima. Pesquisadora na linha Literatura, Arte e Cultura Regional.
[4] Mestranda em Letras pelo PPGL/UFRR. Professora da Rede Municipal de Boa Vista/RR. Pesquisa Literatura Indígena Infanto-Juvenil.

Ritual de iniciação

A literatura indígena brasileira contemporânea foi inaugurada, oficialmente, em caráter editorial, após a promulgação da Constituição Federal (1988), quando o estado reconheceu os direitos da cidadania indígena, afirmando o direito da identidade indígena. A partir desse momento, em que os próprios indígenas começam a conquistar o território da autoria, também inauguram na literatura indígena seus gêneros, de autoria coletiva e oral. No caso do povo Makuxi, o gênero trazido para o livro editorial é: panton/pantoni (lê-se pandon/pandoni). Panton é singular e pantoni, o plural de panton, utilizada geralmente para sinalizar que esta narrativa integra um conjunto de histórias do povo Makuxi.

A definição de panton, segundo o Dicionário Macuxi (RAPOSO; CRUZ, 2016) relaciona o gênero à História, aos fatos do passado. Na tradução literal, teríamos para *Penaron ko'mannî'pî yekare*, na tradução de Julia Dorrico, falante makuxi, mãe de Trudruá Dorrico, "Notícias do velho tempo".

Na obra "*Makuusipe karemeto'pe awanî* (uma gramática pedagógica da língua macuxi)", de professores Makuxis (MACDONNELL, 2020), emprega-se pantoni para as narrativas *Waikin moroopai muru*' *pantoni*, *Apo' pantoni*, *Kaikuxi moroopai wayamuri pantoni: waira iwa'nen*, ou seja, para se referir às narrativas curtas de animais mamíferos, insetos, peixes, trovão, cipó, fogo, lago, entre outros, do tempo dos ancestrais.

No capítulo VII, intitulado "Histórias que o meu povo conta", da obra "Filhos de Makunaimî: Vida, História, Luta" (CIR, 2004) também é empregado "história" para designar tanto a origem dos nomes das comunidades quanto para contar a "História da saúva e da sogra; A lua; O macaco e a onça; História do caçador; História do Jabuti e a onça; História do urubu e o sapo; A corrida do jabuti e do veado; O macaco e o peixinho; entre outras.

Na obra *Amooko pîkon pantoni/Wayamuri moroopai kaikuxi*, do parente makuxi Vitor Francisco Juvêncio (2014), ele utiliza pantoni para designar a história do jabuti e da onça.

Neste artigo, analisaremos a *pantoni Pokowa Pantoni/História do Xibobo*, publicada em caráter bilíngue makuxi/português, pelas autoras makuxis Matilde Makuxi e Lacy Mariano (SILVA; SILVA, 2021).

Podemos observar, por esse conjunto de publicações elencado, a convenção em torno do uso do nome pantoni para se referir à narrativa curta e de origem makuxi, que trata da relação entre não humanos e não humanos e não humanos e humanos, do tempo dos ancestrais.

Buscamos neste trabalho reforçar a existência autoral e coletiva do gênero panton/pantoni e mostrar que é um gênero (também) literário do povo Makuxi. Ao demonstrarmos a existência do gênero narrativo e a propriedade autoral do povo Makuxi, buscamos fortalecer uma pesquisa que possa compreender o paradigma indígena Makuxi: do gênero próprio e metodologias makuxis para o ensino da leitura e da literatura makuxi/indígena/brasileira.

Capítulo 1: Outras definições do gênero panton

De acordo com o Padre Cesário Armellada, na obra "Cuentos y leyendas de los índios Pemon" (1989), a definição de panton é a seguinte: "Queda ya dicho que los índios Pemón engloban en un solo nombre la fabula, el cuento y la leyenda. Los llaman *panton*. Y la palabra ordinaria que contraponen es *ekaré*, noticia de sucesos verdaderos" (ARMELLADA, 1989).

Panton, nesse sentido, seriam as narrações entre seres imaginários como os mawari do cerrado e das cachoeiras, os rató das águas profundas, os piaimã da floresta; "a personificação de elementos naturais como a tempestade, o raio, o fogo e até a fome e semelhantes. Com a diferença que sempre aparecem em suas relações com os homens" (ARMELLADA, 1989). No cotidiano makuxi, nomeamos os seres imaginários como "donos", que seria equivalente a pai, mãe, espírito que habita a planta ou o animal, o campo, o caminho, a água. Na universidade, os compreendemos como não humanos, também sob a ordem do mundo espiritual.

As panton seriam as narrativas que mesclam os seres não humanos junto aos humanos, ou ainda, majoritariamente, dos não humanos com um humano, ou ainda de não humanos com não humanos, todas, nesse caso, sempre de origem makuxi. Outra característica, é que para o povo Makuxi, nas narrativas os não humanos que podem ser pássaros, animais, plantas, todos falam a língua makuxi, imprimindo um denominador comum entre humanos, não humanos via o *macuusi maimu*, isto é, a língua makuxi.

Para Devair Fiorotti, "Panton pia' é um livro de histórias. "Panton" significa história em makuxi e "pia", junto, perto: junto, perto da história" (FIOROTTI, 2019).

Uma coisa que pudemos notar é que as pantoni são histórias de antigamente que ensinam os makuxis, os humanos, sobre a vida dos não humanos, isto é, dos seres da floresta.

As panton, quando trazidas para o livro editorial, têm sido classificadas como recontos, pois é reconhecida pelas editoras que sua autoria primeira é de ordem coletiva e oral. Recontos são contos de origem, contos ancestrais, contos que estão na memória coletiva do povo, tendo sido aprendido/escutado/sabido/apreendido primeiro na oralidade e depois desenvolvida na escrita alfabética editorial por um indígena pertencente ao respectivo povo do qual compartilha a narrativa. Como diz o parente, em um testemunho oral, Victor Hugo Makuxi, "as palavras são minhas, mas o conhecimento é nosso". É desse gênero, o reconto makuxi, que nos ocupamos neste artigo de autoria coletiva, desenvolvido na disciplina de "Tópicos Especiais: a Literatura Indigena Infanto-Juvenil" realizada no segundo semestre de 2024, na Universidade Federal de Roraima (UFRR).

Capítulo 2: A autoria indígena de Matilde Makuxi e Lacy Mariano

A História do Xibobo/Pokowa Pantoni é uma obra de autoria de Matilde Makuxi (Maiwa'pa/pata) e Lacy Mariano. As escritoras são do povo Makuxi, respectivamente da Comunidade Indígena Manoá e da Comunidade Cumaru, região Serra da Lua, município de Bonfim, em Roraima.

Lacy narrou essa história para Matilde no dia 17 de janeiro de 2020, respeitando a autoria oral e coletiva pertencente ao povo Makuxi. Ao reconhecer que a narrativa estava sob a responsabilidade de uma pessoa mais velha, e que ela só soube da narrativa por causa de Lacy, ao publicar a obra, ela demandou a coautoria, valorizando assim o saber que a própria Lacy adquiriu com o povo e que passa a Matilde e a todos os makuxis como herança cultural. A obra foi publicada pela Editora Wei, em 2021. Importante ressaltar que a editora é também makuxi.

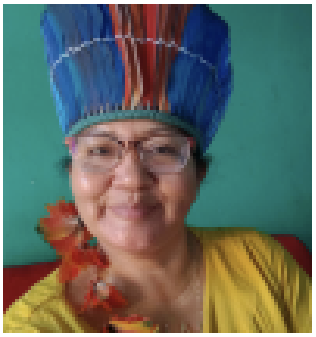
A obra é enraizada na vivência oral de gerações do povo Makuxi que habita a região do Circum-Roraima, bioma Amazônia, no extremo norte do Brasil. Além de trazer a pantoni, a leitora(o) também pode conhecer a narrativa na língua makuxi, entrando em contato com outro tronco linguístico indígena, o karib. Abaixo, as fotos das autoras e uma minibio que é encontrada na obra:

Figura 1. Lucy Mariano de Oliveira, 53 anos, indígena do povo Makuxi, moradora da Comunidade Cumaru, Região Serra da Lua, município de Bonfim, Roraima. Narrou essa história para Matilde, no dia 17 de janeiro de 2020. Pokowa Pantoni foi contada com alegria, fazendo visível seu prazer em compartilhar histórias na sua língua makuxi ou em português



Fonte: Imagem ilustrativa retirada da obra

Figura 2. Matilde Silva, indígena do povo Makuxi, de Roraima. Gosta de ser chamada também de *Maiwa'pa* (que significa pata). Atualmente, é coordenadora pedagógica na Secretaria de Educação do município de Normandia. Mestre em Letras pela UFRR e especialista em Métodos e Técnicas de Ensino pelo IFRR, é licenciada em Pedagogia pela UERR



Fonte: Imagem ilustrativa retirada da obra

Análoga à discussão na área das artes está o debate sobre a figura do autor indígena. Els Lagrou (2010) apresenta a diferença entre arte e artefato inexistente entre os povos indígenas, sugerindo que por essa razão resulta “a

inexistência da figura do artista enquanto indivíduo criador – cujo compromisso com a invenção do novo é maior que sua vontade de dar continuidade a uma tradição ou estilo artístico considerado ancestral" (LAGROU, 2010).

Mais do que se perguntar se a arte indigena é análoga ou diferente às artes ocidentais, acreditamos que a questão que deve ser colocada ao sinalizar o conjunto de artes de que manifesta as sociedades indígenas, nas artes e na literatura, é como essa relação já foi radicalmente transformada com a colonização. Por um lado, como a sociedade envolvente exclui a participação indígena de seus sistemas de artes (exposições em museus e galerias de arte, mercado artístico, escola de artes, crítica artística) e o quanto ela reconhece as importações ao mercado artístico que antes eram consideradas exclusivamente tradicionais. No âmbito makuxi, temos artistas como Lídia Raposo, Jarison Raposo, que são ceramistas; Carmézia Emiliano e Jaider Esbell (artistas visuais) que trazem códigos e elementos da tradição para o mercado de artes. Estes são alguns exemplos.

No que tange à literatura e ao autor makuxi, se antes as narrativas, as pantoni eram exclusivamente de ordem oral com vistas às *esenunpanto* (os ensinamentos), desde o contato com o não indígena, o branco (*karaiwa*), esta configuração mudou radicalmente também. Em outras palavras, a resposta dada pelos escritores makuxis para a possível não existência do autor nas comunidades ou sociedade makuxi é a de negociar estratégias para que os contadores de histórias possam ser reconhecidos como autores, como preconiza a Lei do Direito Autoral (9.610/1998), oriundos da autoria coletiva oral/propriedade intelectual imaterial.

Nesse sentido, escrever as pantoni, sendo de origem makuxi, é uma forma de reivindicar a autoria pelas narrativas que sempre pertenceram aos antepassados do povo Makuxi. E contestar essa autoria significa reclamar o direito de nomear as categorias conforme a tradição, sempre negociando os gêneros da literatura brasileira como melhor convém para o fortalecimento, a proteção e a propagação da literatura makuxi.

Capítulo 3: análise de "A história do Xibobo/Pokowa Pantoni"

"A história do Xibobo/Pokowa Pantoni" traz a abordagem sobre a cultura indígena makuxi destacando a forma indígena de se relacionar e conviver com a natureza. A narrativa é construída de maneira acessível, com uma linguagem que mimetiza a oralidade, estilo que a editora Wei compartilha com seus leitores.

O enredo destaca Xibobo, um não humano que também é gente e se manifesta nas duas formas, de pássaro e gente. Ele é um espírito dos antepassados ou entidades que habitam a floresta.

Xibobo é um antepassado que ao ser representado na literatura indica o perspectivismo, ou seja, o modo de vida da coruja pequena, conforme Matilde e Lacy. Xibobo é apresentado na narrativa como um menino não humano que compartilha o enredo com o menino humano (na língua makuxi se diz *pemonkon*, cuja tradução é gente verdadeira).

A escritora Lia Minapoty, em sua entrevista sobre recontos, no evento Balada Literária (2021, minuto 48'), que teve curadoria da professora makuxi Trudruá Dorrico, afirma que: "É o que nós vivemos, é o que nós ouvimos. (...) A pessoa viveu aquele momento, a vida real que se transforma em conto." Ao defender a vivência dos primeiros ancestrais não humanos, ela prefere, no gênero reconto, isto é, no conto que é de autoria coletiva oral do povo, nomear como "antepassados" os guerreiros da narrativa e não como "personagens" por se referir a um tempo real e não humano da crença indígena. Essas histórias foram vividas pelos antepassados, nós a conhecemos por meio das narrativas/histórias/pantoni, por isso a reverenciamos nos livros tal qual nas contações de histórias orais.

Aqui, optamos por nomear também Xibobo, por se configurar um reconto/pantoni, como "antepassado", para uma forma de metodologia de ensino da leitura makuxi, visto que se aproxima mais de como nomeiam os indígenas makuxis.

A narrativa inicia quando o menino sai para caçar no lavrado e encontra um Xibobo, o qual aparece na figura de um pássaro. Assim que o rapaz atira a flecha em sua direção, o pássaro desvia, já em forma de gente pega a flecha e esconde atrás das costas. Com isso, o menino vai falar com ele perguntando sobre a flecha e, então, o Xibobo devolve a flecha e o convida para ir à sua casa. O menino aceita o convite sob a condição de ter a flecha devolvida.

Xibobo recebe o menino com muito respeito e cordialidade, apresentando sua família. Ao menino, ele apresenta o pai, a mãe e as irmãs. Essa aparente simples informação denota o valor que os povos indígenas conhecem sobre a natureza: os seres da floresta (aqui a coruja pequena) possuem relações tal qual os humanos, isto é, possuem famílias e relações sociais.

Ao menino, o Xibobo mostra um pouco da sua cultura, de seus costumes, como o citado a seguir: "O homem já era gente (Xibobo). Todos eram pessoas. Aí, estavam lá, tinha caxiri, tudo, caça para comer. Botaram janta pra ele, jantaram... Juntamente com esse menino, comeram" (MAKUXI; MARIANO, 2021). A oferta de casamento feita pelo Xibobo implica que ele se vê como igual, e o rapaz ao aceitar uma das irmãs também expressa o mesmo sentimento, humanos e não humanos convivem e aprofundam suas relações reforçando o paradigma natureza e cultura, apesar da modernidade impor o valor do antropoceno, que além de atingir o ambiental também atinge profundamente as sociedades indígenas em todas as suas instituições, inclusive a espiritual.

Segundo Ferdinand (2022), o conceito de Antropoceno foi popularizado por Paul Crutzen e designa "a nova era geológica que sucede o Holoceno, na qual a atividade dos humanos se tornam uma força maior que afeta de forma duradoura os ecossistemas da terra" (FERDINAND, 2022). A ecologia decolonial, conceito proposto pelo autor, intenta pensar o mundo caribenho como palco para a decolonialidade, em conjunto com os movimentos feministas e antirracistas, dos quais não se pode separar a ecologia. Sendo o povo Makuxi de tronco linguístico Karib, logo, um tronco oriundo do mundo caribe, podemos notar pela narrativa, a relação intrínseca do povo Makuxi com a floresta, e por consequência a resistência ao

antropoceno moderno resultante da colonizaçao/escravização/genocídio para com os povos indígenas e o bioma amazônia.

No outro dia, Xibobo convida o menino para caçar, apresentando ao rapaz o que caçam, e, sobretudo, que seu alimento é saboroso, pois lhe consideram carne, tal como o homem makuxi considera as carnes de veado, anta, tatu, paca etc. Se o Xibobo vê uma manada de veado, o menino vê uma manada de ratos. Nesse ponto da narrativa, é possível observar o perspectivismo indígena, pois como afirma Viveiros de Castro (1996) ao estudar as cosmologias e narrativas indígenas:

> Os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma "roupa") a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117).

Podemos perceber na narrativa o mesmo princípio, Xibobo se vê como gente, come o alimento como gente, e o menino lhe vê como gente, percebendo que não é gente verdadeira (*pemonkon*) quando nota que eles vão caçar ratos. Desta forma, a narrativa ensina aos humanos o tipo de alimento do pássaro que é a coruja pequena, mostrando que vivemos como eles e eles vivem como nós, reiterando o paradigma natureza e cultura, como afirma Descola ao se referir ao povo Achuar da Colômbia e às centenas de povos indígenas da Amazônia: "Os não humanos também são pessoas que participam da vida social, pessoas com quem podemos estabelecer relações de aliança ou, ao contrário, relações de hostilidade e de competição" (DESCOLA, 2016) .

Esta é uma forma de ver a natureza idêntica à sociedade dos homens. No decorrer da narrativa, após determinado tempo, Xibobo pergunta ao menino se ele tem família, e o rapaz responde que sim. Então Xibobo fala a ele para quando ir visitar sua família, levar comida, caça, e levar sua mulher para que sua família a conheça, etiqueta do casamento makuxi. Quando o menino volta para a casa de seus pais, ele leva consigo sua mulher que se transforma e aparece em forma de xibobo, o pássaro coruja pequena, fazendo com que a mãe do rapaz (*pemonkon*) rejeite a nora xibobo. A nora fica triste e decide ir embora voando. A história se encerra quando o rapaz percebe que sua amada foi embora e começa uma incessante procura por ela, sem nunca encontrá-la. Se, no primeiro momento, o rapaz *pemonkon* tem uma relação pacífica com Xibobo e sua família; neste segundo momento a relação é conflituosa e hostil com a moça xibobo. As relações entre humanos e animais são tão complexas quanto as que pensamos existir apenas entre os humanos.

Para explicar como a coruja pequena aparece transformada em gente, Souza (2020) cita Sullivan para explicar o tempo histórico e o tempo

ancestral das cosmologias indígenas. O tempo ancestral é chamado de tempo presente anterior, pois existia antes do tempo histórico atual, nesse período, os seres podiam se metamorfosear, se transformar em outras coisas, como é o caso do Xibobo que se transforma em gente. Na citação a seguir, há uma explicação para o tempo ancestral e o tempo histórico. No tempo histórico atual, cada ser se fixou numa única forma.

> (...) esse presente anterior de "primordium" (é) quando as coisas e os seres possuíam formas instáveis capazes de se mudarem constantemente; nesse plano temporal, tudo podia se transformar em outra coisa, até que ocorreu um grande desastre primordial que criou uma ruptura no tempo e acabou gerando o plano do tempo 'presente atual'. Nesse plano, os seres e as coisas pararam de mudar de forma e se fixaram permanentemente nas formas que tinham no momento do grande desastre primordial (SOUZA, 2020, p.172).

No reconto do Xibobo, o tempo ainda é o passado anterior, o "primordium", o tempo dos ancestrais, quando o não humano vive e usa a expressão familiar: *Yaako'* (cunhado) para interagir com o humano. Neste tempo dos ancestrais, que é o tempo da *pantoni*, o pássaro fala a mesma língua que o menino e isso os torna equivalentes, cunhados, parentes.

O mundo dos Xibobos e o mundo dos humanos coexistem na literatura makuxi, com características semelhantes e diferentes. Na narrativa do Xibobo, as diferenças são a maneira que cada grupo enxerga a caça, no caso do menino humano: ele vê um rato e não um veado, mas para o Xibobo a caça é o veado. Na relação entre os mundos, não há embates, nem discordância existencial. O menino aceita a visão do Xibobo e o rato passa a ser veado para ele também.

Librandi afirma que "Cada ser vive em seu próprio coletivo, mas nem por isso sua província (ou o que se chama real) pode ser considerada a única verdadeira" (LIBRANDI, 2018). Na narrativa analisada, Xibobo vive em um mundo que coexiste com o mundo do menino e por um momento, o menino entra na "província" do Xibobo e eles convivem em harmonia, da mesma maneira que a jovem xibobo casada com o menino vai se apresentar à família deste.

O menino volta para a sua casa e a família que estava sentindo a falta dele, comemora a sua volta. Porém, algo não está certo, a naturalidade da narrativa é quebrada quando o menino diz que casou com uma menina Xibobo. A mãe então pergunta: "E cadê essa tua mulher?" (MAKUXI; MARIANO, 2021), o questionamento da mãe é incômodo, não é natural como os outros diálogos da história. As palavras da mãe demonstram que ela precisa aprovar a nora, ao contrário do que aconteceu na casa dos não humanos, onde o menino pôde escolher com qual mulher se casaria. Nos trechos abaixo, é sentida toda a tensão da aprovação da nora xibobo pela sogra:

> Ela transformou, ela foi como mulher, mas ela transformou como Xibobo (passarinho). Aí, sentou em cima do jamaxim dele, assim. A sogra apareceu na porta, não tinha mulher.
>
> – E aí, Cadê? Cadê a minha nora? – ela falou
>
> – Não, ela tá aí, aí foi, ela estava aí, em cima do jamaxim.
>
> – Olha aqui! – Ela disse, a sogra disse pra ele:
>
> – Eu não quero nora pra mim Xibobo não. - Ela disse. (MAKUXI; MARIANO, 2021, p.21)

A angústia do casal se dá quando a sogra procura a nora e somente enxerga um passarinho no jamaxim, então, o veredito é dado: a sogra não aceita a nora Xibobo. O ápice da decepção da menina Xibobo: "Aí, ela escutou isso daí. – Cru! Cru! Cru! Cru!" (MAKUXI; MARIANO, 2021). A onomatopeia indica o amargo choro da esposa Xibobo, tristeza por não ser aceita na família do marido.

