

ANNO 19

VOLUME 19 | N°2

MAIO/AGOSTO - 2025



E-ISSN 1882-6524

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO

Vitor Queiroz

i-iii

ARTIGOS

BARRAR O RIO IMPACTA O COSMOS: MOBILIZAÇÃO XAMÂNICAS DOS ENAWENÊ-NAWÊ CONTRA AS HIDRELÉTRICAS

Orivaldo Nunes Junior

1-17

A IMPORTÂNCIA QUE DIAMANTE D'OESTE DÁ AO PRIMEIRO VEREADOR INDÍGENA DO OESTE DO PARANÁ

Adir Luiz Colombo, Mario Ramão Villalva Filho

18-37

OS TERENA E OS PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO COMUNITÁRIO EM UMA CONJUNTURA DO REGIME DITATORIAL

Victor Ferri Mauro

38-66

DA 'VERGONHA' À 'NÃO-VERGONHA': PARENTESCO E ESTRUTURA SOCIAL AYOREO (CHACO PARAGUAIO)

Leif Grunewald

67-88

O MASSACRE DOS POVOS ORIGINÁRIOS EM CORUMBIARA/RO: A MORTE DO ÚLTIMO TANARU, “O ÍNDIO DO BURACO”

Danilo Paranhos Batista

89-109

A QUESTÃO INDÍGENA E AS AMEAÇAS LEGISLATIVAS AOS DIREITOS CONQUISTADOS PELOS POVOS INDÍGENAS

Lillian Bastian, Fabio Alves, Alexandre Arbex Valadares, Sandro Pereira Silva

110-133

SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS E JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL: UMA ANÁLISE A PARTIR DOS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS

Cecília de Castro Algayer

134-149

REINOS QUE SE CRUZAM: A INFLUÊNCIA DA GLOBALIZAÇÃO E DOS ORGANISMOS INTERNACIONAIS NOS DIREITOS LINGUÍSTICOS INDÍGENAS NAS ESCOLAS REGULARES DO BRASIL

Ângela Maria dos Santos Rufino, Luiz Antonio Gomes Senna

150-166

AUTORES INDÍGENAS

A VIVÊNCIA DE UM ESTUDANTE INDÍGENA DE PSICOLOGIA, DURANTE A PANDEMIA NA ALDEIA MARANDUBA

Werlen Pereira Karajá, Caio Maximino

167-186

IMUNIZAÇÃO PELA LUTA: OS GUARDIÕES APINAJÉ E A PANDEMIA DE COVID-19

Júlio Kamêr Ribeiro Apinajé, Sheila Màxỳ P. Castro Apinajé, Odilon Rodrigues de Moraes Neto, Amanda Horta, André Demarchi, Welitânia Oliveira, Diana Dias Apinajé, Wahmẽ Apinajé, Nayane Januário Costa

187-212

RESENHAS

TEKOÁ PORÃ: A ARTE DO BEM-VIVER NAS AMÉRICAS

Alan Alves-Brito, Isael da Silva Pinheiro

213-220

APRESENTAÇÃO

VÍTOR QUEIROZ¹

EDITOR

<https://orcid.org/0000-0003-1735-4203>

Casas de passarinhos, onças, máscaras. Todas capas da Espaço Ameríndio que compõem o 19º volume da revista, em 2025, fazem uma série de homenagens que se desdobram umas sobre as outras, reiterando-se num jogo de ecos ou de espelhos. As imagens em questão são fotografias da exposição “O mundo sensível dos mitos: a ciência e a arte de Claude Lévi-Strauss” que ocupou o Museu da UFRGS, no segundo semestre de 2024, com a rica mitologia dos povos ameríndios e afro-religiosos, com o mundo da experiência, as categorias sensíveis que compõem o cotidiano de tais comunidades e com a obra desse autor, um dos etnólogos mais importantes da história.

É pedindo o auxílio de todos esses bichos, demiurgos, vigaristas divinos e heróis gêmeos, que se escondem e se mostram na arte sutil da cestaria e da cerâmica Kaingang, nas esculturas zoomorfas dos Guarani, no repique dos tambores nas noites de batuque e, principalmente, na vida cotidiana das comunidades indígenas e tradicionais que assumo, a partir deste número, o cargo de editor desta revista tão importante, vinculada ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS). Não poderia deixar de agradecer, relembrar e homenagear, neste momento, o trabalho impecável dos professores e queridos colegas que me antecederam na direção desta revista e deste núcleo, Pablo Quintero e Sérgio Baptista. Espero, apenas, continuar o trabalho editorial excelente que ambos fizeram em suas respectivas gestões.

* * *

Abrindo a seleção de artigos desta edição, temos o trabalho “Barrar o rio impacta o cosmos: mobilização xamânica dos Enawenê-Nawê contra as hidrelétricas”, do indigenista Orivaldo Nunes Júnior que também trabalha com planejamento territorial e desenvolvimento ambiental. O artigo descreve a

¹ Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, e Coordenador do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil). E-mail: queiroz.avila@ufrgs.br

oposição dos Enawenê-Nawê, do Noroeste do Mato Grosso, às alterações no curso do rio Juruena. Mudar o rio equivale a desequilibrar uma cadeia intrincada de espíritos e donos-mestres. A partir disso, o texto questiona noções usuais de causa e efeito, defendendo a adoção de uma lógica e de um pensamento sobre o espaço mais complexos, multiescalares, multidimensionais e fractais.

Em seguida, Adir Colombo e Mário Villalva Filho, especialistas em desenvolvimento rural, contribuem em “A importância que Diamante D’Oeste dá ao primeiro vereador indígena do Oeste do Paraná” para a reflexão, ainda incipiente, sobre as candidaturas indígenas no Brasil. Os autores analisam as opiniões do eleitorado sobre a atuação política e a relevância do mandato do vereador Guarani Teodoro Tupã Jeguavy Alvez.

Com o artigo de Victor Mauro, “Os Terena e os projetos de desenvolvimento comunitário em uma conjuntura do regime ditatorial”, voltamos algumas décadas na política nacional e acompanhamos as contradições e a derrocada final de uma das iniciativas da Funai nos últimos anos da ditadura civil-militar brasileira: a tentativa de mecanizar a agricultura de um grupo indígena do centro-oeste do país.

Continuando a edição, “Da ‘vergonha’ à ‘não-vergonha’: parentesco e estrutura social Ayoreo (Chaco Paraguai)”, do antropólogo e filósofo Leif Grunewald, aborda alguns dos temas clássicos da etnologia indígena: o parentesco e a percepção cotidiana dos Ayoreo sobre a composição de sua própria estrutura social. Tal percepção é diretamente afetada pelos sentimentos de vergonha, relativa às interdições que atingem especialmente os rapazes num sistema matrimonial uxorilocal, e a não-vergonha advinda de outras situações nas quais o arrojo e o desembaraço predominam.

Com o artigo “O massacre dos povos originários em Corumbiara/RO: a morte do último Tanaru, ‘o índio do buraco’”, do geógrafo Danilo Batista, voltamos às relações de tensão, incompreensão e assimetria de poder que dominam esta edição da Espaço Ameríndio. Nele podemos acompanhar o relato trágico da morte do último remanescente de um povo que conseguiu sobreviver por mais de 25 anos, num estado de fuga constante e de isolamento voluntário, acossado por latifundiários e pelo próprio estado.

Os três artigos seguintes deste número versam sobre direito indígena e outras questões jurídicas. “A questão indígena e as ameaças legislativas aos direitos conquistados pelos povos indígenas”, dos pesquisadores do Ipea Lilian Bastian, Fabio Alves, Alexandre Valadares e Sandro Pereira da Silva, faz um balanço das iniciativas legislativas recentes que ferem o direito, garantido pela Constituição Federal de 1988, às terras ocupadas pelos povos indígenas e ao usufruto dos seus respectivos recursos.

Cecília Algayer, da área do direito, apresenta em “Sistema interamericano de direitos humanos e justiça socioambiental: uma análise a partir dos direitos dos povos indígenas” a atuação da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, da OEA e da ONU relativa à garantia dos direitos territoriais e ambientais dos povos indígenas, seus desafios nos últimos anos e sua importância nas realidades regionais da América Latina e do Brasil, em particular.

Já Ângela Rufino e Luiz Antonio Senna, em “Reinos que se cruzam: a influência da globalização e dos organismos internacionais dos direitos linguísticos indígenas nas escolas regulares do Brasil”, trazem uma reflexão sobre a atuação dos fóruns e conferências internacionais na preservação das línguas indígenas e os desafios encontrados na introdução das mesmas no contexto escolar brasileiro.

Na seção Autores Indígenas encontramos dois artigos sobre o impacto da Covid-19 em realidades autóctones diversas. Werlen Pereira Karajá traz em “A vivência de um estudante indígena de psicologia, durante a pandemia na aldeia de Maranduba” um relato, escrito em parceria com Caio Maximino, do impacto psicológico dessa emergência sanitária numa aldeia paraense. De modo muito interessante, a experiência do primeiro autor encontra-se intimamente vinculada a relatos míticos, à história Karajá e uma verdadeira teoria da doença mantida por esta população. Já em “Imunização pela luta: os guardiões Apinajé e a pandemia de Covid-19”, artigo escrito por Júlio Kâmer Apinajé e Sheila Maxy Apinajé e outros quatro autores não indígenas, temos uma descrição da resposta desse povo à crise sanitária, marcada pela fabricação dos corpos, assim como pela memória de outros ataques à sobrevivência e à integridade de tal comunidade, tais como a guerra, o genocídio e diversas ameaças a seu território.

Encerrando esta edição da Espaço Ameríndio, temos a resenha intitulada “Tekoá Porã: a arte do bem-viver nas Américas”, de Alan Alves Brito e Isael Pinheiro, baseada na obra “Tekoá: uma arte milenar indígena para o bem-viver”, publicada em 2024 pelo intelectual indígena Kaká Werá.

* * *

Gostaria de agradecer a todas as pessoas que tornaram possível este número da Espaço Ameríndio, das autoras e autores que submeteram seus artigos aos pareceristas que dedicaram parte de seu precioso tempo avaliando-os. Agradecemos à Natácha Rodrigues Portal pelo trabalho editorial extremamente competente e à Larhyssa Fontes Dutra da Silva pela ajuda inestimável no fechamento desta edição. Sem o trabalho e a dedicação de vocês sua publicação seria impossível.

Por fim, desejamos a todas e todos uma leitura proveitosa da Espaço Ameríndio.

BARRAR O RIO IMPACTA O COSMOS: MOBILIZAÇÃO XAMÂNICAS DOS ENAWENÊ-NAWÊ CONTRA AS HIDRELÉTRICAS

ORIVALDO NUNES JUNIOR¹

UFAM, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-6200-5603>

RESUMO: *Os Indígenas Enawenê-nawê do Noroeste do Mato Grosso, habitantes milenares da Bacia do Rio Juruena, se veem cercados de projetos de Usinas Hidrelétricas que impactam os Rios e, conforme relatos dos Pajés, também afetam os Espíritos que protegem os Enawenê-nawê. Na década de 2000 os Enawenê-nawê iniciaram suas manifestações contrárias à instalação de Hidrelétricas na Bacia do Juruena, culminando com incêndios no canteiro de obras de uma Usina. Xamãs Enawenê-nawê explicam que caso não se mobilizem, o Espírito os fará adoecer e até morrer. Compreender as causas das mobilizações dos Enawenê-nawê contra os barramentos dos Rios é necessário para ampliar as lógicas de causa e efeito conforme exigem os processos de Licenciamento Ambiental. Neste artigo, analisamos o caso das mobilizações explicativas dos Enawenê-nawê para denunciar que os barramentos dos fluxos dos Rios afetam o Território, o Cosmos e seus Fluxos. Para tanto, utilizamos conceitos como Multiescalaridade, Fractalidade e Multidimensionalidade, com vistas a ampliar o uso de ferramentas antropológicas restritas à Geometria Euclidiana para a Geometria Fractal e a Antropologia Fractal.*

PALAVRAS-CHAVE: *Indígenas, Enawenê-nawê, Mobilização, Barragem, Licenciamento Ambiental.*

ABSTRACT: *The Enawenê-nawê Indigenous people of the Northwest of Mato Grosso, ancient inhabitants of the Juruena River Basin, find themselves surrounded by Hydroelectric Plant projects that impact the Rivers and, according to reports from the Pajés, also affect the Spirits that protect the Enawenê-nawê. In the 2000s, the Enawenê-nawê began demonstrating against the installation of hydroelectric plants in the Juruena Basin, culminating in fires at the construction site of a plant. Enawenê-nawê shamans explain that if they do not mobilize, the Spirit will make them sick and even die. Understanding the causes of the Enawenê-nawê mobilizations against the river dams is necessary to expand the logic of cause and effect as required by Environmental Licensing processes. In this article we analyze the case of the explanatory mobilizations of the Enawenê-nawê to denounce that the damming of river flows affects the Territory, the Cosmos and its Flows. To this end, we use concepts such as Multiscalarity, Fractality and Multidimensionality, with a view to expanding the use of anthropological tools restricted to Euclidean Geometry to Fractal Geometry and Fractal Anthropology.*

KEYWORDS: *Indigenous, Enawenê-nawê, Mobilization, Dam, Environmental Licensing.*

¹ Doutor em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Socioambiental (UDESC) e Indigenista. E-mail: nunonunes3@gmail.com

Introdução

Para compreender as formas que Povos Indígenas ocupam seus territórios é necessário compreender como seus territórios ocupam os Cosmos. Deste modo, é necessário compreender como os Cosmos são ocupados por inúmeros seres humanos e não humanos, visíveis e invisíveis, que possuem organizações diferenciadas, mas que em comum possuem relações com os Donos-mestres (Fausto, 2008). Conhecer e compreender cada forma de ocupação territorial a partir das diferentes perspectivas dos Povos Indígenas no Brasil, que são mais de 305 etnias falantes de 274 línguas (Censo IBGE, 2022) não é tarefa para conceitos generalizadores, mas para conceitos flexíveis que se encaixem no que é garantido pela Constituição Federal de 1988, artigo 23, que reconhece aos Povos Indígenas sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. Analisar as diversas territorialidades Indígenas necessitará que o pensamento ocidentalizado abra mão das regras da Geometria Euclidiana e seus axiomas², isto é, faz-se necessário abandonar o plano bidimensional e até o tridimensional para andar livre pelas múltiplas escalas, pela Geometria Fractal de Mandelbrot (1982) e pelo Território Multidimensional.

Como **Multiescalaridade** utilizamos aqui conforme o conceito de Território Multiescalar e suas relações com poder, sendo que

pensar na formação de territórios em múltiplas escalas espaciais e temporais e, não apenas, na escala unitária do Estado-nação, pressupõe outra(s) concepção(ões) de poder, que não se reduz(em) ao poder soberano do Estado, mas que possa(m) considerar sua manifestação em toda microfísica social. Portanto, são as complexas relações de poder entre os mais variados agentes que operam em múltiplas escalas que permitem pensar na multiescalaridade do território, ou seja, nas múltiplas escalas em que o poder se manifesta e se exerce (NETO, 2013, p. 29).

Como **Fractalidade** utilizamos aqui conforme o conceito de Território Fractal e suas relações com mitologias, sendo que

a estrutura em rede, ou mais precisamente fractal (no sentido dado pelos engenheiros, que é um pouco mais amplo que aquele dos matemáticos). De que se trata? De uma organização social e política em que cada unidade é semelhante às unidades que a englobam. Dito de outro modo, uma organização tal que, do macropolítico ao micropolítico, a mesma forma se repita: haverá sempre unidades do mesmo tipo, qualquer que seja a escala em que se as considere. É este o caso, por exemplo, das estruturas segmentares Nuer descritas por Evans-Pritchard. É

² Axiomas da Geometria Euclidiana: I- Pode-se traçar uma única reta ligando quaisquer dois pontos; II- Pode-se continuar qualquer reta finita em uma reta; III- Pode-se traçar um círculo com qualquer centro e com qualquer raio; IV- Todos os ângulos retos são iguais.

igualmente o caso, do outro lado do mundo, das estruturas por meio das quais Renard-Casevitz (1993) descreveu, em um artigo notável, os Aruaque subandinos do período colonial. Comunidades autônomas e morfologicamente equivalentes podem se agrupar em unidades mais amplas, cuja forma no entanto compartilham (CARNEIRO DA CUNHA, 1998, p. 8).

Como **Multidimensionalidade** utilizamos aqui conforme o conceito de Território Multidimensional e suas relações com política, cultura, economia e natureza, sendo que

embora reconheçamos a importância da distinção entre as quatro dimensões com que usualmente o território é focalizado – a política, a cultural, a econômica e a “natural”, é importante que organizemos nosso raciocínio a partir de outro patamar, mais amplo, em que estas dimensões se inserem dentro da fundamentação filosófica de cada abordagem (HAESBAERT, 2004, p 41).

Vamos analisar aqui os impactos no Povo Indígena Enawenê-nawê causados pela instalação de Hidrelétricas nos Rios da Bacia do Juruena, na região noroeste do Mato Grosso, Brasil, e como os Enawenê-nawê têm se mobilizado para proteger não apenas os Rios, mas o Cosmos e tudo que nele habita.

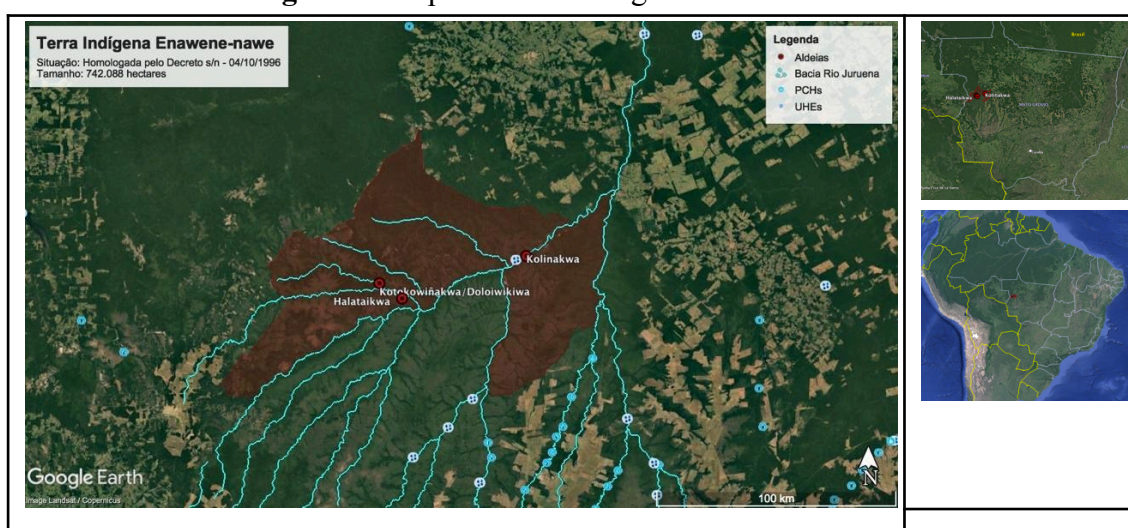
Território

A Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2007), quanto aos Direitos dos Povos Indígenas de determinar e de elaborar as prioridades e estratégias para o desenvolvimento ou a utilização de suas terras ou territórios e outros recursos, determina no seu Artigo 32, item 3, que “os Estados estabelecerão mecanismos eficazes para a reparação justa e equitativa dessas atividades, e serão adotadas medidas apropriadas para mitigar suas consequências nocivas nos **planos ambiental, econômico, social, cultural ou espiritual**”.

A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, com força de lei no Brasil, rege em seu Artigo 5, item A, que “**deverão ser reconhecidos e protegidos os valores e práticas** sociais, culturais religiosos e **espirituais** próprios dos povos mencionados e dever-se-á levar na devida consideração a natureza dos problemas que lhes sejam apresentados, tanto coletiva como individualmente”. No Artigo 7, item I, a Convenção 169 rege que “**os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete** as suas vidas, crenças, instituições e **bem-estar espiritual**, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural”.

Neste artigo, pretendemos analisar os impactos de empreendimentos hidrelétricos na Bacia do Rio Juruena sobre o Povo Indígena Enawenê-nawê, de língua Aruak, que vive na região oeste da Bacia do Rio Juruena, tendo como parente linguístico mais próximo os Pareci que vivem na região leste da Bacia do Rio Juruena. Os Enawenê-nawê tiveram seu primeiro contato em 1979 quando eram cerca de 110 pessoas. Atualmente, concentram-se em poucas Aldeias ocupadas por mais de mil pessoas na Terra Indígena Enawenê-nawê, que possui delimitação jurídica homologada em 1996, com 742.088 hectares, localizada no noroeste do Mato Grosso, entre os municípios de Comodoro, Juína e Sapezal. Porém, a Terra Indígena incluiu apenas parte do território tradicional dos Enawenê-nawê que reivindicam Estudos de Identificação e Delimitação de outras áreas.

Figura 1. Mapa da Terra Indígena Enawenê-nawê



Fonte: mapas elaborados pelo autor com dados da Funai e ANA (2023)

Em outubro de 2008 foi a primeira vez que os Enawenê-nawê se mobilizaram contra a instalação de Hidrelétricas na Bacia do Rio Juruena. Eles saíram da Terra Indígena e ocuparam o canteiro de obras da Pequena Central Hidrelétrica Telegráfica, localizada no Rio Juruena, município de Sapezal, Mato Grosso. Os Enawenê-nawê saíram de sua Terra Indígena e foram pelo Rio Juruena até a PCH Telegráfica, onde renderam os trabalhadores e atearam fogo em toda a estrutura existente. A mobilização Indígena surpreendeu instituições licenciadoras como Ibama e Funai, bem como o empreendedor. Mas os Enawenê-nawê haviam avisado para não instalar as Hidrelétricas. Como entender o aviso Enawenê-nawê como parte das relações Cosmopolíticas (Stengers, 2018) que vivem?

Figura 2. Enawenê-nawê incendiaram o canteiro de obras da Pequena Central Hidrelétrica Telegráfica, na cidade de Sapezal, MT



Fonte: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/61301> (2008)

Cosmos

Davi Kopenawa, indígena brasileiro da etnia Yanomami, autor da obra *A Queda do Céu*, conta que todo ente possui uma “imagem” do tempo das origens, que os xamãs podem “chamar”, “fazer descer” e “fazer dançar” enquanto “espírito auxiliar”. Esses espíritos são chamados de “seres-imagens primordiais e descritos como humanóides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosos e coloridos” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 610). Carlos Fausto (2008), antropólogo brasileiro, em *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia*, cita uma série de nomes indígenas para entidades não humanas que se relacionam com humanos, como “espíritos auxiliares”, ou “espíritos-donos” e “donos-mestres”, como modelo da pessoa magnificada capaz de ação eficaz sobre esse mundo (Fausto, 2008). Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo brasileiro, afirma que as relações entre os seres se dá conforme na caça, sendo de “reciprocidade inerente à predação canibal” (Viveiros de Castro, 2002, p. 166). Robert Crépeau, antropólogo canadense, relata que os “espíritos mestres”, ou “entidades mestras”, ou ainda “guias espirituais”, são encontrados como intermediários na relação dos humanos com o mundo animal e vegetal, como parte de uma hierarquia de poderes e de confronto e/ou união de forças humanas e não humanas, apresentando-se como um terceiro numa relação jurídica entre dois seres, numa espécie de intervenção em que cumpre o papel de mediador (Crépeau, 2015).

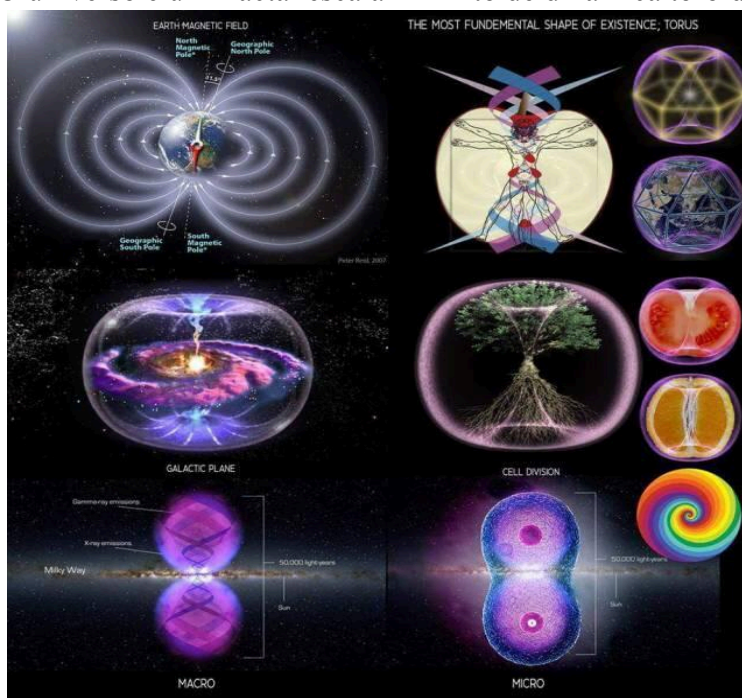
No artigo *Filosofias indígenas: fractalidade como ferramenta de conhecimentos tradicionais*, (Nunes, 2021) sugere observar as Entidades-mestras seguindo características de multiescalaridade e fractalidade a partir da reprodução das mesmas propriedades do padrão Torus (Figura 3) em diferentes escalas (micro, médio e macro). A ferramenta

Torus se baseia nas ideias do físico suíço-iraniano Nassim Hamein *et al.* (2008), que propôs modelo esquemático baseado na geometria para calcular a topologia do vácuo (invisível) ao redor do núcleo central onde se encontra o “horizonte de eventos” (visível), tanto no universo micro (partículas, átomos etc), universo médio (humanos, árvores, raios, furacões etc), quanto no universo macro (sistema solar, galáxias etc).

No Torus a energia flui por uma extremidade, circula em torno do centro e sai pelo outro lado (Figura 3). Você pode vê-lo em todos os lugares conforme o padrão de multiescalaridade, se reproduzindo com as mesmas propriedades conforme o padrão da fractalidade. Do micro para o macro, podemos observar o padrão Torus em átomos, células, sementes, flores, árvores, animais, humanos, furacões, planetas, sóis, galáxias e até mesmo no cosmos como um todo (Hamein; Rauscher, 2005).

Com isto, apontamos para a inclusão de elementos tanto visíveis quanto invisíveis, como tentativa de ilustrar a perspectiva do pensamento de Povos Indígenas, diferenciando-se do pensamento denominado Ocidental. Deste modo, ao invés de utilizarmos a lógica aristotélica da “não contradição” e “do terceiro excluído”³, sugerimos a inclusão da multidimensionalidade pela metodologia de “anexar”, ou “apensar”, que chamamos em outro artigo de “Apensamento como ferramenta organizadora da multiplicidade composta por seres com diversidade multiescalar e fractal, comum nas Filosofias Indígenas” (Nunes, 2021, p. 174).

Figura 3. “O universo é um fractal escalar infinito de dinâmica toroidal embutida”



Fonte: Nassim Hamein⁴ (2015)

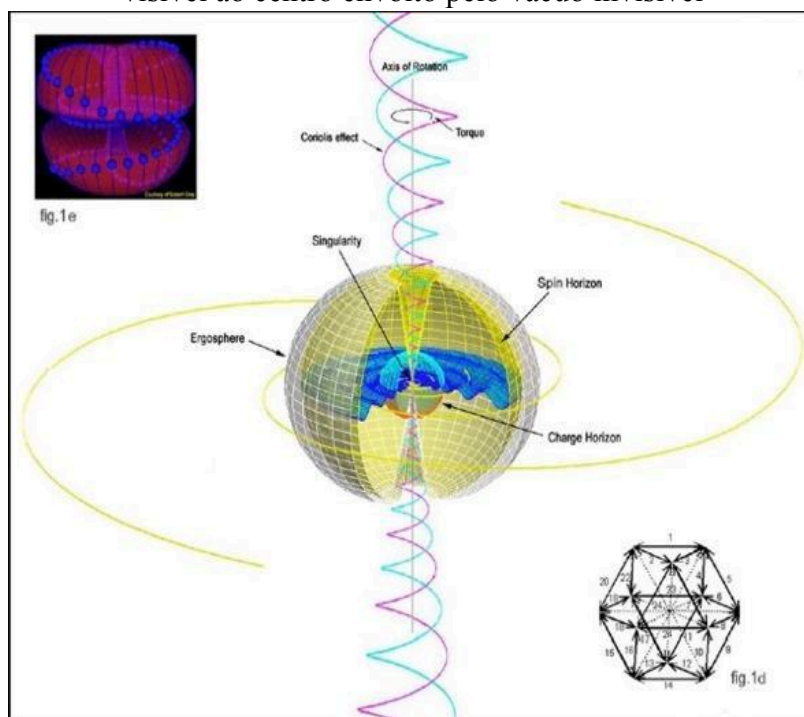
³ O princípio da não contradição de Aristóteles afirma que nada pode ser e não ser ao mesmo tempo, o que levou à lógica de que algo é ou não é, excluindo-se terceira opção e, portanto, a multiplicidade.

⁴ Imagem disponível em:

<<https://www.facebook.com/Nassim.Hamein.official/photos/the-universe-is-an-infinite/376482049209726/>>.

Acesso em: 15 dez. 2023.

Figura 4. Modelo esquemático da membrana topológica toroidal com horizonte de eventos visível ao centro envolto pelo vácuo invisível



Fonte: Nassim Haramein (2008)

Entre outubro e novembro de 2021 o autor deste artigo realizou atividade de campo na Terra Indígena Enawenê-nawê, no âmbito do Componente Indígena dos Estudos de Impacto Ambiental de Usinas Hidroelétricas na Bacia do Rio Juruena. A metodologia utilizada foi de se reunir com lideranças das Aldeias, organizadas por clãs, sendo as perguntas e comentários técnicos realizados em português e traduzidos para a língua Enawenê por professores Indígenas, e as respostas e comentários eram faladas em Enawenê-nawê e traduzidas para o português pelos mesmos professores. Os líderes de cada Clã Enawenê-nawê explicaram suas perspectivas dos impactos das Usinas, apontando as preocupações dos pajés, que são os especialistas nas técnicas e tecnologias de consulta aos Espíritos, pois dialogam com tais “donos-mestres”, que há perturbação no bem-estar espiritual devido ao barramento do Rio Juruena e seus afluentes. Os relatos aprofundaram que as intervenções das barragens nos Rios afetam a estrutura da “cadeia dominial” no Cosmos Fractal.

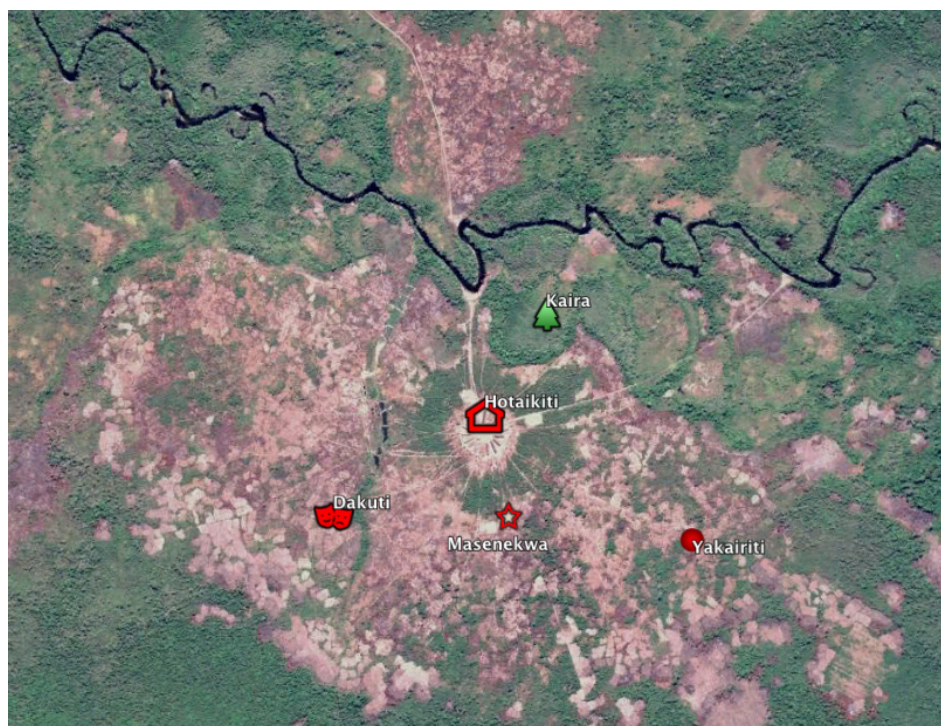
Os relatos são de que no Rio Juruena mora um Espírito que gosta de comer peixes e, por isso, ajuda os peixes a subirem o Rio mostrando caminhos mais fáceis para superar as correntezas e cachoeiras até alcançar as nascentes onde ocorre a reprodução durante a Piracema. Relatam os Enawenê-nawê que o Espírito precisa de ajuda para comer peixe, pois não consegue comê-los por fazer parte de uma dimensão feita de matéria menos densa, visível apenas aos Pajés e invisível aos seres não treinados em xamanismo. Os Enawenê-nawê então são chamados para pescar peixes no Rio após a Piracema e comê-los para que o Espírito se integre aos espíritos dos Enawenê-nawê para saborear o peixe. Segundo relatos, em troca, o

Espírito limpa os Enawenê-nawê, retirando todas as doenças. Por isso, a preocupação de que, sem poderem pescar o peixe e se alimentar deles, o Espírito não irá mais limpar o espírito e corpo dos Enawenê-nawê que correrão riscos de morrerem de doenças. Ainda, a situação pode vir a se agravar devido ao fato de o Espírito cobrar alguma ação dos Enawenê-nawê para impedir a instalação de Usinas Hidrelétricas nos Rios e, caso nada façam, os Enawenê-nawê poderão sofrer represálias do Espírito que, com raiva, depositará doenças nos corpos dos Enawenê-nawê.

Para compreendermos as falas dos Pajés, utilizamos a ferramenta Torus sobre mapa, colocando o núcleo visível do Torus sobre os locais dos barramentos das Usinas, e observando os fluxos que, conforme os relatos, os demais Espíritos que dependem do Rio, como donos-mestres que vivem.

A Multiescalaridade Territorial Enawenê-nawê conforma-se em Aldeia (Hotaikiti) e Áreas cultivadas circundantes (Masenekwa) que se definem como espaços propriamente humanos, cercados pela mata (Kaira) onde vagam as sombras dos mortos (Dakuti) e transitam os Espíritos subterrâneos (Yakairiti), isto é, os donos dos recursos naturais e das doenças (Silva, 1998, p. 26).

Figura 5. Imagem de Satélite da Aldeia Enawenê-nawê com localização em duas dimensões da multiescalaridade da vida



Fonte: criação do autor (2023)

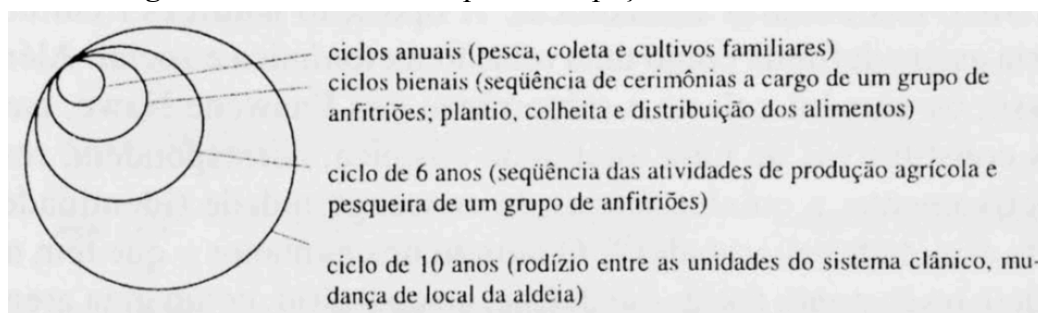
Fluxos

O calendário cerimonial dos Enawenê-nawê estabelece as condições sociais e cósmicas da produção uma vez que dependem dos Donos-mestres para a reprodução da vida entre si. Neste cenário, o drama ritual corresponde a uma instância de mediação entre sociedade e natureza, correspondendo a uma atividade estruturante do tempo e do espaço, tais como se definem os termos nativos.

Como vimos acima, as atividades econômicas e cerimoniais definem em:

- **ciclos anuais:** com períodos definidos para as práticas agrícolas, pesqueiras e extrativistas;
- **ciclos bienais:** com uma sequência de cerimônias sempre iniciada por kateokõ, seguida pelos demais rituais que, ao contrário de kateokõ, se repetem no ano seguinte;
- **ciclos de seis anos:** como conjunto de responsabilidades de um clã;
- **ciclos de dez anos:** que coincide com a mudança de local da Aldeia, quando tudo volta a se repetir.

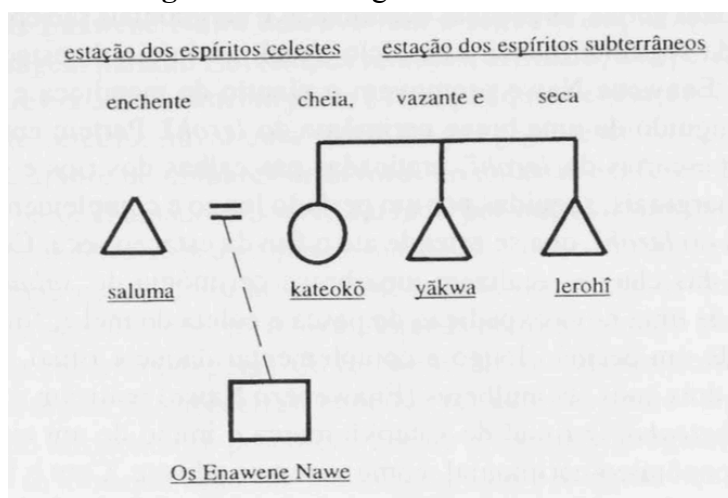
Figura 6. Os ciclos do tempo e do espaço social Enawenê-nawê



Fonte: Silva (1998, p. 43)

Nos ciclos anuais os rituais são divididos em dois momentos de estações (Silva, 1998, p. 38):

- uma estação voltada para os **espíritos subterrâneos**, quando realizam o **Yākwa** (vazante dos rios) e o **Lerohi** (seca dos rios), e
- uma estação voltada para os **espíritos celestes**, quando realizam o **Saluma** (enchente dos rios) e o **Kateokõ** (cheia dos rios).

Figura 7. Genealogia Enawenê-nawê

Fonte: Silva (1998, p. 26)

Para os Enawenê-nawê, as fases do ciclo cerimonial são distintas, mas encadeadas, sendo o **Saluma** marido de **Kateokô**, sendo **Kateokô** o irmão mais velho de **Lerohi**, do meio, e de **Yākwa**, o caçula. Deste modo, **os Enawenê-nawê se concebem como descendentes de Saluma e Kateokô**, sendo os espíritos celestes por eles representados como seus avós-ancestrais (Silva, 1998, p. 25).

Observando a Cosmografia Enawenê-nawê temos a descrição multidimensional do ambiente, desde o territorial ao espiritual, conforme descrito pelos ancestrais Enawenê-nawê e relatado pelos Clãs, e garantido pela Convenção 169/OIT e Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas. Os Enawenê-nawê relatam que os ciclos estão em funcionamento regular há milênios, coordenados por seus parentes Espíritos com quem convivem em sistema de reciprocidade. Contudo, os Pajés informaram terem percebido alterações na Bacia do Rio Juruena ocorridas nos últimos anos quanto à falta de peixes e falta de chuvas e apontam que faz parte dos impactos das Hidrelétricas.

Para compreendermos as alterações indicadas pelos Enawenê-nawê na Bacia do Juruena, podemos recorrer à multiescalaridade (Figura 8):

- **escala micro:** Aldeias, a Terra Indígena Enawenê-nawê, o Território Enawenê-nawê;
- **escala média:** Bacia do Rio Juruena e seus fluxos de Cheia, Vazante, Seca e Enchente;
- **escala macro:** rota solar que varia durante o ciclo anual, sendo em julho com extremo à norte e janeiro com extremo à sul, alcançando equilíbrio em outubro.