O menino humano recebeu tudo: acolhimento, comida, bebida e uma mulher. A Xibobo menina foi rejeitada pela sogra, nem pôde entrar na casa dos humanos. Por isso, a Xibobo foi embora: "...ela avoou, foi embora" (MAKUXI; MARIANO, 2021). A narrativa finaliza triste, mas a xibobo desejava ser acolhida como nasceu, um pássaro, mesmo correndo o risco de não ser aceita, ela optou por mostrar quem era de verdade: uma xibobo.

A narrativa nos permite perceber as relações familiares entre humanos e não humanos. Bem como, os sentimentos que envolvem os antepassados: a alegria do Xibobo e de sua família ao receber o menino; o casamento com a menina Xibobo; a aventura da caçada juntos; o desprezo da sogra; a partida triste da nora; a procura e a tristeza do marido pela esposa desaparecida. Todas essas situações fazem parte da *pantoni* apresentada pelas autoras, permitindo-nos vislumbrar a complexidade das relações e afetos entre os humanos e os seres da floresta.

Considerações finais: para uma metodologia do ensino da literatura makuxi

Este artigo foi escrito coletivamente na disciplina de "Tópicos Especiais: a Literatura Indígena Infanto-Juvenil" realizada no segundo semestre de 2024, na Universidade Federal de Roraima. Durante o semestre, foram realizadas algumas oficinas: de leitura da obra, de como apresentar a obra em eventos acadêmicos, de seminário na disciplina, de cadastro pessoal na revista acadêmica e de escrita de artigo acadêmico.

Nas aulas debatemos a literatura indígena e, ainda, os valores implicados nela. A discussão sobre a linguagem, tais como mito, lenda e folclore que em respeito aos povos indígenas foram substituídas, tal como aqui no texto, por histórias dos ancestrais, narrativas, histórias de antigamente. Igualmente, os termos "índio" e "tribo", por indígena e povos.

Durante a oficina de leitura, realizamos a metodologia do som do texto, repetindo as onomatopeias que o texto indicava, para aproximar da contação de história oral, recurso que divertiu a turma e que não passou despercebido ao analisar a obra textualmente. Outra característica importante para o ensino da literatura makuxi é reconhecer o gênero, se a obra é *pantoni*/reconto, ou conto com inspiração nas *pantoni*. Esta primeira identificação permite que o leitor possa inclusive reconhecer a relação dos envolvidos como antepassados ou como personagens, aqueles para o reconto, estes para o conto, respeitando assim a cultura e a espiritualidade makuxi.

Outro ponto acordado com a turma para a análise da literatura indígena foi o de consultar os autores vivos, aqui consultamos a comunidade de origem de Matilde Makuxi e também a tradução para Xibobo, pois o nome recebeu outras traduções de outros falantes makuxis. Esta metodologia pode sanar dúvidas sobre a interpretação do texto, sobretudo de brasileiros falantes da língua portuguesa que não têm contato com o povo makuxi e a teoria literária indígena.

Este artigo é resultado de reflexões, análises e trocas que objetivaram ler e compreender os princípios de análise das obras autorais indígenas dos povos de Roraima, dentre os quais foram Makuxi e Wapichana. Além da obra "A história do Xibobo" analisada, lemos também "Ipaty: o curumim da selva, de Ely Makuxi" (Paulinas, 2011); "Sapatos trocados" (Paulinas, 2014), de Cristino Wapichana; "Presente de Makunaima, de Kamuu Dan Wapichana" (Aua Editorial, 2020); e o conto "O caçador e o Curupira", de Trudruá Dorrico, presente em "Originárias: uma antologia feminina de literatura indígena" (Companhia das Letras, 2023).

Esperamos que estas indicações e estas proposições possam apoiar os professores da rede básica e universitária numa outra metodologia para o ensino da leitura e pesquisa na crescente literatura indígena no Brasil.

Referências bibliográficas

ARMELLADA, Cesáreo de. **Taurón pantón: Cuentos y leyendas de los indios pemón**, Gran Sabana, Estado Bolivar, Venezuela. 2a ed. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1989.

CIR. **Publicação dos professores indígenas da Região das Serras - Terra Indigena Raposa Serra do Sol**. Roraima, Brasil, 2004.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas outras culturas**. Tradução de Cecília Ciscato. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2016.

DORRICO, Trudruá; NEGRO, Mauricio. **Originárias: uma antologia feminina de literatura indígena.** São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2023.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho.** Tradução Letícia Mei; prefácio Angela Davis; posfácio Guilherme Moura Fagundes. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FIOROTTI, Devair Antônio. **Panton Pia': Registro na Terra Indígena São Marcos.** Vol. I. Boa Vista: UERR edições, Wei, 2019.

JUVÊNCIO, Vitor Francisco (Pitura); SILVA, Eliza Silvino da. **Amooko Pîkon Pantono: Wayamuri, Moroopai Kaukuxi. Anna Eyenmata. Anna Maimu: A nossa língua é a nossa identidade.** Boa Vista: Editora da UFRR, 2014.

LAGROU, Els. **Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas**. Proa: Revista de Antropologia e Arte, nº2, vol.01, 2010.

LIBRANDI, Marília. **Escutar a escrita: por uma teoria ameríndia.** *In*: DORRICO, Julie. DANNER; Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Criação, crítica e recepção. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p. 195 a 226. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

MACDONNELL, Ronaldo B. l. (org.) **Makuusipe Karemeto'pe Awanî (uma gramática pedagógica da língua macuxi).** Editora da UFRR, 2020.

MINAPOTY, Lia. **Conto Literário Indigena.** Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=UARoQha87I4. Acesso em: 26. dez. 2024.

RAPOSO, Celino Alexandre; CRUZ, Maria Odileiz Souza. **Dicionário da Língua Makuxi.** Ed. Boa Vista, Editora da UFRR, 2016.

SILVA, Lacy Mariano da; SILVA, Matilde. **A história do Xibobo.** Capa, ilustração e diagramação Pedro Piragibe; tradução em Makuxi Rosilda da Silva. *et al*; revisão em Língua Portuguesa Ananda Machado, Sony Ferseck. 1. ed. Boa Vista, RR: Wei Editora, 2021.

SOUZA, Lynn Mário T. Menezes de. **Uma outra história, a escrita indígena do Brasil.** *In:* DORRICO, Julie. DANNER; Leno Francisco; DANNER, Fernando (Orgs.). Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Autoria, Autonomia, Ativismo. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. p. 169 a 180, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** Mana, v. 2, p. 115-144, 1996.

Recebido em: 02/01/2025* Aprovado em: 29/03/2025* Publicado em: 30/04/2025

IMPACTOS PSICOLÓGICOS E EMOCIONAIS DAS AMEAÇAS AO TERRITÓRIO INDÍGENA GAVIÃO (PA)

MIHAGERÊ GAVIÃO[1]
UNIFESSPA, BRASIL
https://orcid.org/0009-0009-2762-5880

CAIO MAXIMINO[2]
UNIFESSPA, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-3261-9196

RESUMO: *O presente estudo aborda o impacto das ameaças ao território indígena Mãe Maria, no município de Bom Jesus do Tocantins, e como influenciam na saúde mental do povo Gavião. Tem como objetivo geral analisar os impactos causados direta e indiretamente aos indígenas do território devido à invasão por obras de infraestrutura e pelo conflito com fazendeiros do entorno, e como a saúde mental dos mesmos é atingida devido a essas atividades. Ademais, por meio de dados qualitativo é apresentada a percepção e experiência de alguns indígenas sobre esses impactos nos territórios. Através dos dados foi observado que as atividades de infraestrutura impactam negativamente a saúde mental dos indígenas e de suas comunidades, afetando não só os indígenas, como também seus territórios.*

PALAVRAS-CHAVE: *Solastalgia; Emoções psicoterápicas; Bem-viver indígena; Povo Gavião; Povos indígenas.*

ABSTRACT: *Amerindian conceptions of mental health can be radically different from traditions of European origin. We investigated the conceptions of mental health and its relationship with the territory for the indigenous Gavião peoples (kyikatejê, parkatejê, and akrãtikatêjê) living in the Mãe Maria Indigenous Land. Through structured interviews with six different indigenous people, an inseparable relationship was identified between somatic and mental health in Gavião thinking, and a conception of territory crossed by symbolic and inter-subjective dimensions. The integrality of the territory, understood as this territoriality-alterity in Gavião cosmopolitics, also explains the existential relationship between territory and health. The Mãe Maria Indigenous Land is constantly harassed by the management practices of the farms around it, as well as by the pressure on its territory caused by infrastructure works (BR-222 highway, Carajás railroad, and Eletronorte power transmission lines). In this context, the degradation of the territory is perceived as damage to the very health of the peoples who live there, representing a "psychotherratic state" of solastalgia. The example of the Gavião peoples of the Mãe Maria Indigenous Land draws attention to the need for indigenous health policies - especially in the field of mental health - to take into account the integrality of the territory and the conceptions of mental health of the peoples involved.*

KEYWORD: *Solastalgia, Mental health of indigenous peoples, Territory, Environmental degradation, Developmentalism.*

---

[1] É indígena do povo Gavião, localizado no sudeste do Pará. Psicóloga formada pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), desenvolve projetos voltados para o fortalecimento dos povos indígenas.
[2] É formado em Psicologia (Unesp/Bauru), com Mestrado e Doutorado em Neurociências e Biologia Celular (UFPA). Atualmente, é professor do curso de Psicologia da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa).

Introdução

As concepções ameríndias acerca da subjetividade, do psicológico e da saúde mental podem ser radicalmente diferentes da tradição de origem europeia (CASTRO, 2017; PAVÓN-CUÉLLAR, 2013, 2022; TAYLOR, 1996). A formulação de uma espécie de "psicologia indígena", elaborada em parceria dialógica com os povos indígenas e em tensão com os compromissos derivados da psicologia de matriz europeia, pode representar um programa fundamental não somente para a compreensão de concepções não eurocêntricas (GUIMARÃES, 2021), mas também para articular como dimensões de territorialidade, comunidade e memória articulam subjetividades indígenas (HERNÁNDEZ, 2021; PAVÓN-CUÉLLAR, 2022). Esse movimento implica em um diálogo a partir da cosmovisão e concretude da vida indígena dos povos específicos (GUIMARÃES, 2020, 2021).

Anne Christine Taylor (1996), a partir de uma perspectiva etnográfica, discute as premissas sobre pessoalidade, socialidade e mortalidade que estão relacionadas às vivências do si-mesmo entre os jívaros achuar. Conclui que o sentido de si-mesmo jívaro está assentado sobre a fusão progressiva de uma corporalidade inicialmente anônima e de uma atribuição de sentido a essa corporalidade; essa corporalidade é progressivamente singularizada pela memória dos afetos vivenciados nas interações sociais cotidianas. Assim, o si-mesmo jívaro não somente não é compreendido como uma separação mente-corpo, como na tradição européia, como também se afasta das concepções individualizantes dessa mesma tradição. Analisando as concepções de diversos povos mesoamericanos sobre subjetividade, pessoalidade e cultura, David Pavón-Cuellar (2022) aponta os conceitos *teyolía* (nahuas), *ool* (maya) e *mintsita* (p'urhépecha) como uma espécie de "extimidade" que transcende o sujeito: "é transcendente no que diz respeito a ele, mas ao mesmo tempo é ele, é inclusive o mais profundo nele" (p. 42). Carlos Lenkesdorf (2002) contrasta o sujeito cartesiano (do qual as psicologias de matriz europeia ainda são reféns), com sua noção de si-mesmo isolado e fechado, com o sujeito indígena "incorporado em um todo *nosótrico*" que "não é a soma de tantas individualidades", mas "uma só coisa, um todo" (p. 31-32). De maneira semelhante, entre os povos indígenas do território ocupado pelo Brasil, o si-mesmo não é algo posto, mas um processo de permanente "personificação" (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979).

Nessa cosmopolítica perspectivista, a cultura é o que é compartilhado com todos os seres, e não a natureza; a natureza é o que varia em diversidade; assim, na cosmopolítica ameríndia, as categorias de natureza e cultura "não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista" (CASTRO, 2017, p. 349). Como aponta MacDowell (2015), "o lugar desse *ponto de vista* não é a mente, mas o corpo, como lócus da diferenciação e da personificação dos sujeitos – uma diferenciação que é tanto interespecífica (com relação a animais e espíritos, sobretudo), quanto intraespecífica (com relação a outros povos)" (p. 34).

O fato das concepções indígenas sobre subjetividade se encontrarem em uma matriz epistemológica diferente das concepções eurocêntricas

também aponta para limites na saúde mental indígena (BATISTA; ZANELLO, 2016). De fato, as concepções contemporâneas da saúde mental calcadas em um neo-kraepelianismo dos manuais assumem um "universal etnocêntrico" que não encontra respaldo nos estudo das psicologias indígenas (BATISTA, 2014):

> Quando [a psicopatologia] almeja a universalidade, é necessário considerar, imediatamente, essa herança da concepção ocidental como um vício adquirido pelos vários segmentos de pensamento (científico, religioso, filosófico), inclusive pelo próprio Manual, como mais uma manifestação dessa lógica de não só universalizar formas de comportamento (sintomas), mas também, formas de adoecimento / aflição / sofrimento (diagnósticos)" (BATISTA, 2014, p. 60).

Kirmayer *et al*. (1994) problematizam como as noções eurocêntricas de subjetividade influenciam a maneira como se olha para a saúde mental em contexto indígena: "A tendência a localizar a mente dentro do indivíduo é nela mesma um traço da nossa 'psicologia popular' que ignora a distribuição social dos processos mentais" (p. 6). Essa "psicologização" da subjetividade é problemática conquanto pressupõe, de início, uma separação entre processos mentais e processos corporais, o que não encontra respaldo nas concepções ameríndias de subjetividade (PAVÓN-CUÉLLAR, 2022; TAYLOR, 1996). Os povos ameríndios apresentam suas próprias concepções sobre subjetividade e, como consequência, sobre o que podemos chamar de "saúde mental". Por exemplo, no que poderíamos descrever como uma "psicopatologia maia" como a observação de uma unidade psicobiológica em que todas as formas de sofrimento são interpretadas como psicossomáticas, e cuja terapêutica é voltada para a reconexão do indivíduo com sua comunidade (PAVÓN-CUÉLLAR, 2013). De fato, a "psicologia maia" não assume o dualismo platônico, mas é composta por um complexo "campo quaternário" com quatro aspectos: "uma forma substancial (corpo-presença), uma substância sem forma (corpo-carne), uma forma insubstancial (alma-humana) e uma insubstancialidade sem forma (alma-espírito)" (PITARCH, 2011, p. 169). Daí decorre que a terapêutica maia envolva o retorno à comunidade e intervenções psicossociais e corporais (PAVÓN-CUÉLLAR, 2013).

A concepção de "territorialidade" dos diferentes povos ameríndios é também fundamental para pensar não somente a subjetividade indígena, mas também como ameaças a esse território produzem sofrimento psíquico (HERNÁNDEZ, 2021). Existem muitas dimensões na gênese, dinâmica e diferenciação dos territórios, incluindo o que Lages *et al. (*2004) chamam de "dimensão simbólica", o "conjunto específico de relações culturais e afetivas entre um grupo e lugares particulares, uma apropriação simbólica de uma porção do espaço por um determinado grupo, um elemento constitutivo de sua identidade" (p. 27). Analisando os povos indígenas do território ocupado pela Colômbia, Boris Geovanny Delgado Hernández (2021) aponta que os povos estabelecem uma "relação existencial" com seus territórios. Essa relação existencial "vincula o território como uma alteridade e uma entidade

sofredora, [onde] a linguagem é profundamente marcada por um anagrama de memórias que estão esperando para serem ouvidas" (HERNÁNDEZ, 2021, p. 132). Essa noção do território como uma alteridade também está presente em povos em território ocupado pelo Brasil; Yan Leite Chaparro (2021), a partir de uma etnografia entre os Avá Guarani, apresenta a noção de uma *ética do envolvimento* que atravessa e é atravessada pela relação da comunidade com o território, "sendo um pressuposto central que forma o corpo, a subjetividade, a economia, a política e a sociabilidade, organizando um refinado significado ambiental, produzido por um tecido cosmológico que estrutura o que se define como caminho de vida" (CHAPARRO, 2021, p. 183). De maneira similar, Ailton Krenak (2019) aponta como, na cosmopolítica krenak, a paisagem natural é ela própria um outro:

> Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara do tipo 'não estou para conversa hoje', as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: 'Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser' (KRENAK, p. 17-18).

Disso resulta que a violência contra o território e a paisagem é também uma violência contra uma pessoa, com todos os impactos que isso produz sobre a subjetividade ameríndia. A noção de território como fonte de saúde mental ou de sofrimento psíquico também está presente no conceito de *solastalgia*, apresentado por Glenn Albrecht (2005). Existem atualmente diversos conceitos de solastalgia, mas todos têm em comum uma descrição da transformação negativa do ambiente, normalmente associada com a extração de recursos naturais; uma descrição do território ou do ambiente em transformação (i.e., o "ambiente doméstico" valorado); e uma menção dos impactos em saúde mental associados com essa transformação (GALWAY *et al.*, 2019). O conceito foi introduzido especificamente para afirmar os impactos sobre a saúde mental causados pela destruição ambiental; nesse sentido, faz parte de um conjunto maior de "estados psicoterráticos" relacionados às emoções positivas e negativas associadas ao meio-ambiente (ALBRECHT, 2012, 2019). Os fatores que disparam um estado de solastalgia incluem eventos climáticos extremos, extrativismo de recursos, mudanças climáticas, e violência política (GALWAY *et al.*, 2019). Dessa maneira, alguns fatores que causam as transformações negativas do território são "agudas" (temporalmente limitadas, levando a transformações dramáticas e súbitas), enquanto outras são "crônicas" (levando à degradação mais gradual e sutil dos territórios).

Nesse estudo, analisamos concepções da relação entre *saúde mental* e *território* em informantes do povo Gavião moradores da Terra Indígena (TI) Mãe Maria. Localizada no Sudeste do Pará, é habitada principalmente por

indígenas dos povos Gavião Akrãtikatêjê, Gavião Kykatejê, e Gavião Parkatêjê (RICARDO; RICARDO, 2011). A história de contato com os *kupẽn* (não indígenas) foi marcada por conflitos violentos determinados pelo crescimento da economia extrativista – primeiro na forma de coleta de castanha, e posteriormente, pela expansão de posseiros e grileiros facilitada pela abertura da rodovia PA-70, hoje BR-222 (ARNAUD, 1984). Na década de 1980, a TI passou a sofrer intensas pressões de obras de infraestrutura nacional do Programa Grande Carajás (RIBEIRO JR., 2020). Criado pelo Decreto de Lei nº 1813 de 24 de novembro de 1980, o Programa Grande Carajás abrangia uma área de cerca de 900.000 km nos estados do Pará, Maranhão, e Tocantins, com projetos nas áreas de mineração e metalurgia, agropecuária e recursos florestais, e infraestrutura. Como resultado dessa pressão, a TI é cortada pela rodovia BR-222, pela ferrovia Carajás, e pelas linhas de transmissão de energia da Eletronorte. Além disso, a TI Mãe Maria é constantemente assediada pelas práticas de manejo nas fazendas em seu entorno, de maneira que "a floresta em seu entorno já foi totalmente retirada para dar lugar a fazendas e construções" (SILVA; MOREIRA, 2020, p. 4). Fica claro, portanto, que na história recente o território Gavião vem sendo ameaçado tanto pela figura do Estado, na forma das obras de infraestrutura, quanto pelo avanço do agronegócio. Esse trabalho, portanto, busca investigar como essas ameaças ao território produzem também formas de sofrimento psíquico aos habitantes da TI Mãe Maria, a partir de uma abordagem qualitativa.

Métodos

1. Contexto e participantes da pesquisa

A pesquisa foi realizada com seis indígenas habitantes da TI Mãe Maria, localizada na região sudeste do estado do Pará. Devido às limitações da pandemia da COVID-19, a pesquisa foi realizada *online*, a partir de formulários digitais (Google Forms) enviados aos/às participantes por ferramentas de mensageria eletrônica. Os/as participantes da pesquisa assinaram Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, e a pesquisa foi autorizada por lideranças das aldeias. As perguntas da entrevista foram enviadas e respondidas no mês de Outubro de 2022.