Figura 8. Tabela Ciclo Fluvial Bacia Juruena⁵

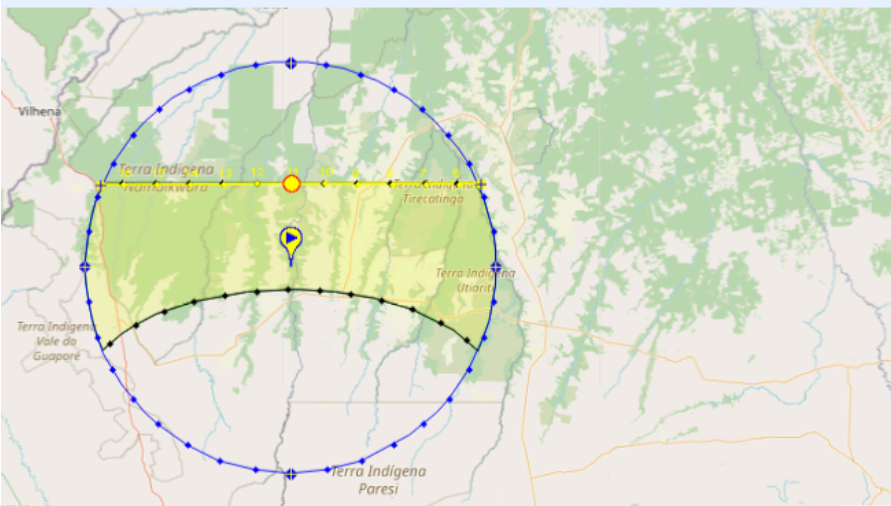
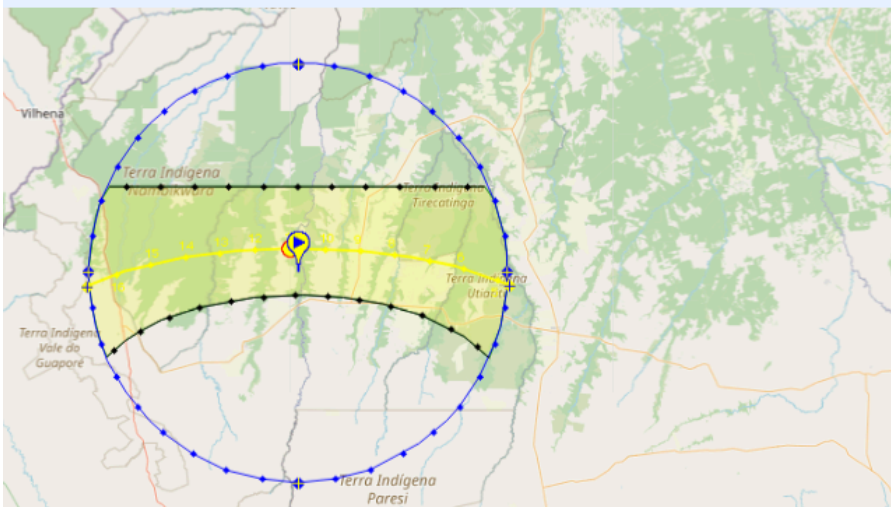
Ciclo Fluvial Mês	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez	Jan	Fev	Mar
Yakwã (Vazante)												
Lerohi (Seca)												
Saluma (Enchente)												
Kateokô (Cheia)												
Espíritos Subterrâneos												
Espíritos Celestes												
Posição Sol Sentido Sol	C	N ↑	N ↑	ExtN	N ↓	N ↓	C	S ↓	S ↓	ExtS	S ↑	S ↑

Fonte: baseado em Silva (1998)

Os movimentos celestes no ciclo solar anual entre solstícios e equinócios na região em estudo podem ser melhor visualizados na Figura 9, onde o centro da bússola está localizado sobre os barramentos, e o mapa demonstra o território Enawenê e Nambiquara. Comparando com a Figura 8, percebemos que os ciclos de cheia (fevereiro a maio) coincidem com os meses do ritual Yâkwa praticado pelos Enawenê, com fartura de pesca de peixes nas barragens (Silva, 1998). A subida dos peixes até as nascentes dos rios para desova e reprodução, a chamada Piracema, ocorre entre novembro e fevereiro, época do ciclo solar anual em que inicia a enchente das águas elevando o nível dos rios, na escala terrestre, e na escala celeste o sol está em posição sul, em sentido sul, rumando para o solstício de verão. A sabedoria dos Enawenê-nawê quantos aos ciclos terrestres e celestes é descrita pelos Espíritos que viajam no Cosmos, sendo o sol um dos guias, pois quando viaja na abóbada celeste em sentido sul, mostra o caminho para os Espíritos donos das águas e dos peixes que acompanham em suas Escalas e Dimensões. Conforme a Multiescalaridade Fractal (Nunes, 2021), do macro ao micro ocorre a reprodução dos mesmos padrões: Espíritos maiores guiando os demais Espíritos médios e micros Rio Juruena acima e abaixo.

⁵ Legenda: C (Sol centralizado, equinócio); N ↑ (Sol no Hemisfério Norte em sentido norte); ExtN (Sol no extremo norte, solstício de inverno); N ↓ (Sol no Hemisfério Norte em sentido sul); S ↓ (Sol no Hemisfério Sul em sentido sul); ExtS (Sol no extremo sul, solstício de verão); S ↑ (Sol no Hemisfério sul em sentido norte).

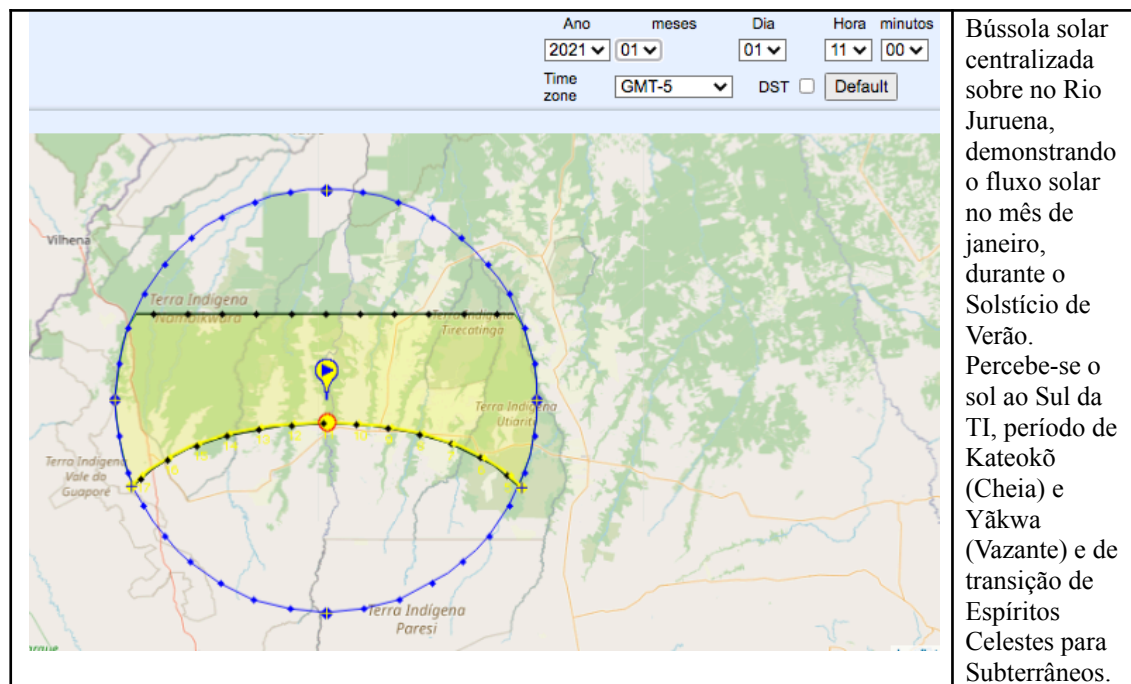
Figura 9. Tabela Ciclo anual de deslocamento solar

Mapa Solar	Descrição
Ano: 2021 meses: 07 Dia: 01 Hora: 11 minutos: 00 Time zone: GMT-5 DST: ☐ Default 	Bússola solar centralizada sobre Rio Juruena demonstrando o fluxo solar no mês de julho⁶, durante Solstício de Inverno. Percebe-se o sol ao Norte da TI, período de Lerohi (Seca) e de Espíritos Subterrâneos.
Ano: 2021 meses: 10 Dia: 01 Hora: 11 minutos: 00 Time zone: GMT-5 DST: ☐ Default 	Bússola solar centralizada sobre Rio Juruena, demonstrando o fluxo solar no mês de outubro, durante Equinócio de Primavera e de Outono. Percebe-se o sol entre Norte e Sul, período de Saluma (Enchente), Kateokô (Cheia) e de Espíritos Celestes.

⁶ Legenda:

- Círculo vermelho com localização do sol ao meio dia.
- Ponto amarelo e azul como núcleo.
- Círculo azul com área de influência cosmológica a partir do núcleo.
- Faixa amarela demonstra região celeste de trânsito solar e demais astros.
- TI Nambiquara e TI Enawenê à esquerda no mapa.

NUNES, Orivaldo Jr. Barrar o rio impacta o cosmos: mobilização xamânicas dos Enawenê-nawê contra as hidrelétricas. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 1-17, mai./ago. 2025.



Fonte: criação do autor (2023)⁷

Barrar o Rio impacta o Cosmos

Conforme os relatos dos Pajés, alterando o fluxo das águas do Rio Juruena com barramentos de Usinas Hidrelétricas, toda a cadeia dominial dos Espíritos se altera, pois os Espíritos celestes como o sol perceberá que os demais Espíritos das águas e dos peixes não o seguem na jornada de norte a sul da abóbada celeste.

Contudo, no Brasil a lógica de identificação dos impactos de empreendimentos em Povos Indígenas segue o arcabouço legal:

- **Lei 6.938 de 1981** - Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente;

- **Lei Complementar 140 de 2011** - Proteção das paisagens naturais notáveis, à proteção do meio ambiente, ao combate à poluição em qualquer de suas formas e à preservação das florestas, da fauna e da flora;

- **Resolução CONAMA 001 de 1986; e 237 de 1997** - Dispões sobre o processo de Licenciamento Ambiental;

- **Portaria Interministerial 060 de 2015** - Estabelece procedimentos administrativos que disciplinam a atuação de órgãos e entidades envolvidos no licenciamento ambiental;

- **Instrução Normativa FUNAI 02 de 2015** - Estabelece procedimentos administrativos a serem observados pela Fundação Nacional do Índio Funai nos processos de licenciamento ambiental dos quais participe.

Para tanto, cada processo exige um Termo de Referência Específico que deve ser emitido pela Funai contendo as exigências de informações ou de estudos específicos referentes à intervenção da atividade ou

⁷ Baseado em <https://www.sunearthtools.com/dp/tools/pos_sun.php?lang=pt>. Acesso em: 15 dez. 2023.

empreendimento em Terra Indígena, a fim de subsidiar a realização dos estudos dos impactos relativos ao componente indígena do licenciamento. Os Estudos do Componente Indígena que irão indicar a avaliação da matriz de impactos socioambientais, sob a óptica do componente indígena e a relação de causa e efeito entre os impactos apontados no estudo e as medidas propostas para a sua mitigação e controle ambiental.

A relação de causa e efeito é justamente o que é mais complexo de apresentar nos Estudos do Componente Indígena, sendo que muitas vezes a equipe de Estudos compreende o que as comunidades indígenas e seus Pajés relatam a partir de suas Ciências Xamânicas. O mesmo pode ocorrer com analistas indigenistas dentro da Funai que avaliam os Estudos e emitem pareceres. Porém, não podemos contar com a mesma compreensão por parte de analistas não indigenistas ou advogados que por vezes judicializam processos de licenciamento que levam a decisões judiciais que desconsideram a Etnológica apontada em Estudos do Componente Indígena.

A cadeia dominial de Espíritos Donos-mestres habitantes do Cosmos e suas relações Cosmopolíticas, quando alteradas por empreendimentos, é afetada diretamente no seu bem-estar espiritual que é protegido pela Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas da ONU/2008, bem como pela Convenção 169/OIT/1989.

No caso dos Enawenê-nawê que vêm sofrendo com a desorganização e o rompimento do Direito de manter sua estrutura espiritual conforme o Artigo 34 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e 7º da Convenção 169/OIT. Tal desestruturação Espiritual abate diretamente no Sistema Jurídico dos Enawenê-nawê, que são baseados nos costumes, o que é defendido pela citada Declaração da ONU e Convenção 169 da OIT, bem como pela Lei 6.001/73 (Estatuto do Índio), que rege em seu artigo 57, que será tolerada a aplicação do direito indígena “de acordo com as instituições próprias, de sanções penais ou disciplinares contra os seus membros” com a condição de que “não revistam caráter cruel ou infamante, proibida em qualquer caso a pena de morte”. Justamente o direito costumeiro é respeitado pela Convenção 169, em seu Artigo 8, que defende que “ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados deverão ser levados em consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário”. E no item 2 do mesmo Artigo segue que “esses povos deverão ter o direito de conservar seus costumes e instituições próprias (...). Sempre que for necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para se solucionar os conflitos que possam surgir na aplicação deste princípio”.

Ainda, rege a referida Convenção em seu Artigo 9, item I, que “deverão ser respeitados os métodos aos quais os povos interessados recorrem tradicionalmente para a repressão dos delitos cometidos pelos seus membros”. Deste modo, quando os Enawenê-nawê avançam com mobilizações contra as Hidrelétricas, estão cumprindo sua parte em sua escala nas relações Cosmopolíticas que vão do mundo subterrâneo ao celeste, passando pelos seus ancestrais **Saluma, Kateokõ, Lerohi e Yãkwa**. As instituições próprias e tradicionais dos Enawenê-nawê definiram, em seu sistema de sanções penais ou disciplinares contra os seus membros (Lei 6.001/73, art 57), que os Enawenê-nawê estão condenados a sofrer enquanto

existirem impactos das Hidrelétricas nos Rios. Uma vez a Sentença emitida pelos Espíritos via Pajés que são seus porta-vozes, cabe aos Enawenê-nawê evitar o sofrimento comprovando que não são eles os causadores dos impactos. Para tanto, os Enawenê-nawê explicam aos órgãos e entidades envolvidos no Licenciamento (Portaria Interministerial 060/15), porém não são levados em consideração pelo órgão licenciador que permite a instalação dos empreendimentos hidrelétricos nos Rios.

Perguntados por que os Enawenê-nawê sofrem, a resposta foi porque os não indígenas não conhecem esta Ciência e simplesmente adoecem e morrem quando os Espíritos os atacam, mas que os Indígenas conhecem e os Espíritos os colocam na situação de ou se mobilizarem ou sofrerem as consequências de doenças e mortes.

Consultados sobre formas de mitigação ou compensação dos impactos causados pelas Hidrelétricas no Cosmos, os Enawenê-nawê informaram que é muito complicado, pois exigiria muito peixe para oferecerem ao Espírito que gosta de comer peixe incorporando nos Enawenê-nawê, bem como os demais Espíritos do Rio, da Cachoeira e da Floresta, do Sol, da Lua entre outros que também são impactados.

Considerações Finais

O que os Pajés vêm se mobilizando e reafirmando que os Espíritos estão sendo perturbados pelos barramentos de Usinas Hidrelétricas e, para tanto, os Espíritos cobram dos Enawenê-nawê uma solução para que os fluxos milenares não sejam alterados. Os métodos tradicionais do direito consuetudinário, reconhecido pelas normativas nacionais e internacionais acima dispostas, exigem que os que estão acima na Multiescalaridade Fractal cobrem dos que estão abaixo na Escala, ficando assim os Enawenê-nawê em situação abaixo do Espírito do Rio Juruena que vem cobrando atitudes mais enérgicas quanto à proteção da cadeia dominial que dele depende, para evitar as alterações dos fluxos do Cosmos.

Conforme relatos dos Enawenê-nawê, as formas de cobrança da cadeia dominial são inúmeras, desde os Espíritos deixarem de realizar limpezas nos Enawenê-nawê, inserir doenças por vingança, até tomar vidas humanas de idosos e crianças causando a morte repentina de indígenas, também atacando com raios, ou ainda causando secas extremas, entre outras possibilidades que os Xamãs Enawenê-nawê estão mobilizados para que seja adiado o fim do mundo e não sejam barrados os Rios e, assim, não sejam alterados os fluxos do Cosmos em sua Multiescalaridade e os efeitos não se repliquem de forma Fractal tanto nas Estacas Micro como Macro no Cosmos.

A solução dos Enawenê-nawê, então, é simples, pois como correm risco de morrerem em sofrimento com a instalação dos barramentos devido à Sentença punitiva dos Espíritos, decidem encarar o sofrimento do mundo não indígena e ocupar os canteiros de obras e atear fogo nas estruturas, com vistas a chamar atenção para os impactos no Cosmos e as dificuldades de mitigar ou compensar os impactos na Multiescalaridade Fractal Cósmica, afirmando que barrar o Rio impacta o Cosmos.

Referências bibliográficas

BRASIL, I. B. G. E. **Censo demográfico 2022**. Dados nacionais. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Brasil, 2023.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Pontos de Vista Sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução**. Mana, v. 4, n. 1, Abr 1998.

CRÉPEAU, Robert. **Les animaux obéissent aussi à la religion" : paradoxes du chamanisme kaingang (Brésil) en contexte pluraliste**. Anthropologie et Sociétés, v. 39, n. 1-2, 2015, p. 229-249, Quebec, 2015.

FAUSTO, Carlos. **Donos demais: maestria e domínio na Amazônia**. Mana, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HARAMEIN, N., RAUSCHER, E. A. **The origin of spin: A consideration of torque and coriolis forces in Einstein's field equations and grand unification theory**. Beyond The Standard Model: Searching for Unity in Physics, 1, 153-168, 2005.

HARAMEIN, Nassim, HYSON, Michael, RAUSCHER, E. A. **Proceedings of The Unified Theories Conference, Scale Unification: A Universal Scaling Law for Organized Matter**, in Cs Varga, I. Dienes & R.L. Amoroso (eds.), 2008.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Editora Companhia das letras, 2015.

MANDELBROT, Benoit B. **The fractal geometry of nature**. New York: WH Freeman, 1982.

NETO, Agripino Souza Coelho. **Componentes definidores do conceito de território: a multiescalaridade, a multidimensionalidade e a relação espaço-poder**. GEOgraphia, v. 15, n. 29, p. 23-52, 2013.

NUNES, Orivaldo Jr. **Filosofias indígenas: fractalidade como ferramenta de conhecimentos tradicionais**. PerCursos, Florianópolis, v. 22, n.48, p.174 -207, jan./abr. 2021.

ONU. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**, UNIC/ Rio/ 023 - Mar. 2008. Disponível em: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Uni_das_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2024.

SILVA, Márcio. **Tempo e espaço entre os Enawene Nawe**. Revista de Antropologia, v. 41, p. 21-52, 1998.

STENGERS, Isabelle. **A proposição cosmopolítica.** Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O problema da afinidade na Amazônia.** In: Eduardo Viveiros de Castro. A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Recebido em: 26/03/2025* Aprovado em: 24/07/2025* Publicado em: 31/08/2025

A IMPORTÂNCIA QUE DIAMANTE D'OESTE DÁ AO PRIMEIRO VEREADOR INDÍGENA DO OESTE DO PARANÁ

ADIR LUIZ COLOMBO¹

UNIOESTE, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-1155-2279>

MARIO RAMÃO VILLALVA FILHO²

UNILA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-4182-9168>

RESUMO: *Este trabalho segue temática de publicações anteriores sobre candidaturas indígenas. Registra a opinião da população de Diamante D'Oeste sobre a importância do vereador indígena Guarani ali eleito, o primeiro no Oeste do Paraná. Trata-se de análise qualitativa sobre dados quantitativos numa amostra com 95 moradores do município (2,08% da população e 2,52% do eleitorado). A opinião foi medida pela escala tipo Likert, mensurando a importância dada à vereança ao município em si e às comunidades indígenas. Os resultados indicam que a população em geral dá alta importância à representação. Os indígenas, especificamente, dão maior importância do que o restante. Mostra ainda os extremos das opiniões, com grande parte dos opinantes liderando pela total importância, com número expressivo que se manifestaram como neutros e outros pela total desimportância. Com os registros colhidos entre a eleição em 2024 e início da legislatura em 2025, formou-se uma amostra com recorte temporal e base para futuras comparações em moldes semelhantes.*

PALAVRAS-CHAVE: *Candidaturas indígenas, Opinião, Guarani, Eleições municipais.*

ABSTRACT: *This work follows the theme of previous publications on indigenous candidacies. It registers the opinion of the population of Diamante D'Oeste about the importance of the Guarani indigenous councilor elected there, the first in the West of PR. This is a qualitative analysis of quantitative data in a sample of 95 residents of the municipality (2.08% of the population and 2.52% of the electorate). Opinion was measured by the Likert scale, measuring the importance given to the council, the municipality itself and the indigenous communities. The results indicate that the general population attaches high importance to representation. The indigenous people, specifically, give greater importance than the rest. It also shows the extremes of opinions, with a large part of the opinionators leading by total importance, with a significant number who manifested themselves as neutral and others by total unimportance. With the records collected between the election in 2024 and the beginning of the legislature in 2025, a sample was formed with a time frame and basis for future comparisons in similar ways.*

KEYWORDS: *Indigenous candidacies, Opinion, Guarani, Municipal elections.*

¹ Advogado. Mestre e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural Sustentável da UNIOESTE.

² Docente de Língua e Cultura Guarani na UNILA, Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural Sustentável da UNIOESTE.

Introdução

Em 2024, o município de Diamante D'Oeste elegeu vereador o indígena Guarani Teodoro Tupã Jeguavy Alves. Por conta deste fato, e o município ter na população 10,53% de indígenas, este estudo apresenta a mensuração da opinião da importância que seus moradores dão à vereança indígena, contribuindo com outros estudos envolvendo as candidaturas e mandatários indígenas, cenário pouco explorado pela ciência política.

Ocupar o cargo de vereador é exercer uma parcela do poder estatal; é também, em muitos casos, representar coletivos formados por grupos de pessoas ou causas comuns. O eleito, neste contexto, figura como o elo que liga o coletivo que representa ao Poder do qual é mandatário, como é caso de Teodoro com as duas comunidades indígenas (CIs) de Diamante D'Oeste. É um novo contexto de ação política no município: abarca, além do tradicional modo de fazer política, também o chamado *movimento indígena*. Para as CIs Guaranis o fato galga outro degrau, até então eram meros solicitantes, outrora forasteiros para ali transferidos, mas agora com uma parcela de atuação no Poder Municipal. É dentro desse novo cenário que a pesquisa buscou avaliar o tamanho da importância dada à específica forma de representação política, com as perguntas assim sintetizadas: *de zero a 10, qual a importância que você dá ao município e às comunidades indígenas em ter um vereador indígena?*

É um estudo a partir de dados primários obtidos por questionário estruturado e colhido com os moradores do município. Também utiliza dados secundários do TSE (estatísticas eleitorais) e IBGE (SIDRA). Foram analisados por meio de estatística simples e descritiva. Caracteriza-se como estudo qualitativo sobre amostras quantitativas, vez que as perguntas exigiam manifestar opinião numa escala numérica. Divide-se em cinco partes, sendo esta introdução, referenciais teóricos e históricos, metodologia empregada, análise e discussão e considerações finais.

Referências históricas e teóricas

Em 1982, o cacique Mário Juruna foi eleito pelo Rio de Janeiro como o primeiro deputado federal no Brasil. Apesar do acontecimento antigo, são poucos os estudos de candidaturas e indígenas eleitos, mas que recentemente vem ganhando espaço (Codato; Lobato; Castro, 2017), importando numa ação dentre tantas que compõem os anseios dos movimentos indígenas.

Presença das comunidades Guaranis em Diamante D'Oeste

A Região Oeste do Paraná tem 50 municípios e já era habitada pelos guaranis antes do descobrimento. Nela está Diamante D'Oeste, cujo centro da cidade fica nas coordenadas -24.9449, -54.1037. Prepondera a atividade da agropecuária, seguida do comércio, serviços e pequenas indústrias. O IDH, em 2010, era de 0,644 (IPARDES, 2025). O censo demográfico de 2022 registrou uma população de 4.557 habitantes, com 52,97% residindo na área

urbana e 47,03% na rural. Apontou ainda 471 indígenas, equivalente a 10,34% da população (IBGE, 2025). No sul do município estão instaladas duas comunidades indígenas da etnia Avá-Guarani

Comunidade indígena, conceitualmente, “é toda comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros, que mantém laços histórico-culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas” (Viveiros de Castro, 2012, p. 264). Os Guaranis adotam como sinônimo aproximado de comunidade o termo *tekoha*, que expressa não só o espaço que ocupam, mas também “onde o modo de ser Guarani pode ser vivenciado” (Cardoso, 2020; p. 472). Kühl e Schallenger (2014) apontam que os moradores das duas CIs de Diamante D’Oeste ocuparam o novo espaço seguindo as tradições Guaranis e respectivo modo de vida.

A população indígena ali residente origina-se predominantemente da comunidade indígena (CI) do Ocoy, uma estreita faixa de terra de 251 hectares que margeia a represa da Hidroelétrica de Itaipu, no município de São Miguel do Iguçu/PR e, decorrente do represamento ocorrido em 1982, cujas águas inundaram as terras que anteriormente moravam. As duas comunidades foram fixadas mediante a aquisição de propriedades privadas pela Itaipu Binacional, como ação reparatória pela inundação que causou. A CI *Añetete* foi instalada em 1997, com área de 1.774 hectares; a Itamarã em 2006, com área de 242 hectares (Brighenti, Borges, 2016). As duas são próximas, separadas por duas propriedades rurais privadas e interligadas por uma estrada. Seus moradores são classificados como de contato permanente com os não indígenas, pois mantêm seus costumes, identidade, lugar e modo próprio de convívio (Ribeiro, 1996).

A fixação da CI Itamarã é fruto da luta liderada por Teodoro (Brighenti, Borges, 2016). Filiado ao Partido dos Trabalhadores (PT), foi eleito a vereador em 2024 com 166 votos, o sétimo mais votado para nove cadeiras na Câmara Municipal. Concorreu por uma federação partidária (coligação) formada também pelo PCdoB e PV (TSE, 2025).

Teodoro é agricultor e professor do ensino fundamental na escola indígena Araju Porã da CI Itamarã, onde reside. Conforme informa seu prospecto de campanha, em 2024, tinha 57 anos, casado, quatro filhos, 10 netos e quatro bisnetos.

Candidaturas identitárias e o movimento indígena

Sinteticamente, o vereador é um representante do povo. A câmara de vereadores tem suas cadeiras ocupadas de modo proporcional à votação que os partidos receberam. Pela nossa Constituição, a eleição proporcional para deputados e vereadores permite que diversos segmentos sociais e ideológicos possam estar albergados nos parlamentos via partidos políticos. A eleição proporcional impede que apenas os mais votados sejam eleitos (eleição majoritária), possibilitando que as minorias também tenham representantes.

Ocorre que certos segmentos sociais são transpartidários, com algumas bandeiras de lutas tendo igual atenção em diferentes partidos, onde “as candidaturas coletivas são um tipo distinto de interação entre movimentos sociais e partidos políticos” (Almeida, 2024, p. 6), contexto em

que também se insere o denominado movimento indígena, conceituado como o

processo mobilizatório direcionado à busca e garantia de melhores condições de vida e de direitos para as comunidades étnicas, envolvendo não só os próprios indígenas, como também aliados presentes em agências da sociedade civil (ONGs, igrejas, universidades, entidades de classe, agências humanitárias internacionais etc.) e instâncias governamentais (OLIVEIRA, 2023, p. 132).

Em termos políticos, essa busca passa pela representatividade em cargos eletivos, ou seja, a ocupação efetiva do Poder para então conduzir as ações do Estado. A ocupação de cargos eletivos formaliza a atuação política indígena, deixando de ser a representação apenas uma forma de ligação das comunidades indígenas com o Estado; é o efetivo exercício do Poder Estatal.

As candidaturas indígenas vinculadas ao movimento indígena são albergadas em diversos partidos, tanto à esquerda quanto à direita e centro. Nosso sistema eleitoral não admite partidos-movimentos, o que impede que exista um partido com bandeira exclusiva do movimento indígena. Por conta da vedação, grupos identitários acabam sendo sub-representados. Uma tentativa de sanar a sub-representação, por exemplo, foi a introdução do sistema de cota mínima de candidatas de mulheres. Esses coletivos sub-representados acabam utilizando um partido, em muitos casos, apenas como o meio para galgar cargos eletivos, quando então o eleito passa a representar o coletivo a que pertence, e, secundariamente, os interesses partidários. A campanha eleitoral dos seus candidatos é densamente fomentada pelo coletivo. São diversos segmentos que usam tal expediente além do movimento indígena: juventude, raça, educação, segurança, periferia, dentre outros (Almeida, 2024).

Nesse diapasão, a população indígena em Diamante D'Oeste é um contingente social específico e significativo, com demandas próprias a serem atendidas pelo Poder Público. São demandas vistas pela população em geral e indígenas por duas perspectivas: uma, de fora para dentro das CI; a outra, inversa, a partir da perspectiva das CIs, importando num fluxo nas duas direções de distintos públicos. É nesse ponto que está o papel do vereador indígena: um intermediário e representante do coletivo do qual faz parte.

Com a eleição de Teodoro há uma mudança, um novo paradigma e um ambiente carregado de expectativas no exercício da vereança. Partindo da premissa da representatividade dos anseios indígenas, de ser também parte do Poder Municipal e, as disputas políticas envolvidas, os diversos segmentos locais tendem, potencialmente, a ter opiniões diferentes. É a distribuição delas na população o que a pesquisa buscou registrar.

Candidaturas indígenas nas eleições municipais no Paraná

A partir de 2014, o TSE oportunizou a autodeclaração de raça/cor/etnia. Desde então, se vê o aumento do número de candidaturas autodeclaradas indígenas (De Paula; Pataxó; Verdum, 2023). A mesma tendência ocorre no Paraná (Figura 1).

Figura 1. Tabela com a evolução das candidaturas válidas que se autodeclararam indígenas a vereador no Paraná

Ano	Homens	Mulheres	Total candidaturas a vereador	Eleitos	Eleitas	Total eleitos/as
2016	26	4	30	1	-	1
2020	39	9	48	3	-	3
2024	34	24	58	4	1	5
Totais	99	37	136	7	1	8

Fonte: organizada pelo autores com dados do TSE (2025)

As candidaturas indígenas válidas a vereador, em relação ao total nas eleições de 2016, 2020 e 2024, representaram, respectivamente, 0,11%, 0,14% e 0,19% das candidaturas totais. Em 2024, 0,54% do eleitorado paranaense se autodeclarou indígena (TSE, 2025), entretanto, esse número é impreciso face ao grande número de eleitores que não informaram a condição (Tabela 3 adiante). Em 2024 houve um súbito aumento de candidatas mulheres, 41,37% do total das candidaturas indígenas. A significativa presença feminina já havia sido detectada anteriormente no plano nacional por De Paula, Pataxó e Verdum (2023). No município de Itaperuçu, Agnaldo Eleodoro Cabral protagonizou a primeira candidatura a vice-prefeito no Estado, concorrendo pelo partido União Brasil, e não foi eleito (TSE, 2025).

Quanto à orientação ideológica dos partidos com candidaturas indígenas, predominam os do campo da esquerda, com moderada presença também à direita e ao centro (Figura 2), acompanhando a tendência nacional (Codato; Lobato; Castro, 2017; De Paula; Pataxó; Verdum, 2023).

Figura 2. Tabela com as candidaturas indígenas por partidos no PR

ORDEM	PARTIDO	2016	2020	2024	SOMA	ORDEM	PARTIDO	2016	2020	2024	SOMA
1º	PT	10	7	15	32	15º	PRD	-	-	3	3
2º	MDB	2	7	5	14	16º	PL	-	2	-	2
3º	PP	2	4	7	13	17º	PODE	-	1	1	2
4º	PDT	2	3	5	10	18º	PRTB	-	2	-	2
5º	PSB	2	4	3	9	19º	REDE	1	1	-	2
6º	PSOL	-	2	6	8	20º	AGIR	-	-	1	1
7º	PC do B	4	2	-	6	21º	PATRIOTA	1	-	-	1
8º	PV	3	1	2	6	22º	NOVO	-	-	1	1
9º	UNIÃO	-	-	6	6	23º	PROS	-	1	-	1
10º	PSD	-	3	2	5	24º	PPL	1	-	-	1
11º	PSDB	1	3	1	5	25º	PPS	1	-	-	1
12º	PMN	-	4	-	4	26º	AVANTE	1	-	-	1
13º	REPUBLICANOS	-	-	4	4	27º	PSC	1	-	-	1
14º	DEM	1	2	-	3	28º	PTC	-	1	-	1
Totalização						145					

Fonte: organizada pelos autores com dados do TSE (2025)

De Paula; Pataxó e Verdun (2023) apontam que são três os motivos que levam os candidatos indígenas preferirem os partidos que lideram o expressivo volume de candidaturas indígenas: (1) capilaridade nacional e força política desses partidos; (2) percepção pelas lideranças indígenas dos partidos que dão maior probabilidade de ser eleito, caso do MDB; (3) certa simpatia por partidos que historicamente primaram pelos seus direitos, caso do PT e PSOL. Ainda, para Codato; Lobato e Castro (2017), deve ser considerado o contexto sociopolítico que os indígenas estão imersos na escolha por um partido, tais como familiaridade e proximidade a dirigentes partidários não indígenas; disponibilidade da agremiação partidária na localidade, dentre outros múltiplos fatores, não se restringindo apenas às

preferências ideológicas. Então, conforme as Figuras 2 e 3 mostram, ter candidaturas indígenas não é exclusividade de alguns partidos ou corrente ideológica.

Com a identificação dos eleitos em 2024, foi possível verificar suas candidaturas nos pleitos anteriores, conforme quadro da Figura 3. Constatou-se uma dimensão mais ampla do contexto envolvendo candidaturas indígenas, concluindo que a quantidade é maior do que as nominalmente informadas nos registros do TSE (Figura 1).

Figura 3. Quadro: evolução das candidaturas indígenas a vereador no PR

Município	Nome	Eleição	Partido	Resultado	Autodeclaração	Etnia
Cândido de Abreu	Casemiro Nakag Batista	2020	DEM	Eleito	Indígena	Kaingang
		2024	PDT	Suplência		
Clevelândia	Miguel Alves	2016	PSB	Suplência	Indígena	Não informado
		2020	MDB	Eleito		
Diamante D'Oeste	Teodoro Tupã Jeguavy Alves	2024	PT	Eleito	Indígena	Guarani
Mangueirinha	José Carlos Gabriel	2024	PP	Eleito	Indígena	Kaingang
Nova Laranjeiras	Adão Krekanh Paulista	2020	PP	Eleito	Indígena	Kaingang
		2024	PSD	Suplência		
	Sebastião Kaeira Tavares	2020	MDB	Eleito		
		2024		Suplência		
Paranacity	João André Bertão	2016	SD	Suplência	Branca	-
		2020	PTC	Eleito	Não informado	-
		2024	MDB	Reeleito	Indígena	Não informado
Pinhais	Otavio Leodoro dos Santos	2016	PT	Eleito	Indígena	Não informado
		2020	PROS	Suplência		
Santa Amélia	Rafael Abner Severino	2020	PSDB	Eleito	Branca	-
		2024	PP	Reeleito	Indígena	Guarani
São Jerônimo da Serra	Flávia de Jesus Ferreira	2020	PTB	Suplência	Indígena	Kaingang
		2024	PRD	Eleita		

Fonte: organizada pelos autores com dados da internet e do TSE (2025)

As figuras 2 e 3 mostram ainda que o PT, embora desponte com o maior número de candidaturas, só elegeu dois vereadores desde 2016, igualando-se ao MDB e PP, estes com menor número de indígenas concorrentes. Porém, com a retificação da autodeclaração da cor ou etnia, dois que antes foram eleitos como autodeclarados brancos, se reelegeram como indígenas, colocando o MDB como o que mais elegeu vereadores indígenas no Paraná. Nota-se que é comum a troca de legendas a cada eleição e dificuldade de reeleição daqueles que sempre se autodeclararam indígenas, diferentemente daqueles que apenas retificaram a condição. Ainda, em 2024 foi eleita no município de São Jerônimo da Serra a primeira vereadora indígena no Estado: Flávia de Jesus Ferreira.

Excetuando Diamante D'Oeste, os demais municípios não estão no Oeste do Paraná, de onde se conclui, apoiado no levantamento de De Paula (2017), que Teodoro foi o primeiro vereador indígena eleito de que se tem registro na Região. Divide com Rafael Abner Severino como os dois da etnia Guarani eleitos em 2024. Porém, com a readequação da autodeclaração (Figura 3), Rafael pode ser considerado como o primeiro Guarani eleito no Estado, fato ocorrido em 2020.

Procedimentos metodológicos

Considerando a atuação do vereador indígena como porta-voz entre indígenas e não indígenas no município, o construto para análise cinge-se à importância que a população local dá à peculiar vereança. A amostra é formada por residentes homens e mulheres acima de 16 anos (potenciais eleitores).

A metodologia envolve análises qualitativas sobre amostra quantitativa levantada (dados primários), fazendo correlações com os dados secundários do IBGE (2025) e do TSE (2025). Um questionário com respostas objetivas foi apresentado por três meios: (1) pessoalmente pelo entrevistador, obtendo 53 respostas; (2) 10 formulários foram entregues aos entrevistados, respondidos diretamente e resgatados posteriormente; (3) os entrevistados acessaram e responderam o formulário pela internet, cujo acesso foi franqueado por: (a) prospectos distribuídos com QR code direcionador; (b) por link distribuído por aplicativo de mensagens, decorrendo 33 respostas online. Foram coletadas ao todo 96 entrevistas. Uma online foi descartada por conter inconsistências, pois o entrevistado manifestou ter curso superior completo e idade entre 18 e 20 anos, um contexto pouco verossímil. Optou-se por não a considerar para fins de melhor acurácia. Efetivamente, foram consideradas 95 entrevistas.

Composta a entrevista por 11 questionamentos, os sete primeiros visaram formar o perfil do entrevistado quanto a sexo, faixa etária, escolaridade, raça/cor/etnia. Os outros três abordam os objetivos da pesquisa: (1) se sabia ou não que havia o vereador indígena eleito; (2) a importância que dá ao vereador indígena para o município e (3) a importância que vê para as CIs em ter um vereador indígena. Os dados foram levantados após a eleição municipal, com início 19/10/2024 e findado em 20/02/2025. A etapa final ocorreu na segunda quinzena de fevereiro e visou totalizar na amostra as proporções próximas aos percentuais por gênero e raça/cor/etnia levantadas pelo IBGE, e de eleitores pelo TSE. As 95 entrevistas representam 2,08% da população de 2022 (IBGE, 2025) e 2,52% dos eleitores em 2024 (TSE, 2025), conforme Figura 4.

Figura 4. Tabela com a distribuição da população, eleitorado e entrevistados quanto a raça/cor/etnia e sexo da população em Diamante D'Oeste

Cor/Raça/Etnia	Sexo	IBGE	%-IBGE	TSE	%-IBGE	Entrevistados	%-Entrevistados
Branca	Homens	1.096	50,79%	171	48,44%	21	58,33%
	Mulheres	1.062	49,21%	182	51,56%	15	41,67%
	Total	2.158	100%	353	100%	36	100%
Negra	Homens	131	59,82%	9	52,94%	4	100,00%
	Mulheres	88	40,18%	8	47,06%	-	0,00%
	Total	219	100%	17	100%	4	100%
Amarela	Homens	13	68,42%	-	-	-	-
	Mulheres	6	31,58%	-	-	-	-
	Total	19	100%	-	-	-	-

Parda	Homens	830	49,11%	72	52,94%	21	50,00%
	Mulheres	860	50,89%	64	47,06%	21	50,00%
	Total	1.690	100%	136	100%	42	100%
Indígenas	Homens	241	51,17%	24	58,54%	6	46,15%
	Mulheres	230	48,83%	17	41,46%	7	53,85%
	Total	471	100%	41	100%	13	100%
Não informado	Homens	-	-	1.602	49,72%	-	-
	Mulheres	-	-	1.620	50,28%	-	-
	Total	-	-	3.222	100%	-	-
Não Indígenas	Homens	2.070	50,66%	252	49,80%	46	56,10%
	Mulheres	2.016	49,34%	254	50,20%	36	43,90%
	Total	4.086	100%	506	100%	82	100%
Total	Homens	2.311	50,71%	276	50,46%	52	63,41%
	Mulheres	2.246	49,29%	271	46,09%	43	52,44%
	Total	4.557	100%	547	100%	95	100%

Fonte: concebida pelos autores conforme dados da pesquisa (2025), IBGE (2025) e TSE (2025)

O levantamento no intervalo entre a eleição e o início da legislatura visou evitar opiniões afetadas por paixões da campanha eleitoral e tampouco das influências advindas da efetiva vereança indígena. Buscou-se mensurar a expectativa neste recorte temporal e, assim, possibilitar, no futuro quando do término do mandato, mensurar e avaliar eventuais mudanças de opinião e correspondentes correlações com o desempenho da vereança.