O estudo, de abordagem qualitativa, foi desenvolvido por meio de entrevistas semiestruturadas, utilizando sete questões norteadoras, organizadas em dois eixos: conceitos de saúde mental, território e relações entre essas duas coisas; e percepção dos impactos das ameaças ao território, modos de vida e à saúde mental/bem-estar dos indígenas. As perguntas realizadas foram:

- Eixo 1: "Na sua opinião, o que é 'saúde mental'? Em que sentido é 'saúde'? E em que sentido é 'mental'?"; "Na sua opinião, o que é 'território'?"; e "Na sua concepção, que relação você vê entre seu território e sua saúde?".

- Eixo 2: “Na sua opinião, o que você acha das obras de infraestrutura na TI Mãe Maria?”; “Essas atividades impactam a população indígena e seu ambiente de que forma?”; “Os conflitos entre a comunidade e as empresas que executam trabalhos na TI, como a Vale, Eletronorte e DNIT, afetam a saúde mental e bem-estar da população? Como?”; e “Com a execução na TI das atividades citadas acima e a chegada dos costumes dos não indígenas na reserva, como você descreveria esse evento? Sente seu território ameaçado? O que isso provoca na sua saúde mental e de seu povo?”

As respostas foram coletadas a partir do sistema de formulário eletrônico; as/os participantes foram instruídos a contatar a primeira autora do estudo caso desejassem mais esclarecimentos sobre alguma pergunta. Quaisquer menções que pudessem levar à identificação dos/das participantes foram retirados dos registros, que receberam siglas de acordo com a ordem das entrevistas, de P1 a P6.

Resultados e Discussão

Ao entrar no contexto de “saúde mental”, primeiramente a “saúde” é vista como bem-estar, estar bem consigo mesmo, disposto, ter uma alimentação saudável e os cuidados básicos que o indivíduo precisa ter. Por exemplo,

- P1. “Saúde: O bem-estar, se sentir bem comigo mesmo, disposto, ativo e calmo”.
- P4. “É a pessoa estar bem com seus pensamentos, seu corpo, livre de doenças, acho que quando começa afeta nosso psicológico passar a ser mental”.

As duas respostas sugerem uma concepção já “desencantada”, sem referências às mitografias; entretanto, sugerem uma indissociabilidade entre saúde física e saúde mental: mesmo quando a resposta de P4 afirma o mental como referente ao “psicológico”, sua resposta aponta para uma concepção de saúde que inclui os pensamentos. A ordem do “mental” equivale a discutir sobre o “psicológico”, as emoções, aquilo que está se passando nos pensamentos, sem entretanto separar saúde física e saúde mental. Isso fica também claro em outras respostas:

- P2. “Saúde mental é quando a cabeça está boa, sem perturbação, saúde é quando tudo que envolve o corpo está bem, mental é a parte do cérebro da cabeça”;
- P6. “Saúde mental são nossos pensamentos, nossas emoções e sentimentos. Se nossa mente não está bem acaba nos afetando de uma forma em geral. Ao pensar demais sentimos dor de cabeça, temos insônia, nos alimentamos mal e tudo isso acaba nos causando problemas de saúde”.

A conexão entre mente e corpo sugerida pelas respostas, ainda que não seja atravessada pelas histórias do povo Gavião (em grande parte perdidas após o contato com os *kupẽn*), denotam a necessidade de um olhar diferente das concepções de saúde mental através das classificações psicopatológicas rígidas:

> Pensar em um atendimento em saúde mental para populações indígenas implica problematizar, necessariamente, quaisquer classificações psicopatológicas rígidas. É preciso considerar que tais classificações foram construídas ao longo de um contexto sócio-histórico-cultural específico, cuja legitimidade do conhecimento biomédico ocidental é tomado como incontestável perante outras referências de explicação dos fenômenos sociais e individuais (BATISTA, 2014, p. 73).

Essa expansão também se coloca para a relação entre saúde e território. Inicialmente, a palavra "território" é conceituada pelos respondentes, como casa, como corpo e como vida, ou seja, é todo aquele espaço que pertencemos, habitamos, cuidamos e preservamos, como as aldeias, as florestas, os rios etc.:

- P1. "O território é o todo, não só o espaço físico e geográfico, o território também somos nós seres viventes que pertencemos a este local e espaço que vivemos e pertencemos".
- P2. "Território é nossa casa, nosso corpo, nossa vida".

Além disso, o território representa a história de cada povo, sua cultura e seus modos:

- P6. "É uma história, uma cultura de um povo".

Essas concepções acerca do território apontam para uma dimensão simbólica e cultural. A territorialidade é sempre condicionada por normas sociais e valores culturais, resultante "de processos de socialização, da psicologia coletiva, da interação entre seres humanos mediada pelo espaço" (LAGES; BRAGA; MORELLI, 2004, p. 29). Todo território é, ao fim e ao cabo, uma construção intersubjetiva, que depende da ação de sujeitos e coletividades em sua instituição.

> Nas sociedades indígenas [...], o fundamental é o sentimento de identidade com a Terra-Mãe, sentimento esse baseado no conhecimento, no patrimônio cultural e nas relações sociais e religiosas que esses povos guardam com aquela parcela geográfica [o seu território tradicional] (LAGES; BRAGA; MORELLI, 2004, p. 26).

Dessa maneira, a integralidade do território, entendida como essa territorialidade-alteridade na cosmopolítica gavião, também explicita a relação existencial entre território e saúde:

- P1. “Não existe indígenas sem território. Eu cresci no meio da natureza e aprendi a respeitar e viver em harmonia com a mesma, não consigo me ver vivendo longe daquilo que pra mim é o meu habitat natural”.
- P6. “Se nosso território, nossa floresta, ‘está em pé’, nós também estamos; se ela não estiver desmatada , e sim preservada, podemos respirar o ar puro, podemos praticar nossos rituais, o território a floresta fortalece a cultura do povo indígena”.

Dessa forma, o estado de conservação do território influência no bem-estar daqueles que são responsáveis pelo mesmo, ou seja, se estiver bem cuidado, consequentemente as pessoas também estarão bem. Como construção intersubjetiva, entretanto, o território está constantemente sendo negociado nas relações de poder, já que “essa construção subjetiva pode ser exógena (feita a partir de agentes externos) ou endógena (feita a partir dos agentes locais)” (LAGES; BRAGA; MORELLI, 2004, p. 76). Dessa forma, ao entender um pouco sobre a percepção dos indígenas da TI sobre “território” e “saúde mental”, outro ponto são as obras de infraestrutura realizadas na terra:

- P1. “No ambiente ela modifica as vegetações e até mesmo o ciclo de reprodução dos animais que ali vivem, interferindo assim no modo de vida dos gaviões que dependem da natureza para realizar as práticas culturais”.
- P5. “Um grande desmatamento e devastação com o meio ambiente e os animais, e a população Indígena a mais afetada com a poluição sonora dos trem passando a todo momento”.
  P6. “Ela só vem desmatando e colocando o povo indígena em perigo”.

Assim, segundo relato dos entrevistados, essa execução está destruindo a fauna e flora do território, causando impactos ambientais e prejudicando a vida dos animais e dos indígenas que são colocadas em perigo. Além da devastação causada pelas atividades de infraestrutura, tem o incômodo sonoro, visto que o trem passa frequentemente e tem ruído:

- P1. “Estas obras são consideradas prejudiciais ao modo de vida do povo gavião, pois interferem até mesmo no direito de ir e vir em alguns casos. Ademais, essas obras de empreendimentos estão localizadas nas chamadas faixas de domínio, ou seja, não pertencem a terra Indígena Mãe Maria, pois são faixas de domínio dentro da terra Indígena que não pertence ao território”.

Além disso, com o desmatamento e as queimadas que as obras e as fazendas deixam na TI, a riqueza da floresta vai sendo ameaçada de extinção; as plantas medicinais podem não nascer nunca mais, o solo fica contaminado, e a caça geralmente é prejudicada. Portanto, as consequências das ações atingem diretamente os povos que moram na TI Mãe Maria:

- P3. “Queimadas todo ano acontece com o prejuízo que a Eletronorte nos causa tanto como a nossa floresta e na nossa respiração com a fumaça provocada pelas queimadas”.

Essas atividades mudam totalmente a forma de viver desses povos, afetando não só a saúde física, como também a mental, além de criar brigas internas entre os indígenas por conta dos recursos, sendo os principais influenciadores das divisões de aldeias (RIBEIRO JR., 2020). Os impactos na organização social e na saúde podem ser observados em diversas falas:

- P1. “As obras de infraestrutura e o crescimento das fazendas impactam a vida dos indígenas da TI. Modificando o tempo de prática das brincadeiras e festas culturais. Os líderes Indígenas por vezes deixam de praticar a sua cultura e sair de suas aldeias, irem para as cidades resolver problemas relacionados ao território. E por estar longe do seu lar, território e familiares e tendo que pensar no futuro dos jovens Indígenas e garantir o território, os líderes Indígenas por estes e outros conflitos vivem sob pressão”.
- P2. “Sim, todo o conflito entre empresa e comunidade é destruidora de formas de vidas e modos... É muita reunião para nunca chegar a um consenso”.
- P4. “Lógico, pois o desgaste físico mental das lideranças em busca de melhorias, para as comunidades lutando à frente de grande empresa para mostrar que estamos sempre lutando em busca de melhorias para as comunidades, e, às vezes, toda essa luta chegar a adoecer as pessoas que estão à frente”.

As falas apontam para uma desestruturação dos modos de vida a partir dos impactos também relacionados às compensações econômicas. A Eletronorte e a Vale pagam aos Gavião compensações financeiras pelo impacto, o que desestrutura a forma tradicional de alimentação (dinheiro significa comprar comida de *kupẽn* ao invés de fazer a roça e a caça, que também organizam temporalidades específicas) e leva a conflitos pela distribuição dos recursos:

- P5. “Sim, essa empresa não veio pra amenizar o convívio, veio pra piorar a saúde mental dos indígenas, fazendo com que eles pensem em dinheiro, brigando entre si por poder”.
- P6. “Com alguns de seus benefícios vem tirando o interesse de muitos jovens em aprender e praticar sua cultura”.

O informante P6 também refere que o linhão de energia acaba “facilitando o acesso de pessoas desconhecidas dentro da reserva”. Para frisar melhor sobre como esse contato foi prejudicial aos indígenas, uma das participantes relata:

- P1. “Porque antes do capitalismo, de ter essa invasão nas comunidades a gente era um povo vulnerável, porque nós tinha uma alimentação saudável e nós não sabia. Então assim, antes de nós ter o contato com

> um homem branco, com as comidas industrializada, com as comidas, vamos dizer, envenenada, a gente tinha uma vida mais longa, porque nós não comia enlatado, nós não comia comida com açúcar, nem com muito óleo, então assim era muito difícil você ver o indígena adoecer, era muito difícil você vê o indígena com diabete, com pressão alta caindo cabelo, você não via e as mulheres tinha filho normal. Depois da invasão do capitalismo veio doença, veio discórdia, veio a inveja, veio tudo no pacote, não veio só, é, o poder da soberania, o poder de barganha, veio tudo, então assim nós – meu pai sempre dizia que quando o capitalismo invadisse as comunidades era para nós ter cuidado que ia ser uma epidemia para nós, e foi".

Sendo assim, a execução dessas atividades citadas anteriormente na TI, a chegada da cultura do *kupẽn*, acabou impactando negativamente os indígenas da reserva, tornando uma ameaça para sua cultura. Como citado pelo informante P1:

> "Com a chegada principalmente do capitalismo no meio dos [Gavião], vem também uma nova cultura externa que é totalmente diferente do que estamos acostumados. Essa intervenção externa acaba ameaçando a fala (língua materna) e consequentemente o território, pois para garantir o território dependemos da língua e da cultura, que é nossa identidade. Com a preocupação da garantia da cultura e do território, a maioria dos líderes indígenas apresentaram quadro de ansiedade e depressão".

Assim, a proximidade das aldeias com as cidades e com as fazendas do entorno é um fator que influencia na ameaça da perda de costumes, tornando-se uma fonte de preocupação. Por exemplo, as obras de infraestrutura acabam modificando o tempo de prática das brincadeiras e festas culturais dentro das aldeias, visto que os líderes indígenas por vezes deixam de praticar a sua cultura e precisam se deslocar de suas aldeias para irem às cidades resolver problemas relacionados ao território e às empresas. Isso faz com que precisem ficar longe do seu lar, território e familiares, tendo que pensar no futuro dos jovens indígenas e garantir a existência do território. Essas atividades geram um desgaste físico e mental enorme nas lideranças, pois precisam buscar melhorias para as comunidades, lutando à frente de grande empresa para mostrar que estão sempre resistindo em prol do bem-estar do seu povo, e às vezes toda essa luta chega a adoecer as pessoas que estão à frente.

Ademais, segundo os relatos, essas obras pioraram a saúde mental dos indígenas, fazendo com que haja ganância e briga entre si por poder, ou seja, causando a desunião dos povos. Os conflitos entre empresa e comunidade são destruidores de modos de vida. Os anciões sentem medo de não conseguir ensinar seus filhos e netos a conhecer e a praticar sua cultura, visto que geralmente há falta de interesse em querer aprender, e também por entenderem que já não é possível praticar como antes algumas das suas atividades culturais, como a caça e a pesca dentro da reserva.

Referências Bibliográficas

ALBRECHT, G. **“Solastalgia”: A New Concept in Health and Identity.** Philosophy Activism Nature, v. 3, p. 41–55, 2005.

ALBRECHT, G. **Psychoterratic conditions in a scientific and technological world.** *In:* LAHN, P. H.; HASBACH, P. H. (Eds.). Ecopsychology: Science, Totems, and the Technological Species. Cambridge: MIT Press, p. 241–264, 2012.

ALBRECHT, G. **Earth emotions: New words for a new world**. Nova Iorque: Cornell University Press, 2019.

ARNAUD, E. **O comportamento dos índios Gaviões de Oeste face à sociedade nacional.** Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, v. 1, p. 5–66, 1984.

BATISTA, M. Q. **Saúde mental em contextos indígenas no território brasileiro: análise da produção bibliográfica e reflexões epistemológicas**. Master—Brasília: Universidade de Brasília, 1 dez., 2014.

BATISTA, M. Q.; ZANELLO, V. **Saúde mental em contextos indígenas: Escassez de pesquisas brasileiras, invisibilidade das diferenças.** Estudos de Psicologia (Natal), v. 21, p. 403–414, 2016.

CASTRO, E. V. DE. **A inconstância da alma selvagem**. 1ª edição ed. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CHAPARRO, Y. L. **Este é nosso corpo, a terra: Caminhos e palavras Avá Guarani / Ñandeva para além do fim do mundo**. Ponta Grossa: Monstro dos Mares, 2021.

GALWAY, L. P. *et al*. **Mapping the Solastalgia Literature: A Scoping Review Study.** International Journal of Environmental Research and Public Health, v. 16, n. 15, p. 2662, jan. 2019.

GUIMARÃES, D. S. **Dialogical Multiplication: Principles for an Indigenous Psychology**. Nova Iorque: Springer, 2020.

GUIMARÃES, D. S. Psicologia indígena: Multiplicando diálogos. Em: CALEGARE, M. et al. (Eds.). **Por los caminos de las psicologías ancestrales nativoamericanas v. 1: Teoría, avances epistémicos y praxis comunales**. Embu das Artes (SP): Alexa Cultural, v. 1, p. 69–87 2021.

HERNÁNDEZ, B. G. D. **Memoria y acontecimiento en territorios ancestrales.** *In:* CALEGARE, M. *et al*. (Eds.). Por los caminos de las psicologías ancestrales nativoamericanas v. 1: Teoría, avances epistémicos y praxis comunales. Embu das Artes (SP): Alexa Cultural, v. 1, p. 127–142, 2021.

KIRMAYER, L. J.; YOUNG, A.; ROBBINS, J. M. **Symptom attribution in cultural perspective.** Canadian Journal of Psychiatry, v. 39, n. 10, p. 584–595, 1994.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo (SP): Editora Companhia das Letras, 2019.

LAGES, V. N.; BRAGA, C.; MORELLI, G. (EDS.). **Territórios em movimento: cultura e identidade como estratégia de inserção competitiva**. 1a ed. Brasília : Rio de Janeiro, RJ: SEBRAE ; Relume Dumará, 2004.

LENKERSDORF, C. **Filosofar en clave tojolabal**. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa, 2002.

MACDOWELL, P. DE L. **Sujeito e subjetivação no pensamento ameríndio, ou "Por um diálogo entre a etnologia e a saúde mental"**. Monografia (Especialização em Saúde Mental, Álcool e Outras Drogas)—Brasília (DF): Universidade de Brasília, 2015.

PAVÓN-CUÉLLAR, D. **La psicología mesoamericana: ideas psicológicas, psicopatológicas y psicoterapéuticas en las culturas maya, purépecha y azteca.** Memorandum: Memória e História em Psicologia, v. 25, p. 93–111, 31 out. 2013.

PAVÓN-CUÉLLAR, D. **Além da Psicologia Indígena: Concepções Mesoamericanas da Subjetividade**. Tradução: Anna Turriani. 1ª edição ed. São Paulo (SP): Perspectiva, 2022.

PITARCH, P. **Los dos cuerpos mayas: Esbozo de una antropología elemental indígena**. Estudios de Cultura Maya, v. 37, p. 149–178, 2011.

RIBEIRO JR., R. **"Nós estamos igual kapràn": Um estudo da Terra Indígena Mãe Maria no contexto dos neoaldeamentos**. Tese (Doutorado em Antropologia)—Belo Horizonte (MG): Universidade Federal de Minas Gerais, 2020.

RICARDO, B.; RICARDO, F. **Povos indígenas no Brasil: 2006/2010**. [s.l.] Instituto Socioambiental, 2011.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras.** Boletim do Museu Nacional, v. 32, p. 2–29, 1979.

SILVA, M. F. D.; MOREIRA, M. M. **O direito constitucional sob o olhar dos caciques da Terra Indígena Mãe Maria (Pará), povo indígena Gavião.** Revista Direito GV, v. 16, p. e1942, 2020.

TAYLOR, A. C. **The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human.** The Journal of the Royal Anthropological Institute, v. 2, n. 2, p. 201, 1996.

Recebido em: 24/11/2023* Aprovado em: 26/08/2024* Publicado em: 30/04/2025

"TAVA EU NA MINHA ALDEIA, PRA QUÊ MANDOU ME CHAMAR?": UMA INVESTIGAÇÃO AUTOETNOGRÁFICA DA RESISTÊNCIA KAPINAWÁ NA PRESERVAÇÃO DOS DIREITOS TERRITORIAIS E IDENTITÁRIOS DIANTE DA EXPLORAÇÃO DE ENERGIA EÓLICA

AYLLA MONTEIRO DE OLIVEIRA[1]
PUC-Rio, BRASIL
https://orcid.org/0000-0001-5504-1289

FERNANDO DA SILVA CARDOSO[2]
UPE, BRASIL
https://orcid.org/0000-0001-8460-0406

RESUMO: *O presente trabalho é atravessado pela imersão contínua na realidade do Povo Kapinawá, influenciando a construção e a percepção da pesquisa. Como membro da comunidade e testemunha ativa dos esforços para garantir direitos, foi possível observar e participar diretamente da luta para a preservação da identidade étnica e a defesa de direitos. Em contrapartida a todo o discurso institucional de proteção desses modos de vida, a instalação de parques eólicos em territórios indígenas, como os dos Kapinawá, levanta sérios questionamentos sobre a preservação de direitos territoriais e culturais previstos na CRFB/88. Embora esses projetos sejam promovidos como soluções sustentáveis para a crise energética, sua implementação desconsidera o impacto sobre a integridade ambiental e cultural das regiões afetadas. Essa desconexão revela a necessidade de uma abordagem que respeite e proteja os direitos e a identidade dos povos tradicionais. Ao integrar a perspectiva pessoal com a análise acadêmica, o estudo busca oferecer uma visão mais completa e respeitosa das experiências do Povo Kapinawá, promovendo uma reflexão sobre as práticas e desafios enfrentados na defesa dos direitos.*

PALAVRAS-CHAVE: *Kaxinawá, Direitos territoriais, Energia eólica, Autoetnografia, Identidade étnica.*

ABSTRACT: *The present work is permeated by the continuous immersion in the reality of the Kapinawá people, influencing the construction and perception of the research. As a member of the community and an active witness to the efforts to secure rights, it was possible to observe and directly participate in various struggles for the preservation of ethnic identity and the defense of rights. In contrast to the entire institutional discourse of protecting these ways of life, the installation of wind farms in indigenous territories, such as those of the Kapinawá, raises serious questions about the preservation of territorial and cultural rights provided for in the Brazilian Constitution (CRFB/88). Although these projects are promoted as sustainable solutions to the energy crisis, their implementation disregards the impact on the environmental and cultural integrity of the affected regions. This disconnect reveals the need for an approach that respects and protects the rights and identity of traditional peoples. By integrating personal perspective with academic analysis, the study seeks to offer a more complete and respectful view of the experiences of the Kapinawá people, promoting reflection on the practices and challenges faced in defending their rights.*

KEYWORDS: *Kapinawá, Territorial rights, Wind energy, Autoethnography, Ethnic identity.*

[1] Mestranda em Direito pela PUC-Rio e graduada em Direito pela UPE. Indígena do Povo Kapinawá. Integra os grupos de pesquisa G-PENSE (UPE/CNPq) e LACC (UPE), com foco em Direito Indígena, Gênero, Direito Ambiental e Justiça.