Para medir a *importância* optou-se pela escala adaptada do tipo Likert, com variáveis de zero a 10, totalizando 11 opções. O valor respondido como 5 corresponde à neutralidade, pois simultaneamente contém o valor +5 (importante) e -5 (desimportante), resultando num “nível neutro entre concordância e discordância” (Silva Júnior; Costa, 2014, p. 6). Assim, os valores de 4 a 1 diminui-se gradualmente a importância e zero como totalmente sem importância. O valor 10 é totalmente importante e entre 6 e 9 é progressivamente mais importante do que desimportante.

A adoção da escala visou facilitar a coleta da opinião contida nas duas perguntas de fundo subjetivo, sem a necessidade de o entrevistado justificar a resposta e o pesquisador fazer análises de conteúdo das justificativas.

A grande vantagem da escala de Likert é sua facilidade de manuseio, pois é fácil a um pesquisado emitir um grau de concordância sobre uma afirmação qualquer. Adicionalmente, a confirmação de consistência psicométrica nas métricas que utilizaram esta escala contribuiu positivamente para sua aplicação nas mais diversas pesquisas (SILVA JÚNIOR; COSTA, 2014, p. 5).

Ao final do formulário, foi oportunizado que o entrevistado lançasse livremente qualquer manifestação, objetivando capturar percepções restritas e pessoais. Os dados foram sistematizados e analisados com os *softwares*

LibreOffice; MS-Power Query e Jasp. As entrevistas *online* foram coletadas pela aplicação *Google Forms*.

Análise e discussão

A análise abordou separadamente as duas perguntas opinativas, primeiro estratificando as opiniões dadas a elas nas dimensões raça/cor/etnia e gênero. Posteriormente, balizou e cotejou com a opinião indígena destacadamente, público com interesse direto na vereança.

Percepção geral sobre os dados coletados

Com o fim de medir a atualidade do fato, foi questionado se o opinante tinha conhecimento da eleição de um vereador indígena no município: 92,63% afirmaram saber. A intensidade positiva da resposta mostra que os munícipes estão altamente informados, o que torna as respostas às duas perguntas opinativas mais contextualizadas e menos hipotéticas e especulativas.

Pela escala do tipo Likert foram duas perguntas ou questionamentos: (1) *Para o município de Diamante D'Oeste, a importância da eleição do Vereador indígena, na sua opinião é:* - (2) *Para o interesse das comunidades indígenas (aldeias), a eleição de um vereador indígena, na sua opinião é:* - A Figura 5 mostra a estratificação das respostas relativas à raça/cor/etnia dadas às duas perguntas, indicando a tendência das respostas pela moda (maior número da mesma resposta no intervalo), mediana (valor central no conjunto de valores manifestados) e média aritmética (distribuição uniforme).

Figura 5. Tabela com a tendência central das opiniões (zero a 10) quanto à raça/cor/etnia

Importância do vereador indígena	Raça/cor/etnia	Opinantes	Moda	Mediana	Média
ao Município	Branca	36	10	8	6,31
	Indígena	13	10	10	8,77
	Negra	4	-	1	3
	Parda	42	5	5,5	6,17
	Total	95	10	8	6,45
às Comunidades Indígenas	Branca	36	10	9	3,31
	Indígena	13	10	10	3,12
	Negra	4	-	4	4,25
	Parda	42	10	9	7,87
	Total	95	10	9	7,55

Fonte: dados da pesquisa (2025)

Os resultados envolvendo a raça/cor negra foram desconsiderados nas análises pormenorizadas, visto ser uma parcela pequena da população (Figura 4), o que torna a pequena porção na amostra irrelevante estatisticamente.

Nas duas totalizações (Figura 5), as medianas mostram que os opinantes indicam ser mais importante ter um vereador indígena, com a tendência convergindo à extrema importância. Quanto à importância ao

município nos extratos de raça/cor/etnia, brancos e indígenas apontaram maior importância do que os pardos. No contexto geral, prevalece a opinião pela alta importância para o município.

A Figura 6 mostra a opinião por gênero, de onde não se evidencia relevante divergência visto que as modas apontam igualdade nas manifestações, com variação apenas na mediana quanto a importância ao município. Por outro lado, quando a importância é para as CIs, as opiniões de ambos os gêneros são iguais. Indica que ambos os gêneros apontam pela relevância da representação indígena para o município.

Figura 6. Tabela com a tendência das opiniões (zero a 10) quanto ao gênero

Importância do Vereador indígena	Sexo	Opinantes	Moda	Mediana	Média
ao município	Homem	52	10	8	6,99
	Mulher	43	10	5	5,79
	Total	95	10	8	6,44
às Comunidades Indígenas	Homem	52	10	9	7,58
	Mulher	43	10	9	7,51
	Total	95	10	9	7,55

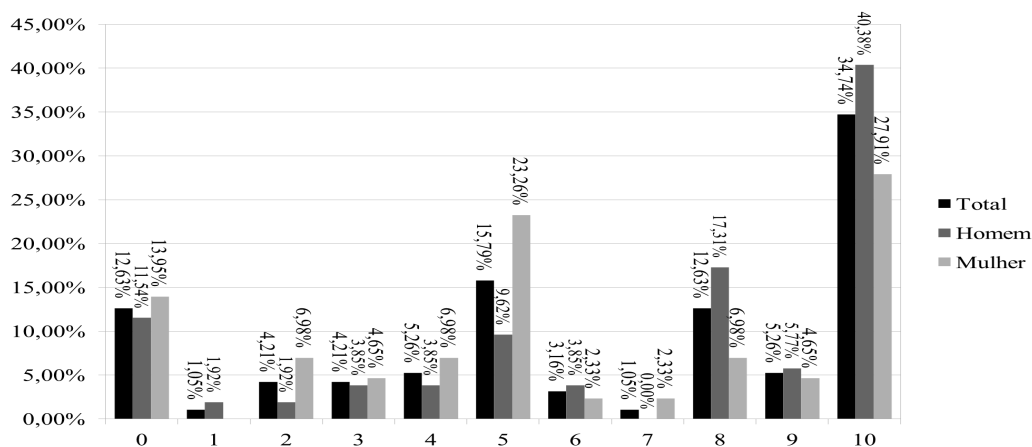
Fonte: organizado pelos autores com dados do TSE (2025)

As Figuras 5 e 6 mostram a tendência convergindo fortemente para a grande importância (modas e medianas) e positividade (médias) de um mandatário indígena, situação também observada pormenorizadamente nos gráficos das figuras adiante. Extrai-se a conclusão de que a opinião majoritária entende ser a representação indígena de maior importância às CIs do que ao município como um todo, ou seja, um vereador indígena representa mais as comunidades a que pertence do que ao município.

Da importância ao município

A Figura 7 adiante representa as proporções das opiniões quanto ao questionamento: *Para o município de Diamante D'Oeste, a importância da eleição do Vereador indígena, na sua opinião é:*

Figura 7. Gráfico: opiniões (0 a 10) dos entrevistados pela importância da vereança ao município

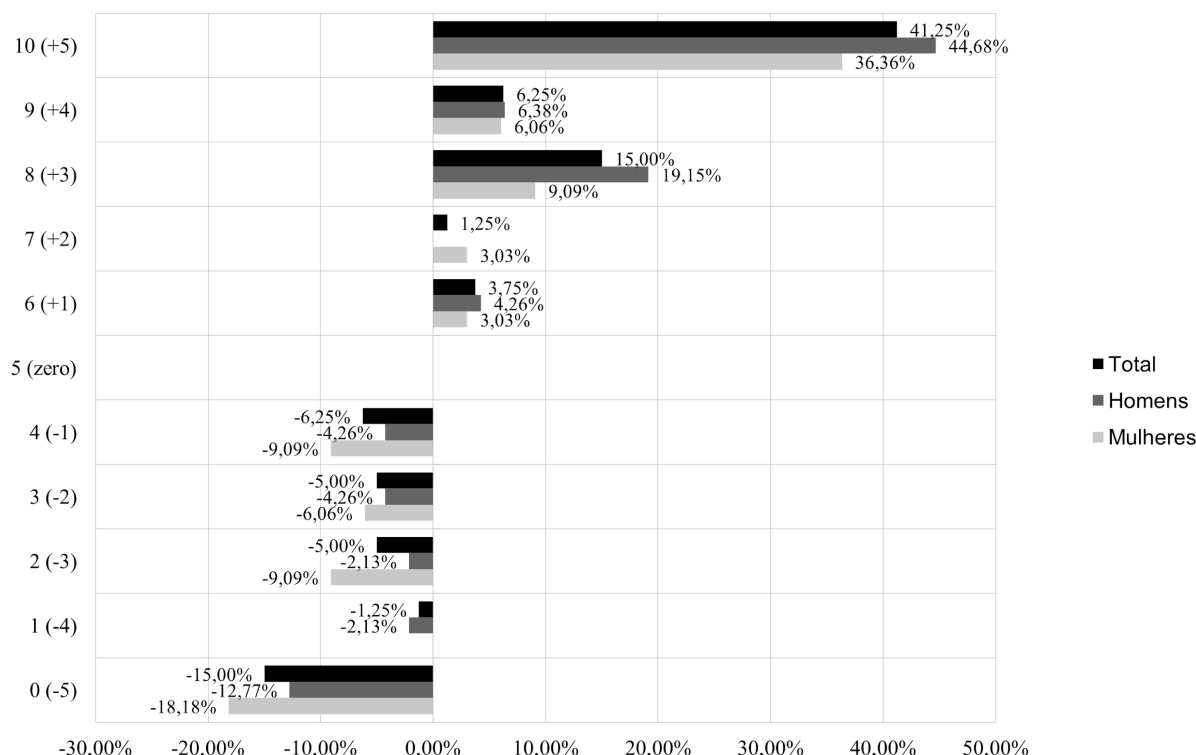


Fonte: dados da pesquisa (2025)

O gráfico da Figura 7 revela que as opiniões despontam nos extremos e pela neutralidade. A opinião prevalente nos valores 8, 9 e 10 mostra que a vereança indígena é muito importante, sintonizando com as tendências da moda e da mediana nas figuras 5 e 6. Em seguida, vem a neutralidade (grau 5) e no outro extremo a de que não tem importância (zero). As opiniões intermediárias se revelam moderadas, sendo que as entre 1 e 4 são menores que aquelas entre 6 e 9. Desse contexto, a tendência da opinião da população como um todo está fortemente para a maior importância para o município. É por conta dessa distribuição dos valores nos extremos e no centro que levam algumas médias nas Figuras 5 e 6 a se distanciar da mediana, o que não ocorreria se a opinião fosse distribuída mais uniformemente.

O valor 5, por representar neutralidade, forma a linha horizontal central nas Figuras 8 e 10 dos gráficos adiante, onde abaixo e à esquerda estão as opiniões de 4 a zero e que convergem para a discordância e a direita e acima, de 6 a 10, para a concordância. Retirada a opinião neutra (valor 5), a resultante (novo total) é utilizada para formar os percentuais expressos nas Figuras 8 e 10, onde estão as opiniões efetivamente positivas ou negativas.

Figura 8. Gráfico: tendência das opiniões da importância da vereança ao município



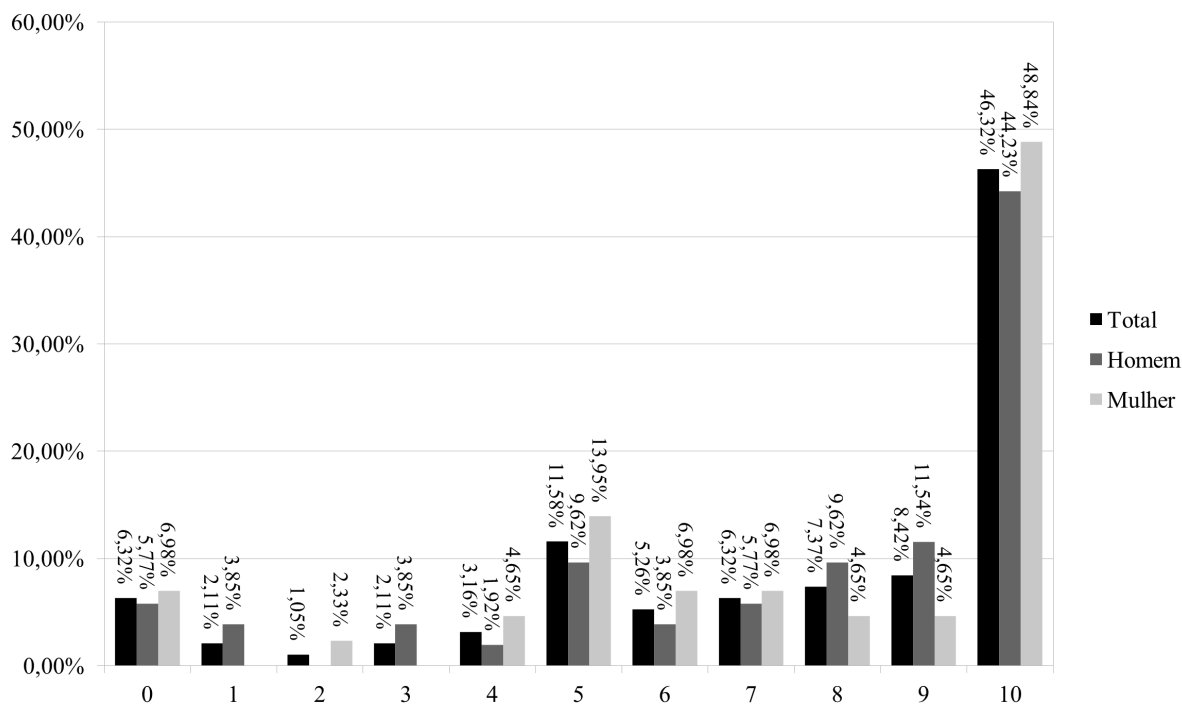
Fonte: dados da pesquisa (2025)

Vê-se de plano o relevante antagonismo das opiniões, destacando opiniões opostas nos extremos da escala, com as opiniões pela grande importância liderando fortemente, seguida das opiniões pela desimportância empatada com o grau 8 (+3) (importante) da escala. A tendência apontando para a importância leva a especular que pelo expressivo contingente de moradores indígenas, há uma visão que eles merecem atenção da

administração municipal e um vereador indígena é o porta-voz ou mediador adequado para tanto, figurando, de certo modo, também como uma necessidade para a política local como um todo. Revela ainda destacada polarização, com o zero formando grupo de detratores significativo.

A Figura 9 mostra a opinião por um outro ângulo: agora a perspectiva parte das CIs em relação ao restante do município e expressa nestes termos da pergunta: *Para o interesse das comunidades indígenas (aldeias), a eleição de um vereador indígena, na sua opinião é:*

Figura 9. Gráfico: opiniões (0 a 10) dos entrevistados pela importância da vereança às CIs

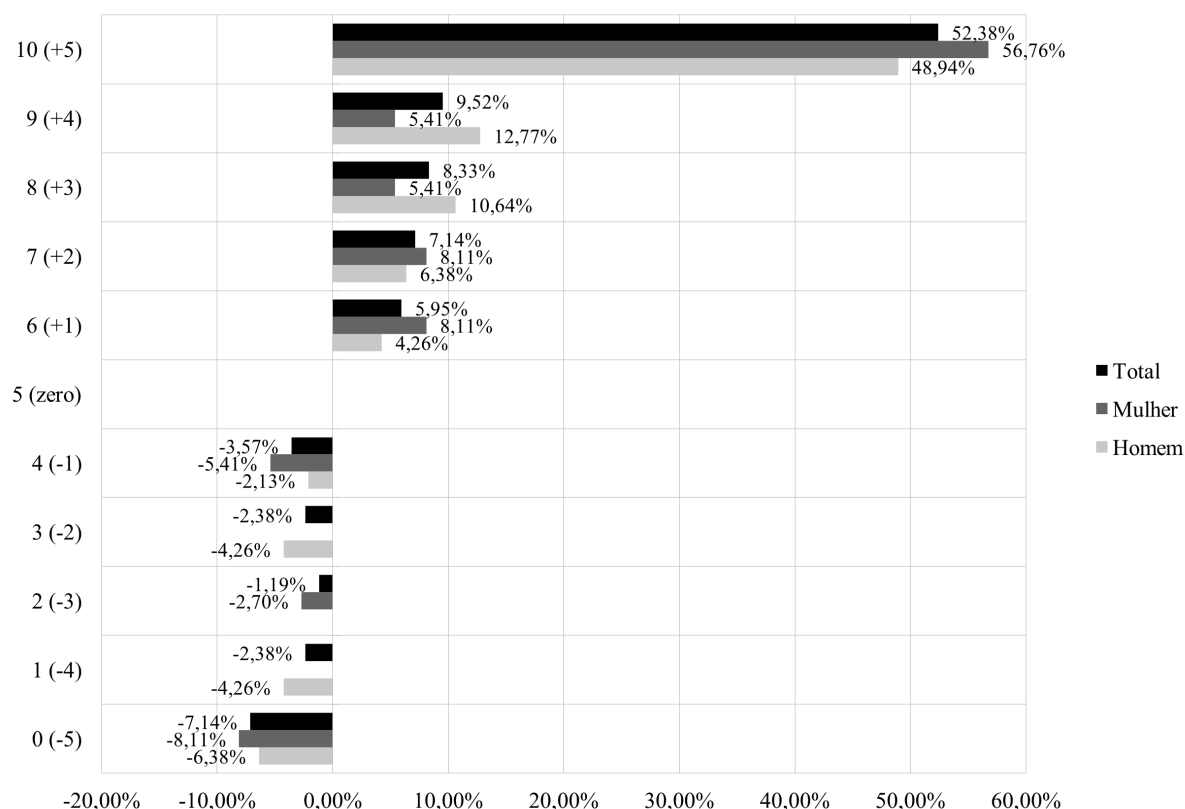


Fonte: dados da pesquisa (2025)

As respostas mostram uma significativa mudança da compreensão que os opinantes têm quanto à necessidade da representação política do coletivo indígena, diminuindo o percentual de opiniões detratoras e pela neutralidade em comparação com as opiniões da Figura 7. Do cotejo entre os gráficos das figuras 7 e 9, há forte desequilíbrio entre as duas opiniões, pesando grandemente pela maior importância da vereança para as CIs do que ao município. Essa manifestação favorável da população como um todo, revela que é pequena a rejeição ou oposição pela existência das CIs e das políticas públicas voltadas a elas; contudo, há um grupo pequeno, mas destacável, opinando em contrário.

O gráfico da Figura 10, sem a opinião neutra, mostra que prevalece a opinião que a representatividade dos indígenas é mais bem exercida por um indígena; logo, um vereador não indígena, ordinariamente, implicaria em uma sub-representação, situação a qual candidaturas coletivas buscam evitar e superar.

Figura 10. Gráfico: tendência das opiniões pela importância e desimportância da vereança à CI



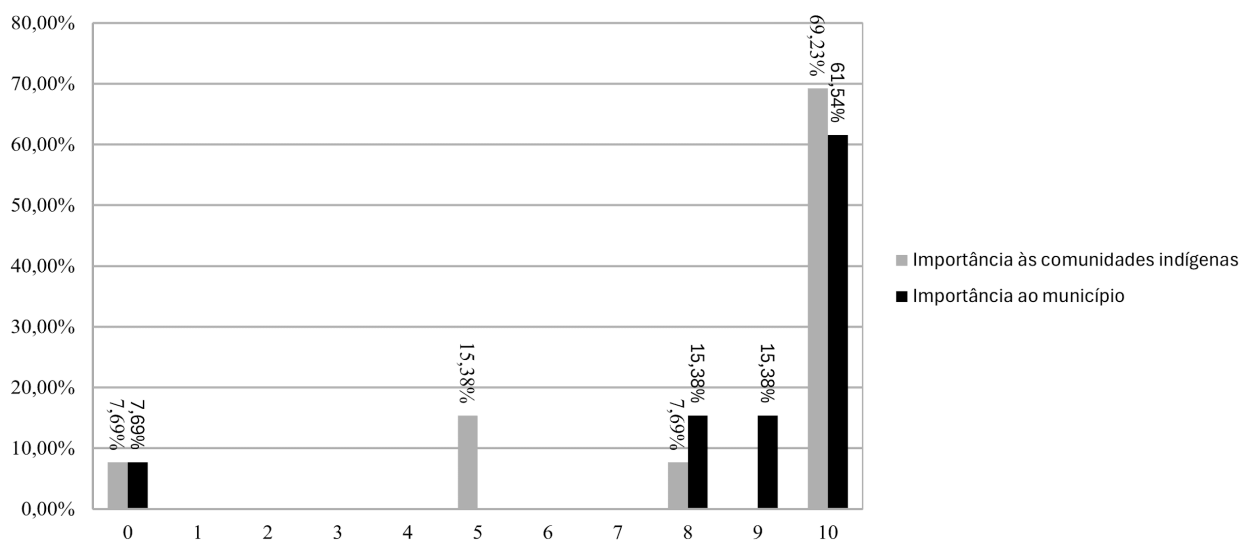
Fonte: dados da pesquisa (2025)

A Figura 10 mostra a perda de força da opinião zero (-5) comparativamente com a Figura 2, onde o contingente que não dá importância ficou na quarta posição. Isso mostra que mudam de opinião por conta da diferença de circunstâncias ou perspectivas. Logo, parte dos detratores da Figura 8 divergem de opinião entre os dois pontos de vista contidos nas perguntas, com parte deles dando importância à representação identitária e desimportância quando ela é para representar o município, o que é positivo. Ou seja, parte dos detratores da Figura 8 não tem opinião negativa consolidada em relação a qualquer questão ou circunstância envolvendo a causa ou movimento indígena.

Embora os gráficos estejam estratificados por gênero e o números entre homens e mulheres apresentam algumas disparidades, por conta do tamanho da amostra em relação à população, inferências nessas dimensões podem redundar em várias conclusões. Apontam, entretanto, que a dimensão de gênero merece atenção nas novas pesquisas.

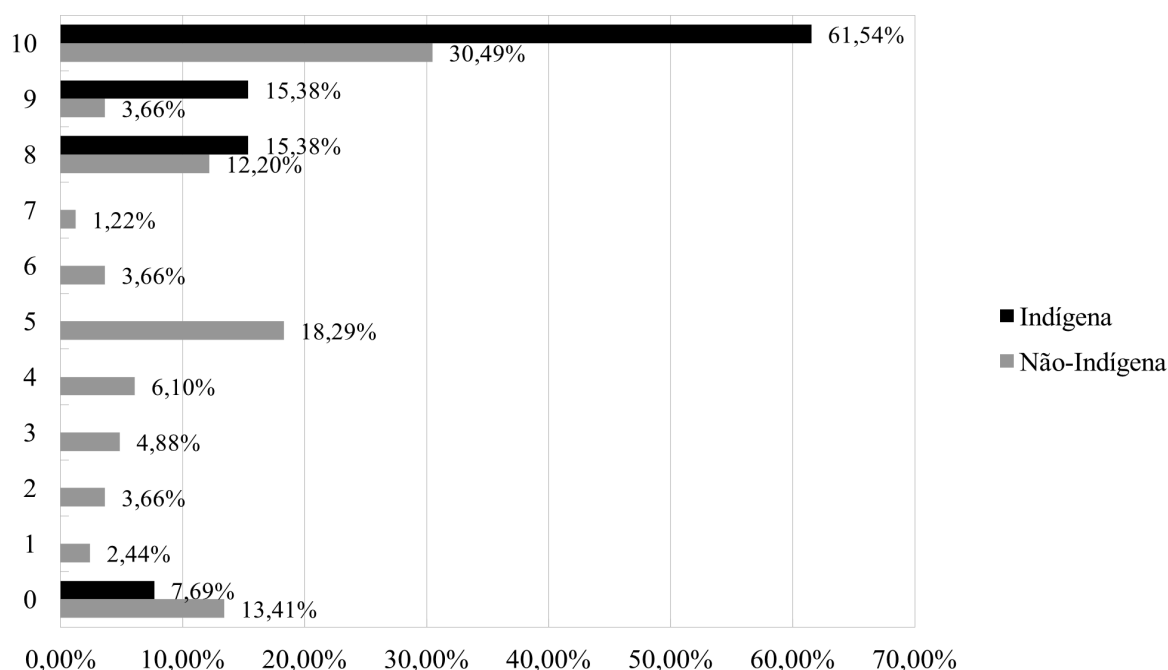
Recorte étnico: a importância dada pelos Guaranis

Considerando que os Guaranis formam o coletivo com interesse direto pela representatividade parlamentar, coube ver como eles opinaram. O gráfico da Figura 11 mostra a alta importância que dão à vereança indígena, indicando maior importância às CIs do que ao município.

Figura 11. Gráfico: opinião indígena sobre a vereança indígena para o município e às CIs

Fonte: dados da pesquisa (2025)

Os gráficos das Figuras 12 e 13 retratam as respostas respectivamente às duas perguntas opinativas, comparando com as opiniões entre a dos indígenas e dos não indígenas. Nota-se que os não indígenas dão menor importância tanto para o município quanto para as CIs, ocorrendo o contrário com os indígenas, o que de certo modo era o esperado. O anseio dos Guaranis pela representação por um dos seus ficou evidente.

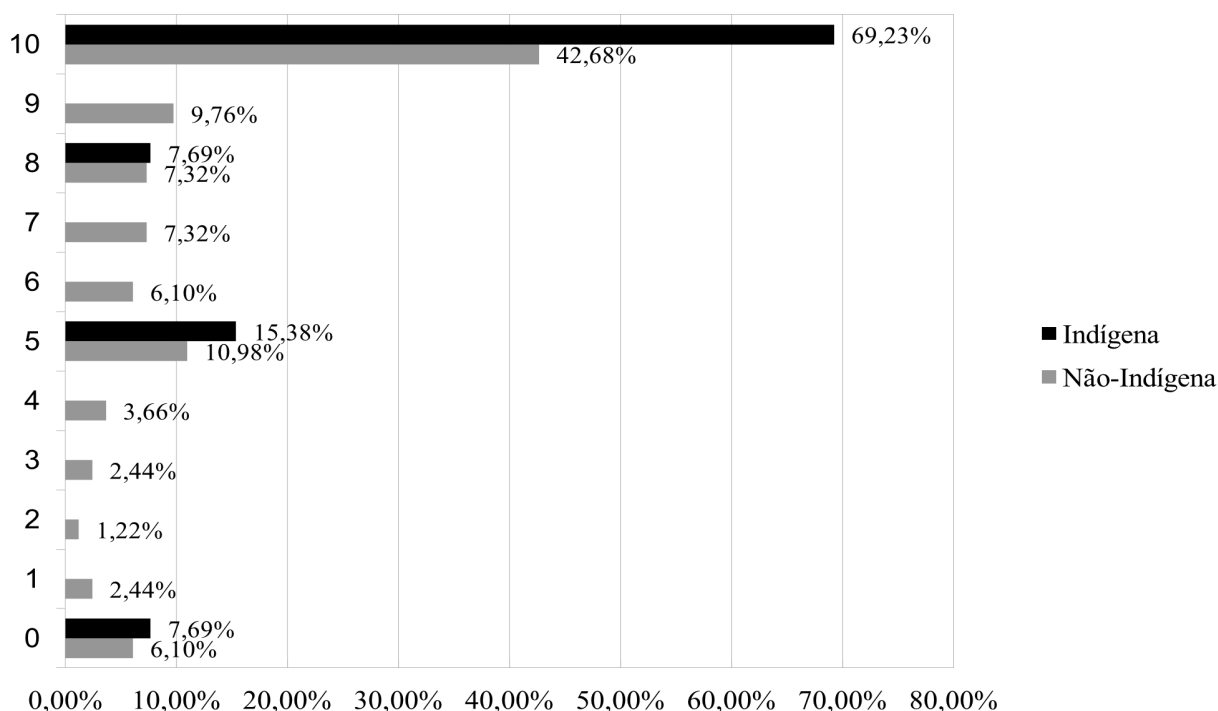
Figura 12. Gráfico: opinião indígena e não indígena sobre a vereança indígena para o município

Fonte: dados da pesquisa (2025)

A média apontada na tabela da Figura 6 para o segundo questionamento mostra que o radicalismo dos respondentes de valor zero e

10 está entre indígenas e brancos, constatação corroborada pela maior neutralidade (valor 5) dos indígenas em relação aos não indígenas (Figura 11). Estas duas circunstâncias, apontando para a menor importância manifestada por parte de alguns indígenas, aparenta uma contradição envolvendo a candidatura coletiva, já que na prática importaria numa sub-representação, além de dar a noção que o não indígena os representaria melhor. São opiniões no mínimo perturbadoras. O fenômeno, caso se repita, merece maiores investigações; por ora, é visto como erro estatístico ou confusão dos entrevistados, possivelmente contribuído pelo idioma português, gerando dificuldade de interpretação.

Figura 13. Gráfico: opinião indígena e não indígena pela importância da vereança indígena às CIs



Fonte: dados da pesquisa (2025)

A opinião pela total desimportância (Figuras 11, 12 e 13), dada por 7,69% da opinião indígena, mostra também que não existe consenso no interior das comunidades, refletindo que lá há um contingente opositor consolidado, contrariando o que mormente se supunha existir no sentido de união ou unanimidade.

Concluindo, ficou constatado que os indígenas dão maior importância à vereança do que os não indígenas. Já em termos gerais, a vereança é importante para as duas dimensões: município e CIs, indicando ainda que a melhor representação dos Guaranis ocorre com alguém do seu meio.

As livres manifestações

O formulário continha um campo para livre manifestação. A maioria das opiniões, 19, foram via *online*, três anotadas pelo entrevistador e uma no

formulário depositado. O quadro da Figura 14 sintetiza o conteúdo das manifestações mais relevantes.

Figura 14. Quadro com a seleção das manifestações mais relevantes dos entrevistados sobre a temática

Nº opinantes	Dimensão do assunto	Destaques selecionados
3	Problemas na votação.	"Seria muito bom se colocasse urna para votação nas aldeias, para ficar mais fácil para os indígenas votar, sem contar que iria diminuir a compra de voto nas aldeias."
		"Só acho que deveria ter uma urna dentro da aldeia (...). E deveria ser mais fiscalizado porque em época de eleições é um lugar onde há compra de votos (...)."
		"Indígenas se vendem por algo qualquer".
8	Conexão (porta-voz, interface)	"Se precisar, tem com quem falar. Se for para discutir, podemos falar em guarani."
		"E o Teodoro é um membro muito atuante dessa comunidade, e agora como vereador, irá trazer as necessidades das aldeias para serem atendidas mais prontamente."
		"No meu ponto de vista é muito importante um indígena eleito no município, pois terá facilidade de entender as necessidades das aldeias".
5	Representação e integração	"um representante que conhece e convive a realidade e necessidades da sua comunidade".
		"O povo indígena deveria se envolver mais com a política para que a população em geral conheçam eles. (...) O branco não entende direito, que só vivem da ajuda do governo, mas não é verdade."
		"A participação política indígena é crucial para combater a histórica exclusão e segregação social dessas comunidades."
		"A importância de um vereador indígena, seria pela luta pelo seu povo."
		"Se houvesse uma organização melhor nas aldeias teriam mais do que um representante."

Nº opinantes	Dimensão do assunto	Destaques selecionados
3	Detratores	“Acredito que seja insignificante um vereador indígena, pois fica a pergunta, será que não vai se vender como se vendem na aldeia?!”
		“Um vereador não indígena é mais importante”
		“Não vai contribuir em nada para o município”.

Fonte: dados da pesquisa (2025)

Observada a dimensão dos detratores conjugada com a destacável opinião de valor zero (totalmente desimportante) contida nas tabelas e gráficos retro, denota-se um destacado contingente contrário à vereança indígena, uma força opositora aos interesses das CI que merece ser considerada.

Se for considerar o eleitorado indígena e somado com os não indígenas adeptos à causa, Teodoro teria sido o vereador mais votado, pois quem galgou o feito obteve 49 votos a mais do que ele. Isso dá eco às manifestações de “compra de votos” de eleitores indígenas e da falta de organização das comunidades, essa reforçada por parte da opinião indígena pela desimportância e neutralidade. E, considerando que foram 117 votos de diferença entre os dois concorrentes a prefeito, se pode especular que a “compra de votos” indígenas teria o potencial até de inverter o resultado da eleição majoritária.

Considerações finais

De modo geral, há um contexto amplamente favorável pela integração entre indígenas e não indígenas no município, onde as forças detratoras e contrárias de dentro e de fora das CIs terão que demandar muito esforço para inverter a tendência pela importância da vereança. Há, positivamente, maior convergência e menor divergência de interesses entre os contingentes indígenas e não indígenas. Logo, políticas públicas em atendimento às demandas indígenas tendem a se realizar com baixa oposição. Em suma, a representação política do coletivo é tida como de grande importância e positiva pelos munícipes de Diamante D'Oeste, e, especialmente, pelos indígenas.

Quanto ao desempenho do vereador, a pesquisa visou medir o momento (recorte temporal). Com o passar do tempo é que se verificará os rumos que tomarão as opiniões ora medidas. Sobre Teodoro há uma carga de responsabilidade importante, pois pelo contido no quadro 1, a reeleição ou substituição da vereança por outro indígena não é uma constante; e é na reeleição que ocorre a efetiva avaliação do desempenho do mandatário. Eventual reeleição dele será uma quebra do que usualmente vem se repetindo no PR (quadro 1).

Nas entrevistas pessoais (não *online*), alguns entrevistados demonstraram dificuldade em atribuir um valor na escala, com algumas entrevistas sendo interrompidas por completa incompreensão. Isso aponta

que a tradicional escala de Lickert, com cinco opções (concordo totalmente, discordo totalmente, não concordo nem discordo etc.), parece ser mais adequada do que a tipo Lickert de 11 posições que foi adotada. Caso nova pesquisa venha ocorrer com constructo semelhante, é aconselhável a mudança para a escala de 5 pontos, vez que entre o ponto neutro e os extremos há um conjunto menor de opções e a gradação é representada por frases, dando maior compreensão na pergunta e objetividade na resposta. Para Silva Júnior e Costa (2014), menos opções diminui a confiabilidade por um lado, mas doutro, melhora a manifestação dos respondentes.

A obtenção de resposta unilateral por meio eletrônico é desaconselhável ante o descarte que teve que ser feito, situação contornável se feita presencialmente. Também se mostrou meio de pouca produtividade pela baixa adesão. Por outro lado, quanto à manifestação livre, a colheita por ela foi mais produtiva, provavelmente por proporcionar maior privacidade e comodidade.

Outra atenção a ser dada é na amostragem. Embora se buscou observar um *quantum* proporcional ao eleitorado e à população, os segmentos envolvendo negros e indígenas é muito pequeno para fins estatísticos. Seria interessante no mínimo dobrar a amostra para melhor acurácia. Este fator impediu, por exemplo, alisar a dimensão da escolaridade, vez que o grau de instrução verificado ficou extremamente desencontrado com os do senso; o mesmo ocorrendo com as faixas etárias, o que impediu. Uma amostra maior também permitiria análises mais substanciais quanto ao gênero.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Débora Cristina Rezende de. **Candidaturas Coletivas: uma nova forma de interação entre movimentos sociais e partidos políticos.** Dados, [S.L.], v. 67, n. 2, p. 1-53, 2024.

BRIGHENTI, Clovis Antonio; BORGES, Paulo Humberto Porto. **Presença e mobilidade Guarani no oeste paranaense: uma análise histórica.** Em Tempo de Histórias, [S.L.], n. 27, p. 48-71, 1 abr. 2016.

CARDOSO, Cynthia Franceska. **Re-Voltar ao Tekoha: memórias dos jovens avá-guarani.** Serviço Social em Revista, [S.L.], v. 23, n. 2, p. 465, 11 dez. 2020.

CODATO, Adriano; LOBATO, Tiemi; CASTRO, Andréa Oliveira. **VAMOS LUTAR, PARENTES! As candidaturas indígenas nas eleições de 2014 no Brasil.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, [S.L.], v. 32, n. 93, p. 01-24, 2017.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Sistema IBGE de Recuperação Automática - SIDRA.** 2025. Disponível em: <<https://sidra.ibge.gov.br/acervo#/S/Q>>. Acesso em: 25 fev. 2025.

IPARDES - Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social. **Caderno Estatístico.** 2025. Disponível em: <<https://www.ipardes.pr.gov.br/Pagina/Caderno-Estatistico-Municipal>>. Acesso em: 25 fev. 2025.

KÜHL, G. E. S.; SCHALLENBERGER, E. **Arquitetura e a construção do espaço Guarani no Oeste do Paraná: um estudo de caso na aldeia tekoha Añetete.** Muitas Vozes, [S.L.], v. 3, n. 1, p. 205-225, 2014.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. **O Movimento Indígena no Brasil: apontamentos básicos.** In: SILVA, Edson H.; SALLES, Anderson G. de. (Org.) Antropologia & Sociedade. Revista do Laboratório de Antropologia, Arqueologia e Bem-Viver da UFPE.v.1,n.1, p. 131-148, 2023.

PAULA, Luís Roberto de; PATAXÓ, Samara; VERDUM, Ricardo. **O tempo da política vem aí: os povos indígenas e as eleições legislativas municipais de 2024.** Estudos Eleitorais, Brasília, v. 17, n. 1, p. 319-343, jan./jun. 2023.

PAULA, Luís Roberto de. **A participação indígena em eleições municipais (1976 a 2016).** *Resenha & Debate*: Nova Série, Rio de Janeiro, v. 2, p. 1-77, 2017.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SILVA JÚNIOR, Severino Domingos da; COSTA, Francisco José da. **Mensuração e Escalas de Verificação: uma análise comparativa das escalas de likert e phrase completion.** Revista Brasileira de Pesquisas de Marketing, Opinião e Mídia, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 1-16, out. 2014.

COLOMBO, Adir Luiz; VILLALVA FILHO, Mario Ramão. A importância que Diamante D'Oeste dá ao primeiro vereador indígena do oeste do Paraná. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 18-37, mai./ago. 2025.

TSE - Tribunal Superior Eleitoral. **Estatísticas Eleitorais**. 2025. Portal de dados abertos e estatísticas eleitorais. Disponível em: <<https://sig.tse.jus.br/ords/dwapr/r/seai/sig-eleicao/home>>. Acesso em: 25 fev. 2025.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado: entrevista com Eduardo Viveiros de Castro**. Prisma Jurídico, [S.L.], v. 10, n. 2, p. 257-268, 28 fev. 2012.

Recebido em: 15/04/2025* Aprovado em: 01/07/2025* Publicado em: 31/08/2025

OS TERENA E OS PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO COMUNITÁRIO EM UMA CONJUNTURA DO REGIME DITATORIAL

VICTOR FERRI MAURO¹

UFMS, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-1276-4684>

RESUMO: *Através de informações extraídas de obras científicas, reportagens e arquivos, investigamos os Projetos de Desenvolvimento Comunitário empreendidos pela Funai junto ao povo Terena, nos anos 1970 e 1980, que inseriu a agricultura mecanizada nas aldeias. Expectativas, interesses e avaliações dos indígenas que aderiram à proposta são analisados, bem como os resultados alcançados. Conclui-se que o compromisso do governo em garantir a autossuficiência das comunidades não se cumpriu. Os projetos não valorizaram as tradições de plantio dos Terena, que tiveram que se render a novas disciplinas. Após um curto período, as atividades sucumbiram pela redução no repasse de verbas. A dependência econômica e a insegurança alimentar se agravaram, resultando na intensificação das migrações para as cidades e do engajamento dos agricultores em empreitadas em propriedades particulares. Danos socioambientais foram deflagrados, levando os indígenas a buscarem, recentemente, alternativas de desenvolvimento mais sustentáveis.*

PALAVRAS-CHAVE: *Terena, Projetos agrícolas, Tutela, Funai, Ditadura.*

ABSTRACT: *Using information extracted from scientific works, journalistic reports and archive documents, we investigated the Community Development Projects undertaken by Funai with the Terena people in the 1970s and 1980s, which included the practice of mechanized agriculture in the Community. Expectations, interests, and evaluations of the indigenous people who joined the proposal are analyzed, as well as the results achieved. It is concluded that the government's commitment to guaranteeing the self-sufficiency of communities has not been fulfilled. The projects did not value the planting traditions of the Terena, who had to surrender to new disciplines. After a short period, the activities succumbed due to the reduction in the transfer of funds. Economic dependence and food insecurity have worsened, resulting in the intensification of migration to cities and the engagement of farmers in projects on private properties. Socio-environmental damage was triggered, leading indigenous people to recently seek more sustainable development alternatives.*

KEYWORDS: *Terena, Agricultural projects, Guardianship, Funai, Dictatorship.*

¹ Doutor em História pela UFGD e pós-doutor em Estudos Culturais pela UFMS. Professor Associado da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, onde coordena o Observatório da Política Indigenista de Estado – OPINE. E-mail: victor.mauro@ufms.br

Considerações iniciais

Apoiado em informações extraídas de obras científicas, reportagens jornalísticas e arquivos documentais, este artigo analisa ações da política indigenista do Estado na conjuntura do decênio final da ditadura civil-militar brasileira aplicadas ao povo Terena, mais especificamente nos mandatos presidenciais dos generais Ernesto Geisel e João Batista Figueiredo.