[2] Livre-docente e Professor Associado II da UPE, atuando no Curso de Direito, no Programa de Pós-Graduação em Formação de Professores e Práticas Interdisciplinares (UPE) e no Programa de Pós-Graduação em Educação Contemporânea (UFPE/CAA).

Introdução

A Constituição Federal Brasileira de 1988, fundamentada no multiculturalismo, reconhece as distintas manifestações culturais dos mais variados grupos sociais e étnicos que compõem a nação. Há que se registrar ainda a exigência do respeito às organizações sociais, usos, costumes, tradições e aos direitos originários sobre as terras que os povos indígenas tradicionalmente ocupam, devendo o Estado brasileiro respeitar todos os seus bens (art. 231 CRFB/88). Embora essas diretrizes sejam claras quanto ao necessário respeito a esses modos de vida, são constantes os conflitos sociais provocados por grandes empreendimentos que se caracterizam pelo discurso do desenvolvimento econômico.

A implantação de megaprojetos em territórios tradicionais, sem as devidas precauções, expõe a apropriação dessas localidades como categoria abstrata, um não lugar, onde o processo de colonização da natureza despreza os territórios como produtores de saberes que não dissociam sociedade e natureza. Todos os modos de vida existentes nesses espaços parecem ser desconsiderados e as garantias constitucionais que deveriam salvaguardar os direitos territoriais e identitários dessas comunidades se apresentam como insuficientes.

Assim, inserida nesses espaços e atravessada por todo o paradoxo deste contexto, trago nas pesquisas os resultados de ser uma mulher indígena Kapinawá, graduanda em Direito, que aprendeu na teoria os mecanismos constitucionais de proteção aos seus, mas vivencia na prática a distância entre a aplicação teórica e o cotidiano. Além disso, ao longo dos anos de curso, os caminhos que percorri permitiram-me compreender a importância de me posicionar como sujeito ativo e central na própria pesquisa.

Como resultado, este trabalho adotará um formato metodológico distinto dos tradicionais textos acadêmicos, caracterizando-se metodologicamente como um trabalho autoetnográfico. Em vez de seguir estritamente a estrutura convencional, trago para esse escrito perspectivas e identidade pessoais, evidenciando o próprio lugar social dentro do contexto estudado e proporcionando uma visão mais insurgente e subjetiva.

Nesse caminho, a escolha do título do trabalho reflete essa trajetória, onde por muito tempo indaguei o porquê de todos os caminhos sempre me levarem a sair da aldeia. Mesmo que o intuito dessas constantes saídas fosse em prol de benefícios próprios e da comunidade, a vontade era sempre permanecer no meio dos meus. Recentemente, em uma das muitas conversas com o cacique Kapinawá, Robério Maia, quando articulávamos estratégias de enfrentamento ao parque eólico, essas constantes ausências finalmente tomaram significado.

O trecho “Tava eu na minha aldeia, pra quê mandou me chamar?” é inspirado em uma canção tradicional que entoamos durante o ritual de toré. Essa música expressa a indagação sobre o chamado dos encantados, um questionamento sobre o motivo pelo qual fomos convocados para estar naquele determinado lugar. O cacique explicou que o caminho acadêmico que trilhei, mesmo com as dificuldades e a constante sensação de distanciamento, foi orientado por forças espirituais que me conduziram para

onde eu precisava estar e a descoberta do complexo eólico e o papel que assumi como defensora dos direitos da minha comunidade foram diretamente influenciados por esse chamado.

Hoje, respeito e me orgulho dessa convocação, reconhecendo o papel crucial que ela desempenhou em minha missão de lutar pelos direitos e pela preservação da cultura Kapinawá. Agora compreendo que as saídas da aldeia não foram em vão; cada passo foi parte de um propósito maior, uma preparação para enfrentar e resistir às ameaças que nossa comunidade enfrenta. Assumi lugares que até então não haviam sido "demarcados" pela presença indígena e levei meu corpo, voz e história por todo esse caminhar. Com isso, aceito esse chamado e pretendo seguir, como diz o restante da canção que intitula esse trabalho, "no batido do pé e na força do maracá".

A nível acadêmico, a pesquisa analisa a interação entre as garantias constitucionais e a exploração eólica, buscando oferecer um debate sobre o equilíbrio necessário entre o desenvolvimento econômico e a preservação dos direitos fundamentais das comunidades indígenas, especialmente o Povo Kapinawá. Desse modo, com base na experiência pessoal e acadêmica, a problemática refletiu sobre o seguinte ponto: de que forma a experiência de luta do Povo Indígena Kapinawá se relaciona com a efetivação das garantias constitucionais de proteção aos seus direitos territoriais e identitários frente às ações de exploração de energia eólica?

Desta forma, o trabalho tem como questionamentos: Quais são os desafios do Estado brasileiro para respeitar o território, a identidade e a memória dos povos indígenas? O pensamento constitucional contemporâneo influencia a interpretação e aplicação dos princípios constitucionais no contexto específico dos direitos indígenas e ambientais? Como o povo Kapinawá compreende a sua relação com o território e os desdobramentos da luta pela demarcação da TI Kapinawá? De que forma a exploração da energia eólica impacta a vida dos povos e comunidades tradicionais?

Sendo assim, o objetivo geral da presente pesquisa é analisar de que forma a experiência de luta do Povo Indígena Kapinawá se relaciona com a efetivação das garantias constitucionais de proteção aos seus direitos territoriais e identitários frente às ações de exploração de energia eólica. No que concerne aos objetivos específicos, tem-se a intenção de: Considerar as manifestações e visões do Povo Kapinawá acerca da proteção de seus direitos, refletindo sobre suas ações coletivas e percepções individuais. Avaliar como se dá a execução e aplicação das garantias constitucionais relacionadas aos direitos territoriais e identitários do povo indígena Kapinawá. E, por fim, verificar a trajetória do Povo Kapinawá para preservação dos direitos territoriais e identitários diante do cenário de exploração de energia eólica.

Utilizando-se da própria experiência e visão enquanto pesquisadora e indígena, pretendo explorar como as garantias constitucionais se relacionam com a realidade vivida pela comunidade indígena em questão. A importância social do estudo se manifesta exatamente na exposição das fragilidades das políticas públicas e da aplicação das leis ambientais, além de sensibilizar um público mais amplo para as complexidades enfrentadas pelo Povo Kapinawá diante da ameaça de um empreendimento eólico em seu território.

Além dos paradigmas convencionais: uma reflexão metodológica

A escolha do título dessa seção e a sua inserção como um subtópico não é feita por acaso. Esta decisão é uma forma deliberada de destacar a crítica subjacente às abordagens metodológicas tradicionais que muitas vezes subestimam ou ignoram as perspectivas indígenas, tratando essas abordagens como secundárias ou menos rigorosas. Tal escolha reflete uma intenção de destacar e questionar como as práticas acadêmicas convencionais podem marginalizar a experiência indígena e como a adaptação desses métodos é necessária para garantir uma pesquisa que reflita as complexidades e a autenticidade das vivências dos Kapinawá.

Assim, o presente trabalho foi conduzido a partir de uma perspectiva autoetnográfica, que representa a experiência pessoal no contexto das relações, categorias sociais e práticas culturais, procurando revelar o conhecimento de dentro do fenômeno, demonstrando aspectos da vida cultural que não podem ser acessados na pesquisa convencional (Motta; Barros, 2015). Nesse sentido, o sujeito da experiência adquire, agora, o estatuto analítico de objeto de observação.

Adicionalmente, adotei uma abordagem metodológica ativista, conforme descrito por Hale (2008)[3], onde passei a romper com os desconfortos que a observação participante ou a participação observadora me provocavam. Delineei pontos comuns da pesquisa ativista e procurei sintetizar de que maneira os utilizo na condução do estudo. Esta condição possibilita romper a dicotomia da observação participante e ajuda a construir uma relação de cooperação mútua, onde a própria agenda de luta possa intuir, explicitar ou elucidar as questões de investigação (Hale, 2008).

A escolha dessas metodologias, que interpreto como uma dissidência metodológica, se deve ao fato de que os moldes convencionais não valorizam e incorporam adequadamente as perspectivas indígenas. Não posso me valer de abordagens que marginalizem a voz da comunidade Kapinawá. Ao invés disso, optei por metodologias pouco convencionais, porém não menos acadêmicas, que integram as narrativas pessoais e coletivas da comunidade, permitindo que possamos falar por nós mesmos e não apenas que sejamos objetos de estudo.

Toda a natureza "auto" deste estudo, onde ora me apresento como pesquisadora, ora como indígena, sem a necessidade de uma distinção rígida entre essas figuras, pode ser vista como uma limitação em termos de objetividade. No entanto, esta abordagem é uma escolha consciente para refletir a realidade vivida e a complexidade das identidades indígenas. Mesmo não concordando com todo o rigor colonial que o trajeto metodológico de uma pesquisa acadêmica impõe para que seja reconhecida como científica e que desconsidera os saberes ancestrais, reconheço as limitações que o presente estudo teria para ser reconhecido sem elas.

[3] Hale (2008) mostra uma compreensão de pesquisa-ativista enquanto teoria, método de pesquisa e ação política, complexa e polifônica. Essa abordagem enfatiza a centralidade dos sujeitos e suas interações como motores de todas as etapas do processo de investigação, promovendo uma elaboração compartilhada dos objetivos e rumos da pesquisa. Tal metodologia refuta a objetificação das técnicas e instrumentos tradicionais, possibilitando captar as reais necessidades e interesses dos coletivos envolvidos.

Por isso, adaptei esses métodos, abordagens e análises ao contexto e perspectiva pessoal, buscando uma investigação que respeite e valorize a experiência e o conhecimento do Povo Indígena Kapinawá, enquanto crítico, e repenso os modelos tradicionais. Nesse sentido, adotei o que se denomina de abordagem qualitativa, que permite a observação e análise dos inúmeros significados, valores e motivos subjacentes às relações sociais (Freitas, 2002), alinhando-se ao objetivo geral do estudo.

As narrativas apresentadas integram dois estudos etnográficos realizados dentro do povo Kapinawá: o primeiro, de 2021, que abordou a narrativa das mulheres Kapinawá e as formas de invisibilidade e silenciamento enfrentadas por elas; e o segundo, de 2022, que investigou os processos históricos de afirmação, demarcação e retomada do território indígena Kapinawá, através da sistematização de fontes documentais e memória oral. No decorrer dessas pesquisas, surgiu um acontecimento significativo: em 2022 um projeto para explorar a energia eólica em território Kapinawá foi descoberto por acaso. Ao me deparar com essa situação, decidi direcionar os estudos para a temática em específico.

O estudo em questão não possui como uma de suas finalidades realizar uma descrição minuciosa do espaço etnografado, mas, sim, buscar as significações que possui na vida da comunidade. Todos os processos identitários e de reivindicação fundiária moldaram de forma expressiva a vida social da etnia, sendo aspectos que reverberam até o presente momento.

Cresci sendo constantemente atravessada pelo contexto de luta do povo, ouvindo desde pequena as histórias dos mais velhos sobre momentos marcantes da etnia. Entre essas histórias, o processo de reconhecimento e demarcação de terras sempre teve um lugar de destaque, assim como a famosa luta do "corte dos arames", um ato simbólico e de resistência contra a invasão de nossas terras. Lembro-me também da retomada de 2011, quando os dias pareciam infinitos porque meu pai não voltava para casa, pois estava envolvido diretamente nessa ação de resistência.

Para construção do marco teórico do estudo, realizei a pesquisa bibliográfica (Vergara, 2006) e documental (Severino, 2007). Essas técnicas proporcionaram uma investigação fundamentada dos temas propostos, servindo de complemento para o entendimento dos aspectos históricos, legais e práticos envolvidos. Em relação à coleta de dados, a estruturação do estudo se consolidou em duas frentes. A primeira inspirada na classificação de Marconi e Lakatos (2003) como ‘observação participante natural’, permitindo que o observador faça parte do grupo investigado, mas que não escapa das limitações de uma perspectiva colonizadora. Posteriormente, foi construído um diário de campo (Weber, 2009), servindo de dispositivo de registro e interlocução.

Desde o início do meu interesse acadêmico, algumas questões e curiosidades sobre a minha etnia começaram a se formar, mas foi com o desenvolvimento da minha primeira pesquisa acadêmica, em 2020, que o diário realmente ganhou forma. Na etnografia que realizei sobre as mulheres Kapinawá, tive o privilégio de aprofundar meu conhecimento sobre figuras centrais para nosso povo, como Dona Dôra. Residente da aldeia Mina Grande, é conhecida por toda a etnia, sendo uma das principais precursoras do artesanato Kapinawá, sabendo confeccionar diversas peças com palha de

coqueiro, e foi uma de suas artes que se tornou o símbolo oficial do Povo Kapinawá, o chapéu de palha que aprendeu a fazer com sua avó.

Os relatos trazidos por Dona Dôra atravessam os meus escritos desde então, o que não poderia ser diferente agora, sendo ela uma das principais vozes femininas dessa pesquisa. Ainda em torno da aldeia Mina Grande, sede do povo e onde resido, trago também a figura do cacique Robério Maia, com sua liderança e dedicação, que tornou-se uma figura central na luta pelos direitos do nosso povo. O cacique Robério fará parte do estudo com suas narrativas e contribuições, oferecendo uma perspectiva essencial para a compreensão das dinâmicas de luta e das estratégias adotadas para a preservação da cultura e direitos.

As andanças em busca de novas histórias, versões e perspectivas me aproximaram também de figuras que hoje são elementos centrais dos meus estudos e da minha vida, como Geraldo e Gilson. Essas lideranças da aldeia Coqueiro têm caminhado comigo na luta contra os empreendimentos eólicos desde o início. Suas visões e experiências têm sido inestimáveis, trazendo uma riqueza de conhecimento que, independentemente de quantas vezes eu converse com eles, sempre me ensinam algo novo e oferecem uma maneira diferente de olhar para as questões. Muitas vezes, meus conhecimentos jurídicos se mostraram insuficientes diante da profundidade e sabedoria que eles possuem. A contribuição deles tem sido fundamental para aprofundar a compreensão dos desafios enfrentados pela nossa comunidade e para fortalecer a resistência coletiva em nossa jornada.

Além disso, Irene Monteiro, conhecida por todos como "Niah Kapinawá", liderança da aldeia Baixa da Palmeira, também é uma figura central no meu estudo. Suas histórias, que entrelaçam o passado e o presente, e as experiências compartilhadas comigo, como as angústias e descobertas relacionadas aos empreendimentos eólicos, são essenciais para dimensionar o ser Kapinawá. Assim, no presente trabalho, utilizarei as falas e contribuições de Geraldo, Gilson, Niah Kapinawá, Dona Dôra, cacique Robério e a percepção de tantos outros para trazer à tona a complexidade e a riqueza da nossa experiência.

O processo de engajamento ao longo de todo este caminho acadêmico foi marcado por encontros e reencontros com essas pessoas, que se tornaram parte fundamental da minha trajetória. À medida que fui me aprofundando na pesquisa, encontrei e fui acolhida por muitas outras pessoas que também marcaram profundamente minha jornada. Essa pesquisa é tão minha quanto delas. Suas histórias e sabedorias são fundamentais para a compreensão mais ampla da nossa luta e identidade, refletindo uma colaboração que enriquece e dá profundidade ao escrito.

Quanto à análise de dados, a pesquisa empregou a análise de discurso (Orlandi, 2009; Nunes et al., 2017), adaptando-a para examinar os discursos como construtores de histórias, significados e símbolos relacionados a diferentes fatos e contextos. Assim, foram analisados os conteúdos e as formas que conferem valor narrativo à memória do Povo Indígena Kapinawá por meio de percepções, buscando entender as perspectivas e os efeitos desses discursos na construção do imaginário coletivo da comunidade.

Toda essa abordagem analítica não apenas desvela as camadas de significados atribuídos pelos Kapinawá, mas também critica as limitações

inerentes às metodologias convencionais. Ao focar nas narrativas e na reflexividade indígena, esta análise proporcionou uma compreensão mais profunda das experiências e percepções do povo em relação aos novos desafios enfrentados no território, bem como a ligação com os direitos e garantias constitucionais. Essa perspectiva possibilita a valorização genuína das vozes e histórias Kapinawá, reforçando a importância da autodeterminação e da resistência cultural.

O trajeto metodológico eleito para esta pesquisa não contempla a necessidade de submissão a Comitê de Ética em Pesquisa, pois está inserida nas exceções dispostas na Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde, que disciplina os procedimentos metodológicos característicos das Áreas de Ciências Humanas e Sociais quando se trata de informações de caráter público.

É importante destacar que, como membro da comunidade Kapinawá, a proximidade e envolvimento com os acontecimentos e com as pessoas envolvidas conferem a mim uma compreensão e um contexto únicos que podem não ser acessíveis a pesquisadores externos. A legislação e as diretrizes éticas estabelecem regras para garantir o respeito e a proteção dos sujeitos de pesquisa, o que é fundamental para evitar a exploração e a violação da privacidade. No entanto, essas diretrizes frequentemente não consideram adequadamente a perspectiva e a posição dos pesquisadores indígenas, que estão intrinsecamente ligados às suas comunidades e possuem uma conexão profunda com o material que estão estudando.

Apesar dessas restrições, estou comprometida em adaptar a apresentação das informações que coletei de maneira a respeitar as normas éticas, mas também garantir que a rica e complexa história da nossa luta seja adequadamente representada. Logo, buscarei formas de transmitir essas informações respeitando as diretrizes, mas mantendo a integridade e a voz da nossa comunidade.

Por fim, registro que esse lugar de fala do qual me apresento desde o título desse trabalho é complexo e delicado. É sobre olhar para trás, refletir acerca de momentos, situações, acontecimentos e concepções que se entrelaçam com a família, o povo, a luta do movimento indígena, o contexto político e a visão estatal, reconhecendo a necessidade de integrar essas dimensões para compreender as tensões e as questões centrais da pesquisa. Nessa perspectiva, faz-se necessário falar brevemente sobre o povo Kapinawá para facilitar a compreensão do meu lugar de fala.

História e resistência do Povo Kapinawá

O território indígena Kapinawá, situado entre o Agreste e o Sertão de Pernambuco, abrange os municípios de Buíque, Tupanatinga e Ibimirim. Homologado e registrado pela FUNAI, possui uma extensão de 12.403 hectares e uma população de 1.996 pessoas (BRASIL, 2025). A história de luta e resistência da etnia remonta ao século XVIII, com o aldeamento Macaco, onde os antecedentes diretos deste grupo, os Paratiós, foram agrupados durante o período colonial (Sampaio, 1995; Dantas; Sampaio; Carvalho, 1992).

Os primeiros registros e documentos oficiais que comprovaram a existência dos Paratiós e, posteriormente, consolidaram o grupo, surgiram um século depois, quando os aldeamentos da província de Pernambuco foram extintos (Barbosa, 2007). De acordo com os anciãos do povo Kapinawá, após a dissolução desses núcleos, alguns casais de indígenas que residiam no território do Macaco receberam títulos de terreno por meio de documentos de doação, que delimitavam a localidade e os marcos divisionais das terras.

Assim, com o objetivo de defender seus espaços de vivência e suas próprias vidas, no final da década de 70, os Kapinawá organizaram-se internamente para que suas terras fossem reconhecidas como território indígena e asseguradas pela União (Oliveira; Cardoso, 2022). Apesar de possuírem comprovação documental, isso não foi suficiente para que o grupo fosse imediatamente reconhecido, e os processos de autoafirmação eram constantes. O estigma da figura indígena estereotipada dificultou o reconhecimento do grupo, exigindo comprovações contínuas de ancestralidade, sendo esse um dos principais marcos do processo de identificação étnica do povo Kapinawá[4].

É crucial destacar que, mais do que qualquer documento específico, o reconhecimento da etnia Kapinawá e seu direito sobre as terras se fundamenta na consciência histórica da própria comunidade. Sampaio (1995) ressalta que a autenticidade do domínio Kapinawá sobre o "terreno do Macacos" não dependia exclusivamente da existência de documentos, mas do sentimento e da memória coletiva dos indígenas: "mais que qualquer documento, é a própria consciência histórica dos Kapinawá que confere autenticidade ao seu domínio sobre o 'terreno do Macacos', do qual dizem orgulhosamente nunca ter tido outros donos e não terem, sobre ele, jamais pago renda a nenhum patrão" (Sampaio, 1995, p. 11).