Nesse tempo, o governo federal defendia abertamente a integração dos indígenas à comunhão nacional e a emancipação da tutela civil dos indivíduos e grupos considerados mais integrados. A orientação oficial era a de acelerar o ritmo da transformação cultural por meio da implantação nas aldeias dos chamados Projetos de Desenvolvimento Comunitário (PDCs) empreendidos pela Fundação Nacional do Índio (Funai), anunciados como a novidade que resolveria a carência material das comunidades e as tornaria economicamente autônomas com o passar do tempo, rompendo assim um círculo vicioso de dependência paternalista com o órgão tutelar.

Os projetos transcorreram com boa aceitação do público-alvo por alguns anos, mas foram minguando devido ao escasseamento dos aportes financeiros da agência indigenista. Grandes transformações decorreram da adoção do novo sistema de trabalho, o que não significa que os nativos se ajustaram perfeitamente a ele. O plano de emancipação compulsória que o governo arquitetou não seguiu adiante devido à forte reação contrária que o assunto suscitou.

Nos atemos aqui a analisar as expectativas geradas, os impactos produzidos e os resultados alcançados por meio de projetos que a Funai conduziu junto aos Terena nos anos finais da década de 1970 e na primeira metade da década posterior. Nos concentramos também em averiguar as pretensões dos governantes por trás da insistência na questão da emancipação, a receptividade dos indígenas diante dessa proposta e as consequências que ela poderia ter acarretado caso tivesse vingado.

Um evento para o qual voltamos a nossa atenção de maneira especial foi a visita do presidente Geisel na reserva indígena² Taunay-Ipegue, município de Aquidauana/MS, em abril de 1977, com o intuito de anunciar para a opinião pública nacional a linha mestra da nova política indigenista, da qual a experiência dos Terena viria a ser apresentada como projeto piloto, supostamente em sintonia com a ideologia desenvolvimentista apregoada pelo governo. A expectativa era converter os indígenas em empreendedores rurais capitalistas, primeiramente comunitários e, posteriormente, individualizados.

Dentre os autores tomados como referência para tratar do povo Terena estão membros pós-graduados dessa etnia e com vivência dentro das aldeias. Esse é o caso de Celma Francelino Fialho, Claudionor do Carmo Miranda, Elisângela Castedo Maria do Nascimento, Leosmar Antonio, Luiz Henrique Eloy Amado, Paulo Baltazar e Wanderley Dias Cardoso. Outras vozes desse mesmo grupo étnico são consideradas aqui em falas de lideranças influentes nos anos 1970 e 1980, reproduzidas nas obras de referência. Nos processos

² Antes da promulgação da Constituição de 1988, o termo “reserva” era usual para se referir a porções territoriais delimitadas pelo poder público para acomodar populações indígenas de modo exclusivo. Da nova Carta Magna, em diante, a nomenclatura “Terra Indígena” se tornou prevalente na linguagem oficial.

de levantamento de informações e construção da análise teórica, recorreremos também a inúmeros autores não indígenas reconhecidos na academia.

Ao examinar por completo o artigo, o leitor terá clareza de que os projetos implantados nas aldeias terena não obtiveram os resultados que as autoridades governamentais esperavam. Para as comunidades envolvidas não houve melhora significativa e duradoura na qualidade de vida e restaram danos e frustrações. No entanto, os indígenas nunca deixaram de acionar estratégias para resistir às imposições da agência estatal e de barganhar uma maior participação nas decisões sobre as políticas públicas que afetam suas comunidades.

A tradição agricultora dos Terena

O relacionamento estreito com a agricultura estaria no próprio cerne da identidade dessa etnia. Segundo a historiadora Sandra Novais (2021, p. 61),

Os Terena se definem como sendo um povo *íhae poké`e*, isto é, um povo que vive da terra, afirmam que nas aldeias a luta de todos os dias é com o *kavâne*, ou seja, com as roças de onde tiram o alimento para o sustento das suas famílias e das suas crianças. No conjunto das práticas vivenciadas no cotidiano das aldeias Terena, as práticas agrícolas proporcionam ao grupo o sentimento de pertencimento étnico, imprimem ritmo às aldeias, garantem a subsistência das famílias e conferem fator identitário.

Cronistas do Brasil imperial já descreviam os Terena como exímios agricultores, de índole amistosa e colaborativos com a população mato-grossense. Por seguirem mantendo essa fama, famílias terena foram recrutadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), nas décadas iniciais do século XX, para a Reserva Indígena de Dourados (no extremo sul do antigo Mato Grosso) e para o oeste paulista, sob os planos de se juntarem a outras etnias lá residentes e transmitir a elas conhecimentos comparativamente mais sofisticados do manejo agrícola.

Tradicionalmente, os Terena cultivavam roças familiares de pequeno porte, com o uso de técnicas e instrumentos pouco complexos e revezando culturas de alimentos variados. A preparação da terra a ser plantada era feita manualmente com enxada, havendo colaboração de trabalhadores de diferentes famílias em mutirão (Miranda, 2006). A abertura de novas áreas de plantio iniciava costumeiramente no mês de agosto, com a queima da vegetação seca e a posterior retirada dos troncos carbonizados (Fialho, 2010). Fragmentos vegetais eram removidos com machado e foice, tomando-se o cuidado de não destruir espécies comestíveis ou que tivessem aproveitamento medicamentoso ou outro uso cultural importante. Os tocos eram preservados por auxiliarem na manutenção da estabilidade do solo (Antônio, 2016). Depois, seguia-se uma limpeza mais acurada do terreno, etapa em que mulheres e crianças participavam ativamente. Perto de setembro, quando começava a cair as primeiras chuvas e a brotar as flores, era hora de plantar as sementes de abóbora, arroz, banana, batata-doce,

cana-de-açúcar, feijão, mandioca, moranga e outras variedades (Fialho, 2010). Havia uma rotatividade dos locais cultivados no sistema de coivara, respeitando-se o pousio, e a maior parte dos produtos era consumida pela família ou alocado no circuito de trocas em espécie dentro da própria comunidade (Cardoso, 2004).

Conforme ensina o antropólogo e advogado Luiz Eloy Amado (2020, p. 193) sobre as tradições de seu povo,

As roças são os espaços fundamentais para a composição e a reafirmação da identidade Terena. Os espaços destinados à plantação de feijão, abóbora, mandioca e melancia, entre outros, são características marcantes das comunidades. Nos quintais das famílias, existe uma grande variedade de árvores frutíferas (manga, goiaba, maracujá, jabuticaba, cana-de-açúcar, laranja e limão, entre outras), mas também diversas ervas medicinais sempre por perto das habitações. Em algumas famílias, ainda há plantas que possuem valor espiritual, servindo de proteção contra influências negativas.

A engenheira florestal Jessica Pedreira explica que a agricultura tradicional terena se assemelha às iniciativas agroflorestais e agroecológicas contemporâneas por recorrerem a práticas como ciclagens de nutrientes oriundos da vegetação e sucessão natural, respeitando o tempo certo de pousio e realizando o consórcio de gêneros diversos. Por isso, a pesquisadora conclui que o plantio tradicional terena é “de base ecológica e não dependente de insumos sintéticos, além de o componente humano, cultural, estar estreitamente ligado a como estas práticas agrícolas se manifestam”. (Pedreira, 2016, p. 64).

Sobre a disposição espacial tradicional dos roçados terena, o antropólogo Gilberto Azanha (2000, p. 79-80) esclarece que

As roças, em geral, pertencem ao grupo doméstico (que engloba necessariamente mais de uma família elementar e que em geral coincide com o grupo residencial). Via de regra, este grupo é composto por um “chefe” (avô), seus filhos, netos e noras. Devido a dinâmica de sucessão pela linha paterna, os terrenos já desbravados por um grupo tendem a ficar no domínio de irmãos consanguíneos, acentuando a patrilinearidade do sistema de parentesco – e a patrilocalidade da residência pós-matrimonial [...]; por força desta composição, as roças de um mesmo grupo de irmãos se distribuem em áreas contíguas.

O convívio cada vez mais estreito com a sociedade não indígena foi fazendo com que os Terena incorporassem crescentemente bens manufaturados na sua rotina, demandando renda constante para ter acesso a eles. Deste modo, os indígenas foram oferecer-se como mão de obra esporádica fora de suas aldeias. Os homens vieram a trabalhar principalmente como empregados braçais em fazendas (atividade conhecida como “changa”) e as mulheres como domésticas em casas de família. Com

isso, a dedicação à produção agrícola própria, para muitos, foi ficando em segundo plano.

O esbulho das áreas que os Terena ocupavam tradicionalmente começou na Guerra da Tríplice Aliança, ocorrida na década de 1860, quando parte do atual Mato Grosso do Sul foi invadida por tropas paraguaias. Finalizado o conflito, essas terras caíram indevidamente nas mãos de particulares, que contaram com a complacência das autoridades brasileiras para expropriar os indígenas.

Nas décadas iniciais do século XX, os membros da citada etnia conseguiram recuperar uma parcela pequena de seu território tradicional com a demarcação de reservas indígenas no baixo pantanal. O geógrafo Paulo Baltazar e a educadora Celma Fialho registram que o coronel Cândido Rondon criou esses espaços como recompensa pela ajuda que os Terena deram na construção das linhas telegráficas na região. As áreas, porém, já naquele tempo, eram insuficientes para a reprodução cultural dos indígenas em moldes tradicionais, o que os tornou cada vez mais dependentes da assistência do Estado e subordinados à autoridade do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Os indígenas daquela época teriam aderido à proposta de Rondon, a contragosto, para não ficarem desabrigados (Baltazar; Fialho, 2022).

As cidades e povoados do entorno das reservas experimentaram um crescimento expressivo na primeira metade do século passado, impulsionado pela Estrada de Ferro Noroeste do Brasil. Com seus territórios entremeados por propriedades rurais particulares e aglomerados urbanos, os indígenas desenvolveram três maneiras de se ajustarem ao convívio cotidiano com a população regional, listadas a seguir pelo antropólogo Carlos Rodrigues Brandão:

- 1) a residência nas aldeias de reserva indígena, onde foram preservadas condições do exercício de uma agricultura rudimentar que, no entanto, a apenas umas poucas famílias proporcionava possibilidades de subsistência autônoma através do trabalho em terras próprias;
- 2) a transferência individual ou familiar para uma das fazendas da região, onde os índios passam da condição de pequenos agricultores autônomos para a de "peões" assalariados na lavoura ou na lida do gado;
- 3) a mudança igualmente pessoal ou familiar para a periferia das cidades próximas, com preferências por Campo Grande e Aquidauana, onde o índio muda não só de local de residência, como também de tipo de aplicação de sua força de trabalho, tornando-se um empregado urbano na maior parte dos casos (BRANDÃO, 1986, p. 60-61).

Com o avanço dos anos, a dependência da renda monetária foi se acentuando e as famílias enfrentavam dificuldades em se manter somente com o que produziam em suas terras. Para piorar, o pagamento pelo trabalho rural indígena era aviltado pelos contratantes (Brandão, 1986).

Pelas estimativas de lideranças Terena, em meados de 1975, noventa por cento dos agricultores da aldeia Bananal trabalhavam como diaristas fora

da reserva em tempo parcial. O próprio posto da Funai intermediava os contratos firmados com terceiros (CIMI, 1975).

Preocupada em amenizar a dependência externa e conter o êxodo das reservas, a Funai propôs inserir ali projetos comunitários baseados na monocultura de grãos usando maquinário moderno e implementos industrializados. Essa era uma política que a fundação planejava aplicar a todos os povos indígenas brasileiros mais integrados. Era um tempo em que o governo e o grande empresariado apostavam na chamada “Revolução Verde” avançando pelo interior do país.

O Brasil estava submetido a um regime ditatorial desde 1964, que duraria até 1985. Os presidentes da República que se sucederam nesse período eram militares de alta patente das forças armadas. Em via de regra, os presidentes e diretores da Funai tinham origem institucional semelhante e a mesma visão de mundo hierárquica e centralizadora. Especialmente nos mandatos de Geisel e Figueiredo, entre 1974 e 1985, o envolvimento de comunidades indígenas com o plantio voltado para abastecer os mercados regionais, em detrimento da produção para a subsistência, foi fortemente estimulado.

Nos PDCs que a Funai operava, os moradores locais eram incentivados a semear os gêneros agrícolas mais comumente plantados por empreendedores particulares dos arredores. Os gestores da política indigenista planejavam fazer com que os indígenas substituíssem seus métodos tradicionais de produção e incorporassem uma mentalidade capitalista. O novo receituário do desenvolvimento sugeria a intensificação da exploração dos territórios e das riquezas naturais contidas neles, a monetarização das relações econômicas e o incremento do potencial dos indígenas como consumidores de bens industrializados (Silva, 2021).

Depois de visitar a reserva Taunay-Ipegue em setembro de 1976, o então presidente da Funai, general Ismarth de Araújo Oliveira, se disse convencido da necessidade de introduzir nas comunidades terena um PDC para que esses indígenas pudessem atingir a condição de emancipados (Brasil, 1976). Em outra ocasião, cerca de um ano depois, esse dirigente comentou que o propósito maior desse tipo de projeto era “o de despertar no índio a confiança em si mesmo e dar-lhe condições de sobrevivência humana e digna”. (Oliveira, I., 1978, p. 337).

Já no início de 1977, a agência estatal tinha uma proposta formalizada de ação a ser aplicada, cuja redação considerava que o povo Terena possuía vários membros com alto nível de instrução e vinha modificando a mentalidade coletiva ao incorporar aspirações inovadoras. Conforme o documento, o objetivo de curto prazo seria ampliar a produção de alimentos “com vistas à aquisição de maquinaria e implementos que capacitem a comunidade a voltar-se também para os tipos de atividades rentáveis que lhes proporcionem um maior conhecimento tecnológico e bem-estar social” (Brasil, 1977, p. 14).

Os governos militares e a problemática da emancipação

Governantes e gestores da política indigenista da época entendiam que a assistência que o Estado estendia aos povos originários era dispendiosa e inibia o aproveitamento eficaz das riquezas de seus territórios pela iniciativa privada. Havia um plano de suprimir gradualmente o aporte de recursos públicos para esses grupos e revogar o caráter inalienável das áreas por eles ocupadas, de modo a facilitar a absorção delas ao mercado de terras.

A legislação brasileira concebia os indígenas como relativamente incapazes frente às responsabilidades da vida civil e estipulava a sua tutela a ser administrada pela agência indigenista estatal, a quem competia a sua assistência social e jurídica e a proteção de seu patrimônio. O Estatuto do Índio (Lei nº 6.001), de 1973, asseverava em seu artigo oitavo a nulidade dos atos firmados entre um indígena não integrado e uma pessoa não indígena quando não assistida pelo tutor. Por outro lado, o parágrafo único do mesmo artigo estipula que tal norma não se consagra “no caso em que o índio revele consciência e conhecimento do ato praticado, desde que não lhe seja prejudicial, e da extensão dos seus efeitos” (Brasil, 1973).

Na interpretação do antropólogo Silvio Coelho dos Santos, à parte tutora idealmente competiria a defesa contumaz dos interesses dos tutelados, respeitando-se a sua liberdade de expressão e os seus padrões organizacionais. Seria uma impropriedade, portanto, o órgão atuar como mediador de qualquer assunto que contradissesse à vontade manifesta dos indígenas (Santos, 1981). Para a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, se interpretada corretamente, a tutela não obstava aos indígenas o exercício de direitos como votar e se candidatar a cargo eletivo, possuir propriedade, gerir negócios próprios, atuar no gerenciamento do patrimônio indígena, organizar associações e se fazer representar diretamente através de advogados. Contudo, na prática, o Estado utilizava a tutela como mecanismo de coação e cerceamento de liberdades individuais e coletivas (Cunha, 1987).

O regime tutelar era compreendido por alguns agentes do Estado como um dispositivo que autorizava ingerências na organização interna das sociedades tuteladas. A Funai monopolizava as decisões acerca de todas as ações aplicadas às comunidades, recompensava comportamentos individuais que convergiam com seus interesses e repreendia atitudes contestatórias (Lacerda, 2009). Aos indígenas não era dada autonomia ampla, por exemplo, para estabelecer conexões com organizações não governamentais para desenvolver parcerias.

O Estatuto, em seu artigo primeiro, definia como uma das metas da política indigenista integrar os indígenas “progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (Brasil, 1973). Essa lei previa condições para que pessoas indígenas solicitassem em juízo a cessação da tutela. Para tanto, teriam que ser maiores de 21 anos, conhecedoras do idioma oficial do país, compreenderem razoavelmente os costumes da sociedade envolvente e estarem capacitadas para exercer atividade laboral. Essa lei comportava a possibilidade de um povo em seu todo obter a emancipação através de um decreto presidencial. Mas, antes, a maior parte dos integrantes da comunidade interessada teria que requisitar formalmente a liberação e, além

disso, a plena integração à comunhão nacional teria que ser atestada em um inquérito conduzido por técnicos do órgão tutor.

No fim da década de 1970, um número considerável de indígenas brasileiros possuía os predicados necessários para pleitear a emancipação, no entanto, não o fazia. Isso inquietava as autoridades do Estado, ávidas por se livrarem da responsabilidade pela assistência.

Em outubro de 1976, o ministro do Interior, Maurício Rangel Reis, externou a intenção de alterar a legislação para permitir a extinção da tutela por ato da magistratura que não dependesse da solicitação dos indivíduos afetados. Admitiu que a política indigenista seria frustrada se até o término do mandato de Geisel não conseguisse emancipar ao menos algumas comunidades (Rangel [...], 1976).

Desde o ano anterior, o ministro vinha especulando a adoção de um novo tipo de tutela, inspirada na assistência que o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) oferecia aos camponeses assentados, fornecendo assistência técnica e remuneração mensal (Lacerda, 2009). Para ele, o excesso de paternalismo desencorajava os indígenas a se emanciparem por medo de perderem privilégios. O ministro entendia que, para resolver o problema, seria preciso ensinar “um processo de esclarecimento gradativo, a fim de que se desperte uma consciência de independência, uma consciência nova de que eles são capazes de agir por conta própria” (Reis, 1978, p. 373). Como exemplo de povos que estariam em condições de serem emancipados citou os Terena e alegou que “com a emancipação não cessaria o apoio do Ministério do Interior, que seria dado em forma de assistência técnica aos índios, os quais se organizariam em cooperativas ou outro sistema qualquer apoiado em projetos econômicos” (Rangel, [...] 1976, p. 25).

O presidente da Funai concordava com essa opinião, apenas discordando do seu superior hierárquico por achar que o processo de integração demandava um tempo maior para se completar. Em certa ocasião, Ismarth expôs o pensamento de que o subsídio oficial deveria ser suprimido paulatinamente até que as comunidades se sustentassem sozinhas (Oliveira, I., 1978). A tendência, segundo o presidente da agência, seria

[...] reduzir cada vez mais as necessidades de dotação orçamentária, seja através da exploração do patrimônio indígena, que hoje a FUNAI está explorando e amanhã será o índio, seja através de financiamentos que o índio vai conseguindo para seus projetos, que a FUNAI está dando empurrão para começar. Então, acredito que daqui a alguns anos os recursos orçamentários, ao invés de aumentarem, tenderão a diminuir (OLIVEIRA, I., 1978, p. 351).

O antropólogo Roque Laraia considerava, já naquela época, povos como os Terena integrados, por compreender a noção de integração como uma participação ativa dos membros da etnia na sociedade envolvente, ocorrendo sim a apropriação de vários padrões culturais, técnicas e recursos tecnológicos da mesma, porém, com a conservação de elementos da tradição indígena considerados fundamentais, não havendo abandono da lealdade étnica original. Esses povos, todavia, não estariam “assimilados” à nação

brasileira, uma vez que o conceito de assimilação remete à “uma total incorporação do grupo tribal à sociedade nacional, com a adoção de grande parte dos costumes e práticas tecnológicas desta, com a perda quase total de sua peculiaridade cultural e, principalmente, de sua identidade étnica” (Laraia, 1976, p. 173).

Santos concluiu que o processo de integração gradual e pacífico, tal como preconizado em lei, deveria resultar “não numa assimilação, mas em acomodação entre grupos articulados, como subsistemas, no interior de um sistema nacional mais amplo e caracterizado pela multiplicidade étnica, social e cultural” (Santos, 1981, p. 163).

Os mandatários federais, contudo, pareciam interpretar a integração erroneamente como sinônimo de absorção pela sociedade envolvente, e preconizavam que ela se desse rapidamente, de preferência. Pensada nesses termos, a condição indígena seria efêmera e transitória.

Antecedentes da passagem de Geisel pela reserva indígena

A opção por Taunay-Ipegue como palco da visita de Geisel foi algo bem calculado. A assessoria do presidente via o episódio como uma oportunidade para repercutir positivamente na opinião pública os planos integracionistas da política indigenista. Alardeou-se a expectativa de que a experiência com os Terena conduziria ao incremento quantitativo da produtividade e da renda comunitária e individual. Apostava-se que esses ganhos dispensariam a necessidade de aumentar consideravelmente as dimensões das terras dos indígenas, que era e continua sendo a reivindicação maior destes.

Pouco antes da implantação dos novos projetos, servidores da Funai registraram a existência naquela reserva de um rebanho de aproximadamente setecentos bovinos e cerca de duzentos hectares de produção de arroz, banana, cana, feijão, mandioca e milho dos próprios indígenas. Estes, todavia, se queixavam da falta de um espaço adequado para estocar as colheitas e de um caminhão para transportar os alimentos até os mercados. Lamentavam também a inexistência de uma política de valores mínimos para evitar o aviltamento do produto na hora da venda (Brasil, 1977).

Essa produção era basicamente para o consumo próprio das famílias indígenas. E, ainda assim, insuficiente.

Um mês antes da passagem da comitiva presidencial pela aldeia, o ministro do Interior foi explícito quanto ao seu propósito de emancipar os Terena e elegê-los como um modelo de política desenvolvimentista a ser seguido pelos demais povos (Rangel [...], 1977). Reis costumava citar alguns indivíduos como referência de indígenas que, em sua opinião, estariam em condições de serem emancipados. Constantemente, mencionava o nome de Jair de Oliveira, Terena que desde 1966 ocupava uma cadeira de vereador em Aquidauana pela Aliança Renovadora Nacional (Arena), agremiação partidária aliada dos militares.

Em julho de 1976, o vereador havia oficiado ao presidente da Funai o pedido de uma avaliação da viabilidade de estender a rede elétrica até a escola da aldeia Bananal, onde funcionava uma turma de alfabetização de

adultos. Nesse período, desenvolveu uma boa interlocução com Ismarth, a ponto de ter sido recebido por ele em Brasília em setembro, onde foi reivindicar, dentre outras coisas, a construção no centro de Aquidauana de uma hospedaria para indígenas em tratamento médico e que estivessem em trânsito pela cidade para vender artesanato e alimentos (Concluída [...], 1976). Entusiasta da agricultura moderna, Jair requereu à fundação, em novembro do mesmo ano, a aquisição de maquinário para operar nas aldeias (Terena [...], 1976).

Essas iniciativas mostram que Jair se empenhava na modernização da infraestrutura das reservas indígenas e contava com a adesão das lideranças das comunidades para tal.

O montante de famílias terena vivendo no meio urbano ou em fazendas alheias naquela época já era numeroso. A agência indigenista calculava que, em 1977, a população terena absoluta seria de mais ou menos onze mil indivíduos, dos quais cerca de quatro mil moravam fora das reservas (Brasil, 1977). A antropóloga Yara Penteado mostra uma evolução significativa da migração dos Terena para o meio urbano, tendo aumentado a mobilidade em direção a Campo Grande em trezentos e oitenta por cento, e para Aquidauana e Anastácio em duzentos e oitenta por cento, no intervalo dos anos 1973 a 1978, na comparação com o período de 1960 a 1973 (Penteado, 1980).

A perspectiva de conseguir algum emprego assalariado, menos desgastante que as lidas rurais e coberto por garantias trabalhistas estava entre os principais fatores que seduziam os Terena a migrarem para a cidade. Da parte de muitos, havia expectativas de conseguir matricular os filhos em escolas mais estruturadas e, para os jovens do sexo masculino, a esperança de servir ao quartel.

Em janeiro de 1977, começaram as obras com recursos da União em Taunay-Ipegue para reparar estradas de terra, construir um campo de pouso, instalar um ramal de energia, escavar poços artesianos, pintar prédios públicos, podar o mato e colocar equipamentos de iluminação (Os investimentos [...], 1977). Tudo feito às pressas para embelezar o cenário que iria recepcionar Geisel.

Verbas para a construção de poços também nas reservas de Cachoeirinha e Limão Verde haviam sido autorizadas em julho de 1976 (Funai [...], 1976). Mas as mazelas das comunidades terena estavam longe de serem resolvidas, a ponto de lideranças de outras reservas proclamarem na imprensa sua insatisfação com o descaso da Funai e reclamarem de problemas como a indisponibilidade de remédios nas enfermarias, a inexistência de rede de energia elétrica e a falta de um apoio consistente para as atividades agrícolas (Os investimentos [...], 1977).

Diante do assédio da imprensa, líderes terena deixavam transparecer uma esperança no desenvolvimento futuro da comunidade, mas não escondiam certa suspeição em relação às pretensões do governo por trás do projeto que chegava. A inquietação principal advinha do fato da mídia estar falando sobre a cogitação da extinção da tutela e os indígenas não estarem devidamente esclarecidos do assunto e nem sabendo das possíveis consequências provocadas por essa medida. Muito se especulava acerca disso. Entidades de apoio à causa indígena, como o Conselho Indigenista

Missionário (CIMI), conjecturavam que alterações na legislação que eram cotadas pretendiam individualizar o regime de propriedade territorial para os indígenas a serem emancipados, de forma a permiti-los vender ou arrendar as glebas que herdassem caso desejassem. Isso minaria a posse coletiva da terra, sistema que sempre vigorou.

Munidos de informações buscadas junto a entidades civis, as lideranças de Taunay-Ipegue fizeram uma reunião comunitária para discutir o assunto no dia 12 de março de 1977. A assembleia culminou na assinatura de um manifesto pelos capitães das quatro aldeias locais: Tibúrcio Francisco (de Bananal), Reginaldo Miguel (de Lagoinha), Paulo Farias (de Água Branca) e Justo Vicente (de Ipegue). O documento expressava o consenso da comunidade pela vontade de se integrar, no entanto, recusava a emancipação tutelar por entender que os Terena ainda não estariam prontos para tal, já que apenas naquele momento estariam obtendo do Estado subsídios para o seu progresso econômico. Em vistas disso, requeriam a manutenção da assistência oficial por mais algum tempo e pleiteavam de imediato o fornecimento de equipamentos (como caminhão, trator e beneficiadora de arroz) e a instalação de benfeitorias - como destilaria caseira e oficinas de fabricação de farináceos (Terenas [...], 1977).

O vereador Jair bradava que nunca passou pela sua cabeça a ideia de pedir a emancipação porque não via sentido nisso, afinal teria galgado ascensão social por mérito próprio, sem nunca ter dependido da Funai. Ele considerava que os indígenas de sua região eram de fato integrados, porque tinham um bom entrosamento com o mundo do branco e se sentiam livres para participar de várias atividades na sociedade regional. No entanto, entendia que eles não desejavam se emancipar, porque isso culminaria na suspensão da assistência diferenciada conferida pela fundação (Oliveira, J., 1978).

Quando o ministro do Interior e o presidente da Funai regressaram à área indígena, no dia 27 de março, para conferir os preparativos que antecederiam a visita do chefe de Estado, receberam cópias do manifesto. Na ocasião, Rangel negou que o governo estivesse cogitando alguma data determinada para revogar a tutela e garantiu que o processo de emancipação transcorreria em longo prazo. Até lá, os indígenas continuariam contando com o apoio da Funai. O ministro rechaçou a possibilidade de autorizar que as terras indígenas passassem a ser de domínio individual e pudessem ser transacionadas. (Terenas [...], 1977). Veremos que tal promessa seria contrariada por ele pouco tempo depois.

A passagem de Geisel por Taunay-Ipegue poderia ter sido mais emblemática se ocorresse no dia 19 de abril, quando se comemora nacionalmente o Dia do Índio e os Terena tradicionalmente organizam festas. Outro compromisso deve ter sido priorizado nessa data pelo presidente. Naquele dia, Ismarth esteve no oeste paulista inspecionando algumas aldeias em que viviam indígenas Terena, Kaingang e Guarani cuja situação social e econômica também era preocupante. O jornal *O Estado de São Paulo* informava que nas reservas de Araribá, Icatu e Vanuíre

[...] as terras estão praticamente abandonadas e os únicos projetos econômicos tentados pela Funai praticamente

fracassaram: a sericicultura, introduzida há alguns anos no posto Araribá, situada na principal região criadora do bicho-da-seda, só é praticada por alguns e ainda assim de forma rudimentar. A falta de uma assistência eficiente por parte da Funai impede o índio de desenvolver essa atividade (ISMARTH [...], 1977, p. 24).

Os moradores dessas áreas reclamavam da falta de sementes, ferramentas e implementos para a agricultura. Em Araribá, o lavourista Tibúrcio Manoel Sobrinho era uma das vozes que cobrava do órgão indigenista a compra de um trator para desenvolver o plantio (Ismarth [...], 1977).

A visita do presidente

Geisel esteve em Taunay-Ipegue em 28 de abril de 1977. Interagiu com um público estimado de quatro mil espectadores. Seu avião aterrisou na aldeia pouco antes das onze da manhã. Na comitiva estavam Rangel Reis, o ministro da Agricultura, o governador de Mato Grosso, um senador e um deputado federal do Estado. Depois de serem cumprimentadas pelos capitães das aldeias, as autoridades subiram em um palanque armado em frente à escola. O hino brasileiro tocou e todos cantaram em coro, enquanto crianças terena agitavam bandeirinhas da República que foram distribuídas. Depois, o Chefe de Estado e os ministros foram presenteados com objetos confeccionados por artesãos locais e um pequeno grupo de terenas matriculados em instituições de ensino superior e egressos destas foram apresentados com pompa (Do Carmo, 1977).

Naquela época eram raros os brasileiros que tinham a oportunidade de fazer uma faculdade. Para os indígenas esse poderia ser considerado um grande privilégio. Os Terena se sentiam lisonjeados por terem patrícios seus em posição de destaque no mundo dos brancos.

O capitão Tibúrcio fez questão de discursar na língua materna. A cada pausa em sua fala, Jair ia traduzindo para o idioma oficial brasileiro. O chefe tribal agradeceu efusivamente o presidente pela visita e pelas melhorias que o governo estava fazendo chegar à comunidade (Em Taunay, 1977).

Para Tibúrcio era importante performar bem naquela ocasião, afinal seu status junto a seus liderados dependia da articulação com gestores públicos e líderes de expressão na política institucional a fim de angariar vantagens em favor da comunidade. Ele falava bem o português, tal como a maioria dos indígenas que ali estavam, mas, para eles, o pronunciamento no idioma nativo era uma forma de marcar posição e de demonstrar que faziam questão de conservar a identidade e a cultura ancestral.

Ao discursar, Jair anunciou ser uma honra para a sua etnia estar recepcionando o ilustre visitante, confirmou ter ciência da intenção do governo de proporcionar a integração gradual e coesa dos indígenas no universo do branco (Geisel [...], 1977) e disse ser um desejo dos Terena, depois de integrados, atuarem em prol do desenvolvimento do país, vindo a

competir de modo equiparado com os não índios na esfera econômica (Lontra, 1977).

Sabia ele, no entanto, que esse momento ainda não tinha chegado, já que poucos dias antes, havia confessado a uma repórter que, caso a emancipação ocorresse de imediato, pegaria os indígenas despreparados e os lançaria na miséria (Costa, 1977). Em momento posterior, passados alguns meses, Jair admitiu que acatou a opinião dos membros de seu povo sobre a retirada da tutela por concordar que os demais não estariam tão bem integrados à sociedade envolvente como ele próprio. Por isso, foi signatário de um manifesto coletivo afirmando que “se o Governo não tivesse como dar uma intensa atividade de assistência agrícola mecanizada em nosso meio, o índio não estava em condições, naquele momento, de aceitar a emancipação” (Oliveira, J., 1978, p. 171).

Sabia-se que Jair tinha pretensões eleitorais maiores. Desse modo, compartilhar espaço no palanque com o presidente da República em uma cerimônia na qual se alardeava a chegada de benfeitorias era, sem dúvida, algo que fortalecia o seu capital político diante de sua base. Para o general, a recepção calorosa mediada por um correligionário indígena de prestígio certamente o deixava mais confortável. Nesse contexto, a aliança era vantajosa para os dois políticos.

Um irmão mais novo de Jair, chamado Joel, era estudante de economia na capital sul-mato-grossense e trabalhava na Funai. Recentemente havia sido nomeado como delegado regional da autarquia. Nessa conjuntura, a família Oliveira estava fortalecida politicamente, atuando como mediadora privilegiada. Entretanto, seu grupo político não gozava de apoio consensual nem mesmo na sua aldeia de origem, muito menos no conjunto da etnia. Um forte reduto de oposição estava se articulando, formado por lideranças como Domingos Veríssimo Marcos, Modesto Pereira e Reginaldo Miguel, contando com apoio de dirigentes locais do Movimento Democrático Brasileiro (MDB), partido de oposição ao regime (Baltazar, 2022). Tal como o vereador, estes líderes haviam passado longos anos de suas vidas na cidade. Depois retornaram para as aldeias, com família formada, e passaram a trabalhar com lavoura. Eles também eram entusiastas da mecanização.

Quando chegou sua vez de falar, Geisel emendou um pronunciamento de poucos minutos, ressaltando que em três anos de exercício do mandato era a primeira vez que ele pisava em uma aldeia indígena e admitindo que os povos originários enfrentavam enormes dificuldades. Na sequência, explicou que o objetivo de sua visita era averiguar de perto a situação dos Terena para verificar o que seria possível empreender para ajudá-los de acordo com os escassos recursos que o governo dispunha. Em seguida, o presidente da Funai passou a discursar exaltando os feitos de sua gestão (Em Taunay [...], 1977). Nesse dia as autoridades sequer tocaram no assunto da emancipação (Lontra, 1977), certamente para escapar de eventuais constrangimentos que um embate de ideias poderia trazer. O clima festivo foi a tônica da cena pública do evento.

Do alto do palanque, o presidente contemplou apresentações de danças da tradição terena. A principal delas é chamada de *kohixoti kipahé*, na qual os homens performam ao som do tambor e do pífano, batendo varas de taquara umas contra as outras para marcar o ritmo, paramentados com

saiotes e cocares de penas de ema, com o dorso desnudo e pintado. Segundo Carvalho (2008), os Terena costumam a fazer demonstrações dessa dança frequentemente no Dia do Índio e também em diversas outras solenidades, por circunstância de alguma visita ilustre, ou em reuniões de lideranças indígenas nas cidades próximas.

As demonstrações de patriotismo através do hasteamento da bandeira, do canto do hino e de outros gestos não eram artificiais da parte dos indígenas. Eram coerentes com um sentimento genuíno gestado há séculos e que é mantido lado a lado com o orgulho de seu pertencimento étnico.

Ainda no palanque, o dirigente máximo do país recebeu do presidente da câmara municipal o título de cidadão aquidauanense. A redação da proposta de outorga, aprovada por unanimidade naquela casa de leis, dizia que o político condecorado “agora volta o seu pensamento para o índio da nossa região, procurando elevá-lo à categoria de emancipado, aprimorando num arrojado projeto de apoio tecnológico à agricultura de que tanto necessitam” (Câmara Municipal de Aquidauana, 1977, p. 1).

Encerrada a solenidade, o presidente teve um breve encontro reservado com autoridades e líderes indígenas dentro da escola para conversar sobre os trabalhos que a Funai estava implantando na reserva. Depois almoçou, visitou a enfermaria do posto Taunay e deu uma volta rápida de automóvel para conferir as lavouras do projeto. Antes das catorze horas embarcou em um jato com destino a Campo Grande, onde se reuniu com representantes do setor agropecuário antes de voltar para Brasília (Do Carmo, 1977).

O governante não permaneceu mais de três horas com os Terena, tempo demasiado célere para circular *in loco*, dialogar com as pessoas e se inteirar da situação. Depois desse dia, nunca mais retornou.

Parte dos indígenas não se empolgou com o que escutou das autoridades. Alguns deles mal conseguiam disfarçar seu desapontamento com o pronunciamento cauteloso da Funai e com a ausência do anúncio de medidas para resolver de pronto os problemas que afligiam as comunidades. Decepcionado, Modesto Pereira desabafou: “Foi como se tirassem uma pedra daqui e recolocassem no mesmo lugar” (Do Carmo, 1977, p. 16).

A fala desse líder parecia espelhar o ceticismo de alguém que estava acostumado a lidar com as promessas ilusórias dos políticos profissionais. Na cena nacional, todavia, a solenidade foi divulgada como um acontecimento de alto valor simbólico para promoção da imagem de Geisel como benfeitor dos povos originários. Filmagens do evento circularam na publicidade institucional.

A cobertura da grande imprensa foi lisonjeira ao governo, o que era corriqueiro nos tempos repressivos da ditadura. O jornal *O Globo* divulgou que “A presença de Geisel na festa dos terenas é, pelo menos, sinal de que há hoje no Governo a disposição de, indo ao encontro do índio e de suas reivindicações, encontrar nesses meandros um caminho certo e justo”. (Ao encontro [...], 1977, p. 2).

Quando encerrado o cerimonial, os chefes de dez diferentes aldeias entregaram para Ismarth uma carta para ser repassada a Geisel em que constavam demandas por investimentos em mais projetos agrícolas, veículos e equipamentos para produzir e transportar a safra, infraestrutura sanitária, eletrificação, melhoras na qualidade da assistência em saúde e educação,

contratação de professores, compra de veículo escolar e de ambulâncias, instalação de ambulatórios e abertura de novas escolas. (Índios [...], 1977).

Um jovem terena de 25 anos, morador da aldeia Moreira, em Miranda, e vereador daquela cidade (também pelo Arena), chamado Isaías Amorim Ferreira, entregou diretamente ao presidente da República uma missiva em que pedia para a sua comunidade caixa d'água, energia elétrica e mais constância no atendimento médico. O parlamentar alegava ter feito os mesmos pedidos à Funai anteriormente sem que providências fossem tomadas (Três mil [...], 1977).

O tratamento cordial conferido ao mandatário da nação seguia o protocolo terena de diplomacia no modo de agir. As lideranças não deixaram de apresentar os seus pleitos formal e informalmente, porém, o faziam com polidez, tentando angariar a simpatia das autoridades para com a sua causa. Evitavam constrangê-las em público com cobranças incisivas e críticas contundentes, sem, no entanto, caírem no conformismo e na bajulação.

A intensificação do debate sobre emancipação

Em fevereiro de 1978, o governo colocaria o assunto da emancipação novamente na pauta. O ministro do Interior alardeou que o presidente da República iria sancionar nos próximos dias um decreto para remover a tutela de vários indígenas. Afirmou que os Terena seriam emancipados coletivamente, como um caso exemplar. A Funai ficaria então desincumbida de assistir a esse grupo. Os integrantes das sociedades emancipadas, caso praticassem a agricultura, seriam contemplados com o recebimento de escrituras de propriedade de partes das terras antes coletivas, tendo o direito de vendê-las após uma década e passariam a receber assistência técnica do Incra. O mesmo direito não alcançaria os indígenas que migraram para a cidade. Estes ficariam sem terra nenhuma (Geisel [...], 1978).

Nessa declaração o ministro nitidamente descumpriu uma promessa feita em março do ano anterior, quando esteve com o presidente da Funai na aldeia Bananal.