Dona Dôra, relembra os momentos em que o referido documento foi apresentado pelos Kapinawá como uma das ferramentas de fortalecimento da luta, mas algo que chama atenção em sua narrativa é o fato de que pouquíssimas pessoas do território tinham conhecimento acerca do documento, estando presente apenas na história oral de alguns anciões:

> Chegaram aqui falando de um documento, que tinha um documento que provava que essa terra era nossa, que era terra de índio, mas ninguém sabia que documento era esse e ninguém nunca tinha visto. Mas tinha os mais velhos, eles lembravam sim desse documento e foram dizendo o que tinha nele, o nome das famílias, que as terras tinham sido dadas pelo governo e os limites direitinho de cada pedaço de

[4] De acordo com Dantas, Sampaio e Carvalho (1992), desde a segunda metade do século XIX, os indígenas cujas ancestralidades estavam ligadas aos antigos aldeamentos passaram a ser frequentemente categorizados como índios 'misturados'. Este estigma associava-lhes atributos negativos e os colocava em oposição aos índios 'puros', idealizados como antepassados míticos. No Nordeste, os "índios" eram muitas vezes vistos como sertanejos pobres, sem acesso à terra e desprovidos de uma cultura contrastante significativa. Em regiões de colonização antiga, com a estrutura fundiária estabelecida há mais de dois séculos, a atuação dos órgãos indigenistas era esporádica e frequentemente exigia justificativas para reconhecer esses grupos como indígenas em vez de meros "remanescentes" (Oliveira, 1999, p. 17-18).

> terra. Assim, foram atrás do documento e acharam, foi a salvação de nós (Dôra, em conversa realizada em julho de 2020).

Apesar da comprovação documental, o reconhecimento formal da etnicidade Kapinawá não ocorreu imediatamente. A presença de estigmas e estereótipos sobre a figura indígena complicou o processo de autoafirmação e a necessidade de comprovar constantemente a ancestralidade dos Kapinawá tornou-se um dos principais marcos do processo de identificação étnica do povo (Oliveira; Cardoso, 2022).

Além disso, a demanda por demarcação de terras sempre foi um dos principais problemas enfrentados pelos indígenas da região Nordeste (Dantas; Sampaio; Carvalho, 1992), principalmente em decorrência das concepções estigmatizadas acerca da verdadeira figura indígena e da importância do território para os povos originários. Essa também foi uma das características mais marcantes no processo de identificação étnica do Povo Kapinawá, sendo possível identificar tal característica na presente fala:

> Vinha muita gente pra cá, pra reconhecer a gente e dizer se era índio mesmo. Mandava nós falar, perguntava se n´s falava na língua indígena e nós não sabia falar [...], mas veio o moi de gente minha fia, olhe, veio gente do estrangeiro, uns alemão, daí esse povo botava nós pra cantar, pra dançar, foram na furna, viram os ossos, ai foi ai que disseram: é, aqui tem índio mesmo. Mas eles ainda não acreditava muito que nois era índio não, aí disseram: olhe, depois nós vem aqui tirar o sangue de vocês pra saber se vocês são índios mesmo. Ai Zé índio tomou a frente e disse: olhe, não precisa tirar sangue não que eles são índios sim. Porque gente branca assim como eu, como nós, já é considerado só como descendência de índio, né nós (Dôra, em conversa realizada em julho de 2020).

É possível afirmar que as informações trazidas nesse trecho contam algo que nenhum documento oficial do povo é capaz de transmitir, comprovando como o uso da oralidade e das histórias repassadas de geração em geração são de suma importância para a preservação da memória coletiva do grupo (Oliveira; Cardoso, 2021). Além disso, seguindo o entendimento de Lasmar (1999), a única forma de combater os efeitos das representações estereotipadas é garantir visibilidade a esses grupos, não permitindo que essas histórias caminhem às margens da realidade política da aldeia e do mundo ou que sejam contadas apenas as versões consideradas oficiais.

Lutar por direitos, particularmente por melhores condições de vida, não implica em renunciar à identidade indígena; ao contrário, os povos indígenas estão engajados em um processo contínuo de reafirmação étnica (Kopenawa; Albert, 2019). Nesse contexto, a narrativa indígena emerge como uma ferramenta poderosa de resistência e empoderamento, permitindo que as comunidades exerçam controle sobre a forma como são percebidas e representadas e ao compartilharem suas experiências, desafios e conquistas. Os povos indígenas reafirmam sua identidade e reivindicam seu lugar na

sociedade, contribuindo para a construção de uma narrativa mais inclusiva e plural (Silva; Moreira, 2020).

O reconhecimento do papel central da oralidade e do protagonismo indígena na contação de suas próprias histórias é essencial para promover uma maior valorização e respeito às culturas e tradições dos povos originários, fortalecendo assim sua luta por direitos e autonomia (Monteiro, 2022). Ainda de acordo com John Monteiro (2022), essa perspectiva evidencia um movimento coletivo que valoriza e reafirma a identidade indígena como um alicerce fundamental para a sua mobilização e empoderamento.

Mesmo identificados em 1984, foi apenas no final de 1998 que a FUNAI deu prosseguimento aos processos legais e homologou a terra Kapinawá. Atualmente, o território está homologado e desintrusado, contando oficialmente com 14 aldeias, a maioria dividida entre terras dentro e fora do território indígena (Andrade, 2020). Apesar de todos os conflitos territoriais enfrentados durante os processos de reivindicação pela regularização de seu território na década de 70/80, onde proprietários de fazendas de gado tentaram tomar as terras dos indígenas através de grilagem, as famílias Kapinawá resistiram e impediram que suas áreas de uso fossem transformadas em pastagens de gado.

O embate mais marcante entre os indígenas e os grileiros é chamado de “Corte dos Arames”, pois sempre que os capangas dos fazendeiros buscavam delimitar as terras, instaurando estacas e arames sob o território, os Kapinawá derrubavam toda a estrutura e a queimava. Junto com seu falecido marido, dona Dôra esteve presente desde os primeiros passos para o início do processo de identificação étnica e fundiária.

Ela esteve também na linha de frente de muitos conflitos que aconteceram no período, como o corte dos arames: “Eu estava presente, quem mais lutou fui eu, meu marido e meus filhos. Na hora que fui pra lá pra cortar arame, eu levei São Sebastião dentro de um ‘bisaquinho’. Eu fiz um ‘bisaquinho’, botei ele dentro e levei pra ele proteger nós”. Assim, para dar continuidade a descrição desse conflito que marcou tanto a vida da comunidade, pergunto se ela lembra com detalhes dos acontecimentos da referida época.

> Lembro! Eles (capangas dos fazendeiros) vinheram aqui e colocaram arame pela primeira vez lá em Zuza Tavares. Ai se ajuntou um moi de gente, foram e cortaram. Ai eu passava pra levar comida pra (nome de seu marido) lá e eles estavam tudo debaixo do pau, cheios de arma. Eu passava com medo, porque eu tinha um menininho desse tamanho, o meu menino mais velho, e ai nós passava com medo... Aí os meninos arrancavam e com oito dias eles colocavam de novo. Ai se reunia de novo e arrancava, aí quando era de noite eles iam lá e colocavam de novo... Ai foi assim sete vezes, na derradeira vez foi umas 30/40 pessoas. Ai João Mariano foi mais nós, nós foi rezando... Foi Zé índio e Dôca, levaram arma, levaram foice, levaram tudo. Quando a gente chegou lá, eles estavam. Quando viram eles tudo armado,

> correram, ai os meninos meteram a foice, o machado em tudo. Era nós carregando as estacas e jogando pra fazer a coivara e tocar fogo e os outros arrancando poste e jogando pra lá e os outros 'corregendo'[5], quando viram aquilo, eles correram (Dôra, em conversa realizada em julho de 2020).

Ocorre que, apesar de os Kapinawá possuírem uma área demarcada, nem todo o território indígena foi reconhecido e muitas aldeias ficaram fora dessa luta iniciada na década de 80 pelo reconhecimento das demais aldeias, continua até os dias atuais (CCLF, 2020). O processo de territorialização dos Kapinawá não se limitou ao território do antigo aldeamento, registrando-se um fluxo de novos agrupamentos familiares que, devido à falta de espaço na área original, migraram para o que denominam "Área Nova", constituindo novos núcleos populacionais que exigem o reconhecimento da FUNAI como território tradicional.

Entretanto, com a ausência de articulação entre os órgãos federais, no "Workshop avaliação e identificação de ações prioritárias para a conservação, utilização sustentável e repartição de benefícios da biodiversidade do bioma Caatinga", realizado em Petrolina − PE, em dezembro de 2000, a região do Catimbau foi considerada 'área de extrema importância biológica', ponto de partida para a proposição de criação de uma Unidade de Conservação de Proteção Integral em localidades em que residiam famílias Kapinawá.

Em decorrência disto, a vulnerabilidade das famílias que moravam nesses territórios ainda não demarcados se agrava quando em começo dos anos 2000 é criada uma Unidade de Conservação (UC) englobando o território ocupado pelas famílias Kapinawá. Depois de anos de conflitos, entre os anos de 2006 e 2007, foi marcada uma audiência com o superintendente do IBAMA e o Ministério Público, onde os Kapinawá foram tranquilizados em relação à possibilidade de serem expulsos daquela área.

Em conversas recentes com algumas lideranças que residem nas proximidades do Parque Nacional do Catimbau, é possível compreender que a insatisfação ainda é grande. A comunicação continua falha e as medidas para minimizar os impactos que a UC causou não têm sido eficazes, o que ainda afeta bastante essas famílias.

> Quando fizeram o parque do Catimbau, ninguém por aqui tava sabendo de nada, não. Pra não dizer que não sabíamos de nada, o povo desse lado de cá (Aldeia Baixa da Palmeira) começou a perceber um movimento estranho pro lado de lá onde agora é o parque. Passava muita gente por aqui, tudo com essas roupas de 'estudiosos'. Mas a gente pensou que era só pra ver as pinturas nas pedras. Só que quando a gente menos esperou, disseram que agora tudo era do IBAMA, tudo do governo, e que as famílias que moravam lá

[5] Quando ela usa a expressão 'corregendo', refere-se a 'corrigir' o ambiente. A batalha enfrentada ali não tratava apenas de questões físicas, mas também de questões espirituais. Ela acreditava que os desafios e conflitos presentes na comunidade exigiam não apenas ações concretas e visíveis, mas também intervenções espirituais profundas. Assim, era necessário constantemente purificar e harmonizar o ambiente através de cantos sagrados e rezas poderosas. Esses rituais de limpeza espiritual não só afastavam as energias negativas, mas também fortaleciam a união e a resiliência da comunidade, criando um espaço propício para a cura e o bem-estar coletivo.

> iam ter que sair [...] E ninguém avisou nada pra gente (Niah Kapinawá, em conversa realizada em novembro de 2023).

Em decorrência de todo esse clima de insegurança que permaneceu na área desde a implementação da UC, o ano de 2011 foi marcado por uma grande articulação de toda a etnia. A falta de aparatos legais, corroborou para que diversos direitos fossem violados e isso era perceptível para todos, como pode ser observado no trecho descrito a seguir:

> Em 1986 a FUNAI reconheceu o nosso território tradicional com 12403 ha, já homologado e registrado, mas deixou de fora da demarcação outras áreas ocupadas por nossos parentes, com o argumento de evitar mais violência e conflitos pela posse da terra na região. Em dezembro de 2001 o Presidente da República criou o Parque Nacional do Vale do Catimbau, área de preservação ambiental, determinando a retirada de todos os ocupantes do Parque. A sua criação gerou surpresa a todos os nossos parentes e lideranças que nunca foram consultados sobre a criação de uma área de preservação em terra indígena [...] não bastasse a omissão da FUNAI em reconhecer nossa terra, um dos ocupantes não índio [...] que já havia abandonado a área há cerca de 10 anos, reconhecendo o nosso direito, voltou a fazenda afirmando que iria construir uma pousada para apoiar os turistas do Vale do Catimbau e determinando a retirada de todos os nossos parentes que tinham duas roças e criavam seus bichos nessas áreas, gerando revolta em nosso povo (Trecho da Carta do Povo Kapinawá feita em agosto de 2011).

A transcrição acima faz parte do documento “Carta do Povo Kapinawá”, escrita em 2011 pelo cacique da época e inúmeras lideranças para denunciar a insatisfação diante dos ataques sofridos e avisar que uma retomada de terra estava para acontecer, o que de fato ocorreu. Então, em agosto de 2011, os Kapinawá se organizaram e fizeram a retomada da sede da fazenda citada no trecho acima, uma luta que tomou grandes proporções e chamou a atenção da mídia regional, contando com a ajuda de representantes de todos os povos indígenas de Pernambuco.

Após essa retomada, várias famílias que haviam sido expulsas de suas terras na década de 1980 voltaram a ter espaço para plantar, e a casa-sede da fazenda que foi retomada transformou-se no Espaço Sagrado Anjuká, com salas de aula. Esse é mais um dos marcos históricos de luta do grupo, sendo um dos momentos que mais aguça a memória dos Kapinawá que durante 40 dias trabalharam em conjunto, compartilhando vivências e experiências com outras etnias, além de conseguirem demonstrar aos jovens a importância da mobilização da comunidade.

Tendo em vista todos os acontecimentos expostos, é possível identificar dentro da comunidade como todo esse histórico de luta e resistência ainda reverbera na organização social e política do Povo Kapinawá. Muitas das pessoas que estavam presentes nesses episódios,

tornaram-se figuras de suma relevância dentro do grupo, sendo detentores(as) de narrativas orais que fortalecem a preservação e continuidade da história indígena.

Através dessa trajetória e construindo essas memórias pela narrativa das pessoas do meu entorno, pude compreender a importância de preservar a memória coletiva e valorizar as práticas culturais e espirituais que sustentam nossa identidade. Assim, a pesquisa busca não apenas documentar esses eventos e figuras, mas também destacar a continuidade da luta dos Kapinawá e a necessidade de fortalecer nossa comunidade diante dos desafios contemporâneos.

Garantias constitucionais e direito à consulta: execução e aplicação diante da exploração de energia eólica

Os direitos dos povos indígenas são reconhecidos internacionalmente como parte dos direitos humanos universais. Esses direitos incluem, entre outros, o direito à autodeterminação, à terra e território, à cultura e identidade, à participação política e ao desenvolvimento sustentável (Peruzzo e Ozi, 2020). No contexto brasileiro, esses direitos são garantidos pela Constituição Federal de 1988, por legislações específicas, como o Estatuto do Índio, e por tratados internacionais dos quais o Brasil é signatário, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

A conexão entre o princípio da dignidade e o direito dos povos indígenas à posse de suas terras é um pressuposto essencial para a preservação de sua identidade e autonomia, constituindo-se, portanto, como uma cláusula pétrea elevada ao status de direito fundamental (Albuquerque, 2019). Essa realidade é vivida intensamente na comunidade Kapinawá, onde a terra não é apenas um espaço físico, mas um elemento central da nossa cultura e espiritualidade.

A Constituição reconhece a terra como indígena a partir de requisitos legais e técnicos, sendo propriedade da União, caracterizada por ser inalienável, indisponível e com direitos imprescritíveis (FUNAI, 2019). No entanto, essa visão técnica muitas vezes não capta a profundidade do vínculo espiritual e cultural que a comunidade tem com a terra. Em muitas conversas com os mais velhos da etnia Kapinawá, entende-se que a terra é um legado que transcende gerações, e sua proteção é uma responsabilidade coletiva.

Além da evidência da fundamentalidade do direito à terra e do artigo 231 da Constituição Federal de 1988, é possível também associar as Terras Indígenas (TIs) como cláusula pétrea através de uma interpretação constitucional que dialoga com os direitos humanos (Brasil, 1988). Quando um documento internacional relevante sobre o assunto é incorporado ao sistema jurídico nacional, abre-se espaço para novos argumentos dentro da norma constitucional, conforme previsto no parágrafo 2º do artigo 5º da CF/1988, combinado com a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Os povos indígenas não apenas habitam as terras que ocupam, mas também mantêm uma relação intrínseca e espiritual com esses territórios, onde as terras não são apenas espaços físicos, mas sim fontes de identidade

cultural, de conexão espiritual e de subsistência (Amado Eloy, 2014). Para nós, povos indígenas, a relação com a terra é profunda e ancestral. Não se trata apenas de posse ou propriedade; a conexão vai além, englobando aspectos espirituais, culturais e de (sobre)vivência.

Entendo, através das vivências e das histórias compartilhadas em comunidade, que o território é muito mais complexo do que as categorias jurídicas que reduzem tudo à propriedade privada. Como enfatiza Gomes (2021), essa visão simplista não captura a essência de nossas territorialidades, que são carregadas de significados e valores que transcendem o legalismo ocidental. Dessa forma, a proteção dos direitos territoriais dos povos indígenas vai muito além de uma questão legal ou política; é uma questão de preservação da identidade e da cultura dessas comunidades (Souza Filho, 2018).

Na vivência como Kapinawá, percebo que o território possui uma valoração transgeracional. Para nós, o território não é algo absoluto e exclusivo; há sempre um conjunto de mediações e relações – familiares, comunitárias e supracomunitárias – que limitam essa visão totalizante. Essas relações são o que realmente moldam nossa compreensão e vivência do território, destacando a riqueza e a complexidade das conexões com a terra.

Além disso, analisando a partir de uma perspectiva de segurança jurídica aos modos de vida dos povos indígenas, existem no Brasil diversos dispositivos legais que prevêem e exigem a consulta prévia aos povos indígenas, entretanto esse entendimento é raramente atendido. A consulta prévia aos povos é o resultado de discussões e lutas travadas não apenas no âmbito interno, mas também em nível supranacional, sendo a Convenção 169 a consolidação desse direito fundamental (Marques; Santos; Guimarães; Oliveira, 2023).

Seguindo os direitos dos povos indígenas e tribais sobre suas terras ancestrais e recursos naturais, de 2009, a Organização dos Estados Americanos afirma que os Estados têm a obrigação de consultar os povos indígenas e garantir sua participação nas decisões relativas a qualquer medida que afete seus territórios, também reconhecendo que as consultas devem ocorrer em quaisquer casos.

Embora se reconheça a existência de diversos dispositivos legais referentes à proteção e à garantia dos direitos indígenas, especialmente o direito à terra, é frequente constatar violações por invasores com interesses na exploração ambiental dos territórios destinados às comunidades indígenas (CIMI, 2022). Por diversas vezes, os direitos das minorias indígenas são violados e a legislação não é aplicada, sendo tais direitos considerados inexistentes tanto pelo poder público que deveria resguardá-los quanto por particulares que ignoram a presença tradicional dos povos.

Assim, percebo como o direito e os aspectos jurídicos desempenham um papel paradoxal quando analisado por esse viés. De um lado, são ferramentas de luta usadas para reivindicar direitos e proteger terras. Muitos da comunidade estão engajados em batalhas jurídicas, buscando justiça e reconhecimento. No entanto, também se observa que o próprio sistema jurídico que deveria oferecer proteção é, muitas vezes, o produtor da injustiça enfrentada. As leis e normas que deveriam salvaguardar direitos frequentemente se dobram às pressões econômicas e políticas, perpetuando

a opressão e a exploração que afetam as comunidades.

É uma luta constante navegar por esse sistema que simultaneamente oferece esperança e frustra com suas limitações e contradições. Mesmo com a clareza de todas as diretrizes constitucionais e infraconstitucionais quanto ao necessário respeito aos modos de vida das populações tradicionais, os conflitos sociais provocados por grandes empreendimentos econômicos são constantes. O discurso de desenvolvimento econômico, que promete gerar empregos e benefícios para a sociedade, frequentemente se baseia em argumentos tecnocientíficos e ignora a realidade vivida pelas comunidades tradicionais.

Os grandes empreendimentos, ao serem justificados pelo direito e pela política, muitas vezes não consideram adequadamente o impacto profundo sobre a relação das comunidades com seus territórios e recursos naturais (Oliveira; Marques; Trindade, 2023). Nesse sentido, a proteção constitucional ao meio ambiente não pode ser pensada tão somente a partir de uma perspectiva antropocêntrica, mas busca superar os paradigmas anteriores que separam homem e natureza como forma de superar a crise da racionalidade ocidental moderna para, em seu lugar, assegurar a ecologia profunda.

> O novo paradigma pode ser chamado de uma visão de mundo holística, que concebe o mundo como um todo integrado, e não como uma coleção de partes dissociadas. Pode também ser denominado visão ecológica, se o termo "ecológica" for empregado num sentido muito mais amplo e mais profundo que o usual. A percepção ecológica profunda reconhece a interdependência fundamental de todos os fenômenos, e o fato de que, enquanto indivíduos e sociedades, estamos todos encaixados nos processos cíclicos da natureza e, em última análise, somos dependentes desses processos (Capra, 1996, p. 12).