Reis não descartava nem mesmo a possibilidade de rever no futuro as dimensões de algumas terras indígenas já homologadas para diminuir o seu perímetro, caso técnicos do governo entendessem que as comunidades em posse não teriam condições de desenvolvê-las com empreendimentos comerciais. No caso dos Terena, contudo, reconheceu que as terras que eles já possuíam seriam insuficientes para a sobrevivência adequada do grupo caso o mesmo fosse emancipado e anunciou a intenção de comprar uma fazenda na região do Pantanal para ampliar suas terras (Reis, 1978).

Tal solução aventada pelo ministro não satisfazia os Terena, que sequer foram consultados.

Forçando a barra sobre o tema da emancipação, a Funai organizou na capital federal, em setembro de 1978, um seminário no qual submeteu à avaliação de antropólogos e indigenistas uma minuta contendo uma proposta de reforma de cláusulas do Estatuto do Índio que diziam respeito à tutela. De modo unânime, os especialistas convocados refutaram a proposição e exortaram o governo a priorizar a regularização dos territórios

indígenas pendentes, pois o prazo normativo de cinco anos a partir da promulgação da Lei 6.001 estava prestes a expirar no final daquele ano.³

Poucos meses antes, antropólogos de várias instituições redigiram um memorial contra a emancipação. Um trecho desse documento acusava o Estado de pretender abandonar os povos originários. O manifesto concluía que “Sem a demarcação das terras, sem assistência educacional, sanitária e aos projetos de desenvolvimento comunitário, a emancipação redundará fatalmente no desaparecimento de vários grupos tribais” (SBPC, 1978, p. 735).

Em um pronunciamento público em novembro de 1978, o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira negou categoricamente que todo o povo Terena tivesse condições de competir de maneira paritária com a sociedade branca, pois, exceto um ou outro caso, como o do vereador Jair, os indígenas sofriam um severo preconceito, sendo estigmatizados como “bugres” na região em que moravam (Cardoso de Oliveira, 1979). Além do mais, segundo esse estudioso,

[...] a chamada capacidade empresarial dos Terena (considerada como um dos indicadores mais expressivos para sua emancipação) está presente num número reduzidíssimo de indivíduos. Se é verdade que há pequenos empresários indígenas, com suficiente iniciativa para se utilizar - ainda que com variável eficiência - das regras do jogo económico imperante na sociedade regional alienígena, há uma imensa maioria cuja única chance - se emancipada - será atrelar-se às camadas menos favorecidas da sociedade nacional. Uma emancipação nessas circunstâncias representaria a institucionalização de uma estratificação social altamente lesiva aos interesses indígenas, uma vez que seria uma cunha a mais a dividir, e por suposto, desorganizar a vida tribal (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1979, p. 57-58).

Joel de Oliveira, enquanto delegado da Funai, criticou publicamente a maneira com que o governo estava tratando do tema da tutela. Na sua percepção, décadas precisariam ser transcorridas até o ponto em que os indígenas alcançariam a capacidade de competir *pari passu* com os não índios no mercado de trabalho. Enquanto isso, eles teriam que contar com o apoio governamental para proteger suas tradições culturais e para resguardar seus territórios de invasões. Joel considerou agressiva a ideia de suprimir a tutela de comunidades à revelia de sua vontade e lamentou que nenhuma opinião indígena estava sendo considerada pelos tecnocratas do governo (Delegado [...], 1978).

No início de 1979, com a sucessão de Geisel por Figueiredo, os planos para a emancipação foram suspensos temporariamente. Em fevereiro, o novo presidente da Funai, o engenheiro Adhemar Ribeiro da Silva, anunciou que esse assunto ficaria para depois, pois a prioridade do momento seria “fazer a

³ Essa meta não foi cumprida em 1978. Reeditada no texto da Constituição Federal de 1988, ela deveria ter alcançado o seu objetivo em 1993, mas fracassou novamente. Na verdade, grande parte das Terras Indígenas de ocupação tradicional estão pendentes de regularização até hoje.

demarcação das terras e garantir a sua inviolabilidade” (Emancipação [...], 1979, p. 8).

A operação dos PDCs

Em 1977, a Funai possuía na reserva Taunay-Ipegue dois postos indígenas com jurisdições bem delimitadas. Na parte mais ao sul ficava o posto Taunay, que administrava uma área de 3,337 hectares com uma população pouco inferior a mil e quinhentos indivíduos. Aproximadamente quarenta por cento desse perímetro era preenchido por solos próprios para o cultivo. Restavam ali algumas franjas de cobertura florestal bem preservadas, embora o estado geral da vegetação e da fauna estivesse bem degradado. A Funai esperava plantar ali, inicialmente, oitenta e oito hectares e meio de feijão em glebas descontínuas, em que quatrocentas e onze pessoas trabalhariam em revezamento. Prevvia-se que pouco mais de um quarto da força de trabalho masculina local fosse empregada no projeto. Esperava-se colher na primeira safra oitenta e oito toneladas e meia de feijão. A jurisdição do posto Ipegue abarcava um perímetro de 3,037 hectares. Seu terreno tinha muitas pedras e um solo mais árido, porém, existiam diversos enclaves de terras agricultáveis. Nesta parte seria tocado um projeto para plantar feijão em uma só lavoura extensa de 30 hectares, na qual se engajariam cento e cinquenta e sete trabalhadores, na expectativa de obterem safras anuais de trinta toneladas (Brasil, 1977).

Da mão de obra que se engajou de imediato nos projetos da Funai, metade do contingente era composto por trabalhadores indígenas que prestavam serviços esporádicos em propriedades particulares recebendo diárias irrisórias. Somente os demais cinquenta por cento é que até então tocava plantações próprias, em escala modesta. Na redação do projeto de planejamento das ações que seriam desenvolvidas em 1977, a agência indigenista sinalizava que o fomento estatal seria provisório, porém, não informou quando ocorreria a diminuição e a paralisação definitiva do apoio prestado (Brasil, 1977).

Embora os planos da Funai para a expansão dos PDCs em todas as regiões do Brasil fossem ambiciosos, o presidente da entidade admitia que o orçamento que dispunha era acanhado. Ainda assim, nos anos subsequentes, a fundação conseguiu levar para as demais áreas terena os projetos de lavoura mecanizada. Os ganhos auferidos seriam revertidos na compra de insumos a serem aplicados na safra do outro ano. O chefe de posto ficava incumbido de coordenar o projeto *in loco* e o técnico agrícola designado cuidava da capacitação da mão de obra e do repasse de orientações (Brasil, 1978).

Assim sendo, não eram os próprios representantes da comunidade que gerenciavam as ações e deviam a palavra final.

Em setembro de 1977, Jair de Oliveira fez uma avaliação positiva dos resultados que os projetos implantados recentemente vinham surtindo. A situação econômica das aldeias, a seu ver, depois de muito tempo de penúria, começava a melhorar. O parlamentar municipal dizia que somente a partir do começo da gestão de Ismarth, dois anos antes, é que a Funai

passara a dar uma atenção mais efetiva para os Terena no tocante às atividades produtivas. A avaliação dele era a de que naquele momento todas as comunidades de sua região estavam se beneficiando. A assistência educacional também havia sido ampliada e se tornado mais constante após a visita de Geisel. Três máquinas agrícolas haviam sido compradas, e elas permitiram o desmatamento, a aragem e o gradeamento do solo. Nesse cenário, relatava Jair, o indígena estaria trabalhando na lavoura até tarde da noite, “porque o que faltava para ele, mesmo, era essa mão, essa assistência, mesmo que fosse pouca” (Oliveira, J., 1978, p. 169).

Já o antropólogo Gilberto Azanha avalia que os PDCs beneficiaram somente alguns poucos produtores locais e, ao longo dos cinco primeiros anos, “serviram como uma espécie de capital inicial gratuito para a introdução da ‘revolução verde’ no universo das reservas Terena” (Azanha, 2000, p. 28).

De acordo com o historiador Wanderley Cardoso (2004), na reserva de Limão Verde, nos primeiros anos de operação dos PDCs, as comunidades se animaram com os resultados. Emergiu, de fato, uma sensação de melhora nas condições de existência. A introdução do pacote tecnológico, todavia, ocasionou uma reorganização das formas de trabalho e reformulou a relação dos indígenas com a terra. O agrônomo Tércio Fehlauer reconhece que a incorporação do trator facilitou a preparação do solo e proporcionou condições de cultivar espaços mais amplos como forma de contrabalançar a escassez territorial. A possibilidade de desenvolver plantios sequenciais em um mesmo terreno aumentou a produtividade média de cada família, mas também ocasionou percalços (Fehlauer, 2004).

Os efeitos negativos não demoraram a aparecer. O biólogo Leosmar Antônio descreve que os produtores terena, depois de serem induzidos por agentes estatais a aderir à aplicação de intensivos químicos e pesticidas, se deram conta de que isso resultou em prejuízos econômicos, ecológicos e culturais. O sistema adotado desconsiderava o calendário agrícola costumeiro e o cultivo das sementes tradicionais, além de acelerar o desgaste do solo e trazer danos às nascentes dos cursos d’água e vegetação das encostas. Os indígenas passaram a depender constantemente de recursos da Funai para o preparo da terra e a obtenção de sementes, que foram escasseando com enfraquecimento institucional da fundação ao longo do tempo. Para piorar a situação, houve um decréscimo do valor dos grãos no mercado mundial (Antônio, 2016a).

Com o direcionamento da economia indígena para o mercado, “as comunidades localizadas no município de Miranda, por exemplo, perderam praticamente toda a variedade de sementes nativas cuidadosamente guardadas até então” (Azanha, 2005, p. 22). Nesse contexto, o número de praticantes da agricultura tradicional foi reduzindo, mas não acabou por completo.

De acordo com o agrônomo Claudionor Miranda, anciãos da reserva de Nioaque, na década de 2000, se ressentiam ao lembrarem da adoção da inovação tecnológica, pois nos tempos da ditadura os conhecimentos tradicionais foram atropelados pelo receituário desenvolvimentista. Ainda assim, algumas pessoas na comunidade conseguiram conservar e transmitir alguns saberes ancestrais “como as formas tradicionais de selecionar as

sementes nas lavouras para o plantio, os sistemas de armazenamentos, e a época correta do plantio de cada cultura, tomando sempre em consideração as fases da lua e os tipos de ventos” (Miranda, 2006, p. 97).

Cardoso criticou que, em Limão Verde, os projetos que a Funai introduziu não se preocuparam em ouvir os moradores no tocante a sua concepção de sustentabilidade, tampouco valorizaram o potencial de suas técnicas próprias de produção e conservação ecológica. A insistência nos monocultivos fez com que o plantio tradicional e a criação de animais pequenos fossem deixados de lado, empobrecendo assim a dieta da população; o desflorestamento e as queimas de vegetação, realizadas de forma imprópria e sem a supervisão de especialistas ambientais, afetaram a qualidade do solo e contaminaram o córrego mais importante que servia à comunidade (Cardoso, 2004).

A exploração constante do solo, sem pousio, gerou erosão e compressão. Ocorreu o empobrecimento dos nutrientes e o alastramento de ervas daninhas (Miranda, 2006). Usando seus conhecimentos tradicionais, quando a produtividade do milho e do feijão começava a declinar, os Terena substituíam esses plantios pelas culturas de batata-doce, mandioca, maxixe e outras espécies que prosperavam melhor em uma terra já não tão fértil (Azanha, 2000). Com a modificação da dieta, novas doenças emergiram (Antônio, 2016). Em decorrência desses problemas todos, o êxodo para o meio urbano se aprofundou, mas não foi capaz de aliviar a carência econômica da maioria das famílias.

Na venda dos alimentos, ficava difícil para os indígenas rivalizarem com os produtores mais aquinhoados, pois estes, usando tecnologia de ponta e contratando poucos funcionários davam conta de fornecer aos compradores produtos de boa qualidade a preço reduzido. Os projetos das aldeias, além de contarem com fatores de produção mais precários, ainda tinham que proporcionar renda para dividir entre centenas de famílias, sendo assim pouco lucrativos.

Outro problema era a falta de galpões para armazenar a produção, o que forçava os indígenas a venderem a safra logo em seguida à colheita para os alimentos não estragarem. Por consequência, os aldeões não conseguiam estocar os produtos para comercializarem quando os preços entravam em alta. Ano após ano, os indígenas foram vendo os valores encolherem.

As dificuldades, portanto, persistiam afetando os Terena após a passagem de Geisel por suas terras. Em julho de 1981, representantes das aldeias Água Branca, Bananal, Cachoeirinha e Lagoinha se queixavam de que os indígenas ainda dependiam do trabalho eventual nas fazendas e reivindicavam a regularização e a demarcação das terras tradicionais daquela etnia e a prestação adequada de assistência nas áreas de saúde e educação (Povos [...], 1981).

Em fevereiro de 1982, Domingos Marcos denunciou que seu povo estava vivendo uma situação de penúria, enfrentando fome, desnutrição infantil e doenças, sofrendo ainda com a falta de atendimento médico regular. Também se queixou da pouca quantidade de terras agricultáveis nas reservas, frisando que em Taunay-Ipegue a proporção era inferior a meio hectare por família (Abraham, 1982). Dias depois, o dirigente máximo da Funai, coronel Paulo Moreira Leal, recebeu em seu gabinete uma comitiva

de lideranças da mesma reserva, que foram pedir mais investimentos para a agricultura. Na ocasião, lamentaram que os PDCs não estavam beneficiando quatro segmentos de aldeias daquela área, onde as famílias vinham cultivando com dificuldades pequenas quantidades de arroz, feijão e milho, por iniciativa própria, sem o apoio da delegacia regional do órgão (Terenas [...], 1982).

O jornal *Correio do Estado* relatou, em setembro de 1983, que na área urbana de Campo Grande viviam mais de mil famílias terena, grande parte em favelas ou habitações precárias, estando as pessoas adultas desempregadas ou vivendo de bicos, sem contar com praticamente nenhuma assistência da Funai (Desassistidos [...], 1983, p. 4).

Em fevereiro de 1984, a Funai anunciou uma parceria com a Empresa de Serviços Agropecuários de Mato Grosso do Sul (Agrosul) para o atendimento às comunidades Terena de Miranda e Aquidauana. O convênio previa a realização de preparo do solo, fornecimento de fertilizantes, entrega de sementes e outros insumos, orientação para a comercialização de alimentos e estocagem da produção. Cerca seiscentas famílias seriam favorecidas com a incorporação de uma área de aproximadamente trezentos hectares de novas terras agricultáveis (Agrosul [...], 1984). De acordo com um técnico da Funai, a área plantada nos postos indígenas em Mato Grosso do Sul havia dobrado de dimensões entre 1978 e 1984. Para a safra 84/85, seriam instalados mais vinte projetos em dezoito postos, que aumentariam a área plantada em vinte por cento. Para tanto, estava sendo providenciado o desmatamento de mil e duzentos hectares ainda inexplorados (Cresce [...], 1984). Mas isso ainda não era o suficiente para garantir a independência econômica. As reclamações das lideranças continuaram.

A decadência orçamentária pela qual passou a Funai, a partir de meados dos anos 1980, representava um entrave para o cumprimento de suas missões institucionais. Nas aldeias, os recursos foram minguando. À medida em que o maquinário apresentava problemas mecânicos, o conserto não era providenciado de imediato, o óleo combustível e os insumos já não eram fornecidos com tanta regularidade (Baltazar, 2022). Devido aos atrasos frequentes nos repasses, que comprometiam o manejo das lavouras no tempo certo, alguns agricultores decidiram buscar empréstimos em instituições bancárias. Em função dos juros altos, parte deles ficou endividada (A arapuça [...], 1982).

Carvalho (2008) registrou, em meados dos anos 1980, que a produção agrícola interna, como regra, não tornara as famílias terena autossuficientes. A maior parte dos homens saía para a lida nos canaviais por temporadas de até três meses. O montante principal do orçamento doméstico provinha dessa atividade. As mulheres, por sua vez, contribuíam com a renda doméstica ao comercializar nas cidades os alimentos colhidos nas roças familiares. Na área da saúde, a assistência permaneceu precária, faltando equipamentos, infraestrutura adequada, medicamentos, quantidade de profissionais e treinamento para estes.

Segundo pesquisadores da Universidade Estadual Paulista, na aldeia Moreira, em Miranda, a quantidade de terras para o plantio era quase inexistente. Ali, moradores descreviam um quadro sério de desnutrição

infantil, má qualidade da água e precariedade das instalações sanitárias, o que resultava na grande incidência de doenças (Carvalho *et al*, 1984).

Em julho de 1984, representantes de Taunay-Ipegue endereçaram uma missiva à Funai requerendo a anulação dos trabalhos de aviventação feitos com base na delimitação procedida por Rondon, em 1904, alegando que a terra de ocupação tradicional indígena não fora considerada em sua totalidade, o que comprova que os Terena tinham consciência de que a maior parte de seu território fora usurpado e que eles nunca abandonaram o interesse em ocupar o seu conjunto (Eloy Amado, 2020).

Azanha (2000) atestou que a documentação cartorial de três propriedades rurais nos arredores de Taunay-Ipegue respeitadas pela delimitação procedida por Rondon tinha indícios de ilegalidade na apropriação fundiária. Esse antropólogo calculou que, no início do século XXI, cada família terena em Mato Grosso do Sul ocupava em média nove hectares, proporção bem inferior aos módulos rurais mínimos doados para assentados da reforma agrária na região. O pedaço médio de chão efetivamente cultivado pelos indígenas, porém, seria bem menor (menos de um hectare), devido à falta de condições financeiras para custear a aquisição de combustível e pagar diárias de tratoristas. A maior parte dos homens permanecia trabalhando exclusivamente com a lavoura, sem, contudo, conseguir extrair dessa atividade uma renda suficiente para bancar as despesas da família ao longo do ano todo, o que fazia o orçamento doméstico depender muitas vezes das pensões dos aposentados.

A expansão da área plantada nas aldeias era algo de difícil consecução, pois esbarrava com frequência na resistência do conselho de lideranças em autorizar novas derrubadas, “devido ao risco de ficarem sem matas, necessárias para a reserva de lenha, material para artesanato e fonte de remédios” (Azanha, 2000, p. 30).

As dificuldades encontradas para ampliar o plantio estavam fazendo com que um bom número de rapazes recém ingressos na vida adulta adiasse seus planos matrimoniais (Azanha, 2005). Mais grave ainda é a constatação do indigenista Jorge Vieira, na década de 2000, sobre o que estaria acontecendo na Terra Indígena Cachoeirinha, onde “A falta de condição de realização pessoal e enquanto grupo étnico, agravado pela falta de terra e pelo desemprego, tem levado parte significativa de jovens a envolver-se com droga e violência em decorrência da desilusão” (Vieira, 2004, p. 92).

A gravidade das consequências sociais e ecológicas da operação por décadas da agricultura mecanizada voltada para a comercialização sinaliza a urgência em tratar da questão do desenvolvimento local nas comunidades Terena.

Considerações finais

No fim das contas, a política indigenista do período ditatorial fracassou no objetivo de estancar o êxodo dos Terena para fora das reservas e, contraditoriamente, manteve as comunidades na situação de dependência econômica, redundando em aprofundamento da pobreza e degradação das condições de existência. O poder tutelar exercido pelo Estado de forma

colonialista ensejou relações econômicas de subalternidade, que culminaram na imputação aos Terena de estigmas de inferioridade racial. Entretanto, os indígenas, não estando passivos nesse processo, acionaram cotidianamente, dentro de suas capacidades, estratégias de negociação e de resistência, ora mais diplomáticas ora mais contundentes.

Agentes governamentais erraram ao pensar que a migração massiva dos Terena para a cidade dissolvia a coesão étnica do grupo. Segundo Brandão (1986), esse fenômeno não comprometeu a distinção em relação aos não índios, não ensejou o rompimento de laços dos emigrados com as aldeias de origem, que eram visitadas sempre que possível, especialmente nas ocasiões festivas. Conforme o autor,

[...] os Terena realizam a saída da comunidade da aldeia de tal modo que ela parece antes provocar uma reorganização de relações e sentimentos comunitários. Os índios urbanizados: 1) reorganizam na cidade linhas de relações com outros índios, sobretudo com os seus parentes; 2) não deixam - a não ser em casos de exceção - de sentir-se e afirmar-se como índios e como terenas. Às vezes parecem fazer isso até mais do que os índios aldeados (BRANDÃO, 1986, p. 114-115).

A educadora Elisângela Nascimento observa que os Terena, depois de séculos de convivência com a sociedade brasileira e da adoção de muitos de seus costumes, não se incorporaram em absoluto a ela. O que de fato aconteceu foi que os indígenas “se apropriaram de novos conhecimentos e os ressignificaram usando-os como mecanismos de diálogo, negociação e alianças políticas, características que são entendidas como táticas de resistência e sobrevivência” (Nascimento, 2021, p. 197-198).

Entre os Terena atuais é praticamente unânime a opinião de que o elemento que poderia ter proporcionado melhor qualidade de vida para o seu povo desde o passado seria a ampliação de suas terras demarcadas. A necessidade de domínio de uma área mais vasta se fundamenta na cosmologia própria e no modo de ser da cultura nativa, pois

O conceito de terra para os Terena remete à noção de uma determinada porção do espaço geográfico, com diversas características físicas, naturais e espirituais de onde se encontram. *Poke'é* é o lugar historicamente de onde vieram os Terena; por isso, terra e território significam, na cosmovisão indígena: lugar de plantio, local de moradia, local de sociabilidade Terena, lugares espirituais, local mítico de demarcação do lugar de nascimento e de morte, local de iniciação xamânica, sustentabilidade indígena, escola de transmissão de conhecimentos tradicionais, entre outros sentidos (BALTAZAR; FIALHO, 2022, p. 131).

Ainda que a terra sob o controle dos indígenas seja aumentada, estes ainda precisarão do apoio do Estado a iniciativas econômicas que possam majorar a sua qualidade de vida. Isso significa que a assistência não pode ser

interrompida e nem pensada como algo voltado necessariamente para dar lucro.

As novas ações governamentais devem estar em sintonia com as premissas do etnodesenvolvimento, que tem os seguintes princípios basilares:

objetivar a satisfação de necessidades básicas do maior número de pessoas em vez de priorizar o crescimento econômico; embutir-se de visão endógena, ou seja, dar resposta prioritária à resolução dos problemas e necessidades locais; valorizar e utilizar conhecimento e tradição locais na busca da solução dos problemas; preocupar-se em manter relação equilibrada com o meio ambiente; visar a auto-sustentação e a independência de recursos técnicos e de pessoal e proceder a uma ação integral de base, [com] atividades mais participativas (STAVENHAGEN, 1984 *apud* AZANHA, 2002, p. 31).

Nessa perspectiva, os projetos voltados para o atendimento dos povos indígenas, para serem sustentáveis, conforme o que detectou Azanha (2002), precisam promover a ampliação do contingente da população através da segurança alimentar; a elevação dos índices de escolaridade com o ensino bilíngue; a autonomia financeira das comunidades em relação ao mercado, com liberdade para captar recursos e gerando condições de adquirir os bens necessários obtidos fora; e, o protagonismo indígena nas relações com as representações estatais, com efetivo controle dos processos.

O antropólogo Paul Little considera que o componente principal do etnodesenvolvimento é a autonomia cultural, que, para os sujeitos afetados, “implica ter uma participação direta nas decisões sobre o destino dos recursos naturais contidos no seu território e [...] controle sobre os recursos culturais do grupo (língua, organização social, práticas tecnológicas, etc.)” (Little, 2002, p. 41).

Tais objetivos estiveram longe de serem alcançados pelos projetos desenvolvidos pela Funai entre os Terena no regime ditatorial e nas décadas subsequentes. Com o passar dos anos, a insegurança alimentar se agravou, as saídas de indígenas das reservas se acentuaram, muitas pessoas das gerações mais jovens nem sequer aprenderam a se expressar no idioma materno, os serviços públicos nas aldeias continuaram falhos, as necessidades de consumo de bens produzidos fora não foram sanadas e a autonomia cultural foi obstaculizada pelo órgão tutor.

A experiência aqui analisada nos leva a concordar com o antropólogo Cristhian Teófilo da Silva em sua conclusão de que a situação de pobreza que acomete os povos originários não deriva de características intrínsecas às suas visões de mundo, nem advém de algum tipo de atraso cultural ou da incapacidade de incorporar tecnologias sofisticadas e ideologias modernas. A miséria, na verdade, emerge “dos processos que produzem a desigualdade reiteradamente através da expropriação territorial, da segmentação étnica do mercado de trabalho e da subsequente superexploração dos trabalhadores étnica e racialmente subordinados no âmbito do capitalismo” (Silva, 2018, p. 71).

Maquinários e intensivos modernos continuam sendo usados na lavoura por muitos Terena, porém, nas últimas décadas cresceu entre esse povo a percepção de que esse modelo não atende a contento às especificidades culturais locais. Novais (2021) salienta que lideranças étnicas ultimamente têm buscado junto aos órgãos governamentais subsídios para projetos de reflorestamento, capacitação de agentes ambientais e agroflorestais indígenas e a instituição de viveiros com espécies nativas e medicinais que correm perigo de extinção.

A Funai, nas últimas décadas, através do projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena (GATI), vem fomentando entre os Terena práticas agroecológicas e a elaboração e atualização de planos de gestão ambiental e territorial (Siqueira Júnior, 2016). Nesse espectro, merece destaque a parceria com a Organização Caianas, gerida por moradores da Terra Indígena Cachoeirinha. Em sua página na internet, essa entidade anuncia promover ações como revitalização de nascentes e solos deteriorados; cultivos em sistemas agroflorestais; recuperação e catalogação de variedades de sementes tradicionais; promoção de palestras sobre agricultura tradicional em escolas indígenas; organização de cursos de capacitação; cultivo e distribuição de mudas; publicação de materiais educativos entre outras (Organização Caianas, 2024).

Há quem aposte nesse caminho para as políticas de desenvolvimento que possam impulsionar o bem-estar da população terena no futuro.

Referências bibliográficas

A ARAPUCA do financiamento. Porantim, n. 44, Brasília, p. 16, out. 1982.

ABRAHAM, Denise. **Terenas vivem em desespero.** Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, Nacional, p. 4, 15 fev. 1982.

AGROSUL faz trabalho em área indígena. Correio do Estado, Campo Grande, p. 7, 2 fev. 1984.

ANTONIO, Leosmar. **Refletindo sobre o conhecimento agrícola tradicional terena e as transformações nas formas de produção.** In: ANTONIO, Leosmar; SANT'ANA, Graziella Reis de; MELO, Aislan Vieira de (org.). O curso Agricultor Agroflorestral na promoção da autonomia Terena. Brasília: FUNAI, p. 32-37, 2016.

ANTONIO, Leosmar. **As Terras Indígenas Terena: Cachoeirinha, Lalima e Taunay-Ipegue.** In: BENITES, Eliel *et al.* Núcleo Regional Pantanal/Cerrado: A experiência do Projeto GATI em Terras Indígenas. Brasília: IEB, p. 24-25, 2016a.

AO ENCONTRO do índio. O Globo, Rio de Janeiro, O País, p. 2, 1 mai. 1977.

AZANHA, Gilberto. **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação das Terras Indígenas Buriti, Cachoeirinha e Taunay/Ipegue.** São Paulo, 98p., 19 abr. 2000.

AZANHA, Gilberto. **Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismo de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil.** In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (org.). Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Laced, p. 29-37, 2002.

AZANHA, Gilberto. **Sustentabilidade nas sociedades indígenas brasileiras.** Tellus, Campo Grande, v. 5(8/9): 11-28, abr./out. 2005.

BALTAZAR, Paulo. **Geografiana oyoé têrenoe ya poke'exake toné Yoko ipéakaxoti / Geografia das afetividades no território indígena Taunay/Ipegue.** Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD, Dourados, MS, 2022.

BALTAZAR, Paulo; FIALHO, Celma Francelino. **Poké'exa úti - vípuxovoku: território - aldeia Bananal.** Espaço e Tempo Midiáticos, Palmas, v. 5, n. 2, p. 126-137, 2022. Disponível em: <<https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/midiaticos/article/view/14775/20375>>. Acesso em: 09 mai. 2024.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRASIL. **Lei nº 6.001.** Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Congresso Nacional: Brasília, 19 dez. 1973.

BRASIL. Notícias. **Atualidade Indígena**, Brasília, Funai, ano 1, n. 1, p. 64, 1976.

MAURO, Victor Ferri. Os Terena e os projetos de desenvolvimento comunitário em uma conjuntura do regime ditatorial. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 38-66, mai./ago. 2025.

BRASIL. **A comunidade Terena: referências.** Brasília: Funai, 1977.

BRASIL. **Projeto Taunay.** Brasília: Funai, 1978.

CÂMARA MUNICIPAL DE AQUIDAUANA. **Parecer nº 03/77 – Comissão de Justiça.** Aquidauana, 2 mar. 1977.

CARDOSO, Wanderley Dias. **Aldeia indígena de Limão Verde: escola, comunidade e desenvolvimento local.** Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) - Universidade Católica Dom Bosco - UCDB, Campo Grande, MS, 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Terena.** In: VIDAL, Lux (org.). A questão da emancipação. São Paulo: Global, p. 55-58, ago. 1979.

CARVALHO, Fernanda S. **Koixomuneti: xamanismo e prática de cura entre os Terena.** São Paulo: Terceira Margem, 2008.

CARVALHO, Sílvia *et al.* Relatório da estadia do G.E.I. Kurumin no Mato Grosso do Sul em setembro/84. **Terra Indígena**, Araraquara, ano III, n. 28, p. 8-30, set. 1984.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. **Relatório do VII Encontro Regional da Pastoral Indigenista.** Aquidauana, 19p., 20-23 mai. 1975.

CONCLUÍDA demarcação da reserva xavante. Correio do Estado, Campo Grande, p. 5, 11-12 set. 1976.

COSTA, Heloisa Doyle. **Terenas: paz com os brancos em mais de um século de contato.** O Globo, Rio de Janeiro, O País, p. 6, 28 fev. 1977.

CRESCE em 50% área agrícola dos indígenas. Correio do Estado, Campo Grande, p. 8, 23 ago. 1984.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do índio: ensaios e documento.** São Paulo: Brasiliense, 1987.

DELEGADO da Funai prevê reação dos índios à emancipação. O Globo, Rio de Janeiro, O País, p. 7, 7 nov. 1978.

DESASSISTIDOS, índios vivem em situação de miséria total. Correio do Estado, Campo Grande, p. 4, 19 set. 1983.

DO CARMO, Vitu. **Geisel: índio não é problema menor.** O Estado de São Paulo, São Paulo, Geral, p. 16, 29 abr. 1977.

ELOY AMADO, Luiz Henrique. **Vukápanavo: o despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político.** Rio de Janeiro: E-papers, 2020.

EMANCIPAÇÃO do índio sai das cogitações da Funai. O Globo, Rio de Janeiro, O País, p. 8, 24 fev. 1979.

EM TAUNAY Geisel é recebido com alegria e até condecorações. Correio do Estado, Campo Grande, p. 11, 29 abr. 1977.

FEHLAUER, Tércio Jacques. **“Conhecimento Indígena” em perspectiva: performance, habilidades e capacidades agrícolas dos Terena da aldeia Limão Verde (Aquidauana-MS).** Dissertação (Mestrado em Agrossistemas) - Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Florianópolis, SC, 2004.

FIALHO, Celma Francelino. **O percurso histórico da língua e cultura terena na aldeia Ipegue/ Aquidauana/MS.** Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Católica Dom Bosco - UCDB, Campo Grande, MS, 2010.

FUNAI libera 116 mil para Mato Grosso. Correio do Estado, Campo Grande, p. 5, 3/4 jul. 1976.

GEISEL diz a 2 mil terenas que “índios integram a grande Nação brasileira”. Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 1º Caderno, p. 13, 29 abr. 1977.

GEISEL assinará este mês projeto de decreto sobre a emancipação dos índios. Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, Nacional, p. 15, 9 fev. 1978.

ÍNDIOS terenas pedem mais ajuda ao governo. Correio do Estado, Campo Grande, p. 7, 30 abr. 1977.

ISMARTH verá festa e abandono em SP. O Estado de São Paulo, São Paulo, Geral, p. 24, 19 abr. 1977.

LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade:** o mito da tutela indígena. São Paulo: Baraúna, 2009.

LARAIA, Roque de Barros. **Integração e utopia.** Revista de Cultura Vozes, Petrópolis, v. 70, n. 3, p. 165-174, abr. 1976.

LITTLE, Paul Elliot. **Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global.** Tellus, Campo Grande, v. 2, n. 3, p. 33-52, out. 2002.

LONTRA, Heloisa. **Três mil índios na festa dos Terenas para Geisel.** O Globo, Rio de Janeiro, O País, p. 8, 29 abr. 1977.

MIRANDA, Claudionor do Carmo. **Territorialidade e prática agrícola: premissas para o desenvolvimento local em comunidades Terena de MS.** Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) - Universidade Católica Dom Bosco - UCDB, Campo Grande, MS, 2006.

NASCIMENTO, Elisangela Castedo Maria do. **Saberes indígenas e educação ambiental: aprendendo com os Terena da aldeia Lagoinha no município de Aquidauana - Mato Grosso do Sul.** Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Católica Dom Bosco - UCDB, Campo Grande, MS, 2021.

NOVAIS, Sandra Nara da Silva. **Oralidade, memória e identidade nas práticas e processos educativos vivenciados no cotidiano indígena Terena.** In: GOMES, Aguinaldo Rodrigues; SILVA, Robson Pereira da. **Estudos Culturais: Identidades Fraturadas, memória cultural e processos diaspóricos.** São Paulo: Edições Verona, 2021.

OLIVEIRA, Jair de. **Depoimento na 15ª Reunião da CPI das Terras Indígenas.** Brasília, 29 set. 1977. In: CÂMARA DOS DEPUTADOS. Diário do Congresso Nacional. Seção 1, Ano XXXIII, Suplemento AO, nº 72. Brasília, 17 de junho de 1978.

OLIVEIRA, Ismarth Araújo de. **Depoimento na 23ª Reunião da CPI das Terras Indígenas.** Brasília, 09 nov. 1977. In: CÂMARA DOS DEPUTADOS. Diário do Congresso Nacional. Seção 1, Ano XXXIII, Suplemento AO, nº 72. Brasília, 17 de junho de 1978.

ORGANIZAÇÃO CAIANAS. **Quem somos.** Disponível em: <<https://caianas.org.br/quem-somos>>. Acesso em: 23 abr. 2024.

OS INVESTIMENTOS da FUNAI no Posto de Taunay. Correio do Estado, p. 3, Campo Grande, 28 abr. 1977.

PEDREIRA, Jessica Lívio. **Implantação de sistemas agroflorestais.** In: ANTONIO, Leosmar; SANT'ANA, Graziella Reis de; MELO, Aislan Vieira de (org.). O curso Agricultor Agroflorestal na promoção da autonomia Terena. Brasília: FUNAI, 2016.

PENTEADO, Yara Maria Brum. **A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida citadina.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1980.

POVOS indígenas clamam por justiça. O Mensageiro, n. 11, p. 24-25, Belém, jul. 1981.

RANGEL quer índio emancipado logo. O Estado de São Paulo, Geral, p. 25, São Paulo, 12 out. 1976.

RANGEL Reis defendendo a emancipação das tribos. Jornal da Tarde, São Paulo, 23 mar. 1977.

REIS, Maurício Rangel. **Depoimento na 24ª Reunião da CPI das Terras Indígenas.** Brasília, 10 nov. 1977. In: CÂMARA DOS DEPUTADOS. Diário do Congresso Nacional. Seção 1, Ano XXXIII, Suplemento AO, nº 72. Brasília, 17 de junho de 1978.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Os índios perante o direito.** Ciência e Cultura, São Paulo, v. 33, n. 2, p. 161-166, fev. 1981.

SILVA, Joana Fernandes. **A integração de povos indígenas através de projetos de desenvolvimento comunitário: a política indigenista da FUNAI em finais dos anos de 1970 e início dos anos 1980.** Tellus, Campo Grande, v. 21, n. 44, p. 227-253, 2021. Disponível em: <<https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/747/783>>. Acesso em: 09 mai. 2024.

SILVA, Cristhian Teófilo da. **Capitalismo dependente e empobrecimento indígena no Brasil ruralista**. Albuquerque, Campo Grande, v. 10, n. 20, p. 69-88, ago./dez. 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufms.br/index.php/AlbRHis/article/view/6302/6023>>. Acesso em: 09 mai. 2024.

TERENA pretende conseguir tratores. O Globo, O País, p. 10, Rio de Janeiro, 7 nov. 1976.

TERENAS recusam emancipação e pedem mais ajuda ao governo. Correio do Estado, p. 7, Campo Grande, 28 mar. 1977.

TERENAS vão à Funai reivindicar. O Liberal, Belém, 18 fev. 1982.

TRÊS MIL índios na festa dos terenas para Geisel. O Globo, O País, p. 8, Rio de Janeiro, 29 abr. 1977.

SBPC. Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. **Antropólogos contra mudança por decreto**. Ciência e Cultura, São Paulo, v. 30, n. 6, p. 735, jun. 1978.

SIQUEIRA JUNIOR, Jaime. **A experiência do Projeto GATI em terras indígenas**. Brasília: IEB, 2016.

VIEIRA, Jorge Luiz Gonzaga. **Desenvolvimento local na perspectiva Terena de Cachoeirinha, município de Miranda/MS**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) - Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2004.

Recebido em: 10/05/2024* Aprovado em: 06/05/2025* Publicado em: 31/08/2025

DA ‘VERGONHA’ À ‘NÃO-VERGONHA’: PARENTESCO E ESTRUTURA SOCIAL AYOREO (CHACO PARAGUAIO)

LEIF GRÜNEWALD¹

UEPA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-7399-389X>

RESUMO: *Este artigo aborda questões sobre o parentesco e as unidades que compõem a estrutura social do mundo vivido dos Ayoreo. Seu objetivo é, pois, investigar temas que arrebatam as pessoas desse povo: as relações entre diferentes parentes no interior de um grupo doméstico e as relações entre diferentes grupos, as chefias e a guerra humana do passado, para a partir deles expor uma reflexão sobre um pensamento Ayoreo sobre os parentes e as unidades que habitam.*

PALAVRAS-CHAVE: *Parentesco, Estrutura social, Ayoreo, Chaco.*

ABSTRACT: *This paper analyses some questions about kinship and the units that build up the social structure of Ayoreo lived world. It aims to investigate some issues that fascinate the Ayoreo people, such as the relationship between kin living in the same household and the relationship between different domestic groups, leaders and past wars, in order to present an overview of an Ayoreo thought about kinship and the units where Ayoreo kin live in.*

KEY-WORDS: *Kinship, Social structure, Ayoreo, Chaco.*

¹ Doutor em Antropologia Social (área de concentração: Antropologia e Filosofia) e pós-doutor em Filosofia pela Université Toulouse II, junto à Equipe de Recherche sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs (ERRAPHIS). Professor assistente I na cadeira de Filosofias Não-Occidentais da faculdade de filosofia da Universidade do Estado do Pará.

Introdução

Este artigo é uma seção extraída de minha tese de doutorado e construído na forma de uma cartografia sobre o parentesco e as unidades que compõem a estrutura social Ayoreo, um povo falante de uma língua Zamuco que habita a região do Chaco Central, na região fronteira entre o Paraguai e a Bolívia. Minha ambição nas próximas páginas é expor uma reflexão acerca do modo de pensamento Ayoreo sobre o domínio terrestre que nomeiam as pessoas desse povo de *Erami* e que é habitado, segundo eles, tradicionalmente pelos humanos vivos, norteados especialmente por duas questões-chave: (1) que mundo é esse em que habitam os Ayoreo vivos e o que sabem as pessoas desse povo sobre ele?; (2) o que caracteriza, então, do ponto de vista dos Ayoreo, o espaço humano? Para respondê-las, devo fazer justiça, então, aos próprios temas sobre a socialidade humana que arrebatam os Ayoreo: as relações entre diferentes parentes no âmbito de um grupo doméstico e as relações entre as pessoas e diferentes grupos, as chefias e a guerra humana.

Assim, eis a seguir uma mirada sobre um modelo da estrutura social Ayoreo e um conjunto de relações feitas visíveis entre membros de um mesmo grupo doméstico (Ayoreo: *jogasui*); entre uma pessoa e diferentes grupos; e ainda entre diferentes grupos no âmbito de uma aldeia (Ayoreo: *guiday*), um *gagué* (sobre o qual devo escrever abaixo) e um grupo doméstico. Para tanto, tomo como posição inicial dessa cartografia, o trecho de um diálogo que ouvi se repetir muitas vezes durante minha estada na aldeia Tiogai (e nas outras aldeias que a circundam) durante 2012 e 2013.

As unidades

- *Íríque a?* E ele, quem é?

- *Cojñói? Tito. Abujá Brasileiro... Peebidaté jogasui...* Este Branco? É o Tito. É ele o antropólogo vindo do Brasil. É ele quem mora no *jogasui*, no grupo doméstico da mãe de Peebi...

Sorria-se e tudo se aclarava prontamente. Punha-se outra vez a encher com água a cuia lotada de erva-mate – é preciso refrescar o calor que cozinha diariamente o Chaco. Ora, ainda que a presença de um Branco não fosse ocorrência rara em Tiogai (eles vinham aos montes de ambos os lados do rio), carecia-se sempre destacar a cada novo encontro: este *cojñói*, em particular, vive aqui e é com o grupo doméstico da mãe de Peebi que ele come e passa boa parte de seu dia. Para mais, não é certamente de se espantar a ênfase posta no local da residência de um sujeito e no grupo de parentes a que está diretamente ligado, levando-se em consideração o lugar central que uma unidade como o grupo doméstico, *jogasui*, ocupa no pensamento Ayoreo sobre as formas de organização social.

Dado um mínimo de contexto, informo ao leitor e à leitora que meu objetivo inicial nesta seção é apresentar-lhes um tipo de modelo da estrutura social desse domínio terrestre (Ayoreo: *Erami*), creio que a maneira mais simples de fazê-lo é colocar logo a seguinte interrogação sobre o que é um *jogasui* para só então fixar meu olhar tanto em unidades maiores compostas

pelo agenciamento de diferentes *jogasui*, quanto nas unidades menores cujos agenciamentos comporiam um grupo doméstico.

Digo também que é, pois, um *jogasui*: um pequeno grupo/família extensa que entretêm-se em atividades comuns pelos pais, avós, filhos solteiros, filhas casadas e pessoas vinculadas a um mesmo clã, que habitava anteriormente uma só casa, durante a estação chuvosa, e possuía apenas um fogo doméstico durante a estação seca. É este justamente o resumo que nos oferece Fischermann sobre o que crer ser “a única unidade significativa junto ao grupo local” (1988, p. 30). Eu acrescentaria, baseado em alguma etnografia nas aldeias Tiogai e Punta, que as relações que compõem um *jogasui* se fazem visíveis quase sempre no âmbito do pátio doméstico de um parente - costumeiramente aqueles de posse de parentes do sexo feminino localizados em G+1, a quem se é ligado por laços de consanguinidade ou afinidade, como, por exemplo, M², MM, MZ, mas, também, como bem lembrou Bremen (1991, p. 165), dos próprios chefes de aldeia ou grandes xamãs. Logo, caso fosse eu um homem Ayoreo, é possível que o pátio da casa de minha mãe fosse, por exemplo, o espaço em que compartilharia das refeições³ com aqueles ligados a mim por laços de consanguinidade ou afinidade (real ou potencial). É também provavelmente nesse espaço que me entreteria a qualquer hora do dia com essas conversas distraídas (e embebidas em muitos litros de tererê) sobre eventos ocorridos recentemente nas aldeias vizinhas, em Porto Murtinho (BR) ou em Carmelo Peralta (PY), ou sobre os parentes que habitam as aldeias localizadas no Chaco Central, nas imediações das colônias Menonitas, e sobre os eventos ocorridos por ali, enquanto os olhos poderiam talvez alcançar minha mãe (M), minha sogra (MW) ou minha esposa (W), fiando a fibra seca do caraguatá nas coxas polvilhadas com a cinza fria de um fogo doméstico para tecer bolsas ou cobertores, ou meu pai (ou meu cunhado (ZH ou WB)) se pondo a entalhar um cabo de machado, ou a selecionar, cortar e amarrar as fibras vegetais de uma gramínea similar ao sorgo-de-vassoura (*Sorghum scoparium*) com fins de produzir vassouras de fibra natural, que poderão ser vendidos na cidade de Porto Murtinho.

Por outro lado, é no estudo etnográfico que realizou Bremen (1991), durante os anos 1980 por ocasião de sua estadia na mesma região que pude visitar em 2012 e em 2013, que pode-se encontrar outro ponto etnograficamente interessante sobre os *jogasui*: são essas unidades tradicionalmente uxori-locais (coincidentes, portanto, com a própria regra de casamento), que quando articuladas por relações de aliança entre diferentes grupos domésticos, comporiam ainda uma espécie de rede flexível que costuma nomear os Ayoreo de *gagué* - cujos mais estáveis e menos sujeitos as fissões provocadas por novos casamentos ou conflitos entre diferentes

² Utilizo aqui a notação convencional para descrever relações de parentesco. Assim sendo, faço combinações de letras maiúsculas, que são abreviações do termo correspondente em língua inglesa, para descrever oito tipos básicos de relações de parentesco: (1) para relações de ascendência, portanto, utilizo **F** (Father) para designar um pai e **M** (Mother) para designar uma mãe. (2) Já para relações de descendência, utilizo **S** (Son) para um filho e **D** (Daughter) para uma filha. (3) Para relações de casamento, **H** (Husband) designa um marido e **W** (Wife) uma esposa e, por fim, (4) para relações de germanidade convém-se utilizar **B** (Brother) para o irmão e **Z** para irmã. Logo, para indicar sobre o irmão do pai, por exemplo, ponho em combinação **FB** (Father's Brother).

³ Mesmo que com eles deva repartir, como se lerá adiante, tudo, menos a comida, que deveria repartir preferencialmente com minha esposa que deverá, por seu lado, repartir sua porção com os filhos.

sujeitos seriam aqueles organizados, especialmente, durante o verão chaquenho, em torno da figura de um principal de aldeia, *dacasuté*.

É importante trazer à baila também o fato de que se são as articulações entre diferentes *jogasui* que resultam na formação de um *gagué* e, por outro lado, a articulação entre diferentes chefias seccionais que culminaria na formação de um grupo local, cada um deles dotado de um território mais ou menos bem definido de acordo com a região que ocupam tradicionalmente durante uma porção do ano, e modelado com a fôrma de um pequeno aglomerado fixo de casas que servem de ponto de referência para as famílias extensas que estejam espalhadas pela floresta. É, portanto, muito justo perguntar: o que é que faz identificar, então, um território específico a um grupo local? É, pois, uma espécie curiosa de ‘função-espacial’ expressa pela fórmula ‘x-gosode’, em que ‘x’ é determinado pela região que serviu temporariamente de abrigo para os acampamentos. Observe-se, à guisa de exemplo, o caso dos Ayoreo *Garaygosode* (com quem convivi durante minha estada em Tiogai) e o caso dos Ayoreo *Totobiegosode*, que abandonaram uma situação de isolamento voluntário apenas em 2004. Por *Garaygosode* se deveria entender, então, ‘campos largos-gosode’ = ‘gente que vive nos campos largos’. E já por *Totobiegosode* se deveria entender ‘onde os porcos-do-mato comeram nossas roças-gosode’ (Bessire, 2011) = ‘gente que vive no lugar em que os porcos-do-mato comeram nossas roças. Além disso, como acrescenta ainda Bremen (*idem*), dados os primeiros contatos com os missionários, viu-se substituir o ‘x’ da fórmula ‘x-gosode’, que remetia a um evento ou a certas características da região que habitava um grupo local, pelo lugar em que se estabeleceu a missão. Logo, os Ayoreo que passaram a viver sob a tutela dos missionários da *New Tribes Mission* nas regiões de Faro Moro e Campo Loro⁴ passaram a ser conhecidos como os Ayoreo *Campoloro-gosode*, assim como os Ayoreo *Garaygosode*, que passaram a viver após a experiência de contato sob a tutela dos missionários Salesianos, se transformaram, aos olhos de outrem como Ayoreo *Pa’i-gosode*, a ‘gente do padre’ (visto o papel de criação de unidades/imagens de grupo que atribuem os Ayoreo aos missionários Salesianos).

Fischermann (*idem*) contabilizou o total de 51 grupos locais espalhados pelos territórios Paraguaio e Boliviano nos anos de 1980, e este número já me parece ser, por si só, bastante impressionante por alguns motivos, especialmente, quando se leva em consideração o fato de que a população Ayoreo nunca totalizou (desde a experiência de contato com os Brancos) mais que 5.000 pessoas, e que cada grupo local dificilmente totaliza mais que 120 pessoas (salvo algumas exceções). Um desses motivos consiste numa percepção sobre o número reduzido de famílias que comporiam estes grupos locais e as múltiplas cisões a que estes grupos estariam sujeitos, dada também a existência de uma regra uxorilocal de residência pós-marital e a constância de casamentos entre homens e mulheres de diferentes grupos; assim como sobre as fissões ocasionadas por disputas internas que alterariam a geometria de um grupo local. Outro

⁴ Ambas localizadas no departamento de Boquerón, no norte do Chaco Paraguaio, nas imediações da colônia Menonita de Filadélfia.

motivo que também é digno de nota consiste noutra percepção sobre a variação na geometria desses grupos relacionada às epidemias de doenças que, por muitas vezes, erradicaram a existência de um ou outro grupo, assim como a conformação de diferentes grupos locais miúdos em tempos de guerra, com fins de multiplicar o potencial bélico e fazer frente, em maior número, ao ataque de inimigos.

Dou, pois, um exemplo de uma dessas grandes conformações: a dos *guidaygosode* ‘gente da aldeia’, que teria sido composto pela associação de mais ou menos 200 pessoas de boa parte dos grupos locais que habitam terras localizadas no Paraguai (inclusive uma boa parte dos *garaygosode*) sob a liderança do temível cacique Uejai⁵. Ora, mas se como escreveu certa vez Pierre Clastres (2004), uma aliança não é nenhum tipo de contrato, conta-se usualmente em Tiogai que foi justamente a grande concentração e incorporação de pessoas em assentamentos fixos, somada ao rareamento progressivo de recursos na porção do Chaco ocupada pelos novos *guidaygosode* – incluído aqui também o fato de que o butim das caçadas deveria ser repartido com todo o grupo local (o caçador mais aqueles a quem era ligado via pertencimento clânico, mais aqueles que reclamavam terem também auxiliado de uma forma nas caçadas, pondo-se logo aos berros ‘*yajné!!*’, ‘*yajné!!*’ ‘eu também participei!’). Segundo um conjunto muito específico de regras (Fischermann, *idem*, p. 44), e à insatisfação com os mandos e desmandos de Uejai que teriam logo motivado o desagenciamento deste coletivo.

Há, além do mais, um ponto em especial que eu gostaria de acrescentar baseado em minha própria percepção de alguma etnografia Ayoreo sobre formas de organização social, que consiste numa tese de que independentemente da unidade que se tome como nível de observação, é, em particular, o espaço do pátio doméstico de um sujeito que figura no pensamento Ayoreo como uma espécie de “buraco negro” da estrutura social: um espaço infinitamente compacto – quando comparado com o espaço de uma aldeia ou de todas as seis aldeias que repartem uma porção de 12.000 hectares de terra –, que faz concentrar em si o máximo de relações entre parentes reais, aqueles reputados serem ‘quase parentes’ de uma pessoa, por compartilharem o pertencimento a um mesmo clã, e afins potenciais. E a respeito dessa mesma idéia há, certamente, dois pontos suplementares que merecem destaque. Um deles é que apesar de não haver nenhuma fronteira física que faça distinguir o espaço reservado para um grupo doméstico da área reservada para outro grupo doméstico, eu diria que o que os distingue e lhes dá contornos mais nítidos (dada a geometria confusa da aldeia que mencionei no capítulo anterior) é, claro, além das relações de parentesco que o fazem visível numa determinada seção residencial de uma aldeia, a interação com os próprios grupos vizinhos e as acusações que atribuem-se mutuamente.

Já o segundo remeteria à própria dinâmica de um *jogasui* que, segundo a entendo, poderia ser explicada através da criação de uma ressonância com

⁵ Apesar de seu prestígio, dizem os Ayoreo que habitam Tiogai que se deveria atribuir a fama de Uejai menos a sua bravura que a sua crueldade, o que faz, de certa forma, bastante sentido, considerando-se que estes integravam a porção dos *garaygosode* que não esteve sob o mando de Uejai, mas de Manene e Manendakide, grandes chefes/xamãs que se opunham a Uejai.

a imagem de movimentos de contração e expansão que se dariam em duas ordens temporais distintas. E se dir-se-ia que a temperatura de um buraco negro é inversamente proporcional a sua massa, eu diria, alternativamente, que a ‘temperatura’ de um grupo doméstico é certamente diretamente proporcional ao número de pessoas que ele concentra. É preciso explicar, e ofereço, portanto, um par de pequenos retratos, produzidos em dois momentos, temporalmente distintos, da dinâmica do próprio grupo doméstico com quem vivi por algum tempo e que reunia-se no pátio da casa dos pais do chefe de Tiogai.

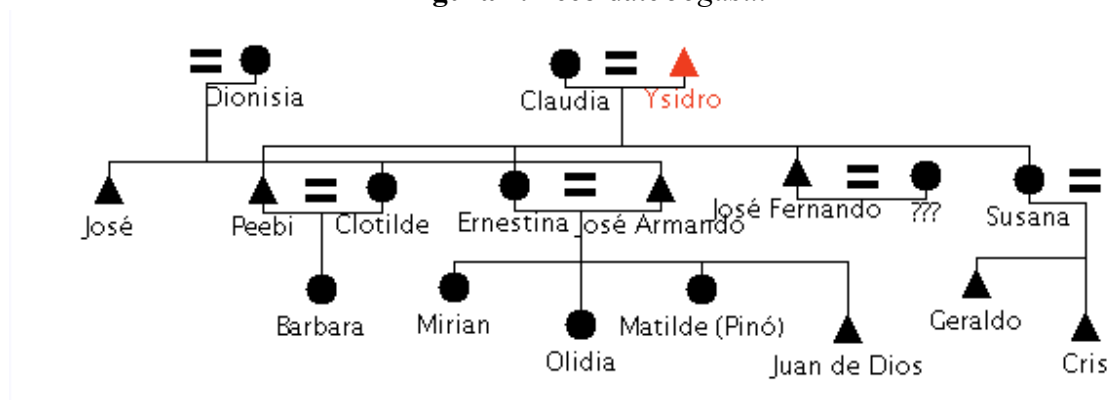
O primeiro deles remonta a minha própria chegada em Tiogai, que coincidiu com a realização de um torneio de futebol que deveria durar alguns dias e colocar em reunião os Ayoreo que habitam aquela região e os Ayoreo que habitam localidades no Chaco central, próximas de Filadélfia. Tendo acordado que eu viveria naquela ocasião com os parentes de Peebi, o que eu observei justamente naqueles primeiros dias era uma concentração que julguei absolutamente anormal de pessoas. Ora, levando-se em conta o tamanho pequeno das casas em que vivem os Ayoreo – que não abrigam, na maior parte das vezes, mais que uma família conjugal –, eu achava inicialmente um pouco perturbadora a proliferação diária de colchões e mosquiteiros que se armou no pátio da casa de Ysidro e de Claudia (os pais de Peebi) bem próximo da minha barraca, assim como a procissão de pessoas indo e vindo a todo instante, e a confusão de vozes e risos daqueles pessoas de Tiogai que acabara de conhecer e diziam ser parentes da mulher de Peebi, que se confundia, dentro dos meus ouvidos, com o som dos sapos, dos rádios e das galinhas madrugada adentro.

Isso, porém, apenas por um lado, pois apesar do ligeiro incômodo que sentia naquela situação (que eu não cria ser, num primeiro momento, passageira), eu também achava, de fato, muito curiosa tanto a repartição momentânea do pequeno pátio da casa de Ysidro e Claudia em ‘mini-seções residenciais’, o que me dava a impressão de ver encapsulada ali diante de mim uma ‘micro-aldeia’ (e considerando-se que já não me era raro escutar em Tiogai que todos ali eram parentes, essa imagem ganhava progressivamente mais força). Quanto à divisão singular das refeições que costumam realizar os Ayoreo ao longo do dia, que restringia-se naquela ocasião quase sempre aos membros de uma família conjugal e não se conformava quase nunca com a divisão, por exemplo, dos colchões, mosquiteiros, esteiras, cigarros, erva-mate, pirulitos, bolachas, melancias, bananas, pães, gelo e garrafas de refrigerante, que eram livremente e amplamente distribuídos para quem quer que ali estivesse habitando temporariamente.

No fim, eu estava enganado. A concentração de pessoas no pátio da casa de Ysidro e de Claudia esvaeceria progressivamente com o passar dos dias, até o momento (que não durou, entretanto, mais que umas duas semanas, até a realização de um novo torneio de futebol) em que minhas principais companhias passaram a ser basicamente: Ysidro, Claudia e as famílias conjugais de seus filhos e filhas. E é justamente este fato que me traz ao encontro do segundo retrato que se poderia compor para explicar a dinâmica de contração e expansão que julgo se poderia atribuir para um *jogasui*. Há, contudo, uma exigência para entendê-la e suspeito que a

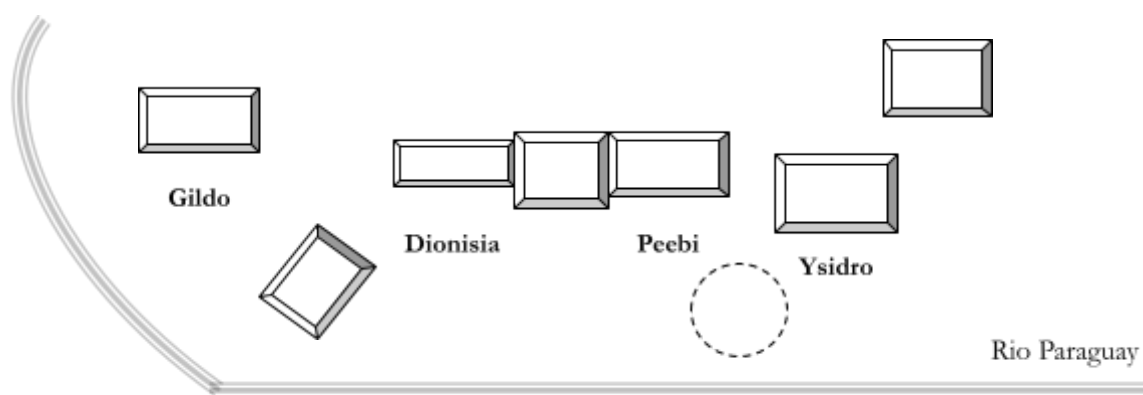
composição de um diagrama e o mapa de uma seção residencial à guisa de ilustração seria bastante providencial aqui. Ofereço, abaixo, um diagrama de parentesco mais amplo, por meio do qual penso possibilitar percepção sobre a variação da concentração de indivíduos num mesmo grupo doméstico em diferentes momentos do dia, seguida da apresentação da figura de um esquema simplificado da seção residencial onde localiza-se o *jogasui* em que vivi temporariamente e de uma narração sobre os eventos ocorridos num dia bastante comum de novembro de 2012.

Figura 1. Peebidade *Jogasui*



Fonte: criação do autor (2012)

Figura 2. Esquema simplificado de uma seção residencial



Fonte: criação do autor (2012)

(1) **A manhã raia:** começa-se a ver o sol matutino dando nas árvores que servem de limite natural entre o pátio doméstico e o barranco que leva até um portinho, já quase dentro das águas do rio Paraguai, e já pode-se ver a beira do fogo Ysidro, empunhando a chaleira, já bastante enegrecida pelo contato direto com as chamas da fogueira, que deverá comportar o chá de erva-mate que costumam beber os Ayoreo a cada manhã, assoprando continuamente sobre a brasa meio fria a fim de fazer ressuscitar o fogo. Já se pode observar também, ao longe, a marcha de Claudia em direção à outra seção residencial onde sabe-se que estão normalmente à venda estes sacos cheios de pães ou de bolachas secas e esféricas, *galletas*, apelidadas jocosamente por Peebi de *cucha curêi* – que é, por sinal, a mesma palavra

utilizada para descrever os ovos das galinhas. Dada a sua volta, é o pequeno festim do chá e das *cucha curëi* que deverá alimentar Claudia, Ysidro, Geraldo, Cris (que apesar de ambos serem DS, vivem na casa de Claudia e Ysidro) e eu até a hora que o sol nascente se fizer vertical no céu.

Todo esse movimento em torno da primeira refeição não tarda, contudo, em cessar: há sempre outras intenções de vida e logo vê-se um rumar até a roça de mandioca, outra pegar numa mão seu saco cheio de cinzas e noutra uma bucha de fibras secas de caraguatá para ir fia-las baixo a sombra escura de alguma árvore, outro ir correndo com uns pães na mão até a seção residencial onde habitam seus primos – cuja companhia parece lhe aprazer muito mais que a daqueles que vivem nesta seção residencial – ou um pequenino catar a bolinha que chama ora de *pelota* ora de *patatá* e colocar-se a chutá-la em direção ao ‘fundo’ da aldeia. E é assim que se passam meias-horas sobre meias-horas. Nem sei dizer quantas. O tédio inquieto de tudo é eventualmente posto, entretanto, em suspensão, pois vê-se multiplicar novamente presenças no espaço do pátio da casa de Ysidro e Claudia pela chegada de Peebi, Clotilde e Barbara – que deverá usualmente preceder a chegada de José Fernando e da esposa, anunciadas pelo ronronar de sua motocicleta, próxima à hora em que o sol já se faz quase vertical, e de Dionisia – para ocupar o dia com notícias e informações, falsas ou certas, entre tragadas na cuia de tererê.

(2) **O sol já se fez vertical no céu:** agir passa a ser momentaneamente repousar até a hora em que a comida provoque, novamente, a dispersão do grupo reunido no pátio e Clotilde, Claudia e Dionisia, cada uma curvada em seu próprio fogo doméstico, ponham-se a cuidar de seus grandes caldeirões de alumínio recheados com o cozido típico e delicioso que come-se normalmente na hora do almoço e que deverão alimentar, salvo raras exceções, suas respectivas famílias conjugais⁶ (vivendo eu, portanto, com as famílias de Peebi e Ysidro, não foram raras as vezes que eu tive a feliz oportunidade de comer duas vezes). Horas depois, a tarde faz encher de novo, como se este fosse mar em maré, o espaço do pátio. E quem se vê agregar agora? Ernestina e sua família (excetuando-se, claro, José Armando, que trabalha durante o dia em Porto Murtinho), bem como Susana, e é assim que se arrastará a tarde até o poente, quando vê-se mais uma vez esvaziar o pátio da casa de Ysidro e de Claudia.

(3) **O sol se põe:** já se verá reencher um *jogasui* da presença dos parentes que já frequentam ali comumente, somada, por exemplo, da presença dos pais de José María, professor do segundo ciclo da escola de Tiogai e Punta, e da família conjugal de Gildo, cujo pai teria sido vice-chefe, juntamente com o pai de Peebi, da antiga aldeia de Puerto María Auxiliadora, já no âmbito da missão Salesiana. Logo, se no início da manhã um *jogasui* apresentava seu grau mínimo de expansão (e seu grau máximo de contração), é bastante verdadeiro dizer que é no início da noite, após o desaparecimento dos últimos raios do sol forte chaquenho, que o *jogasui* atinge seu grau máximo de expansão (e seu grau mínimo de contração) ao

⁶ Um ponto importante a se considerar: levando-se em conta que Dionisia vive sozinha em Tiogai (José mora em outra aldeia nomeada de Guiday Ichai), ela quase sempre come sozinha ou na companhia de sua filha Clotilde.

fazer concentrar num espaço reduzido e numa hora específica do dia o maior número de parentes e afins.

Mas tudo isso que você sugere acerca de um grau máximo de expansão de um *jogasui* seria apenas efeito – é o que se poderia, sem dúvida, argumentar! – da própria vida que vivem cotidianamente os Ayoreo e que acarreta, conseqüentemente, numa maior concentração de pessoas em qualquer porção da aldeia ao fim do dia, ou ainda esses movimentos são efeitos das relações que um sujeito mobiliza... bem, em minha defesa diria, entretanto, que tudo isso faz certamente muito sentido! Não duvido absolutamente que esta é uma das explicações que se pode atribuir a essa movimentação peculiar. Minha vontade é, contudo, apenas que se acrescente a tudo isso a seguinte tese dos Ayoreo sobre o caráter absolutamente patogênico dos raios solares (Ayoreo: *guedé ojodie*) que realmente os leva a se expor o mínimo possível ao calor e ao sol forte tipicamente chaquenho: é sempre preciso reduzir ao mínimo possível a exposição de uma pessoa. Um raio solar é o mesmo que uma flecha lançada pelo Sol (Ayoreo: *guedé*) e provoca, portanto, nos humanos – juntamente com o calor (Ayoreo: *áre*) – febres, dores de cabeça e hemorragias. Além disso, como igualmente constatou Fischermann (*idem*, p. 152), atribuíam ainda os Ayoreo à exposição excessiva às flechas de *guedé* uma das maiores causas de mortalidade nos espaços que passaram a habitar após o contato com os missionários, sendo preciso, portanto, mobilizar todos os esforços possíveis para atenuar seus efeitos sobre os humanos vivos.

À vista de tudo isso, confesso que talvez fosse possível concluir a respeito dos *jogasui* Ayoreo algo bastante similar ao que descreveu Viveiros de Castro (1986, p. 272) sobre as aldeias Arawaté, em especial sobre a interação efetiva entre diferentes grupos domésticos, pois, a exemplo do que constatou o autor, creio que se poderia igualmente destacar para a etnografia Ayoreo que a interação verdadeira entre diferentes *jogasui* – inclusive entre aqueles que repartem uma mesma seção residencial –, é episódica e restrita a alguns eventos específicos (que também acabam, coincidentemente, por colocar em reunião famílias Ayoreo de algumas das seis aldeias existentes às margens do Paraguai, bem como outras famílias que habitam aldeias localizadas na região do Chaco central, ou ainda não Ayoreo que moram em Porto Murtinho ou em Carmelo Peralta), donde creio provir a primeira impressão rara de se chegar em uma aldeia Ayoreo (conheci três delas) e se ter a impressão de estar diante de uma ‘constelação’ agrupada em torno de alguns pátios domésticos que se encontram apenas geograficamente próximos uns dos outros.

Ocorre, porém, algo que suspeito ser muito próprio à etnografia Ayoreo e que deve certamente ser salientado acerca dessa aparente sensação de ‘frouxidão’ que se sentiria ao se pôr pela primeira vez os pés numa aldeia. Contudo, me indaguei muito durante todo o tempo em que me dediquei a refletir sobre esta aparente ‘ausência de unidade’ qual seria a melhor maneira de fazê-lo e concluí que melhor mesmo fosse, talvez, colocar aqui e tentar responder a questão que me perturbou durante todo este tempo, que era: seria uma imagem totalizante, como é, por exemplo, a de uma aldeia, que faria suprimir a coexistência de heterogêneos em favor da subsunção das unidades sob um princípio de identidade realmente pertinente ao

pensamento Ayoreo sobre as unidades que compõem a estrutura social e sua relação com o espaço? Sim e não. É esta ainda a minha resposta para uma questão particularmente difícil como esta – difícil, inclusive, porque eu mesmo a emprego recorrentemente em meu texto, e porque os próprios Ayoreo ponham em uso uma palavra para referirem-se às aldeias, *guiday* (e eis aqui um exemplo típico do emprego dela, posto em uso em situações extraordinárias: *Cheeh! Ga ore chingo cucha dacadode udore ome ñane iji deday údode!!*) *Tehh!* ‘Eles fizeram espalhar de boca em boca para toda a aldeia sobre aquele episódio [feitiçaria, guerra etc.]!!’).

Mas como se deve reparar a seguir, meu ‘sim’ e meu ‘não’ não configuram nenhum par em oposição, mas se complementam conferindo uma feição curiosa a esta imagem do pensamento Ayoreo sobre as unidades que compõem a estrutura social.

O que se encontra no cerne de minha intuição é uma percepção de Marilyn Strathern (1995, 2006) de que diferentes socialidades empregam dispositivos holísticos distintos para entender e construir seus próprios mundos vividos. Assim sendo, tenho a leve suspeição de que o espaço e as unidades que o ocupam não figuram no pensamento Ayoreo como simples objeto de reflexão, mas expõem antes um esquema de pensamento não representacional que indica uma maneira peculiar das pessoas desse povo de colocar problemas e construir conceitos, haja visto o que mencionei antes sobre a geometria do cosmos. Nesse sentido, imagino que o pensamento sobre o espaço e as unidades que o ocupam se aparenta aqui menos sobre uma paisagem qualquer num campo perceptivo, que com a imagem de um campo energético atravessado por diferenças de potencial, gradientes e quedas de intensidade de relação.

Tendo isso diante de mim, quando respondo que sim, que seria pertinente sim ao pensamento Ayoreo uma imagem totalizante como a de aldeia, por exemplo, o que tenho em mente é um faro de que o pensamento Ayoreo mobilizaria, caso a caso, duas perspectivas holísticas de duas ordens distintas, mas que se atravessam a todo instante: (1) uma delas, que julgo transparecer especialmente em contextos como o da guerra, das acusações de feitiçaria ou de corrupção, ou de eventos como torneios de futebol, festivais de jogos etc., consiste na perspectiva de um grupo sobre um sujeito, assim como a de um sujeito sobre um grupo. (2) Já a outra remeteria, por seu lado, à perspectiva de um sujeito (ego) sobre as relações que mobiliza - própria, creio eu, às imagens de um *jogasui* e de uma família conjugal.

Por outro lado, o que também tenho em mente quando digo que não, que uma imagem totalizante como esta também se mostraria, em certa medida, desnecessária no pensamento Ayoreo, é a intuição de que quando examinadas apenas do ponto de vista das relações – levando-se em conta que uma relação é, como descreveu Strathern (1995, p. 18), uma espécie de figura cujo poder de organização permanece o mesmo independente da mudança de escala –, a diferença que haveria de existir entre um grupo doméstico, uma família conjugal ou uma aldeia é menos uma diferença de natureza que uma diferença de escala e de complexidade. Nesse sentido, minha suposição aqui, em vista do que escrevi logo acima, é a de que se poderia igualmente atribuir às relações interpessoais que fazem concretas

uma aldeia, uma família conjugal ou um grupo doméstico uma certa “propriedade holográfica” (Strathern *idem*, p. 17), segundo a qual penso que se pode afirmar duas coisas: (1) que estas relações interpessoais permanecem inalteradas independente da escala que se tome para observá-las, de modo que qualquer que seja o nível de observação (aldeia/família conjugal/*gagué/jogasui*) é possível enxergar a demonstração de uma mesma relação – sem que isso implicasse, contudo, no esmaecimento da diferença entre estas unidades, e (2) que toda e qualquer parte desses unidades já abriga em si informações sobre um todo, bem como uma certa imagem de ‘todo’ já estaria presente em cada uma das partes da unidade que se tem sob observação.

Seria muito ingênuo de minha parte sugerir, no entanto, que a figura de um pai coincida, por exemplo, com a figura de um homem *iriatade* (aqueles que são pais de filhos adultos que já têm, por seu lado, filhos) ou a de um chefe de aldeia, como se um chefe fosse uma espécie de ‘hiperpai’ ou um homem *iriatade* fosse uma espécie de ‘superpai’, dada a complexidade das relações em que estão imersos – ainda que eu reconheça aqui que o idioma do ‘cuidado’ atravessasse todas essas imagens e a figura de um ‘bom cuidador’ seja também um dos qualificadores de um bom pai, um bom chefe ou um *iriatade* admirável. Não é certamente esse, ponha-se logo, o caso. O que estou sugerindo é, alternativamente, que as relações que estas figuras mobilizam – que também acarretariam nestes movimentos de contração e expansão característicos de um grupo doméstico, bem como os princípios de organização de que lançam mão – são simétricas.

Logo, poder-se-ia atribuir ainda às relações, como destacou Strathern, uma certa ‘transitividade’ – diz a autora: “uma relação sempre requer outros complementos para completar-se” (*idem*, p.18) – eu diria ainda que a própria ideia de aldeia é transitiva: uma aldeia nunca é só uma aldeia circunscrita num determinado espaço. Uma aldeia consiste sempre numa rede de relações interpessoais que se estende Chaco adentro, atravessando outros *jogasui*, outros *gagué*, outros grupos locais, e replicando as condições pelas quais as pessoas relacionam-se umas com as outras por meio de um sistema bastante complexo de comunicação – através, por exemplo, do emprego dessas varas de madeira que os Ayoreo nomeiam de *ujyuaque*⁷, dispostas no solo, cuja inclinação indicaria, por exemplo, a qual distância ou direção se encontra um sujeito, ou um pequeno grupo, de um ou outro *jogasui*; e os adornos ou pinturas que lhe ornem indicariam a presença vindoura de um chefe, de um xamã, ou mesmo a morte ou o assassinato de um determinado sujeito.

Tendo, então, sobrevoado algumas unidades que comporiam um modelo da estrutura social Ayoreo característica desse domínio terrestre *Erami*, gostaria agora de passar rapidamente adiante ao “modelo aplicado” (C. Hugh-Jones, 1979), tendo em vista as regras de descendência e pertencimento clânico e uma breve introdução, balizada, infelizmente, pelos próprios limites de minha etnografia, aos casamentos e ao parentesco

⁷ É no segundo capítulo da tese de Fischermann que uma lista extensiva desses sinais pode ser encontrada. Ver também um texto curioso de Jean-Pierre Estival (2006) justamente sobre uma variante deste sistema de comunicação nos dias de hoje.

humano, através da oferta ao leitor ou a leitora de uma espécie de cartografia da ‘vergonha’⁸ (Ayoreo: *ajengome*), dado que é este o tema que atravessa as relações pré-nupciais de um casal; as relações entre um homem e a família da esposa; e justifica (juntamente com a ênfase sobre as aberrações que deverão figurar no corpo da criança) as interdições dos casamentos consanguíneos e intraclânicos; bem como é a ‘não-vergonha’ (Ayoreo: *ca (que) – ajengome*), o tema que transversa o sistema de relações entre parceiros acotéode e do ritual *inoninañai* através do qual se faz integrar a uma família ou a um grupo local uma pessoa que não possui nenhum laço familiar/clânico direto.

Uma cartografia da ‘vergonha’ e da ‘não-vergonha’

E, assim sendo, tomarei como posição inicial nessa cartografia de diferentes experimentações do conceito de *ajengome*, a vergonha que dizem os Ayoreo ser própria ao início de qualquer relação entre um homem e uma mulher. Não havendo, como também constataram Fischermann (*idem*) e Sebag (1964), nenhuma regra prescritiva de casamento entre os Ayoreo, caso se pergunte por ali em Tiogai: ‘Com quem pode se casar um homem?’ certamente se ouvirá: ‘Ora, com quem ele quiser! Desde que não seja parente!’ Mas isso, por si só, é pouco, pois há também a necessidade de algo que se ponha além da regra de exogamia. É preciso – e não havia ali quem discordasse – que uma mulher ponha-se a cortejar o homem que deseja: ‘Chehh, eles têm vergonha!!’, acusam elas, aos risos, os homens Ayoreo.

Dizer, contudo, que é a vergonha que transversa as relações pré-maritais de um homem e de uma mulher não corresponde certamente a dizer que está excluído qualquer espécie de encontro sexual entre um homem e uma mulher que anteceda o casamento. Claro que existem! Que quem quer que chegue algum dia para realizar algum trabalho em Tiogai não estranhe escutar, ao se pôr a tagarelar com os Ayoreo sobre como um ou outro casal se conheceu, que já ‘namoravam’ desde os nove ou 11 anos de idade. Beijos, carícias, encontros fortuitos nas trilhas do bosque chaquenho ou nos pequenos portos salpicados pela margem do rio Paraguai: é este o cenário do romance das crianças, cujo enredo é dotado de um princípio norteador, que é: que se esconda sempre de um pai ou de uma mãe o afeto das crianças. Se elas o querem fazer, que o façam! Como é peculiar à uma certa teoria do desejo Ayoreo, longe da vista dos pais, de preferência.

Há, em todo caso, situações mais apropriadas para estes encontros amorosos juvenis: as festas *eday* e as expedições de guerra e de caça (a exemplo do que notou Lévi-Strauss (2009[1955], p.170) sobre as aventuras de algumas adolescentes Kadiwéu) – é o que constata Fischermann (*idem*, p.58). Ainda de acordo com o retrato composto por este mesmo autor, quando é chegada a hora dos jovens Ayoreo se casarem⁹, devem abandonar a residência dos pais e a convivência dos parentes no *jogasui* e passar a viver numa nova morada destinada exclusivamente para eles. E será ali, na nova

⁸ O leitor ou a leitora interessados numa noção Ayoreo de vergonha poderão ler o artigo de Bessire (2010).

⁹ Note-se que os Ayoreo, diferentemente do que se passaria em algumas paisagens amazônicas, não se casam cedo. Não é raro escutar histórias de primeiras bodas aos 18 anos, 20 anos etc.

morada dos solteiros, que estarão sujeitos às cortes e aos desejos das moças solteiras e galanteadoras, aquelas que são chamadas de *gapu* pelos Ayoreo, que por ali perambulam com fins de encontrar um homem com quem possam se casar, quando não apenas um parceiro sexual. Cabe, em todo caso, ao próprio rapazinho decidir se resistirá ou não às falas amorosas, atenções, finezas e lisonjas da mulher que queira lhe agradar e lhe queira como esposo e acompanhá-la, caso os aceite¹⁰ de bom grado, rumo ao seu novo local de residência: a casa dos pais da jovem galanteadora, ainda que apenas a mudança de domicílio de um indivíduo não seja suficiente para atestar sobre a união de um novo casal.

Ora, mas que é que é suficiente então? O que vem logo em minha mente é uma constatação de Alfred Métraux publicada nos anos de 1940 (1946, p. 234) em seu verbete sobre a etnografia de povos Chaquenhos para o *Handbook of South American Indians* (Vol. 1), ao generalizar a partir da etnografia Wichí-Mataco um modelo pan-chaquenho de casamento, de que a decisão final sobre um casamento é dada pela mãe da esposa (WM) e isso não é menos verdadeiro quando posto em ressonância com a etnografia Ayoreo, pois se é preciso a priori que um homem e uma mulher não sejam do mesmo clã, é igualmente necessário que os pais da futura esposa (WF e WM) concordem e se agradem da escolha da filha. Mas isso não é tudo. E para continuar a responder uma indagação como esta, cabe colocar a etnografia Ayoreo em comparação muito abreviada com a etnografia de outro povo que não é chaquenho, mas habitantes das terras às margens do baixo rio Urubamba, no sudoeste Amazônico: os Piro.

Ora, se fez notar Gow (1991, p. 156) que o casamento ali entre os Piro é baseado tanto num “desejo pessoal” quanto em “força física” e que o nascimento de uma criança implica numa “interrupção temporária das atividades maritais dos pais”, devo salientar que no caso específico da etnografia Ayoreo, destacam as pessoas desse povo que a efetivação de um casamento só se dá realmente a partir do nascimento e da aceitação do primeiro filho de um casal¹¹. Ao mesmo tempo, considero importante assinalar que subjaz esta ideia uma certa concepção sobre a qual escutei tanto durante o tempo que convivi com os Ayoreo em Tiogai, quanto durante meu tempo de residência no posto, nos arredores de Filadélfia, que é exatamente o pensamento de que o primogênito de um casal deve ser (isso apenas, frise-se, para o período pré-contato com os missionários) enterrado – sem que se possa tocá-lo, entretanto, na areia quente tipicamente chaquenha. Dado que durante o evento do nascimento de uma criança é sempre necessária a presença de uma *upúrigató*, uma auxiliar, caberia a ela nessas ocasiões empurrar logo após o nascimento, com o auxílio de uma vara de madeira, a criancinha e a placenta para dentro de um buraco aberto previamente por ali, que é, por sinal, destino similar ao das crianças nascidas

¹⁰ Para uma comparação com a etnografia Nivaclé, é no quinto capítulo da tese de Suzanne Grant (2006) em que se pode encontrar um excelente material sobre os casamentos. Ali, como no caso Ayoreo, também se pode encontrar a tese sobre a inexistência de regra prescritiva de casamento.

¹¹ Observe-se, ademais, que não havia nada que impedisse entre os *abuelos* a existência de arranjos poliginicos. A longa e curiosa lição que me foi dada certa vez em Tiogai sobre poliginia poderia se resumir assim: bastava que um homem tivesse prestígio, poder e condições suficientes de sustentar mais de uma esposa. Mas isso, entretanto, apenas para os Ayoreo paraguaios. Já para o caso dos Ayoreo bolivianos, nota Fischermann que os casos de poliginia são extremamente raros.

após a separação ocasional de um casal, os gêmeos, *garajadie*, e das crianças acusadas de debocharem dos adultos.