A aplicação desses princípios à realidade dos empreendimentos eólicos amplifica a urgência de assegurar a participação efetiva das comunidades indígenas na tomada de decisões relacionadas aos seus territórios. A Convenção 169 estipula explicitamente que os Estados devem respeitar a importância especial da relação dos povos indígenas com suas terras, reconhecendo esses territórios como fundamentais para suas culturas e valores espirituais. Além disso, ao consagrar o direito dos povos indígenas a essas terras e exigir medidas efetivas para determinar a posse das terras tradicionalmente ocupadas, a convenção busca estabelecer salvaguardas robustas para a proteção dos direitos de propriedade e posse dessas comunidades.

A proposta de construção de empreendimentos eólicos tem sido defendida por diversos setores como medida adequada para substituir ou diminuir a produção de energia elétrica proveniente de fontes fósseis e não renováveis como o petróleo, o carvão mineral e o gás natural (Freitas; Dathein, 2013), incluindo-a como importante recurso para o desenvolvimento sustentável. No ano de 2021, a energia eólica tornou-se a segunda maior

fonte de geração de energia do Brasil, perdendo apenas para a energia hidráulica, sendo a região Nordeste a responsável por 86% da produção desse tipo de energia, possuindo 708 dos 805 parques instalados no país (Brasil, 2022).

Por ser considerada uma das grandes promessas de produção limpa de energia, a legislação ambiental brasileira considera a energia eólica como sendo uma fonte de menor impacto (Batista, 2019). Desse modo, a legislação ambiental desobriga os empreendedores de apresentarem, para o processo de licenciamento, o Estudo de Impactos Ambiental (EIA) e o Relatório de Impactos do Meio Ambiente (RIMA). Basta o empreendedor apresentar o Relatório Ambiental Simplificado (RAS), que já configura como suficiente para todas as fases da licença sejam percorridas e que finalmente o projeto seja executado sem maiores embargos (Batista, 2019), sem que os impactos sobre as populações locais sejam corretamente dimensionados.

Desse modo, são constatados os impactos socioambientais diante do crescimento desordenado e muitas vezes predatório que recebe influência também da ausência da fiscalização e aplicação da legislação ambiental, justificada como necessária para atrair os empreendedores dos negócios do vento. As denúncias também vêm sendo recorrentes de comunidades indígenas agricultores familiares, comunidades pesqueiras, atingidos direta ou indiretamente pelos impactos das instalações dos complexos eólicos de grande porte.

> A gente não aceita esse modelo predador do desenvolvimento, que não chega desenvolvimento pra nós. Afinal de contas, o que nós temo de retorno, de saúde, de educação de qualidade, de sustentabilidade? Nada! A região tá abandonada, com pouca presença do estado. As empresas estão chegando com toda a força, as empresas de outros países estão chegando pra explorar, pra ganhar dinheiro, e o governo nem sequer fiscaliza as terras, as terras indígenas. Então, cadê a Funai? Cadê a saúde de qualidade? Então se é desenvolvimento, tem que chegar pra o povo, não para as empresas, não para um pequeno grupo (Antonio, Povo Apinajé, Tocantins) (Feitosa e Brighenti, 2014, p. 12).

A legislação ambiental brasileira estabelece requisitos rigorosos para o licenciamento de atividades potencialmente poluidoras, incluindo empreendimentos eólicos, conforme as leis e resoluções relevantes. No entanto, esses empreendimentos, classificados como de baixo impacto poluidor, muitas vezes são submetidos a um processo simplificado que dispensa estudos ambientais mais detalhados, como o EIA/RIMA, favorecendo a celeridade na instalação (Batista, 2019).

O Relatório Ambiental Simplificado (RAS) não aborda de forma adequada os impactos ambientais, especialmente sobre as comunidades locais. A Portaria Interministerial n˚ 60/2015 e a Instrução Normativa nº 2 da FUNAI exigem a consulta a órgãos como a FUNAI para empreendimentos em terras indígenas, mas esses procedimentos nem sempre garantem uma análise profunda dos impactos socioambientais. O empreendedor deve

realizar estudos complementares sobre o componente indígena, mas a efetiva integração desses estudos no processo licenciatório é muitas vezes limitada, o que claramente não acontece.

Em Pernambuco, observa-se um significativo retrocesso ambiental, diretamente relacionado à atuação política das empresas eólicas. O Estado praticamente eliminou a proteção das áreas de altitude, justificando essa mudança pela necessidade de promover a implantação de empreendimentos privados voltados para a geração de energia eólica. A Constituição estadual, anteriormente protegendo áreas acima de 700 metros de altitude, foi alterada pelo art. 1˚ da Lei n˚ 15.621, de 16 de outubro de 2015, que elevou esse limite para 1.100 metros (Pernambuco, 1995). Essa alteração representa uma redução significativa da área protegida, comparável a dois campos de futebol acima dessa altitude. Assim, todas as áreas abaixo desse limite deixaram de ter a proteção anterior.

A revisão da legislação estadual para favorecer interesses econômicos de grandes empreendimentos evidencia como o direito pode ser manipulado para atender a agendas de desenvolvimento que ignoram a integridade ambiental e os direitos das comunidades locais. Em vez de servir como um mecanismo para garantir justiça e proteger as minorias, o direito se torna, muitas vezes, um instrumento de subversão dos direitos estabelecidos. A legislação, ao ser adaptada para legitimar práticas que prejudicam a preservação ambiental e a subsistência das comunidades tradicionais, demonstra uma falha em assegurar proteção efetiva.

As promessas de benefícios econômicos e melhorias na qualidade de vida, frequentemente utilizadas para justificar a expansão dos empreendimentos eólicos, contrastam fortemente com a realidade vivida pelas comunidades afetadas (Oliveira; Lobo; Marques, 2023). As transformações ambientais provocadas pela construção dos parques eólicos têm gerado impactos negativos significativos, muitas vezes invisíveis nos processos de planejamento e alocação dos projetos.

As transformações ambientais resultantes da construção de parques eólicos, como o Parque Híbrido Complexo Fontes, situado na cidade de Tacaratu no Estado de Pernambuco, têm revelado impactos negativos profundos para as comunidades tradicionais próximas, frequentemente invisíveis nos processos de planejamento e alocação desses projetos. Para o povo Pankararu Entre Serras, localizado no interior de Pernambuco e atualmente composto por aproximadamente 8.880 pessoas distribuídas em 27 aldeias (BRASIL, 2025), a instalação desse parque, inaugurado em 2015 em Tacaratu (PE), não apenas trouxe a produção simultânea de energia eólica e solar fotovoltaica, mas também desencadeou uma série de eventos que expõem a violação flagrante dos direitos territoriais e culturais dos Pankararu (APOINME, 2023).

O planejamento do Parque Híbrido Complexo Fontes foi desenvolvido sem considerar o impacto direto que teria sobre o modo de vida, tradições e espiritualidade dos Pankararu. Essa omissão revela um racismo estrutural persistente na relação do Estado brasileiro com os povos indígenas, evidenciando uma desconexão entre as decisões legais e as realidades culturais desses povos (Teixeira e Baptista, 2023). A falta de inclusão do

componente indígena nos relatórios do parque é um reflexo claro dessa desconexão.

Além disso, a questão da proximidade inadequada das torres do parque em relação ao território Pankararu agrava os impactos negativos. Embora as normas estabeleçam uma distância mínima de 500 metros entre as edificações e os territórios indígenas (Pernambuco, 2019), a realidade revela que as torres estão situadas a apenas 50 metros das áreas tradicionais. Essa proximidade intrusiva não só causa perturbações constantes devido ao ruído das turbinas, mas também interfere na fauna local e na integridade do território indígena.

A nível estadual, Pernambuco não estabelece quaisquer medidas para mitigação dos impactos ambientais para instalação de aerogeradores em áreas residenciais, razão pela qual a Assembleia Legislativa estadual aprovou a Indicação Nº 6012/2021, dirigida ao então governador do Estado, no sentido de que o executivo estadual promovesse um novo regulamento para disciplinar a instalação de novos aerogeradores, no âmbito do Estado de Pernambuco, propondo:

> [...] a limitação da instalação de novas torres eólicas a uma distância mínima de 500m (quinhentos metros) de qualquer residência, seja isolada ou em comunidade, bem como de construções de uso coletivo públicas ou privadas, como escolas, hospitais, etc., além da retomada de exigências ambientais, bem como o exaustivo debate com a sociedade civil e científica sobre os impactos socioambientais desses aerogeradores, antes de serem instalados (Pernambuco, 2019).

Mesmo com essa tentativa de disciplinar a localização, instalação e operação desses empreendimentos eólicos, essas normas ignoram os conhecimentos tradicionais acumulados pelos povos indígenas sobre os recursos naturais existentes em seus territórios, permitindo-se, inclusive, que os empreendimentos possam estabelecer acordos para assegurar o apoio das populações afetadas sob a falsa promessa de benefícios para as comunidades.

A experiência dos Pankararu demonstra a necessidade urgente de uma reavaliação do papel do direito na proteção dos direitos indígenas, assegurando que as garantias constitucionais não sejam apenas formalidades legais, mas sim princípios ativos que respeitem e preservem a integridade cultural e territorial das comunidades tradicionais. O direito deve ser um instrumento de justiça e proteção real, não apenas um mecanismo que legitima práticas prejudiciais sob a aparência de progresso e desenvolvimento econômico.

Ainda dentro desse contexto de expansão de projetos de energias renováveis na região Nordeste, que fere direitos, desrespeita a consulta prévia e desconsidera as vivências, o povo Kapinawá enfrenta mais uma vez o descaso e os impactos do discurso de desenvolvimento sustentável. A homologação da Terra Indígena Kapinawá, em 1998, após anos de confrontos, foi uma vitória significativa, mas a criação do Parque Nacional do

Catimbau em 2002[6], sem consulta prévia, trouxe novos desafios. Agora, a iminente construção do Complexo Eólico de Buíque adiciona uma camada a mais de preocupação.

No caso de construção de Parque Eólico Buíque (PEB) em território indígena Kapinawá, cabe afirmar que não fomos em nenhum momento informado, contactado ou consultado sobre o referido projeto que tem grande potencial de impacto negativo sobre o território, saúde e vida do povo Kapinawá, bem como a todo ecossistema ambiental do PARNA Catimbau. A instalação de parques eólicos sem a devida consulta e respeito às nossas tradições é uma violação flagrante de nossos direitos constitucionais. A lei prevê a necessidade de licenciamento ambiental e consulta prévia, mas, na prática, essas garantias são frequentemente ignoradas.

Ademais, mesmo que o relatório do projeto do PEB e todas as suas nuances aparentam ser recentes (quase todas do final de 2020 e início de 2021), já existiam estudos sendo realizados para averiguar se a área era apta para receber o Complexo Eólico, estudo esse que vem colhendo dados desde o ano de 2018, conforme aponta o Memorial Descritivo - Complexo Eólico Buíque:

> Para o levantamento do potencial eólico do sítio, se procedeu à instalação de torre de medição de vento, com medições de sua intensidade e de sua direção. A torre anemométrica certificada para o projeto foi a estação anemométrica TA 139001. Essas medições contemplam pelo menos o período de três anos [...] Foi instalada no dia 15/05/2018 e tem uma campanha anemométrica que abrange o período de 15 de maio de 2018 até 10 de novembro de 2021, atendendo a normativa EPE (Memorial Descritivo, 2021).

Mesmo com as enormes possibilidades de instauração do empreendimento PEB e dos visíveis impactos que o mesmo ocasionaria a comunidade indígenas e ao meio ambiente, nenhum indígena foi consultado ou previamente informado acerca do projeto. Além disso, a referida Torre Anemométrica (TA) encontra-se localizada em uma área muito próxima a terras indígenas, ficando a aproximadamente uns 10 km de distância da aldeia sede da etnia Kapinawá, mesmo assim nunca houve qualquer tipo de

[6] O Parque Nacional do Catimbau, uma Unidade de Conservação (UC) que foi criada em 2002, sobrepondo-se à parte do território Kapinawá que ainda se encontra pendente de regularização. Em decorrência a ausência de articulação entre os órgãos federais, no workshop Avaliação e identificação de ações prioritárias para a conservação, utilização sustentável e repartição de benefícios da biodiversidade do bioma Caatinga, realizado em dezembro de 2000, "a região do Catimbau foi considerada 'área de extrema importância biológica', (...) ponto de partida para a proposição de criação de uma Unidade de Conservação de Proteção Integral" (IBAMA, 2003; Sampaio, 1995). Assim, em tempo recorde, foi criado na área pelo Decreto n° 4.340 já em 2002, publicado no D.O.U. de 16 de dezembro de 2002, o Parque Nacional (PARNA) do Catimbau (BRASIL, 2002). Ele está situado ao norte e é contíguo à Terra Indígena (T.I.) Kapinawá regularizada. O PARNA do Catimbau atinge e abrange, integral ou parcialmente, seja em suas áreas de moradia, seja em áreas de uso agrícola, pastoril ou extrativista, várias aldeias Kapinawá. Cabe ressaltar que os limites do parque margeiam inúmeras dessas comunidades, só ficando de fora do traçado as áreas de moradia e plantio mais próximas. Das aproximadamente 2500 pessoas Kapinawá, cerca de 1900 sobrevivem com recursos que estão englobados pelo parque (Andrade, 2020).

comunicação acerca da real função dessa torre, onde até hoje não se sabia com qual intuito o objeto havia sido instalado.

Destaca-se também a gravidade das inconsistências na atuação da administração pública-ambiental em Pernambuco no caso em análise. Primeiramente, deve-se questionar a competência estadual para o licenciamento do projeto eólico em Buíque, considerando que o terreno está envolvido em um processo que discute a ampliação do território Kapinawá (Oliveira; Lobo; Marques, 2023). Além dessa questão, é crucial chamar a atenção para a violação do direito à consulta prévia, uma vez que estamos diante de aldeias indígenas em risco de sofrer impactos socioambientais

O povo indígena Kapinawá ainda hoje sofre com os impactos causados pela sobreposição do Parque Nacional do Vale do Catimbau em seu território, onde a falta de uma consulta prévia e pautada na boa-fé prejudicou profundamente a vida dos indígenas afetados pelo PARNA do Catimbau. Ocorre que, mais uma vez, a história parece se repetir, onde um novo projeto pretende ter como sede as terras Kapinawá sem que novamente a população fosse consultada acerca de seus impactos. A possível chegada de mais um grande projeto sobre esse território, sem que haja novamente uma consulta à comunidade, contraria os direitos garantidos aos povos originários.

Não temo ao afirmar que a construção do Complexo Eólico Buíque é mais um capítulo de descaso e violação de direitos dos Kapinawá, onde as consultas prévias e o respeito às nossas tradições têm sido frequentemente ignorados. É urgente que os direitos indígenas sejam reconhecidos e respeitados, garantindo nossa participação efetiva nas decisões que afetam nossas terras e nossas vidas. A nossa luta não é apenas por justiça, mas pela preservação da nossa identidade e da nossa relação ancestral com a terra.

Do direito indígena à defesa territorial: a luta Kapinawá contra o Parque Eólico Buíque

A descoberta do complexo eólico no território Kapinawá se deu quase por acaso, em um entrelaçamento de coincidências que, de certa forma, evidenciam a importância da minha inserção acadêmica e do contexto em que me encontro. Ao escolher cursar uma cadeira eletiva de "Direito Indígena", no ano de 2022, área que sempre me foi cara, e participar ativamente com meus colegas e com a orientação da professora da disciplina, tive a oportunidade de colaborar com a Defensoria Pública da União (DPU) durante esse período. Essa parceria visava a análise de casos relacionados às questões indígenas em Pernambuco, possibilitando uma aproximação mais direta com as demandas emergentes dessas populações e a aplicação prática do direito diante de cada caso.

Havia uma ampla gama de demandas de diferentes etnias, mas decidi focar nos Kapinawá, uma escolha pessoal que refletia meu interesse profundo por suas questões e desafios específicos. Vale destacar que, a área geral da demanda Kapinawá tinha como foco central o termo “energia” e analisando os documentos, inicialmente pensei que estivesse relacionada aos problemas enfrentados pela comunidade com a concessionária de energia

estadual, especialmente com o repasse de energia que sempre foi um desafio para o povo.

No entanto, ao abrir a pasta designada, descobri o Relatório Ambiental Simplificado (RAS) de um grande empreendimento eólico dentro do território Kapinawá. O documento demonstrava que o empreendimento, tendo como principal interessado Energia de Buíque LTDA., possuía como finalidade a produção de energia elétrica, para fins comerciais, na modalidade de Produção Independente de Energia – PIE, utilizando o vento local como fonte de energia limpa e renovável.

Ao ser descoberto, o referido Parque Eólico já possuía procedimento em andamento na Agência Estadual de Meio Ambiente do Estado de Pernambuco (CPRH) com o nome de Complexo Eólico de Buíque e com código 1022022DLSO, bem como procedimento no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), com processo de licenciamento ambiental, sob o número 01498.000151/2022-08. A partir da documentação que consta no procedimento no IPHAN, o projeto é para construção de um Complexo Eólico Buíque projetado para uma capacidade de 315 MW, através da instalação de 70 aerogeradores da marca Vestas V150 de 4.500 kW, em uma área de aproximadamente 3.049,51 ha.

Em resumo, o empreendimento composto por 12 (doze) Centrais Geradoras Eólicas CGEs, teria com principal acesso à rodovia PE-270, que margeia várias das propriedades privadas envolvidas no empreendimento. O acesso até as áreas dos aerogeradores se dará por vias de acesso que serão construídas, com 9 (nove) metros de largura e interliga toda área do empreendimento (aerogeradores, plataformas, canteiros de obras etc.).

Esse relatório apresentava um estudo ambiental preliminar sobre a implantação do Parque Eólico Buíque, considerando que, após a análise o órgão ambiental licenciador (CPRH) poderia elaborar um termo de referência que contemple aspectos que devem ser considerados e estudados para avaliar os impactos ambientais do Parque Eólico, na fase de instalação e operação do empreendimento. O relatório afirma que o complexo será implementado em propriedades rurais particulares, mas existe uma grande área de impacto em TI Kapinawá e no PARNA do Catimbau que foram desconsideradas. Além disso, o próprio relatório traz as inúmeras implicações ambientais que o projeto trará para as comunidades ao redor, mas sem citar o povo Kapinawá, consequências essas que são muitas das vezes irreversíveis para a flora e a fauna nativa.

Após o impacto inicial das informações contidas no Relatório Ambiental Simplificado, iniciei uma investigação mais detalhada. Utilizando um mapa presente no próprio RAS relatório onde seriam instaladas as 12 (doze) centrais eólicas, identifiquei quais aldeias seriam diretamente afetadas pelo empreendimento e comparei essa informação com o mapa da Terra Indígena (TI) homologada Kapinawá[7], identificando a Aldeia Carnaúba, Aldeia Coqueiro e Aldeia Baixa da Palmeira como as terras em que as torres seriam

[7] Esse mapa foi consultado através de um livro físico que possuo, chamado “Kapinawá: Território, Memórias e Saberes”, utilizado pela comunidade como material didático para as escolas. Não há a sua disponibilização por meios digitais.

implementadas e essa comparação revelou uma nova e preocupante surpresa.

A área prevista para a instalação dos aerogeradores não apenas invade o território Kapinawá, como também corresponde exatamente à região que está sendo reivindicada pelo povo no processo de ampliação da TI. Essa área, que ficou de fora da demarcação de 1998, é crucial para a etnia e carrega uma série de inseguranças devido à sua situação não homologada. A descoberta de que o parque eólico está planejado para ser instalado justamente nessas áreas vulneráveis e disputadas, demonstra uma tentativa explícita de contornar os impasses relacionados ao componente indígena, agravando ainda mais a situação já precária das terras não demarcadas.

Todos os esforços do povo Kapinawá em busca de um reconhecimento institucional dessas áreas não demarcadas, se torna ainda mais complexa quando lembramos dos esforços incansáveis do cacique Zé Bernardo, que lutou até o fim de sua vida pela ampliação da área inicialmente demarcada. Enquanto cacique, passou anos dedicando sua vida a essa causa, transformando essa luta em um legado para os futuros líderes da comunidade. Durante uma conversa com o atual cacique, Robério Maia, ele compartilhou algumas reflexões sobre essa batalha contínua:

> Mesmo com o cacique Zé Bernardo reconhecendo as famílias que moravam nas aldeias fora da área demarcada e lutando até o fim da vida por isso, viajando pra Brasília, Maceió, Recife e pra onde quer que fosse [...] era um sonho que ele tinha e que morreu sem ver. Esse também virou um sonho e uma missão do meu cacicado, não só pra mim, mas pra toda a comunidade. Mas a gente entende que não é fácil, ainda mais com tudo que passamos com os políticos nos últimos anos. Não tô só falando do Governo Bolsonaro que cumpriu o que disse e não demarcou nenhuma terra indígena, mas mesmo antes disso, dá pra perceber um grande desmonte dos órgãos que poderiam ajudar a gente nisso. Tem também a questão do Parque do Catimbau, que teria que ser revisto, porque tá dentro das nossas terras [...] e agora para completar essas eólicas. Tudo isso desprotege o território (Cacique Robério, em conversa realizada em agosto de 2023).

Vale destacar que, conforme estabelece a Resolução CONAMA 001/86, a Área de Influência de um empreendimento abrange a extensão geográfica a ser direta e indiretamente afetada pelos impactos gerados nas fases de planejamento, implantação e operação dele. A definição das áreas de influência, juntamente com o diagnóstico ambiental dos meios biótico, físico e socioeconômico, é uma etapa importante dos estudos ambientais para licenciamento (CONAMA, 1986). Por meio delas, é viável identificar as regiões que demandarão maior atenção, utilizando medição e avaliação dos impactos, a fim de sugerir as melhores medidas para controlar os efeitos adversos ou ampliar os efeitos benéficos.

Dessa forma, a definição da área de influência de um empreendimento está relacionada diretamente aos impactos que esse empreendimento pode

trazer para os diferentes meios, ou seja, impactos ambientais estão relacionados à interação entre empreendimento e meio ambiente, incluindo aí os meios sociocultural e econômico (Batista, 2019). Ocorre que antes que esses impactos atinjam de maneira direta ou indireta determinada comunidade, é necessário que haja o repasse das informações e a consulta desses indivíduos, conforme preconiza a Convenção nº 169 de 1989 da OIT (OIT, 1989).

Após a coleta de mais informações e a revelação do impacto potencial do projeto eólico sobre as áreas reivindicadas pelos Kapinawá, entrei em contato com o cacique da comunidade. Ele também ficou surpreso com a descoberta e, compreendendo a gravidade da situação, decidimos iniciar uma articulação para informar a comunidade sobre o que estava acontecendo. Essa articulação envolveu mobilizar líderes comunitários e demais membros para garantir que todos estivessem cientes dos impactos do projeto e pudéssemos nos preparar para as ações necessárias para proteção dos direitos e território.

A partir desse ponto, a luta pela proteção dos direitos da comunidade Kapinawá tornou-se incessante. Redigimos uma denúncia e a enviamos à Defensoria Pública da União. No dia 11 de maio de 2022, conforme previamente acordado, o Defensor Público visitou o território Kapinawá para entender a situação em relação ao projeto e aos demais problemas enfrentados pelos indígenas da região. Durante toda a audiência, além das questões relacionadas ao parque eólico, foram discutidas uma série de outros problemas que a comunidade enfrentava e que necessitava de uma intervenção urgente para que as problemáticas fossem sanadas.

Todas as demandas apresentadas tornaram-se posteriormente encaminhamentos no relatório de visita *in loco* de nº 02/2022 realizado no dia 16 de maio de 2022 pelo Defensor Público. Ao todo foram estabelecidos 10 (dez) encaminhamentos, sendo os mais urgentes:

> 2. Auxiliar na confecção e na formalização do Protocolo de Consulta;
> 3. Recomendar ao IPHAN que se abstenha de autorizar escavações sem autorização da Comunidade Indígena;
> 6. Oficiar e agendar reunião com o ICMBio para debater sobre o desenvolvimento do Plano Diretor e do Conselho de Gestão com participação e maior diálogo com a Comunidade Indígena;
> 7. Agendar reunião com a FUNAI e a CELPE para verificar as medidas adotadas para o mutirão de tarifa social e melhorias das instalações de energia elétrica;
> 8. Agendar reunião com a FUNAI para verificar cronograma de atendimento de seu representante na sede da Mina Grande;
> 9. Oficiar e agendar reunião com o MPF e o CPRH para debater medidas para evitar o impacto sócio ambiental da instalação da Usina de Energia Eólica;

O projeto do Parque Eólico de Buíque representa uma grave violação dos direitos constitucionais e humanos dos Kapinawá, refletindo um padrão histórico de marginalização e desrespeito às comunidades indígenas (Oliveira; Lobo; Marques, 2023). A Constituição Federal de 1988, em seu artigo 231, assegura o reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas e o respeito à sua organização social, costumes e tradições. No entanto, a proposta de instalação do parque eólico em uma área reivindicada pelo povo, que ficou fora da demarcação oficial de 1998, desconsidera esses direitos e ignora a histórica luta da etnia pela ampliação de seu território.

Desde a nossa formação, enfrentamos diversos conflitos pela terra, incluindo grilagem e a invasão do território por atividades predatórias. A tentativa de instalar um empreendimento eólico em uma área de reivindicação não homologada intensifica a insegurança e o desrespeito com as práticas culturais e modos de vida, exacerbando a histórica marginalização e desproteção dos direitos Kapinawá (Oliveira; Amaral, 2022). Este cenário não só fere os princípios constitucionais, mas também perpetua um ciclo de injustiça e vulnerabilidade que o povo há muito tenta superar.

Durante todo o processo de marginalização e silenciamento histórico, os povos indígenas têm buscado ativamente dar voz às suas lutas e reivindicações, adotado diversas estratégias que visam estabelecer um diálogo efetivo com a sociedade não indígena, com o propósito de apresentar seus posicionamentos e interesses de forma mais ampla e acessível (Kopenawa; Albert, 2019). Um exemplo significativo dessa estratégia foi observado no dia 18 de maio de 2022, quando promovemos a assembleia anual do povo Kapinawá.

Essa cerimônia, que serve também de homenagem ao cacique Zé Bernardo, realizada na Aldeia Mina Grande, não apenas prestou tributo ao cacique, mas também serviu como um ponto de partida para articulações comunitárias em resposta ao impacto do projeto do complexo eólico. Durante a assembleia, um dos líderes destacou: "A homenagem ao Cacique Zé Bernardo é um lembrete constante de que nossa luta não é apenas pelo presente, mas também pela memória daqueles que vieram antes de nós. Esse dia nos une e nos fortalece para enfrentar os desafios que surgem, como agora com essas eólicas" (Trecho do discurso de um representante da Aldeia Malhador no primeiro dia de Assembleia).

No mesmo espírito de resistência, no dia seguinte, 19 de maio, testemunhou a mobilização intensa dos Kapinawá em uma marcha pela cidade de Buíque-PE. Dançando toré, exibindo faixas e cartazes contra o parque eólico, o marco temporal e outras violações de direitos, buscamos chamar a atenção da população local e aumentar o apoio externo à causa indígena. A mobilização serviu não apenas como forma de protesto contra todas essas violações de direitos, mas também como uma reafirmação da identidade e da unidade do Povo.

O esforço de mobilização e visibilidade foi um reflexo das críticas contínuas sobre a falta de consulta e consideração das reivindicações do Povo Kapinawá no processo de licenciamento do complexo eólico. Ao destacar essas questões, a comunidade procurou afirmar seu direito à autodeterminação e à proteção de seus territórios, ressoando com a crítica

mais ampla sobre as injustiças enfrentadas por povos indígenas em projetos de exploração ambiental.

É possível analisar a preocupação do povo quanto a situação, onde tenho registrado comentários constantes a acerca dessa insatisfação:

> Olha, o que está acontecendo é um absurdo. Não dizem que a Convenção 169 da OIT diz que a gente precisa ser consultado antes de qualquer projeto que mexa com nossas terras e nossa vida. Mas o que vemos é que esse parque eólico está sendo feito sem nenhuma participação da gente. Ninguém daqui estava nem sabendo dessas torres. Quando a gente desse fé, essas bicha já tava ai na porta. É como se nossa opinião não importasse. Isso é uma grande injustiça para nós (Gilson, liderança da Aldeia Coqueiro em conversa realizada em novembro de 2023).

> A gente fica o tempo todo preocupado com o que pode acontecer com a gente. Nunca que a gente ia descobrir as torres se você não tivesse achado os documentos e tivesse avisado a gente. Desse jeito é difícil de se proteger de uma coisa que a gente nunca ia nem saber que existia (Geraldo, liderança da Aldeia Coqueiro em conversa realizada em novembro de 2023).

Diante dessa ameaça, a reação da comunidade Kapinawá é marcada por uma sensação crescente de impotência e frustração. Os líderes e membros da comunidade expressam claramente que o avanço do projeto eólico representa não apenas uma invasão física de suas terras, mas também uma afronta aos seus direitos e identidade cultural. A indignação é palpável quando se percebe que, apesar das promessas de desenvolvimento e progresso, o que realmente está em jogo é o desmantelamento dos modos de vida tradicionais e da autonomia do povo Kapinawá.

A falta de uma verdadeira consulta e a omissão das empresas e autoridades em reconhecer e respeitar os direitos indígenas provocam uma profunda desilusão. Através de um olhar em que caracterizo como sendo um tanto quanto externo, onde tento me desvincular das minhas percepções enquanto indígena e Kapinawá para analisar por uma outra perspectiva, percebo como a comunidade se sente desamparada e ameaçada, com a percepção de que suas reivindicações e protestos são ignorados.

A ameaça ao território não é apenas uma questão de perda de terra, mas um ataque direto à forma de vida e à cultura do povo, gerando um sentimento de urgência e necessidade de ação para proteção dos direitos e herança cultural. A luta Kapinawá contra o projeto eólico é também uma luta pela preservação de sua história, valores e futuro. A resistência diante da ameaça é um reflexo do desejo profundo de manter viva a cultura e os direitos que sustentam sua existência enquanto povo indígena.

A descoberta por acaso do Complexo Eólico dentro do território da comunidade, revela a distância entre a teoria jurídica que aprendemos em salas de aula e a prática real enfrentada pelas comunidades marginalizadas. Como Kapinawá, testemunho a revolta da comunidade quanto à falência de

um sistema jurídico que, na teoria, promete proteção, mas na prática falha em garantir nossos direitos fundamentais. A Constituição de 1988 e a Convenção 169 da OIT proclamam a defesa de nossos territórios e a necessidade de consulta prévia. No entanto, o desrespeito a essas diretrizes gera um sentimento de descrédito em relação à justiça formal.

Entre anotações, sentimentos e memórias

Realizar esse trabalho foi um grande desafio, considero ser a coisa mais difícil que escrevi até então. A pesquisa, embora incrivelmente valiosa e enriquecedora, foi também uma jornada profundamente dolorosa. Ao mergulhar na análise dos impactos da exploração eólica sobre a comunidade Kapinawá, não pude evitar sentir um peso emocional significativo, fruto do choque entre a minha posição acadêmica e a realidade vivida pelo meu povo.

A tarefa exigiu uma imersão intensa, onde as notas e dados coletados se misturavam com sentimentos pessoais e memórias de vida. Cada encontro com as lideranças e membros da comunidade trouxe à tona emoções complexas — desde a frustração pela injustiça enfrentada até a determinação em lutar por nossos direitos. Foi um exercício constante de reflexão e autoavaliação, no qual a reflexividade se tornou uma ferramenta essencial para entender não apenas a situação atual, mas também o papel que minha experiência pessoal e acadêmica desempenha na interpretação e na proposta de soluções para esses desafios.

No decorrer desse processo, tenho mantido contato direto com as lideranças das aldeias, atuando como uma espécie de porta-voz para a comunidade Kapinawá, sem desconsiderar as falas e perspectivas dessas lideranças. A descoberta do projeto do complexo eólico ocorreu graças à minha inserção na universidade, e essa descoberta teve um impacto direto não apenas na minha vida, mas também na vida de toda a comunidade. Sendo a única graduanda em direito de toda a etnia, fui delegada a acompanhar os processos judiciais relacionados ao povo Kapinawá e, por entender melhor essa linguagem, assumi a responsabilidade de defender nossos direitos, função que desempenho com orgulho e respeito.

A reflexão contínua sobre minha própria posição como pesquisadora, e o impacto que minhas análises e recomendações poderiam ter sobre a comunidade, fez com que cada etapa da pesquisa fosse uma jornada de autodescoberta. Um trânsito entre dois mundos que me possibilitou a capacidade de ver para além dos números e documentos, e de me conectar profundamente com as histórias e as lutas pessoais das pessoas envolvidas. Mas, durante a elaboração deste trabalho, foi extremamente desafiador me posicionar no texto enquanto pesquisadora, estudante de direito e indígena Kapinawá.

A interseção dessas identidades parece ser indissociável e talvez isso me proporcione uma perspectiva única que outros não teriam. Frequentemente me questionei se estava escrevendo como indígena ou como pesquisadora, e se essa distinção era realmente necessária ou até mesmo útil. No entanto, ao refletir sobre essa trajetória, percebo que a linha entre

essas identidades não é tão clara e, talvez, essa complexidade enriqueça a análise de formas que uma separação rígida não poderia alcançar.

Apesar das vivências e do profundo vínculo com a cultura, não posso ignorar que formação acadêmica que obtive carrega traços coloniais que inevitavelmente influenciam meus escritos. Essa consciência de que o conhecimento acadêmico e as estruturas de poder também moldam minha visão crítica da ideia de uma neutralidade absoluta. Apesar das dificuldades e do peso dessa responsabilidade, consegui fazer algumas reflexões importantes ao longo dessa jornada. A experiência de trilhar um caminho inexplorado para o meu povo e ingressar em um curso tradicionalmente elitizado como o Direito permitiu-me não apenas confrontar e superar desafios, mas também repensar e reinterpretar a minha própria identidade e a maneira como essa identidade interage com o conhecimento jurídico

A pesquisa transcendeu o papel de mero exercício acadêmico, transformando-se em uma extensão vital do meu compromisso com a defesa dos direitos dos povos indígenas. Assim, ao longo das reflexões que os últimos dois anos de pesquisas relacionadas às questões eólicas na região Nordeste, em complemento com o que já venho investigando sobre os povos indígenas da região, tornou-se evidente uma característica marcante: muitos desses povos, como os Kapinawá, habitam regiões montanhosas e serranas. Essas áreas elevadas, historicamente, serviram como esconderijo e proteção contra ameaças externas, funcionando não apenas como refúgio natural, mas também como barreiras contra invasões e pressões externas.

No entanto, a crescente instalação de parques eólicos em locais de alta altitude, onde a incidência de vento é mais intensa, transformou esses mesmos locais de proteção em novas ameaças. A presença dessas estruturas eólicas nas regiões montanhosas dos Kapinawá e outras comunidades não apenas compromete a integridade ambiental e cultural dessas áreas, mas também reverte o papel protetivo que essas terras desempenhavam.

Reafirmo sempre que nenhum estudo, por mais detalhado e aprofundado que seja, pode capturar plenamente a vasta e complexa história de luta dos Kapinawá. A pesquisa, por mais que se esforce para revelar e analisar as dimensões do impacto da exploração eólica sobre nossa comunidade, enfrenta a limitação intrínseca de não conseguir abarcar toda a riqueza e profundidade da nossa experiência. Compreendo que, apesar dos esforços e da dedicação investidos, há aspectos da nossa história e da nossa resistência que escapam a qualquer análise acadêmica.

As nuances da nossa vivência, as memórias das batalhas travadas e a resiliência cultivada ao longo dos anos não podem ser completamente dimensionadas em um estudo. Reconhecer essas limitações é fundamental, pois permite que a pesquisa se insira em um contexto mais amplo e respeite as dimensões que vão além das palavras e dos dados. Essa consciência não diminui o valor do trabalho realizado, mas nos lembra da importância de continuar ouvindo e aprendendo diretamente com as vozes e experiências dos próprios Kapinawá, que são a verdadeira fonte da nossa força e identidade.

Cada descoberta e cada reflexão ao longo deste caminho não representam apenas a conclusão de um estudo, mas um convite para uma nova forma de ver e agir no mundo. O "por vir" da minha trajetória é a

promessa de que o chamado dos encantados, que inicialmente me parecia um destino incerto, revelou-se como um caminho de profunda transformação e compromisso com minha comunidade. A pesquisa não apenas desvendou a complexa interseção entre minha identidade como Kapinawá e minha formação acadêmica, mas também me impeliu a olhar para o futuro com esperança e responsabilidade.

O que surge agora é um compromisso contínuo com a justiça e a representação verdadeira, que se estende além das páginas deste trabalho e se reflete em ações concretas e na construção de um diálogo que respeite e integre as perspectivas indígenas. A pesquisa revelou não só os desafios, mas também as oportunidades para avançar em direção a um futuro onde as vozes dos Kapinawá e de outros povos indígenas sejam protagonistas na construção de soluções que preservem nossa cultura e nossos direitos. O chamado, que inicialmente parecia uma pergunta sobre o meu papel, se transformou em um convite para moldar um futuro com outras possibilidades de contar e lutar pelas nossas histórias.

Considerações finais

Este trabalho, ao adotar uma abordagem autoetnográfica, buscou revelar a complexidade e a profundidade das vivências do Povo Indígena Kapinawá em sua luta contra a exploração eólica em seu território. A partir das experiências pessoais e acadêmicas, foi possível trazer à tona as fragilidades das políticas públicas e a insuficiência da aplicação das garantias constitucionais em proteger os direitos territoriais e identitários dessa comunidade.

A Constituição Federal de 1988 estabelece diretrizes claras para o respeito às culturas, organizações sociais, usos, costumes e tradições dos povos indígenas, além de garantir seus direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Contudo, a realidade mostra que esses direitos frequentemente são desrespeitados, especialmente quando grandes empreendimentos, como os projetos de energia eólica, são implementados sem a devida consideração às comunidades afetadas. O processo de colonização da natureza transforma esses territórios em "não lugares", desconsiderando os saberes e modos de vida que neles existem.

A narrativa histórica do povo Kapinawá, traçada a partir das experiências vividas por suas figuras centrais, revela a resiliência e a profundidade cultural desta comunidade indígena. A luta contínua pela preservação de suas terras e tradições diante da crescente pressão externa, seja através da grilagem de terras ou da expansão de empreendimentos como o Parque Eólico de Buíque, destaca a importância de compreender e valorizar a história e os desafios enfrentados pelos Kapinawá.

Cada figura retratada na seção representa uma faceta essencial da resistência cultural e espiritual, revelando como a herança ancestral e os conhecimentos tradicionais são fundamentais para a identidade e a sobrevivência da comunidade. Através das histórias de luta e de preservação cultural, fica evidente que o povo Kapinawá não apenas enfrenta desafios externos, mas também busca ativamente fortalecer sua autonomia e

identidade, assegurando que suas tradições e saberes ancestrais permaneçam vivos para as futuras gerações.

A análise dos empreendimentos eólicos, como o Parque Eólico de Buíque, revela uma série de falhas na aplicação dos princípios legais. Embora a energia eólica seja promovida como uma solução ambientalmente amigável, os processos de licenciamento e as análises de impacto frequentemente desconsideram os direitos das comunidades afetadas e os impactos reais sobre seus territórios e modos de vida. A legislação brasileira, ao simplificar o processo de licenciamento para empreendimentos eólicos, muitas vezes ignora a necessidade de estudos ambientais aprofundados e a consulta às populações locais.

A utilização das ferramentas do direito ocidental como meio de luta é uma forma de subversão que, no entanto, não deve comprometer a essência de nossa experiência ancestral. A linguagem jurídica, com sua frieza e limitações, muitas vezes não consegue capturar a profundidade de nossa conexão com a terra, a espiritualidade e a cultura. A justiça que buscamos deve ser enraizada não apenas nos dispositivos legais, mas também em nossos valores e tradições, permitindo-nos reivindicar uma linguagem que honre e preserve nossa identidade e nossa relação com o mundo.

A análise crítica dos discursos sobre sustentabilidade ambiental e desenvolvimento econômico revela a transformação do licenciamento ambiental em um mero procedimento burocrático. A "moralidade técnica" e a lógica dominante do poder reduzem os impactos ambientais a mercadorias e priorizam decisões político-econômicas preexistentes, muitas vezes à custa da verdadeira participação e proteção dos direitos dos povos indígenas. Essa dinâmica exclui ou apenas formaliza a participação dos sujeitos de direito, legitimando processos que não correspondem à realidade de suas vidas e histórias. Reconhecer essas limitações e desafios é fundamental para avançarmos na luta por uma justiça que verdadeiramente respeite e celebre a riqueza e a complexidade de nossa existência.

Diante dos desafios enfrentados, é essencial que os princípios constitucionais e as normas internacionais sejam efetivamente aplicados, garantindo que os direitos dos povos indígenas à consulta prévia e à proteção de seus territórios sejam respeitados. A luta das comunidades Kapinawá e outras comunidades indígenas continua sendo uma batalha por justiça e reconhecimento, em um contexto onde o direito deve se transformar em uma ferramenta eficaz para a preservação de suas identidades e modos de vida.

A jornada para compreender e defender os direitos dos Kapinawá em face das ameaças eólicas revela uma persistência que desafia as narrativas dominantes e os sistemas de poder estabelecidos. Apesar de enfrentarmos o silêncio das forças econômicas e políticas, nossa resistência é marcada por uma contínua reinvenção das nossas histórias e uma conexão profunda com o que é essencial para nós.