Não é menos curioso, em todo caso, o reconhecimento de que se pode somar à questão do infanticídio a uma certa fluidez dos casamentos, bem como agrupar a interrupção do infanticídio, o aceite do primeiro filho (que só se contará, por sinal, a partir do segundo filho) e a estabilização dos matrimônios, considerando-se as operações de sobrecodificação realizadas pelos missionários a fim de fazer ruir o costume Ayoreo de assassinar as crianças indesejadas – sobre as quais devo tratar mais demoradamente na segunda parte desse trabalho. Não é absolutamente de se espantar o absoluto fascínio que têm hoje alguns homens desse povo com as cerimônias de casamento ou ainda estes desejos de irem algum dia até Asunción e se casarem na bela Catedral Metropolitana – transformando-se, nesse movimento, num casal ‘consagrado’ ou, como dizem em espanhol, em uma *pareja consagrada* – que por ventura externam alguns casais Ayoreo, como se o excesso de significantes e a falta de significado peculiar à vida humana pós-contato com os Brancos. Tudo parece se passar, então, como se a extrema censura dos missionários Salesianos ao infanticídio tivesse conferido ao próprio casamento a imagem de ‘ponto de convergência’, de um ‘grande móvel’ que circula agilmente numa série constituída de termos simbólicos e relações características da vida humana pré-contato, e noutra série divergente que faz integrar termos e relações de uma nova vida humana pós-contato com os *pa’i*, os padres Salesianos, não sem que ocorra na passagem de uma série à outra uma mudança dos termos simbólicos e das relações diferenciais.

Há, em todo caso, um tipo de ‘dobra’ sobre si própria da relação entre a vergonha de um homem, o matrimônio e a família da esposa. Já sabemos que devido à existência de uma regra de uxorilocalidade, é o rapazinho Ayoreo quem deverá passar a viver no *jogasui* de sua nova esposa até o momento em que possam eles próprios iniciar seu próprio *jogasui*. Mas, enquanto isso não é possível, é preciso que um homem recém-feito marido contra-efetue a vergonha que sente dos seus novos parentes e observe no âmbito do *jogasui* de sua esposa algumas interdições relacionais. Dentre todas elas, há uma que sempre me impressionou muito, desde o instante em que passei a viver eu mesmo num *jogasui* e meus ouvidos passaram a identificar com menos dificuldades algumas palavras perdidas em meio ao tom anasalado peculiar da prosódia Ayoreo, que era justamente a proibição de um homem conversar com aquela que chama de *ejó*, de sogra (WM). Não que não houvesse nenhuma interdição – justificada, talvez, por um excesso de timidez –, na relação entre um homem e aquele a quem chama de *ejoi*, sogro (WF). De certo há, mas certamente nada que se pudesse comparar ao comportamento esperado de um homem diante de sua sogra, caracterizado por nada mais que uma evitação mútua e olhares baixos e fugidios, acostumados a escapar dos olhos daquela ou daquele com quem não se deve conversar mais que algumas palavras curtas. Além disso, se um homem deve sempre evitar falar com sua *ejó* (WM), a mesma interdição é extensível ainda, segundo fez notar Fischermann sobre os Ayoreo que habitam ao norte do território Paraguaio, para todos aqueles parentes do sexo masculino a quem um homem chama de *acotédajnai* (ou de *umajoi*), cunhado (WB) – que é

dotado, note-se, do mesmo status que um sogro, *ejói* – e suas esposas (WBW)¹².

Mas não nos enganemos achando que apenas a um homem está interdita a fala com uma classe específica de parentes da esposa. Há, em todo caso, uma espécie de ‘cruzamento’ simples na interdição, ainda que para todos os efeitos a própria imagem da proibição veja-se enfraquecida, nesse caso, devido ao fato lógico de uma esposa não estar sujeita da mesma maneira que um marido aos efeitos de uma regra de residência uxorilocal. Se fosse eu um homem Ayoreo casado, sabemos que seria incauto (para não dizer um pouco ridículo) de minha parte conversar diretamente com minha *ejó* sem a mediação de um terceiro (em geral, uma esposa ou um filho). Algo simétrico se esperaria, no entanto, da parte de minha esposa, uma vez que crer-se-ia ser igualmente incauto da parte dela conversar diretamente com HF; HB; e HBW sem o intermédio de um terceiro.

Tudo isso, no entanto, para tratar apenas de um tipo de vergonha imanente às relações pré-conjugais e que acompanharia também as tensões provocadas por essa regra uxorilocal de residência. Haveria, no entanto, outras formas de ‘dilatar’ relações familiares e clânicas, e estabelecer relações com indivíduos cuja posição é exterior ao grupo doméstico ou de incorporar parentes a um *jogasui* que não é necessariamente caracterizada pela vergonha, mas por uma ‘não-vergonha’ (Ayoreo: *ca (que) -agutu /-yu ome*), isto é, um tipo de arrojo, de desembaraço que constituiria tanto as relações acotéode entre parceiros de diferentes clãs quanto aquelas feitas visíveis durante a cerimônias de *inoningañai*.

Para deixar, então, mais cristalino tudo que gostaria de trazer à baila aqui, primeiramente sobre as relações *acotéode*, tratarei logo de lançar alguma luz sobre a própria etimologia dessa palavra, uma vez que penso que a questão vocabular aqui não é meramente trivial por abrigar em si, nesse caso, um modelo da relação de afinidade entre diferentes clãs. Para tanto, reproduzo mais ou menos literalmente o que resumiu Fischermann (*idem*, p. 61) sobre estas relações. Por *acotei* deve-se entender a forma masculina da palavra *acoté*, esposa (W), mas estou certo de que dizer apenas isso significa muito pouco. É igualmente preciso sublinhar que se o que caracteriza a relação marital entre um homem e uma mulher é tanto a obediência a uma regra de exogamia clânica, uma espécie de conjunção de habilidades e obrigações que são próprias a cada um, o que qualifica, por outro lado, as relações entre um par de sujeitos *acotéode* é novamente uma regra de exogamia clânica acrescida, no entanto, de um tipo de modelo prescritivo, claramente formulado para determinar a escolha de um parceiro para a realização de certas atividades, sobretudo trocas de excedentes de caçadas, conforme também nota Bremen (1991, p. 179). Dessa forma, um homem que

¹² Gostaria de oferecer um quadro de termos de parentesco para um ego masculino ou um ego feminino, a exemplo do que pôde oferecer em sua monografia Fischermann (*idem*, p. 67). Contudo, além do problema irremediável da duração de minha estada em Tiogai, suspeito que a própria realidade que pude observar na aldeia não me permitiria elaborar um que excedesse muito a descrição dos termos utilizados por uma pessoa para chamar um pai, uma mãe, um avô, uma avó, um sogro ou uma sogra, uma vez que para o caso das outras posições (excetuando-se, às vezes, a posição de cunhado) preferia-se utilizar apenas o nome da pessoa

pertença, por exemplo, ao clã *Chiquenói*¹³ deverá¹⁴ buscar preferencialmente um parceiro para promover uma excursão à mata e realizar uma caçada ou no clã *Jnurumini* ou no clã *Posorajai*, assim como a um homem que seja, por exemplo, do clã *Etacori* caberá recrutar parceiros para a realização de certas atividades no clã *Dosape*, e a um homem que pertença ao clã *Picanerai* recrutar um companheiro no clã *Cutamorajai*.

Mas a prescrição e a exogamia clânica não é tudo aqui. É igualmente importante assinalar que há uma espécie de rebatimento das relações de parentesco humanas na realidade das relações de amizade formal entre sujeitos pertencentes a clãs diferentes. Dou, claro, um exemplo disso, importado, de novo, da etnografia de Fischermann (*idem*, p. 61), para aclarar o que acabei de sugerir. Segundo o autor descreve, dada a prescrição *Chiquenói/Jnurumini*, o *acotei* do clã *Chiquenói* chamará seu *acotei-jnurumini* (um *acotei* que pertence ao clã *jnurumini*) de ‘*dase*’, filho do irmão da mãe, enquanto ao homem *jnurumini* caberá chamar seu parceiro-*acotei* de atividades de *yiramai*, meu irmão de mãe.

Suspeito, porém, que o que o leitor ou a leitora familiarizados com o que escreveu Lévi-Strauss (1982), a respeito das estruturas elementares de parentesco, deve ter reavivado na memória uma tese já bastante célebre desse autor de que a realidade empírica de um sistema prescritivo só tem realmente algum sentido quando relacionada a um modelo teórico elaborado antecipadamente pelos próprios índios, e não por um antropólogo. Ainda que eu reconheça não estar tratando aqui de nenhum desses sistemas prescritivos de parentesco, creio ser lícito, dada a realidade prescritiva que se observaria para essas relações entre *acotéode*, acrescentar a tudo isso algo que não é exatamente um ‘modelo teórico’, mas antes um tipo de ‘realidade mítica’ que, segundo apontou Fischermann (*idem*, p. 61-63), seria, por exemplo, o cimento dessa relação entre amigos *acotéode* dos clãs *Chiquenói-Jnurumini* que acabei de descrever acima. Conta-se sobre um pequeno evento mítico que há muito tempo uma moça pertencente ao clã *Jnurumini* pediu emprestado a um rapaz *Chiquenói* sua pedra *curude*, com que se produzia o ‘vermelho’ utilizado para tingir as fibras filadas do caraguatá e que é tida até hoje como um objeto pertencente exclusivamente ao clã *Chiquenói* (‘É importante para aprender, Tito!’ – é o que certamente me diriam os Ayoreo – ‘esta pedra era [portanto] um *edopasade* desse clã *Chiquenói*’) – para tingir as franjas (que são, por sinal, *edopasade* do clã *Jnurumini*) do cobertor que se dedicava há algum tempo a tecer.

A conclusão que tiraria Fischermann (*ibidem*) desse evento e do emprego de termos de parentesco para a relação *acotéode* é de que as denominações familiares devem enfatizar as ações praticadas pelos antigos Ayoreo, pelas quais as pessoas desse povo punham em intercâmbio seus objetos e equacionavam as relações intraclânicas ao nível da irmandade. Creio eu, entretanto, que é possível dilatar a tese desse autor ressaltando

¹³ É importante assinalar que a dupla preferência atribuída ao clã *Chiquenói* deva-se, talvez, ao fato deste ser, de longe, um dos clãs Ayoreo mais numerosos, e o número de pessoas pertencentes ao clã *Jnurumini* ser consideravelmente pequeno. Em Tiogai, por exemplo, as únicas pessoas que conheci pertencentes a este clã foram Ysidro e seus filhos (dado que o pertencimento clânico é um vínculo transmitido patrilinearmente).

¹⁴ Esta foi a realidade descrita por Fischermann apenas para os Ayoreo bolivianos. Infelizmente, meus materiais não me permitem fornecer nenhuma variante paraguaia desse sistema.

ainda – amplamente inspirado (é meu dever confessar) pela descrição que ofereceu Viveiros de Castro (1986) em sua monografia sobre os Araweté para as relações *apihi-pihã*, que a relação *acotéode* não envolve nem quartetos, nem mudanças matrimoniais, nem nenhuma mutualidade sexual –, que mais que uma relação de troca, a relação *acotéode* revela-se – tal qual a relação *apihi-pihã*, e para utilizar as próprias palavras que utilizou o autor da etnografia Araweté (*idem*, p. 426) – “uma conquista sobre o territórios dos não parentes e o estabelecimento de uma identidade ali onde só havia diferença ou não relação”.

E, sendo assim, diferentemente do que passaria no caso dos irmãos – para quem a equivalência perante a um clã, que compartilham igualmente de seu pai (de quem herdam o pertencimento) e a acessibilidade aos objetos que lhe são de posse exclusiva, são simultâneos ao seu próprio nascimento – no caso dos amigos formais *acotéode*, há, claro, a prescrição amparada pela realidade mítica, mas a acessibilidade aos bens do clã de seu *acotei* é construída simetricamente e por ocasião de um evento específico, exatamente como a estabilização da união entre um homem e uma mulher por ocasião do nascimento (e da aceitação) do primeiro filho, e o acesso aos parentes da nova esposa – dada a realidade da situação uxorilocal. Logo, se um casamento não parece ser suficiente para desfazer a condição de Outro de um marido perante a família da esposa, a relação *acotéode* prescrita para dois sujeitos tampouco pode desfazer essa “estrangeiridade” (Le Clézio, 2004) atribuída a outrem. Tanto num caso quanto no outro é, portanto, a existência da própria diferença que é condição para a relação entre um par de sujeitos.

Assim, em suma, creio que se pudesse sugerir, ao final, que estamos dado o emprego do termo *acotei* para caracterizar a relação de amizade formal entre duas pessoas de diferentes clãs, diante de um exemplo típico daquelas “relações de não parentesco” sobre as quais escreveu Viveiros de Castro (1995, p. 153), isto é, uma manifestação de uma ideia de afinidade potencial que se articularia ao campo do parentesco humano através de uma metaforização da relação entre parceiros conjugais, com fins de abrir o campo social e mediar a relação entre o Mesmo e o Outro. Mas, uma vez dito isso, talvez fosse preciso colocar imediatamente uma questão aparentemente tola a fim de avançar em direção à última posição dessa cartografia da ‘vergonha’ e da ‘não-vergonha’ tomada enquanto ‘modelo aplicado’ da estrutura social Ayoreo, que é: o que distingue o Mesmo do Outro?

Mal a responderei, dizendo que é o vínculo do parentesco acrescido à convivência num *jogasui* e um “comer junto” cotidiano, e terei que acrescentar: não é só isso! Não é só isso! Há também o caso daqueles incorporados a um clã por meio da realização da cerimônia *inoninañai*, que calhou-se chamar na etnografia Ayoreo de “cerimônia da lavagem” e que tangencia tudo aquilo que já sabemos sobre os sete clãs Ayoreo (novamente: *Chiquenói*, *Picanerai*, *Cutamorajai*, *Posorajai*, *Jnurumini*, *Etacori* e *Dosape*): que o pertencimento clânico é transmitido patrilinearmente e que cada clã possui objetos que lhes são de posse exclusiva, obtidos após o fim dos tempos míticos e da transformação dos seres originários *Jnanibajade* e *Chequebajedie*, nomeados de *edopasade*.

Fazendo novos parentes

Devo confessar também que, desde os meses em que vivi em Filadélfia e que antecederam a minha chegada em Tiogai, eu já escutava, assaltado por um misto de curiosidade e incredulidade, variantes de uma mesma história que todos os Ayoreo com quem papeava pareciam conhecer, e com a qual pareciam ter predileção (vista apenas do meu ângulo, claro) por fazer troça: – ‘Fulano, *cojñói* e *abujá* igual a você, se apegou tanto a minha mãe (tia, avó etc.) que acabou sendo batizado por ela! *Cojñói*, você sabia?’ Quando não: – ‘Você sabia que pode ser batizado aqui? Só que tem que dar algo de muito valor para o padrinho ou a madrinha. Tipo um caminhão, uma moto para ir buscar caraguatá no mato, essas coisas’, ou seu inverso: – ‘Depois que batiza, é o padrinho ou a madrinha que tem que dar de presente algo que custou muito. É assim que faziam nossos *abuelos*. Algo que deu trabalho para fazer, tipo um cobertor! É! E daí o batizado é lavado com água e vira consagrado (dizia-se assim mesmo, em espanhol). Passa a ser mais filho que os próprios filhos. Ele quem ganha primeiro, come primeiro etc.’

‘Pura balela!!’, julgava eu apenas em pensamento. ‘Estão mesmo é de zombaria comigo!!’ Não creio carecer de dizer que eu não sabia mesmo nada sobre este tema com o qual cria eu que galhofavam os Ayoreo. Mas eu não pensava apenas isso. Cri também, durante certo tempo, que esta ideia de batismo fosse talvez uma espécie curiosa de experimento indígena sobre o modo de ação usualmente ministrado pelos *pa’i*, pelos missionários Salesianos, que aportaram na região do alto rio Paraguai no início da década de 1960, nas pessoas desse povo com fins de que, reconhecida sua ‘natureza pecaminosa’, passassem a viver uma vida ‘de arrependimentos e remissão de pecados’.

Mas eis que eu entenderia, algum tempo depois, que estava completamente equivocado – foi o que pude constatar certa tarde já em Tiogai, sentado no pátio da casa de Ysidro e Claudia, enquanto Peebi me contava que a mãe de José María (que também frequentava cotidianamente aquele *jogasui*) havia lhe confidenciado na noite anterior que desejava me ‘batizar’.

Notícia tranquilizadora, estando eu em Tiogai. Realmente, pois se já há alguns dias ecoava constantemente em minha memória a lembrança de uma constatação de Clotilde – “só consegue viver aqui, Tito, quem tem família...”. “Só consegue viver aqui, Tito, quem tem família...”. “Só consegue viver aqui, Tito, quem tem família...” –, a possibilidade de ver-me definitivamente integrado a um grupo familiar já me parecia ser a solução tanto do empecilho residencial de não ter realmente um local definitivo para morar quanto o inconveniente ‘alimentar’ de depender quase sempre da boa vontade de Outrem (ainda que esta nunca, nunca mesmo, tenha faltado da parte dos Ayoreo!) para poder me alimentar, quanto de um revés que já se pré-configurava naquela ocasião sobre meus futuros retornos à aldeia, pois realmente cria eu que, uma vez absorvido por um grupo familiar, teria sempre para onde voltar, sem que isso implicasse, no entanto, abusar demais da generosidade da família de Peebi.

Ora, e por ocasião do recado que me fora transmitido, eu viria a descobrir ainda que este ‘batismo’ sobre o qual eu já escutara de tantas

bocas distintas tinha, sim, um nome próprio em Ayoreo que aludia, inclusive, a uma prática dita ter sido posta em ação pelos *abuelos*: *inonigañai*, utilizada para referir-se a uma cerimônia realizada preferencialmente pelas mulheres, na qual fazia-se incorporar uma pessoa (fosse ela Ayoreo ou não) a um clã mediante a aspersão de água, fazendo-a ocupar a partir daí uma posição análoga a que ocupariam os filhos do casal. Boa solução – é o que concluiriam ainda alguns Ayoreo – para aqueles que desejavam casar com um homem ou uma mulher que pertença ao mesmo clã: que fizessem-no ser incorporado por outro clã para cumprir com a regra de exogamia clânica peculiar a todos os casamentos.

Ora, se era difícil para mim não lembrar num primeiro momento das descrições que se fazem cotidianamente das motivações de uma versão Euro-Americana de ‘batismo’, especialmente de sua variante cristã ministrada durante tanto tempo pelos missionários Salesianos nos Ayoreo reputada representar ‘vida nova’ à pessoa batizada, eu entenderia que a aspersão de água sobre um sujeito durante a ritual *inonigañai* não denotava nenhum tipo de ‘vida nova’ em que se peca por excesso. Ao contrário! Assinalava, justamente, um tipo de ‘excesso’ clânico amplamente desejado: um novo vínculo, sem que implicasse no abandono da ligação prévia a um clã que teria previamente um sujeito desde o seu nascimento (e isso, como se poderia imaginar, apenas para o caso da ‘lavagem’ de um homem ou de uma mulher Ayoreo). E eis outra dobra desse ‘excesso’ sobre o qual acabei de mencionar: tornar-se membro do clã de outrem implica, além do mais, passar a compartilhar de novos *edopasade* e dispor de todo um novo conjunto de marcas clânicas, que deverão ser dispostas pela floresta durante as andanças pelo bosque chaquenho.

Contudo, quem não recordará que ainda há pouco dizia que as relações *acotéode* também dão acesso aos *edopasade* do clã de Outrem? Carece-se de rigor aqui, claro! Por reconhecer a exigência, reconheço também que seria extremamente descuidado de minha parte deixar de assinalar que tanto esta quanto aquela, ao vincular e dar acesso aos *edopasade* de um clã, denotam uma conquista importante sobre o terreno da afinidade sociopolítica ao avançar sobre o território da não cognação. Pois, tendo como inspiração o que escreveu Viveiros de Castro sobre o problema da afinidade na etnografia amazônica, em especial sobre o que o autor tornou conhecido pelo nome de “terceiros incluídos” (*idem*, p. 152), tratarei de dizer para a etnografia Ayoreo (que não são, claro, amazônicos, mas creio que poderiam ser igualmente vistos através das ‘lentes desse mesmo óculos’) que tanto estas relações institucionalizadas de amizade formal quanto aquelas que tornam-se visíveis na cerimônia *inonigañai* são, para dizer mais ou menos como Viveiros de Castro (*ibidem*) “efetuações complexas da afinidade potencial”.

Até aí, ponto pacífico. Admito, entretanto, ter sugerido anteriormente que as relações estabelecidas entre amigos formais se articulariam ao campo do parentesco humano por meio de uma metaforização da relação entre parceiros conjugais, e, assim, já me vejo impelido a apontar que no caso particular das relações feitas visíveis por ocasião da realização de um ritual *inonigañai*, o encadeamento no campo de parentesco se daria, alternativamente, através da generalização dos parentes em G0. Mas toda

diferença não se resume, percebe-se, a esta constatação: há mais aqui, especialmente quando se tem em mente diferentes versões de afinidade (Viveiros de Castro, *idem*, p. 157) e a idéia do autor de que o verdadeiro afim é justamente aquele com quem se troca o que for, exceto mulheres, sendo então o atual apenas sua versão enfraquecida e “contaminada pela consanguinidade” (Viveiros de Castro, *ibidem*). Tudo parece se passar para o caso dos Ayoreo e da diferença entre relações *acotéode* e aquelas que ganham visibilidade durante a cerimônia de lavagem como se a incorporação de uma pessoa a um clã através do ritual *inonigañai* acabasse justamente por provocar um enfraquecimento da afinidade pela consanguinidade ao ‘atualizá-la’ através do parentesco, fazendo, nesse movimento, com que a afinidade qualifique menos as relações entre categorias genéricas (clã x e clã y; Brancos e Ayoreo etc.) que as relações entre os conteúdos concretos da consanguinidade e da afinidade atual.

Porém, tudo isso apenas para a mirada sob um ângulo específico. Sob outro, dever-se-á atinar, ao fim, também para o fato de que se a incorporação permanente de uma pessoa a um clã promovida durante a realização de uma cerimônia *inonigañai* implica, de certa forma, numa ‘atenuação’ da afinidade sociopolítica, ela envolve também a inserção de um sujeito numa ampla rede de relações, de troca e de distribuição de bens que se estende – diferentemente do que se passaria para as relações *acotéode*, pelas quais de fato não se trocam mulheres, mas apenas (e estritamente) alguns objetos específicos de pertencimento clânico ou o excedente de uma caçada – por diferentes famílias, *jogasui* e clãs.

Referências bibliográfica

BESSIRE, Lucas. **A Fieldnote on Shame**. *Anthropology Now*, Vol. 2, No. 2, 1-8, 2010.

_____. **Apocalyptic futures: The violent transformation of moral human life among Ayoreo-speaking people of the Paraguayan Gran Chaco**. *American Ethnologist*. Vol. 38, No. 4, 743-757, 2011.

BREMEN, Volker Von. **Zwischen Anpassung und Aneignung: Zur Problematik von Wildbeuter-Gesellschaften im modernen Weltsystem am Beispiel der Ayoréode**. München: Anacon-Verl, 1991.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência — pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

ESTIVAL, Jean-Pierre. **Memória, emoção, cognição nos cantos irade dos Ayoré do Chaco Boreal**. *Mana*, Vol. 12, No. 2, 315–332, 2006.

FISCHERMANN, Bernd. **Zur Weltsicht des Ayoréode Ostboliviens**. Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität : Bonn, 1988.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GRANT, Suzanne. **Becoming Similar: Knowledge, Sociality and the Aesthetics of Relatedness Amongst The Nivacle Of The Paraguayan Chaco**. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia. University of St. Andrews, 2006.

HUGH-JONES, Christine. **From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia**. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

LE-CLÉZIO, Jean-Marie Gustave. **L'africain**. Paris: Mercure de France, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **La Pensée Sauvage**. Paris: Plon, 1962.

_____. **Tristes Tropiques**. Paris: Plon, (2009[1955]).

MÉTRAUX, Alfred. **Ethnography of the Chaco**. In: Julian H. Steward (ed.) *Handbook of South American Indians* (Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology - Bulletin 143). Washington: United States Government Printing Office, 1946.

SEBAG, Lucien. **Compte rendu de mission chez les Indiens ayorés du Paraguay et de Bolivie**. *L'Homme*. Vol. 4, No.2, maio-agosto, 126-129, 1964.

STRATHERN, Marilyn. **The Relation: Issues on Complexity and Scale**. Cambridge: Prickly Pear Press, 1995.

_____. **O Gênero da Dádiva**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. **Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios**. 1a. ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

Recebido em: 11/06/2024* Aprovado em: 01/05/2025* Publicado em: 31/08/2025

O MASSACRE DOS POVOS ORIGINÁRIOS EM CORUMBIARA/RO: A MORTE DO ÚLTIMO TANARU, “O ÍNDIO DO BURACO”

DANILO PARANHOS BATISTA¹

UFMS CPTL, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-4299-4299>

RESUMO: *O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS/MEC – Brasil. O “Índio do Buraco”, foi o último remanescente do povo Tanaru, lutou contra agressores locais por mais de 25 anos. Ele sobreviveu isolado em sua terra indígena, no município rondoniense de Corumbiara, até sua morte em 2022. Este estudo pretende discutir a relação entre o Estado, os latifundiários, o capitalismo agrário e o chamado “Índio do Buraco”, o último remanescente do povo Tanaru, tendo como procedimentos de levantamento de dados a pesquisa documental através documentos, artigos, narrativas, produções em geral. A morte do “Índio do Buraco” não significou o fim das violações a que seu povo foi submetido. Seu corpo foi violado por 71 dias, fazendeiros abriram processos jurídicos para reivindicar partes de sua terra indígena e a FUNAI tentou se eximir da responsabilidade de seu sepultamento. A sua história é um símbolo da resistência indígena e da violência do capitalismo agrário. Ele representa a luta de um povo pela sobrevivência e pela manutenção de sua cultura e de seu território.*

PALAVRAS-CHAVES: *Índio do Buraco, Indígena Tanaru, Corumbiara, Rondônia.*

ABSTRACT: *This study was conducted with the support of the Federal University of Mato Grosso do Sul – UFMS/MEC – Brazil. The “Hole Indian”, the last remnant of the Tanaru people, fought against local aggressors for over 25 years. He survived in isolation in his indigenous land, in the Rondônia municipality of Corumbiara, until his death in 2022. This study intends to discuss the relationship between the State, landowners, agrarian capitalism, and the so-called “Hole Indian”, the last remnant of the Tanaru people, using documentary research through documents, articles, narratives, and other productions. The death of the “Hole Indian” did not mean the end of the violations to which his people were subjected. His body was violated for 71 days, farmers filed lawsuits to claim parts of his indigenous land, and FUNAI tried to shirk responsibility for his burial. His story is a symbol of indigenous resistance and the violence of agrarian capitalism. He represents the struggle of a people for survival and the maintenance of their culture and territory.*

KEYWORDS: *The Hole Indian, Tanaru Indigenous, Corumbiara, Rondônia.*

¹ Doutorando em Geografia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Campus de Três Lagoas. Docente em Geografia da Secretaria de Estado da Educação de Rondônia. E-mail: paranhosbatista@gmail.com

BATISTA, Danilo Paranhos. O massacre dos povos originários em Corumbiara/RO: a morte do último Tanaru, “o índio do buraco”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 89-109, mai./ago. 2025.

Introdução

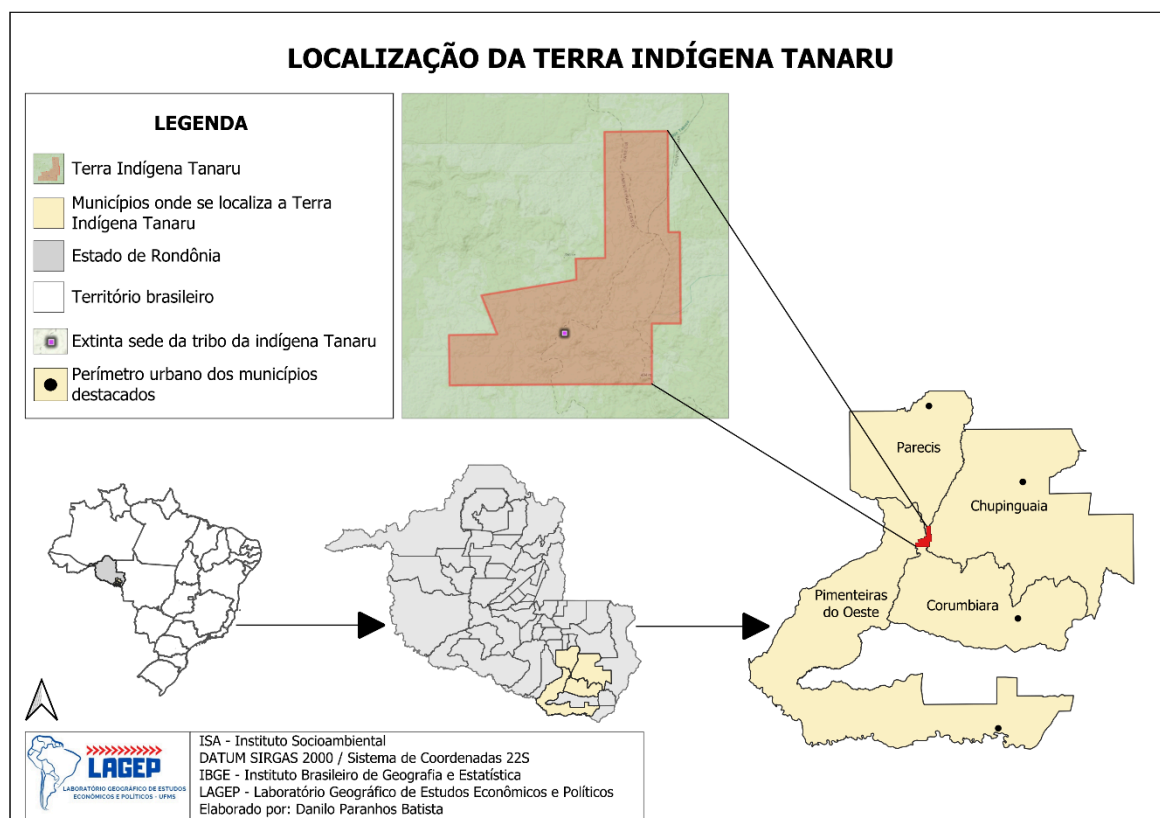
A presença do Estado na Amazônia brasileira, a partir da década de 1960, incentivou a entrada do capitalismo agrário na região, substituindo o extrativismo pela agropecuária, fazendo com que os indígenas fossem expulsos de seus territórios e/ou sendo bruscamente “desalojado do seu presente” cultural, ainda fundado nas relações de um mundo que é seu e que, de repente, passa a parecer-lhe fictício, enquanto lhes impõem uma espécie de outro mundo real que ainda não é o seu” (Loureiro, 1995, p. 37).

A Terra Indígena Tanaru, que compreende a área de estudo deste artigo, tem o seu território de 8.101,04 hectares, localizado entre quatro municípios de Rondônia, sendo: Chupinguaia, Corumbiara, Parecis e Pimenteiras do Oeste (Figura 1). Deste valor total de extensão territorial, 2.418,87 hectares se localizam no município de Corumbiara, que é o recorte espacial deste estudo, onde foram encontradas as estruturas indígenas do Tanaru, o “Índio do Buraco”.

A região que hoje compreende ao município de Corumbiara (Figura 1), situa-se na região do Cone Sul do Estado de Rondônia, a 847 km da capital Porto Velho, por rodovia pavimentada, estando a 162 km de Vilhena, a cidade-polo da região. O município foi criado em 13 de fevereiro de 1992 pela Lei Estadual n.º 377, configurando uma área geográfica de 4.304,5 km². Sua população, estimada de acordo com censo do IBGE (2022), é de 7.519 habitantes. Corumbiara é popularmente conhecida como a “terra dos massacres”, local que entrou para os anais da história registrando casos de massacre de índios isolados e camponeses. A entrada do capitalismo agrário desalojou a identidade cultural das etnias indígenas e posseiros que residiam em Corumbiara, ou seja, habitantes originais deste local.

De acordo com Maldi (1991), a disputa e conflitos agrários nesta região eram intensos. “Corumbiara era terra indígena dos Kanoê’s e Akunt’su, que já haviam sido registradas por Rondon, desde 1943, quando de passagem pelo Vale do Guaporé” (Maldi, 1991, p. 263). Essas duas etnias indígenas permaneceram sem contato até meados do século XX, mesmo ocorrendo registros de colonização na região em meados do século XVII.

No entanto, foi a partir da década de 1960, nos governos da ditadura militar, em que foram criados projetos de colonização na Amazônia brasileira, sendo formado por migrantes provindos da região Centro-Sul do Brasil, o que foi chamado de “frente de expansão” e que viviam explorando o local por meio do extrativismo, sobre o regime de posse, entrando em disputa com as etnias indígenas Kanoê’s e Akunt’su.

Figura 1. Mapa localização da Terra Indígena de Tanaru (2023)

Fonte: adaptado pelo autor conforme dados do IBGE (2022)

A partir da década de 1970, chegou a “frente pioneira”, que adentrou o território de Corumbiara, torturando, expulsando e/ou matando os índios e posseiros, tomando posse de seus territórios. De acordo com Ianni (1986), após a quase extinção das etnias Kanoê’s e Akunt’su, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) registrou esses povos indígenas, demarcando e criando duas reservas: Omerê e Tanaru. No entanto, essas reservas estão em áreas de solo fraco e assoreado, tendo sua extensão territorial encolhida pela invasão de latifundiários. Nestes locais, existem conflitos com relação a irregularidades na demarcação das terras, ficando sobre disputa judicial entre indígenas e latifundiários por décadas, quando a justiça decide a favor dos povos indígenas, a comunidade já perdeu sua identidade, sua integridade ou foi extinta – como é o caso dos índios da Terra Indígena Tanaru (TI Tanaru).

A Terra Indígena Tanaru, segundo Amazônia Real (2022, s/p), possui a menor área de Rondônia, cerca de 8.070 hectares e, até 2022, a menor população entre todas as terras indígenas da região, com apenas um indivíduo. De acordo com Barbosa (2022, s/p) A TI Tanaru, “é um lugar onde rios ainda percorrem o curso natural da vida, pássaros cantam livremente e porcos-do-mato, antas e tatus não estão ameaçados de extinção”. No entanto, no último dia 23 de agosto de 2022, o corpo do “Índio do Burado” foi encontrado sem vida “dentro da sua rede de dormir em sua palhoça localizada na TI Tanaru, durante a ronda de monitoramento e vigilância

territorial realizada pela equipe da FPE Guaporé/Coordenação-Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC)” (FUNAI, 2022, s/p).

O último Tanaru, ou “Índio do Buraco”, viveu/sobreviveu 26 anos isolado, sendo o último sobrevivente do massacre ocorrido em seu povo. Seu território tem sido alvo de intensa pressão por parte dos fazendeiros da região, e a morte do “Índio do Buraco” evidencia as violências, pressões e opressões sofridas pelos povos indígenas e seus territórios no Brasil, que persistem – ou persistiu, no caso do indígena Tanaru –, à falta de aplicação dos direitos dos indígenas no estado de Rondônia.

Metodologia

O presente trabalho tem como objetivo discutir a relação entre o Estado, os latifundiários, o capitalismo agrário e o chamado “Índio do Buraco”, o último remanescente do povo Tanaru. Este estudo tem natureza qualitativa tendo como procedimentos de levantamento de dados a pesquisa documental através documentos, artigos, narrativas, produções em geral da rede de *internet*, e como procedimento a análise e associação do conteúdo. Este estudo poderá se revelar importante na contribuição com os elementos teóricos práticos, buscando configurar-se com consistência para estudos acadêmicos, como também para melhor compreensão das questões que se referem aos direitos indígenas no Brasil.

O recorte espacial deste estudo compreende ao município brasileiro de Corumbiara, localizado na região amazônica, sendo, também, um recorte da tese de doutorado em Geografia intitulado de: “O Massacre de Corumbiara e a experiência de luta dos camponeses: as vozes silenciadas e as memórias dos resistentes”. O sujeito da pesquisa é o indígena Tanaru, o “Índio do Buraco”.

Este trabalho fez associação documental através da rede de *internet*, desenvolvendo uma livre-associação enquanto ferramenta de conjunção de trabalho, servindo de base para aprofundamentos posteriores. Os resultados levantados estão expostos na parte de resultados deste artigo.

Foram realizadas pesquisas por meio de produção geral na *internet*, utilizando as palavras-chaves: índio do buraco, povos indígenas de Corumbiara, Tanaru, último indígena Tanaru, morre o último Tanaru. Para complementação da pesquisa, foram utilizados dados do Instituto Socioambiental (ISA), Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). A plataforma QGIS foi utilizada para tabulação de dados de produção de mapas temáticos.

Considerando que são poucas as fontes científicas acadêmicas que tratam especificamente sobre esta temática, foram utilizadas as fontes de pesquisa: Amazônia Real, G1 Portal de Notícias da Globo e BBC News Brasil. Os autores: Andrade e Andrade (2022), Ianni (1981 e 1986), Loureiro (1995), Maldini (1991) e Mbembe (2018), foram referências bibliográficas que permearam o debate e reflexão.

Ele era o último sobrevivente Tanaru: “o homem mais solitário do mundo!”

No ano de 1996, um grupo de madeireiros adentraram uma área de mata fechada na região noroeste do município de Corumbiara, estado de Rondônia, para iniciar o processo de exploração de madeira. No entanto, em meio ao resquício de Floresta Amazônica em território corumbaense, se depararam com uma cabana em estilo palhoça, com um buraco dentro, como também armadilhas, alimentos (milhos e mamões) e instrumentos de combate. Era sinal da existência de indígenas na região.

Em 1996, um indígena foi visto nesta mesma área por uma equipe da Frente de Proteção Etnoambiental do Guaporé (FPE Guaporé) da FUNAI, acompanhados do cineasta Vincent Carelli, que gravava o documentário *Corumbiara*, em que buscava registrar os crimes contra os povos indígenas em Corumbiara. Segundo Carelli (2009), não houve sucesso na primeira tentativa de contato com o Tanaru, o indígena resistiu à tentativa de comunicação oral e visual, atacando a equipe com flechas, uma demonstração de que estava decidido a não realizar nenhum contato com o externo.

A equipe da FPE Guaporé, inicialmente, acreditava que o indígena estava acompanhado pelo seu povo, mas, após estudos, verificou-se que o homem de aproximadamente 52 anos (Figura 2) vivia/sobrevivia sozinho na densa Floresta Amazônica. O Tanaru “era um homem de cabelos lisos, olhos puxados e bigode, o que chamava a atenção, já que é incomum ver indígenas com pelos no rosto” (Barbosa, 2022, s/p). O indigenista Algayer (2022, p. 01) corrobora afirmando que “no início, achamos que era um número maior de pessoas, mas ao longo do tempo, das buscas, concluímos que estávamos, naquela época, diante da presença de apenas uma pessoa”.

Respeitando a sua vontade de não comunicação com o externo, a FUNAI aplicou um dispositivo de restrição de uso da terra – interdição da área – para garantir a integridade física do indígena isolado. “Amparando-se no artigo 7.º do Decreto 1775/96; no artigo 231 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988; e no artigo 1.º, inciso VII da Lei nº 5371/67” (FUNAI, 2018, s/p), foi delimitado o território da TI Tanaru. No entanto, devido às burocracias institucionais, a FUNAI, de acordo com Algayer *et. al.* (2022) conseguiu a publicação da primeira portaria de restrição de uso somente em 2012 – Portaria 1392/PRES, de 31 de outubro de 2012 – com validade até 2015, conseguindo renovar por mais dez anos por meio da Portaria 1.040, de 16 de outubro de 2015. O nome atribuído à terra indígena, Tanaru, segundo Reel (2011), é em homenagem ao *Rio Tanaru*, que percorre o território do “Índio do Buraco”.