O trabalho autoetnográfico que desenvolvi revela a complexa interseção entre identidade pessoal e profissional, e evidencia a distância entre os mecanismos constitucionais de proteção e as necessidades reais enfrentadas pelos povos indígenas. A pesquisa não se limita a um exercício acadêmico: ela reflete uma jornada própria de aprendizado e a constante

busca por um equilíbrio entre a legislação e a preservação da cultura e dos direitos territoriais dos Kapinawá.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, Antonio Armando Ulian. **As Violações Aos Direitos Indígenas Nos 30 Anos Da Constituição Federal De 1988.** UNIFESO-Humanas e Sociais, v. 5, n. 5, p. 68-94, 2019.

AMADO ELOY, Luiz Henrique. **Poké'exa ûti: o território indígena como direito fundamental para o etnodesenvolvimento local**. 2014. 125f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local). Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

ANDRADE, Lara Erendira A. **Pelejas Indígenas: conflitos territoriais e as dinâmicas históricas na Serra do Catimbau.** 2020. 258 fls. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2020.

APOINME – Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo. **Violação de direitos dos povos indígenas na área de abrangência da APOINME, decorrentes da instalação de empreendimentos vinculados ao setor de energia**. 2023. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/17MzrJ6hmQwFjD4L6f8M-FBuhqwAQwkMF/view?usp=sharing>. Acesso em: 03 mar. 2024.

BARBOSA, Bartira F. **Paranambuco: herança e poder indígena Nordeste século XVI-XVII.** Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.

BATISTA, Carlos José Monteiro. **Avaliação dos procedimentos de licenciamento ambiental e a normatização de empreendimentos voltados à geração de energia eólica em Pernambuco**. 2019. 115f. Dissertação (Mestrado) – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Pernambuco - IFPE, Campus Recife, Coordenação de Pós-Graduação - Mestrado Profissional em Gestão Ambiental, 2019.

BRASIL. **Constituição Federal do Brasil de 1988**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em: 10 dez. 2023.

BRASIL. Ministério de Minas e Energia. **Brasil sobe para a sexta posição em ranking internacional de energia eólica.** Brasília, 2022. Disponível em: <https://www.gov.br/mme/pt-br/assuntos/noticias/brasil-sobe-para-a-sexta-posicao-em-ranking-internacional-de-energia-eolica>. Acesso em: 18 fev. 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena. **Painel Interativo: Atendimentos da SESAI – 2024.** Disponível em: <https://infoms.saude.gov.br/extensions/sesai_atend_pop_ind/sesai_atend_pop_ind.html>. Acesso em: 22 abr. 2025.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. **Decreto de 13 de dezembro de 2002: Criação do Parque Nacional do Catimbau (PE).** Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 16 dez. 2002. Disponível em: <https://www.gov.br/icmbio/pt-br/assuntos/biodiversidade/unidade-de-conservacao/unidades-de-biomas/caatinga/lista-de-ucs/parna-do-catimbau/arquivos/decr-de-13-de-dezembro-de-2002-parque-nacional-do-catimbau-pe.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2025.

CAPRA, Fritjof. **Ecologia profunda–um novo paradigma**. São Paulo: Editora Cultrix, 1996.

CENTRO CULTURAL LUIZ FREIRE (CCLF). **Meu povo conta.** YouTube, 09 mai. 2020. Disponível em: <https://youtu.be/4_PXyKo-rfk?si=cpFoRqwFQm8SatDC>. Acesso: 10 dez. 2023.

CONAMA, Conselho Nacional do Meio Ambiente. **Resolução CONAMA 01, de 23 de janeiro de 1986.** Dispõe sobre procedimentos relativos a Estudo de Impacto Ambiental. Publicada no Diário Oficial da União, p. 2548-2549,17/02/1986.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). R**elatório violência contra os povos indígenas no Brasil: dados de 2022.** Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2022. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2023/07/relatorio-violencia-povos-indigenas-2022-cimi.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2023.

CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE. **Resolução nº 510, de 7 de abril de 2016.** Dispõe sobre o Plenário do Conselho Nacional de Saúde em sua Quinquagésima Nona Reunião Extraordinária, realizada nos dias 06 e 07 de abril de 2016, no uso de suas competências regimentais e atribuições conferidas pela Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, pela Lei nº 8.142, de 28 de dezembro de 1990, pelo Decreto nº 5.839, de 11 de julho de 2006. Brasília, DF: Ministério da Saúde, [2016]. Disponível em: <https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/2016/res0510_07_04_2016.html>. Acesso em: 22 fev. 2024.

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, p. 431-456, 1992.

FEITOSA, Saulo Ferreira; BRIGHENTI, Clóvis Antônio (Orgs.). **Empreendimentos que impactam Terras Indígenas.** Brasília: Conselho Indigenista Missionário – CIMI, 2014.

FREITAS, G. S. DATHEIN, R. **As energias renováveis no Brasil: uma avaliação acerca das implicações para o desenvolvimento socioeconômico e ambiental.** Revista Nexos Econômicos, Salvador, v. 7, n.1, jan. /jun., 2013.

FREITAS, Maria Teresa de A. **A abordagem sócio-histórica como orientadora da pesquisa qualitativa.** Cad. Pesqui., São Paulo, n. 116, p. 21-39, jul. 2002.

FUNAI, Fundação Nacional do Índio. **Terras indígenas: o que é?, 2019**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/demarcacao-de-terras-indigenas?start=1>. Acesso em: 17 fev. 2024.

GOMES, Fábio Henrique B**. A inefetividade dos direitos territoriais indígenas e o genocídio cotidiano dos povos indígenas no Brasil (1988-2020).** 2021. 106 f. Dissertação (Mestrado em Direito Agrário) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.

HALE, Charles R. (org.). **Engaging contradictions: theory, politics, and methods of activist scholarship**. Global, area, and international archive. Berkeley: University of California Press, p. 213–236, 2008.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami.** Editora Companhia das Letras, 2019.

LASMAR, Cristiane. **Mulheres indígenas: representações.** Revista Estudos Feministas, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1 e 2, p. 143-156. 1999.

MARCONI, Marina de A.; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de Metodologia**. 5. ed. São Paulo: Atlas, p. 42-121, 2003.

MARQUES, Clarissa; SANTOS, S. E. B.; GUIMARÃES, Anne G.; OLIVEIRA, Aylla M. **Direitos em movimento: o direito à consulta prévia, livre e informada e de boa-fé**. Universidade de Pernambuco: EDUPE, 2023.

MEMORIAL DESCRITIVO. **Complexo Eólico Buíque: Estudo de Caracterização do Potencial Eólico e de Estimativa da Produção Anual de Energia. Energia Buíque Ltda.**; MEGAJOULE, fevereiro de 2021. 50 p. Documento assinado digitalmente. Disponível em: <https://www.portaldeassinaturas.com.br>. Código de verificação: BA54-24AD-9415-8E08. Acesso em: 22 abr. 2025.

MONTEIRO, John Manuel. **Raízes históricas das organizações indígenas no Brasil: estratégias políticas e culturais das novas lideranças nativas.** Maloca: Revista de Estudos Indígenas, v. 5, p. e022003-e022003, 2022.

MOTTA, Pedro Mourão Roxo; BARROS, Nelson Filice. **Handbook of autoethnography.** Rio de Janeiro: Cadernos de saúde pública, v. 31, n. 6, p. 1339-140, jun. 2015.

NUNES, Larissa S. *et al*. **A análise da narrativa como instrumento para pesquisas qualitativas.** Revista Ciências Exatas, Rio de Janeiro, v.23, n.1, p. 09-17, jan. 2017.

OIT, Organização Internacional do Trabalho. Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes [Convenção 169]. 27 jun. 1989.

OLIVEIRA, Aylla M.; MARQUES, Amanda T.; TRINDADE, Gildemar P. **Transição Energética Justa e Protagonismo dos Povos Indígenas**. Belo Horizonte: Expert, 2023.

OLIVEIRA, Aylla M.; AMARAL, Carlos Henrique. **O Povo Kapinawá e o Complexo Eólico Buíque: A Falta De Consulta Prévia, Livre e Informada.** *In*: II Colóquio Jurídico-Científico da Universidade de Pernambuco, 2022, Arcoverde**.** Anais do Colóquio Jurídico-Científico da Universidade de Pernambuco, 2022.

OLIVEIRA, Aylla M.; CARDOSO, Fernando da Silva. **Os processos históricos de afirmação, demarcação e retomada do território indígena Kapinawá: sistematização de fontes documentais e memória oral.** *In*: IV Semana Científica do Agreste Pernambucano, 2022, Garanhuns. Anais da Semana Científica do Agreste Pernambucano, v. 4. p. 1098-1102, 2022.

OLIVEIRA, Aylla M.; CARDOSO, Fernando da Silva. **Participação das mulheres indígenas nos processos de luta e reivindicação por direitos.** *In*: Renata Waleska de Sousa Pimenta; Fernando Mezadri. (Org.). Anais 1º seminário direito, comunicação e cidadania: intersecções étnico-raciais. 1ed.São Paulo: Pimenta Cultural, , v. 483, p. 197-210, 2021.

OLIVEIRA, Aylla M.; LOBO, Sandro H. C. ; MARQUES, Clarissa. **Conflitos socioambientais e energia renovável: o povo indígena kapinawá e a ameaça do "negócio dos ventos".** *In*: X Congresso Brasileiro De Direito Socioambiental, 2023. Anais Do X Congresso Brasileiro De Direito Socioambiental, v. 7. p. 82-83, 2023.

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: Contracapa, 1999.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de Discurso: princípios & procedimentos.** 8. ed. Campinas: Pontes, p.19-36, 2009.

PERNAMBUCO, Assembleia Legislativa de Pernambuco. **Projeto de Lei Ordinária 620/2019.** Estabelece, no âmbito do Estado de Pernambuco, a distância mínima para instalação de aerogeradores em relação a edificações de uso público, coletivo e privado. Disponível em: <https://www.alepe.pe.gov.br/proposicao-texto-completo/?docid=5166&tipoprop=p>. Acesso em: 02 mar. 2024.

PERNAMBUCO**,** Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco. **Lei Nº 11.206, de 31 de Março de 1995**. Disponível em: <https://legis.alepe.pe.gov.br/texto.aspx?id=1943>. Acesso em: 07 mai. 2023.

PERUZZO, Pedro Pulzatto; OZI, Giulia. **O direito à autoidentificação dos povos indígenas como direito fundamental.** Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM, v. 15, n. 2, p. e34252-e34252, 2020.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. **Notas sobre a formação histórica, etnicidade e constituição territorial do povo Kapinawá.** *In*: REIS, Elisa *et al*. Pluralismo, espaço social e pesquisa. São Paulo: ANPOCS/ HUCITEC, p. 45-271, 1995.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 23. ed. rev. e atualizada. São Paulo: Cortez, p. 122-125, 2007.

SILVA, Messias Furtado da; MOREIRA, Milene Moraes. **O direito constitucional sob o olhar dos caciques da Terra Indígena Mãe Maria (Pará), povo indígena Gavião**. Revista Direito GV, v. 16, p. e1942, 2020.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico. **Os povos tribais da Convenção 169 da OIT.** *In:* Revista de Direito UFG, v. 42, n. 3, p. 155-179, set/dez, 2018.

TEIXEIRA, Fábio; BAPTISTA, Diana. **Turbinas eólicas no Brasil provocam conflito com os direitos indígenas.** Context, 2023. Disponível em: <https://www.context.news/net-zero/wind-turbines-in-brazil-stir-conflict-with-indigenous-rights>. Acesso em: 03 mar. 2024.

VERGARA, Sylvia C. **Projetos e relatórios de pesquisa em administração.** 2. ed. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2006.

WEBER, Florença. **Uma entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou por que censurar seu diário de campo?** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 157-170, dez. 2009.

Recebido em: 03/01/2025* Aprovado em: 27/03/2025* Publicado em: 30/04/2025

E OS PROTOCOLOS DE AUTÓNOMOS DE CONSULTA E CONSENTIMENTO PRÉVIOS?

JEFFERSON VIRGÍLIO[1]
UNIVERSIDADE DE LISBOA, PORTUGAL
https://orcid.org/0000-0003-0023-8505

RESENHA

Priscylla Joca; Biviany Rojas Garzón; Liana Amin Lima da Silva; Rodrigo Magalhães de Oliveira; Luis Donisete Benzi Grupioni. **Protocolos autônomos de consulta e consentimento: Um olhar sobre o Brasil | Belize | Canadá | Colômbia.** São Paulo: RCA. 2021.

> Artigo 6°
> 1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:
> a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente [...]. (OIT, 1989)

[1] Pesquisador vinculado ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

VIRGÍLIO, Jefferson; JOCA, Priscylla; GARZÓN, Biviany Rojas; SILVA, Liana Amin Lima da; OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. Protocolos autônomos de consulta e consentimento: Um olhar sobre o Brasil | Belize | Canadá | Colômbia. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 19, n. 1, p. 293-297, jan./abr. 2025.

A obra é uma produção escrita por oito mãos. Não há divisão de autores por capítulos, ou mesmo autorias convidadas para dissertar sobre uma seção ou um tópico em particular. A dificuldade da produção de escrita sobre o tema, no contexto em que é produzida, já seria elevada, e nas condições em que foi proposto, se deve reconhecer os méritos e sucessos das partes autoras.

Se não se pode ser considerada como a primeira obra sobre o tema, é com certeza a primeira em língua portuguesa que analisa e recupera dezenas de protocolos autónomos de consulta e consentimento e que traça paralelos tanto de seus avanços ao longo dos últimos dez anos, como revela certas manobras dos Estados em dificultar ou mesmo flexibilizar as características mínimas que devem ser mantidas na consulta aos povos tradicionais. A obra claramente dá continuidade às discussões produzidas em um material prévio produzido por parte dos autores com uma parte terceira, e que também é merecedor de leitura (Garzón *et alia*, 2016) por interessados neste tópico.

Ainda que o material promova discussão muito mais aprofundada e recorrente sobre os contextos de produção de protocolos autónomos que alcançam populações indígenas no Brasil, há exemplos regulares de protocolos envolvendo outras populações, tanto quilombolas no Brasil, como outras comunidades tradicionais nacionais, como ainda dos territórios nacionais mencionados no subtítulo: Belize, Canadá e Colômbia.

O livro não deve ser lido como um *manual de escrita de protocolos autónomos*. Como repetem ao longo do texto, não há este modelo pronto e não é essa a proposta do livro. Mas, sim, caminhar por uma grande reflexão que se inicia pela explicação de como surgem os protocolos de consulta, reiteradamente mencionando o papel da convenção 169 da OIT, como de outros tratados internacionais, buscando incentivar a produção de outros e novos protocolos, enquanto oferecem os subsídios para questionarmos as resistências da aplicação dos protocolos pelos Estados nacionais.

Os autores e autoras entendem e repetem ao longo do livro como os protocolos autónomos de consulta e consentimento são muito mais do que meios de estabelecer acordos entre populações atingidas com o Estado, ou meros textos no papel para participar da burocracia não indígena. Os protocolos são vistos e lembrados sempre como importantes demarcadores da capacidade de auto-organização e autodeterminação dos povos tradicionais. São instrumentos de posicionamento.

Uma leitura atenta do livro permite, inclusive, perceber a enorme diversidade, tanto dos tipos de protocolos como daqueles que os compõem. Se por um lado podem ser protocolos para um território, também podem remeter para vários territórios. Podem ser restritos para uma população, povo ou comunidade, ou para um conjunto destas. Podem ainda surgir como resposta para um movimento específico de agressão por parte do Estado ou como ação de prevenção. Além disso, podem se materializar em formatos escritos ou orais, na língua do invasor ou do autóctone, entre outras tantas possibilidades que nem mesmo as reconhecemos como tal.

Um dos principais pontos legais recuperados pelos autores e autoras é que o protocolo é *autoaplicável*, ou seja, não é necessário, esperado ou razoável considerar qualquer autorização por parte do Estado, seus órgãos ou agentes *reconhecendo* o protocolo em questão. Essa questão é especialmente importante de ser reforçada pois é recorrente uma percepção equivocada de comunidades tradicionais sobre a sua capacidade de ação *independentemente* de aceites estatais.

O livro também destaca como esses protocolos devem ser construídos pela comunidade, ainda que eventualmente contem com assistentes e parceiros externos, e não serem meros produtos *sob encomenda*, quer seja do povo para um terceiro, quer seja do Estado para a própria comunidade.

Outra característica interessante do livro é que ele não se perde em infinitas revisões de legislação, ainda que as mencione - e principalmente sempre as contextualizando, explicando seus efeitos e relacionados com os protocolos autónomos conhecidos -, permitindo que mesmo para uma comunidade completamente leiga no juridiquês possa compreender sem dificuldade cada um dos seus direitos que estão garantidos ou que possam estar sendo afetados por terceiros. E principalmente: como a produção de um protocolo pode ser uma arma importante de ter em mãos.

O livro é especialmente interessante para estudiosos de alguns temas do direito, inclusive não apenas do direito internacional, dos direitos indígenas, dos direitos humanos e do direito ambiental, mas também daqueles que buscam filosofar sobre a possibilidade do estabelecimento de *múltiplos ordenamentos jurídicos* convivendo em harmonia. Ou seja, da filosofia do direito.

Além destes inesperados leitores que podem tirar longas e produtivas reflexões do material, ele deveria ser objeto de outros dois públicos bastante heterogêneos: Intelectuais de populações tradicionais e indígenas, e os intelectuais que buscam compreender estas comunidades e povos. Para os primeiros, a leitura do livro promove um contato bastante facilitado com modos de encaminhamento variados de dificuldades encontradas contra agentes terceiros, para os segundos há recorrentes menções, que se bem lidas, permitem a tessitura de novas abordagens em suas próprias pesquisas e considerações.

Há uma longa descrição das características principais e comuns aos múltiplos protocolos analisados, realizada sob uma perspectiva comparatista. É um movimento especialmente valioso, pois além de enaltecer os pontos comuns destaca a enorme diversidade dos modos de estabelecimento destes valores, assim como dos modos de organização interno e do trato com as partes externas às comunidades. Outra valia que surge na descrição comparatista são noções como tempo, consulta e reconhecimento revistas sob as perspectivas de cada comunidade ou povo.

Especificamente, sobre o contexto brasileiro, há uma análise alargada que surge entre as páginas 146 e 202, em dois capítulos que tanto descrevem as principais dificuldades sistemáticas comuns e que são observáveis ao longo dos

processos de tentativa de implementação dos protocolos como ainda de manobras de algumas unidades da federação em tentar boicotar ou descaracterizar os protocolos autónomos. No capítulo seguinte a estes há ainda uma saudável reflexão sobre como os protocolos nem são substitutos aos procedimentos de licenciamento ambiental, nem podem surgir como parte destes. Os protocolos são necessários em uma etapa ainda mais anterior, antes de qualquer encaminhamento para qualquer etapa de licenciamento ambiental.

Nas partes finais do livro são identificadas ainda algumas tentativas de terceirizar a consulta ou consentimento indígena para órgãos estatais, com destaque para a FUNAI, INCRA e IPHAN, mas também atingindo a Fundação Palmares. Estas instituições ora colaboram para a precarização da consulta adequada, ora incluem barreiras (via de regra em conjunto com o Ministério Público) para garantir que as comunidades e povos afetados sejam consultados de maneira adequada.

Uma das últimas partes do livro nos lembra que além dos protocolos não poderem ser vistos como mera *formalização de acordo*, mas sim como que *eventuais procedimentos respeitem os interesses das comunidades e povos afetados*, eles não podem ser reduzidos para uma mera *quantificação de danos*, artifício tão comum nas tratativas com a exploração do meio ambiente, ou seja, *até quanto pode ser destruído sem se incomodar com órgãos de regulação*. Sobre esta questão, ver especialmente as considerações de ZAD (2021, p. 46-51).

Para concluir, seria interessante que numa futura continuidade desta discussão houvesse a participação de pelo menos um par de mãos de alguém que seja oriunda ou oriundo de uma das comunidades ou povos que produziram ou tentaram produzir um protocolo autónomo de consulta e consentimento. E especialmente que sejam destacadas as dificuldades no trato com os parceiros, aliados, assessores e afins ao longo do trabalho que fora realizado. Para evitar repetir os equívocos.

Referências complementares

GARZÓN, Biviany Rojas; YAMADA, Erika Magami; OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de. **Direito à consulta e consentimento de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais.**
São Paulo, RCA, 2016

OIT. Organização Internacional do Trabalho. **Convenção sobre povos indígenas e tribais.** Genebra, OIT, 1989.

ZAD, Habitantes da. **Tomar a terra.** São Paulo: GLAC Edições. 2021.

Recebido em: 08/03/2023* Aprovado em: 03/10/2024* Publicado em: 30/04/2025

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 originarias 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'exa Ûti*: 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. 19, n. 1, p. [*intervalo de páginas*], jan./abr. 2025. Disponível em: [*endereço eletrônico*]. Acesso em: [*dia/mês/ano*].

Exemplo:

CIMBALUK, Lucas. A cidadinha dos índios: dualidades Kanhgág em transformação. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 19, n. 1, p. 36-74, jan./abr. 2025. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/140740/95504>. Acesso em: 30 abr. 2025.