Figura 2 – Duas das raras imagens do indígena Tanaru, o “Índio do Buraco”

Fonte: FUNAI/Reprodução (2011)

O “Índio do Buraco”, segundo o Bentes *et. al.* (2022, s/p), apesar de ter vivido/sobrevivido solitário por cerca de 26 anos, nem sempre esteve sozinho. Os últimos indígenas de seu povo foram assassinados no ano anterior, em 1995, por fazendeiros e madeireiros da região de Corumbiara, que nunca foram investigados e punidos pelo crime. “Em 1995, havia um grupo de quatro pessoas que não tinha mais condições genéticas de se reproduzirem entre eles” (Bentes *et. al.*, 2022, s/p). Como não houve registros oficiais deste grupo de indígenas, não se sabe precisamente os motivos que impediam a reprodução dos indígenas, “não se sabe se todos eram idosos ou se eram todos só homens” (Bentes *et. al.*, 2022, s/p).

De acordo com Vicky (2018), a população da sua etnia era significativa, mas foi degradada entre os anos 1980 e 1990, devido à construção de duas rodovias próximas ao local de moradia, a RO-485 (que liga o município de Colorado do Oeste a Corumbiara) e a BR-364 (a principal rodovia do estado de Rondônia, que liga Limeira/SP a Cruzeiro do Sul/AC), o que despertou o interesse em terras de migrantes oriundos dos estados de Minas Gerais, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

O único sobrevivente, que nunca se anunciou, não ocorrendo registros de contato com indivíduos fora do seu território, não recebeu um nome, não identificaram sua cultura, religião e língua. Recebeu o apelido de “Índio do Buraco”, pois a FPE Guaporé verificou que ele deixava valas (buracos) profundos na floresta que provavelmente eram utilizados para caçar animais, pois o indígena colocava na profundidade do buraco, estacas pontiagudas. No entanto, o que se destacavam eram os buracos que ele construía dentro de suas moradias (Figura 3), que a FUNAI acreditava que havia um sentido espiritual e religioso.

Figura 3. Buraco construído dentro de suas moradias

Fonte: Reprodução/Txaí Surui – Portal G1 Rondônia (s.d)

Em toda sua trajetória de vida, segundo Sassine (2022), o “Índio do Buraco” construiu 53 casas por todo território indígena (Figura 4), uma casa após a outra. Os agentes da FUNAI afirmavam que: primeiro ele cavava um buraco, depois construía a casa com somente um acesso, para entrada e saída, e dormia em uma rede artesanal armada em cima do buraco. Quando finalizava a construção de uma palhoça, iniciava a construção de outra imediatamente. De acordo com a Algayer (2022), provavelmente era uma forma de assegurar sua sobrevivência e seu permanente estado de fuga. Diniz *et. al.* (2022, s/p) complementa afirmando:

Os registros mais recorrentes são das suas moradias conhecidas como tapiris, geralmente construídas com cascas de madeira, palmeiras e troncos, coberta com palha do chão ao teto. Uma característica curiosa dos locais onde ele ficava é a existência de um buraco. Foi assim que surgiu o nome “Índio do buraco” (DINIZ *et. al.*, 2022, s/p).

O Tanaru decidiu viver sozinho, isolado do mundo externo devido ao extermínio de todo seu povo, que era parte de sua essência de vida, que compreendia a sua identidade. Era a sua razão para viver e, agora, sobrevive um dia após o outro. O que poderia fazer sentido em sua vida, eram os buracos (Figura 4) que cavava no chão em cada uma das 53 palhoças, provavelmente, “para alcançar algum sentido místico, espiritual ou cosmológico para sua vida” (Sassine, 2022, s/p).

Figura 4. Registro fotográfico 1 e 2, duas palhoças construídas pelo "Índio do Buraco", a exemplo de outras 51 identificadas pela FUNAI na TI Tanaru

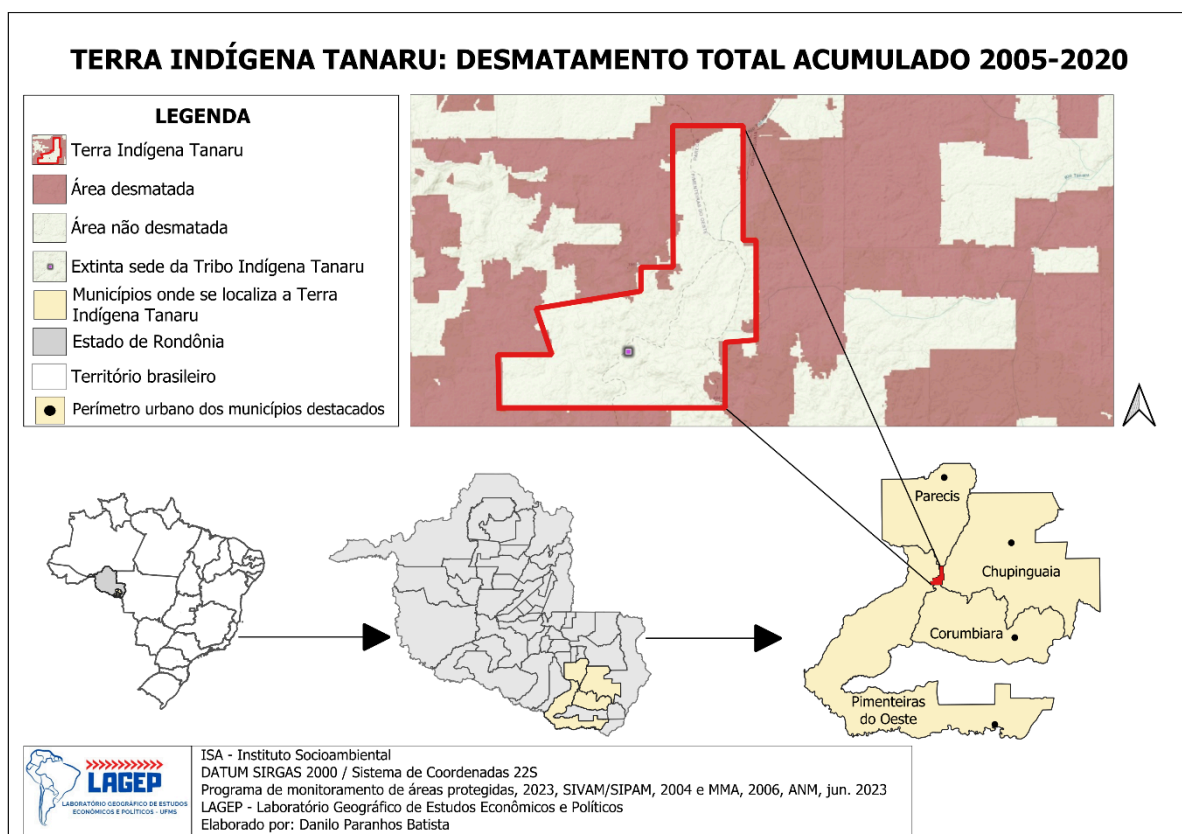


Fonte: Acervo/OPI - Folha de São Paulo (s.d)

Desde a entrada de migrantes de outras regiões do Brasil no território que hoje constitui o estado de Rondônia, os povos originários sofreram a hostilidade de indivíduos que invadiram as suas terras, baseados nos discursos governistas da ditadura militar de que havia um vazio humano. O último Tanaru e seu povo não tiveram um dia de trégua dos ataques de ruralistas, que queriam usurpar cada centímetro do território. Os ataques eram constantes.

O Jornalista Monte Reel, que percorreu a área da Terra Indígena Tanaru e escreveu um livro intitulado “O último da tribo”, afirmando, em vários momentos, das diversas tentativas de eliminar o “Índio do Buraco”. Reel (2011) acredita que alguns indígenas Tanaru foram mortos envenenados com chumbinho misturado no açúcar.

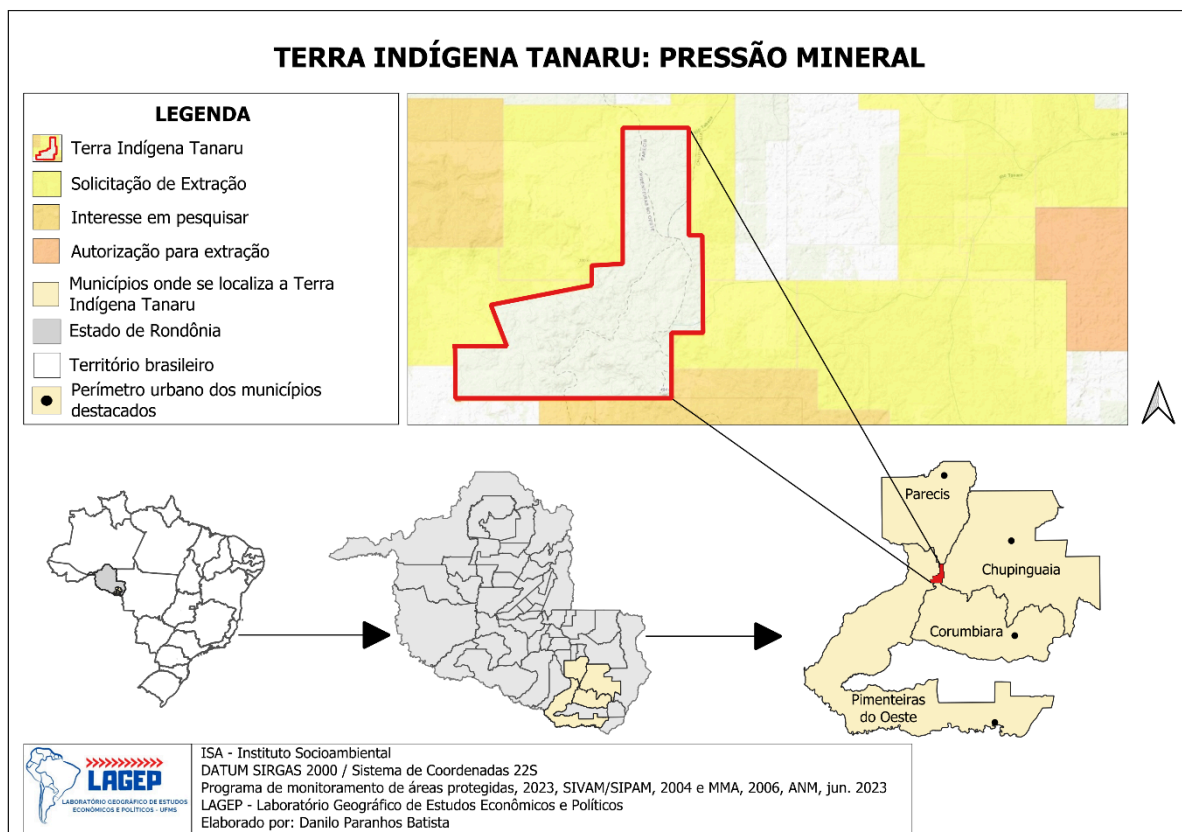
De acordo com o indigenista Algayer (2022), a FPE Guaporé encontrou dificuldades de acessar a área territorial onde se localizavam os vestígios do Tanaru, pois os fazendeiros não autorizavam o trânsito da equipe pelas suas propriedades. O sistema jurídico era burocrático e moroso para obtenção de decisões judiciais para chegar até a TI Tanaru e/ou renovar o processo de restrição de uso da área para proteger o território indígena. Os processos tinham validades curtas, com cerca de três meses de duração. Quando venciam, no período que buscavam a prorrogação, “os fazendeiros atuavam na destruição, tirava a Funai de dentro da área e começava a colocar gente andando na mata sobre os vestígios do isolado, extraía o que podia de madeira e limpava tudo com a intenção de desaparecer com qualquer presença do indígena” (Algayer, 2022, p. 370). Na Figura 5, é observado o resultado do desmatamento realizado por fazendeiros, entre o período de 2005 a 2020, da Terra Indígena Tanaru.

Figura 5. Mapa da destruição total da TI Tanaru entre o período de 2005 a 2020

Fonte: Adaptado pelo autor do Instituto Socioambiental - ISA (2023)

Em 2009, a organização de apoio às comunidades indígenas *Survival Internacional*, de acordo com a BBC News (2009), denunciou fazendeiros da região da TI Tanaru pela tentativa de homicídio do “Índio do Buraco”. Segundo a organização, o “posto de proteção localizado na terra indígena havia sido saqueado e encontraram cartuchos de espingarda vazios nas proximidades da floresta.” (BBC News, 2009, s/p), ocorrendo a suspeita de que o indígena poderia estar na “linha de fogo”, na tentativa de assassiná-lo ou assustá-lo.

Não é somente o capitalismo agrário que tem interesse sobre o território da TI Tanaru, na Figura 6, é observada a existência de pressão para extração mineral na área e em suas proximidades. De acordo com o Instituto Socioambiental (ISA), que forneceu os dados do mapa (Figura 6), é observado que existem interesses e solicitações para extração mineral no entorno do território indígena, pois considera que nas áreas em destaque existam minerais a serem explorados. No entanto, o ISA não classifica a Terra Indígena Tanaru, mas como no seu entorno existem os interesses e solicitações para extração, acredita-se que tenha esses recursos no território do “Índio do Buraco”.

Figura 6. Mapa da pressão mineral nas proximidades da Terra Indígena Tanaru (2023)

Fonte: Adaptado pelo autor com dados do Instituto Socioambiental - ISA (2023)

De acordo com as regras estabelecidas pela Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988), é de atribuição exclusiva do Congresso Nacional a competência de autorizar a pesquisa, exploração e extração de riquezas minerais em terras indígenas. Sousa *et. al.* (2022) corrobora afirmando que a CF/88 exige que o Congresso avalie a necessidade da atividade minerária nesses territórios, considerando exclusivamente os interesses dos povos indígenas, atendendo as condições específicas estabelecidas em lei.

A Lei 6.001/79, conhecida como “Estatuto do Índio”, em discordância com a CF/88, aponta que as terras indígenas são terras públicas, ignorando o direito à posse e usufruto exclusivo dos indígenas. Entretanto, a Constituição Federal tem precedência sobre outras leis, invalidando normas que não estejam de acordo com a CF/88.

O Coordenador da Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé (FPE Guaporé – FUNAI), Altair Algayer, publicou um resumo em 2022 na Revista Brasileira de Linguística Antropológica, que conta a história da tentativa de contato com o indígena Tanaru. De acordo com o relato de Algayer (2022), houve diversas tentativas de contato, inicialmente entre 1996 e 1998; depois entre 2004 e 2005, mas um funcionário que acompanhava a expedição foi flechado pelo indígena, o que levou a equipe a se afastar da área até 2006. Algayer (2022), complementa afirmando:

Em 2006, eu retorno para a Frente como coordenador. Iniciamos então um monitoramento da região, mas sempre respeitando a vontade dele, não forçamos mais nenhum tipo de contato. Começamos também a deixar diversos tipos de sementes com a intenção de fazer com que ele retomasse a roça. Deixamos as sementes, ele as consumia, mas não plantava. Em 2013, quando já tínhamos desistido da ideia de ele fazer a roça, encontramos uma área derrubada com plantação de mamão. Daí voltamos a deixar de novo sementes e, assim, ele começou a plantar milho, além do mamão (ALGAYER, 2022, p. 371).

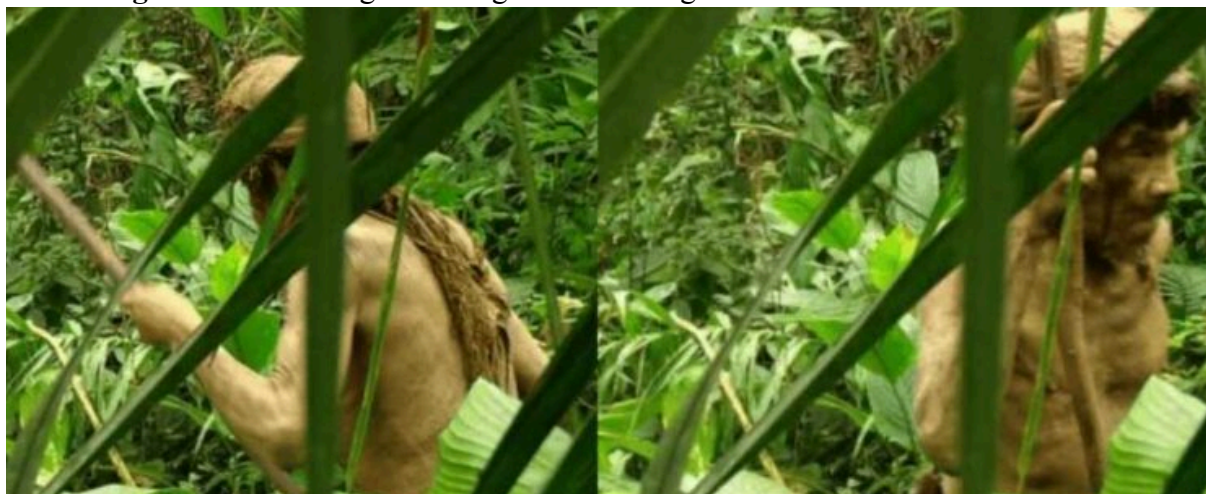
Desde então, a FPE Guaporé observava, a cada visita, que o Tanaru, mesmo sozinho, conseguia produzir grandes plantações de mamão, milho, mandioca, cará e até amendoim. O contato de 2006, relatado por Altair Algayer, fez com que o “Índio do Buraco” diminuísse o medo da proximidade com o externo, ele evitava contato, mas ficava tranquilo.

O monitoramento da FPE Guaporé buscava por materialidades e compreensão cultural produzidos pelo indígena Tanaru, com destaque para o buraco na palhoça, mas poucos elementos foram encontrados a fim de revelar a identidade étnica do “Índio do Buraco”, “acreditava-se que alguns pertences e atividades foram abandonados devido à produção exclusiva por mulheres indígenas” (Algayer, 2022, p. 371).

Durante os 26 anos, desde que sua etnia foi exterminada, o Tanaru conseguiu escapar em parte da fúria dos brancos, sobrevivendo na floresta de seus ancestrais. Ele é uma testemunha do passado cruel do Brasil em relação aos povos indígenas, desde a invasão europeia das terras que viria a se chamar Brasil. O indígena conseguiu escapar, em parte, como mencionado no início deste parágrafo, pois foi aprisionado em uma pequena área de 8.101,04 hectares, o menor território indígena de Rondônia. Ele sucumbiu lentamente e foi impedido de viver livremente em um território que lhe pertencia e foi usurpado.

A morte espreitava o indígena Tanaru

De acordo com Barbosa (2022, s/p), em 2022, a FPE Guaporé monitorou o indígena Tanaru por dois meses e percebeu que ele poderia estar em um processo de adoecimento, uma vez que observaram o “Índio do Buraco” perdendo as suas forças a cada dia (Figura 7). Por exemplo, o arco de caça do Tanaru, foi encontrado abandonado na floresta, coberto por fuligem. As flechas estavam guardadas em uma das palhoças, aparentando-se que não eram usadas há algum tempo. Algayer (2022, p. 373) corrobora afirmando que “em abril de 2022, deixamos uma máquina fotográfica na mata (em uma roça velha) e com essas imagens, tiradas em junho do mesmo ano, percebemos o quanto ele estava envelhecido e possivelmente doente. Estava muito magro, encurvado e usando uma espécie de bengala.”

Figura 7. Último registro fotográfico do indígena Tanaru antes do falecimento

Fonte: Acervo FUNAI/OPI. Corumbiara (2022)

O Tanaru tinha consciência de que a morte estava próxima e, por isso, “pôs na cabeça um chapéu amarrado com cordas de embira, sobre o corpo, usou um singelo feixe de pluma de araras” (Barbosa, 2022, s/p), deitou-se em uma rede de palha, dentro de sua palhoça e aguardou a morte, já que “não me pareceu que ele estava se deitando para dormir” (Algayer, 2022, p. 373-374). E, então, sem medo, acolheu a morte como uma velha amiga, com a ternura de quem reencontra uma amiga de longa data e, caminhando ao seu lado com a mente tranquila e o coração em paz, pois sabia que seria encontrado pelo FPE Guaporé. O Tanaru acompanhou a morte de bom grado e juntos partiram desta existência com dignidade, pois sabia que era o seu tempo.

O corpo do Tanaru foi descoberto em 23 de agosto de 2022, em uma expedição de inspeção da FPE Guaporé, que de acordo com Algayer (2022), verificou-se que o indígena não trabalhava na terra a pelo menos um mês, encontrando mato alto na roça perto de sua palhoça. Havia um igarapé nas proximidades e, quando os agentes da FUNAI atravessaram, em meio a uma plantação de mamão, encontraram o inseparável machadinho do Tanaru jogado no chão. Próximo aos mamoeiros havia sua palhoça que estava com a porta aberta “e o entra e sai de moscas e abelhas fizeram com que os funcionários se aproximassem. [...] pelo estado de decomposição do corpo, calcula-se que estivesse morto há quase 40 dias” (Barbosa, 2022, s/p). O coordenador da FPE Guaporé Algayer (2022) complementa:

Eu pensava muito sobre esse momento, afinal ninguém é eterno. Pensava também no que poderia acontecer com a chegada da velhice – estimamos que estava com aproximadamente 60 anos. Me preocupava com possíveis acidentes também, uma árvore que poderia cair e machucá-lo, uma picada de cobra, alguém fazer algo de ruim com ele e com a possibilidade dele morrer sem nem termos a possibilidade de encontrarmos o corpo, afinal, com dois ou três meses, certos vestígios desaparecem e, com isso, ficaria difícil de encontrá-lo e saber o que aconteceu. Qualquer

acidente já nessa idade seria um problema sério para ele pelo fato de estar sozinho. Do jeito que a morte chegou para o indígena do Tanaru, me pareceu que foi tranquilo, por mais triste que toda a situação seja. Pelos vestígios que encontramos e pelas primeiras análises periciais, não houve nenhuma ação externa – fratura, perfuração ou presença ilegal de pessoas na região. (ALGAYER, 2022, p. 373).

O último Tanaru ou o "Índio do Buraco" escolheu a morte, mas não foi morto, apenas escolheu morrer. Sua memória permanece viva e sobrevive, sendo a afirmação de sua identidade um símbolo de resistência para todos os povos indígenas do Brasil que lutam por justiça, sobrevivência, resiliência e liberdade.

Seu corpo violado e seu território fragilizado: um símbolo de vulnerabilidade para os povos indígenas

Duas caixas de ossos repousam na prateleira de uma delegacia de polícia em uma pequena cidade do interior do Brasil. Inerte, entre copos de café, protocolos e carimbos, jaz Tanaru.

Carolina Ribeiro Santana²

O indígena Tanaru estava em seu leito de morte, em um lugar específico, dentro de sua palhoça e em seu território, devidamente vestido e preparado para a passagem espiritual, próximo ao buraco que poderia ter um significado ou sentimento sagrado. Tudo foi pensado por ele, preparado por ele e em seu lugar de pertencimento. Para o Estado, seus pensamentos não eram relevantes, sua preparação não tinha significado e seu lugar pertencia a outros.

A FUNAI, então, tirou as cordas de embira e removeu o chapéu de sua cabeça, retirou de seu corpo os singelos feixes de plumas de araras, retirando seus restos mortais de seu sepulcro, embarcou em um avião e levou para Brasília/DF, na intenção de verificar a causa de sua morte. "Por 55 dias nada se soube sobre do Tanaru [...] a FUNAI se limitava a responder que o "seu corpo estava sob perícia" (Santana, 2022, s/p).

Após meses, "duas caixas de ossos foram enviadas à Delegacia da Polícia Federal na cidade de Vilhena, em Rondônia" (Santana, 2022, s/p). O indígena que lutou para sobreviver livre, fugindo do "homem branco", não escapou das garras do Estado Brasileiro, que não havia conseguido colocar as mãos no indígena em vida, mas não escapou após a sua morte. "Foi cortado, testado, examinado, esquartejado" (Santana, 2022, s/p). O indígena Tanaru continuou sofrendo violações após a morte, seu corpo foi deixado por 71

² SANTANA, C. R. **Quem tem direitos sobre um cadáver de um indígena isolado?** Sumaúma, Altamira – PA, 20/10/2022. Disponível em: <<https://ury1.com/8QLfv>>. Acesso em: 20 set. 2023.

BATISTA, Danilo Paranhos. O massacre dos povos originários em Corumbiara/RO: a morte do último Tanaru, "o índio do buraco". *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 89-109, mai./ago. 2025.

dias e violado por várias formas. Andrade *et. al.* (2022, p. 6) corrobora, afirmando que “ele foi separado em pedaços e guardado em caixas”.

O Estado concluiu que a morte do indígena Tanaru não ocorreu por meio de violência, até que o Estado agiu de forma violenta, violando seu direito de permanecer sepultado e sua dignidade, desrespeitando a memória de todos os povos indígenas do Brasil.

No entanto, não se surpreende a postura do Estado, que tem exterminado os povos indígenas no território que hoje compreende o Brasil desde a invasão europeia no final do século XIV. O genocídio indígena persiste até hoje, praticado tanto pelo Estado quanto por invasores, em específico, por grileiros, madeireiros, garimpeiros e latifundiários. “Entre 1500 e 1957, foram exterminados 97% dos indígenas que viviam no território usurpado. Hoje, há mais de 300 povos, que falam mais de 270 línguas diferentes, e são alvo constante de ataques do agronegócio predatório” (Barbosa, 2022, s/p).

O indígena Tanaru, ou “Índio do Buraco”, é um marco que representa o processo de ocupação da Amazônia brasileira, do estado de Rondônia e do Brasil, que durante a vida se isolou ou se forçou a isolar-se, foi solitário, resistente e sobrevivente do massacre de sua comunidade e da tentativa de extinção da sua linhagem histórica, “marcado pela violência que exterminou sua cultura, sendo o último existente, último falante da língua, é tratado como “herói, resistente”, como personagem de um romance cujo reflexo é, com raras exceções, despersonalizar a violência” (Andrade *et. al.*, 2022, p. 5).

O destino trágico dos Tanaru é traçado quando são intensificados os fluxos migratórios para Rondônia, a partir da década de 1960, mediados por programas de colonização do oeste brasileiro no governo do regime militar. O Estado atuou por meio da FUNAI, órgão que tem o poder de manipular e remanipular assuntos acerca de questões indigenistas, sendo responsável por desenvolver processos de expropriação das comunidades dos povos originários nos aspectos territoriais, sociais, culturais e econômicos, em nome da expansão capitalista.

O próprio Estatuto do Índio, Lei 6.001, promulgada em 1973, artigos 3º e 4º, tratam os indígenas como algo estranho, distinguindo o índio do nacional, não o reconhecendo como parte da nação brasileira, mas como um acidente da natureza. Ianni (1981) corrobora afirmando:

[...] tanto na lei que criou a FUNAI, como na que estabeleceu o Estatuto do Índio, é evidente a distinção e contraposição, implícita está, entre o índio e o nacional. Essas leis distinguem e contrapõem “comunidades tribais” ou “comunidades indígenas” e “sociedade nacional”. Tanto assim que o estatuto do índio estabelece, entre outras finalidades da política indigenista, que cumpre o poder público prestar assistência às comunidades indígenas ainda não integradas à comunhão nacional. Afinal, o que é o brasileiro? O modo pelo qual se define o índio acaba por transformá-lo em um “outro”, especial, à parte, diferente, estranho, estrangeiro. Pode tanto ser um fato da natureza, como um estranho estranhado, estrangeiro. Se não é, pode ser;

potencialmente. A sua língua, a sua cultura espiritual e material, os seus deuses, tudo acaba por servir de base para que a FUNAI e o Estatuto estabeleçam uma política indigenista que se funda, de modo explícito ou por implicações, na ideia de que o “índio” se distingue e se contrapõe ao “nacional”. O que é indiscutível é que esta política não o reconhece como nacional, nem brasileiro (IANNI, 1981, p. 201).

Ainda de acordo com Ianni (1981), o Estado é responsável pela invasão de terras indígenas pois é conivente e neutro em relação aos invasores, como grileiros, latifundiários, fazendeiros e empresários. O Estado se justifica afirmando que o índio é um ser “irracional” porque se relaciona com a terra de forma mística ou religiosa, não levando em consideração a “racionalidade” do empreendimento agrícola capitalista e utiliza destes argumentos para realizar a expropriação das terras indígenas.

Solitário e sem poder re/produzir sua cultura ou se comunicar, a morte do último membro do povo Tanaru é uma triste consequência da necropolítica, conceito apresentado por Mbembe (2018, p. 33) que se refere ao controle e a dominação exercida sobre a vida e a morte das pessoas. Andrade *et. al.* (2022, p. 5) complementam afirmando que “a morte de Tanaru deitado na rede, construindo sobre si seus últimos e solitários adereços de passagem, na certeza que estaria solitário na passagem e – caso seja sua crença – nos pós vida, não é algo bonito de se falar, é a marca impressa de uma necropolítica”.

O corpo do indígena Tanaru foi encontrado pela FUNAI pouco antes do primeiro turno da eleição para presidente do Brasil em 2022. O evento era decisivo para o futuro dos povos indígenas. Até o final de 2022, quando o então presidente Jair Messias Bolsonaro, hoje inelegível até 2030 por abuso de poder político, havia indicado o delegado da Polícia Federal (PF) Marcelo Xavier para presidir a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), que se tornou amplamente conhecido por sua posição contrária aos povos indígenas e a favor dos grandes proprietários de terras.

Xavier tornou-se o centro das atenções no caso Tanaru, uma vez que, após a definição da data do enterro do “Índio do Buraco, que estava agendada para 14 de outubro, a data foi adiada de forma injustificada e sem justificativas. “Suspeita-se que Xavier tinha intenção de atrasar o sepultamento de Tanaru em sua terra ancestral para dar tempo dela ser invadida pelos grileiros e fazendeiros que a disputam” (Barbosa, 2022, s/p).

Para corroborar esta informação, de acordo com Gonçalves (2022), neste mesmo período, em menos de dois meses após encontrarem o corpo do indígena, oito ruralistas ingressaram com uma petição na FUNAI requerendo o Território Indígena Tanaru, sendo dois do estado de Rondônia e seis do estado de São Paulo, segundo Gonçalves são eles:

Edson Ribeiro de Mendonça Neto (médico veterinário);
Fernanda Louro Ribeiro de Mendonça (psicóloga); Helena
Louro Ribeiro de Mendonça (advogada), moradores de
Barretos (SP); Rodrigo Maia Jacinto, de São Paulo (SP); os

irmãos Porthos Pádua Maia e Garon Maia (pecuaristas), ambos de Araçatuba (SP); Iolanda de Andrade Bertholasce, de Cacoal (RO), e Gutenberg Ermita, de Pimenta Bueno (RO) (GONÇALVES, 2022, s/p).

A Justiça Federal precisou intervir duas vezes. A primeira para garantir a interdição de restrição do Território Indígena Tanaru, permitindo somente a entrada e permanência de agentes da FUNAI e seus autorizados, garantindo o cumprimento da lei por meio da “Portaria nº 1.040, de 27/10/2015, pelo prazo de dez anos a contar de sua publicação” (Gonçalves, 2022, s/p); a segunda intervenção foi a pedido do Ministério Público Federal (MPF), que solicitou o imediato sepultamento do indígena Tanaru no lugar onde viveu e morreu, sendo deferido, considerando que “a FUNAI, na figura do seu presidente, pediu ainda para isenção da obrigação de realizar o sepultamento do corpo Tanaru” (Andrade *et. al.*, 2022, p. 7).

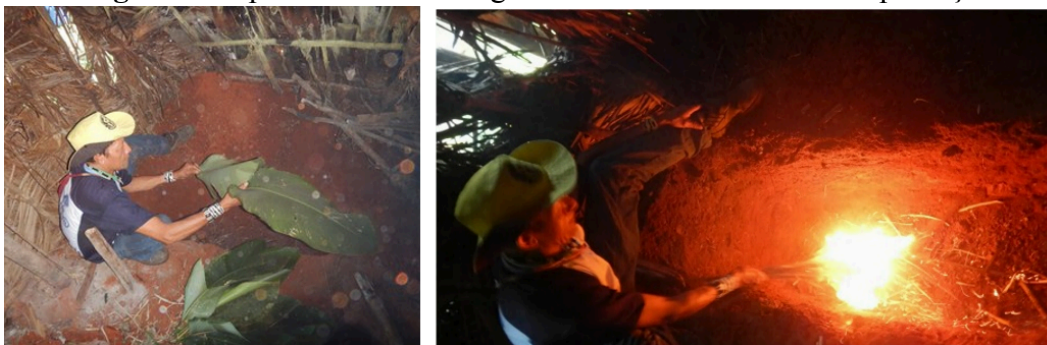
A mesma FUNAI que usurpou o indígena de seu território e violentou o seu corpo em um laboratório separando em pedaços, guardando em duas caixas, agora, queria se eximir da responsabilidade de devolvê-lo e tentar dar dignidade ao que sobrou de seu corpo. No mês de novembro de 2022, o ministro Edson Fachin, do Supremo Tribunal Federal (STF), de acordo com Cruz (2022, s/p), por meio de uma portaria, determinou que “a Terra Indígena deve permanecer em validade até que se decida qual destino dar à área”. No entanto, o seu território ainda continua ameaçado, o indigenista Algayer expressou a sua preocupação com o destino da TI Tanaru e afirmou:

Até o final de seus dias ele evitou o contato, pois acredito que se quisesse ou precisasse, poderia ter pedido ajuda ao pessoal da fazenda – ele estava a apenas 700 metros de encontrar com alguém. E não procurou. A decisão dele no fim, assim como todas que constatei desde o início do meu trabalho, foi ficar ali, só. Penso que todo o ritual que poderia fazer ao pressentir a chegada da morte, ele fez. Agora o que vai acontecer com o território que habitava, já não depende de mim, da Funai, mas me esforçarei para que parte do território dele seja reconhecido pelo Estado, que a sua luta e a sua resistência sejam reconhecidas, em memória do que ele foi. Tenho certeza de que esse pedaço de mata, não vai fazer falta para ninguém. É importante ter essa compensação, seria um marco importante no indigenismo, um primeiro caso de preservação da memória de um grupo isolado. Relevante até para servir de referência a outros grupos isolados que estão indo no mesmo caminho que o indígena do Tanaru: a existência de poucos indígenas, hoje três, dois, amanhã apenas um... o resultado de todo um grupo que um dia existiu e resistiu para sobreviver frente ao caos que suas vidas se tornaram (ALGAYER, 2022, p. 373).

Após 71 dias, seu corpo foi liberado, os indígenas Kanoé, Sabanê, Aikanã, Tapuri e os Akuntsu, localizados na Terra Indígena do Omerê, no município de Corumbiara/RO, e os agentes da FUNAI, organizaram o

sepultamento do indígena Tanaru, o “Índio do Buraco” (Figura 8) para o dia 04 de novembro de 2022. Segundo Barbosa (2022), houve divergências entre os indígenas presentes sobre os destinos dos pertences do indígena Tanaru, “ao final, todos concordaram que os itens fossem levados a um museu, como prova de que o Tanaru existiu – e de que seu povo foi extinto pela violência dos brancos.” (Barbosa, 2022, s/p). Apenas um veículo de comunicação, Rede Globo, pôde acompanhar o ritual funerário, configurando como estratégia de silenciamento histórico e cultural do “Índio do Buraco”.

Figura 8. Sepultamento do indígena Tanaru no buraco de sua palhoça



Fonte: FUNAI/Reprodução (2022)

A morte do indígena Tanaru, o “Índio do Buraco”, é um aviso preocupante do genocídio em massa dos povos indígenas no Brasil. O Estado não conseguiu proteger o seu povo, ou não foi do seu interesse protegê-los, e a sua morte, nessas condições, configura como uma tragédia que nunca deveria ter acontecido.

Considerações finais

Na região de Corumbiara e nos municípios que compreendem a Terra Indígena Tanaru, o progresso capitalista agrário segue um padrão histórico – quase que sistematizado de Brasil – de pouco mais de 523 anos. Os povos sofreram com uma política estatal desumana para o benefício dos latifundiários locais e ligados ao poder central do país. Os programas de desenvolvimento e ocupação da fronteira oeste do Brasil resultou na criação de uma indústria do crime, com o genocídio dos povos indígenas, desenvolvimento de agricultura incompatível com o ambiente local, devastação da floresta e conflitos por terras envolvendo movimentos sociais e políticos.

O indígena Tanaru, o “Índio do Buraco” e seu povo, atualmente extinto, representa a intenção do Estado Brasileiro, dos latifundiários e do capitalismo agrário que buscam explorar a Amazônia brasileira de forma predatória e destrutiva, agindo criminosamente contra aqueles que detêm, historicamente, o poder sobre o seu território, e buscam impedir a expansão de suas formas de ver, produzir e reproduzir a realidade.

No entanto, a pior crueldade é a semente plantada por um conflito de interesses territoriais que não tem fim e destrói a vida de pessoas que

realmente necessitam da terra. De acordo com o artigo 319 do Código Penal, a FUNAI cometeu um erro, prevaricando ao não assegurar a proteção e preservação do Povo Tanaru e da floresta, além de não promover uma estabilidade demarcatória da Terra Indígena Tanaru. A omissão da FUNAI revelou a sua verdadeira intenção.

Referências bibliográficas

ALGAYER, A., ARAGON, C., & MEZACASA, R. **Território, Materialidade e Atitude Linguística: ferramentas da Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé nos contextos das Terras Indígenas Massaco, Rio Omerê e Tanaru – Rondônia, Amazônia brasileira.** Revista Brasileira De Linguística Antropológica, 14(1), 197–240, 2022.

ALGAYER, A. **Tanaru, um lugar de memória.** Revista Brasileira De Linguística Antropológica, 14(1), 369–374, 2022.

AMAZÔNIA REAL. **O último indígena da terra Tanaru sofre violações da Funai até no sepultamento.** Corumbiara – Rondônia, 11/05/2022. Disponível em: <<https://amazoniareal.com.br/o-ultimo-tanaru-sofre-violacoes-da-funai-ate-no-sepultamento/>> Acesso em: 17 jun. 2023.

ANDRADE, R. A. O. de; ANDRADE, M. O. P. de. **Tanaru “Índio do Buraco”: implicações sobre a vida e a morte indígena em Rondônia.** Diálogos: Economia e Sociedade, Porto Velho, V.6, n.2, p.1 – 9, nov./dez. 2022. Disponível em: <<https://periodicos.saolucas.edu.br/index.php/dialogos/article/view/2102/1572>>. Acesso em: 17 jun. 2023.

BARBOSA, C. **A luta de Tanaru supera a sua morte.** Sumaúma, Altamira – PA, 01/12/2022. Disponível em: <<https://sumauma.com/indio-buraco-terra-indigena-tanaru/>>. Acesso em: 04 set. 2023.

BBC NEWS BRASIL. **Último sobrevivente de tribo é atacado na Amazônia, diz ONG.** BBC News Brasil, 09/11/2009 e atualizado em 10/10/2009. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2009/12/091209_homemdoburaco_ac>. Acesso em: 17 ago. 2023.

BENTES, P.; CRUZ, J. Q. **Quem foi o 'Índio do Buraco', último sobrevivente de seu povo encontrado morto em Rondônia.** G1 Portal de Notícias da Globo, Porto Velho - RO, 29/08/2022. Rondônia. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2022/08/29/quem-foi-o-indio-do-buraco-ultimo-so-brevivente-de-seu-povo-encontrado-morto-em-rondonia.ghtml>>. Acesso em: 17 jun. 2023.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 13 mai. 2025.

CARELLI, V. Rogério Sávio Link. **Corumbiara documentário.** YouTube, 28/03/2009. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ONNKDTfVqcc>>. Acesso em: 04 set. 2023.

CRUZ, J. Q. **Fachin determina que Funai preserve terra onde vivia o 'Índio do Buraco' em RO.** G1 Portal de Notícias da Globo. 28/11/2022. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2022/11/28/fachin-determina-que-funai-preserve-terra-onde-vivia-o-indio-do-buraco-em-ro.ghtml>>. Acesso em: 18 set. 2023.

DINIZ, F.; CRUZ, J. Q. **Corpo do 'Índio do Buraco' deve ser sepultado na Terra Indígena onde ele vivia isolado em Rondônia.** G1 Portal de Notícias da Globo, Porto Velho - RO, 29/08/2022. Rondônia. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2022/08/29/corpo-do-indio-do-buraco-deve-ser-sepultado-na-terra-indigena-onde-ele-vivia-isolado-em-rondonia.ghtml>>. Acesso em: 17 jun. 2023.

FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. **Índio Isolado da TI Tanaru - O sobrevivente que a Funai acompanha há 22 anos.** Brasília – Distrito Federal, 18/07/2018. Disponível em: <<https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2018/indio-isolado-da-ti-tanaru-o-sobrevivente-que-a-funai-acompanha-ha-22-anos#:~:text=h%C3%A1%2022%20anos-,%C3%8Dndio%20Isolado%20da%20TI%20Tanaru%20%2D%20O%20sobrevivente%20que,Funai%20acompanha%20h%C3%A1%2022%20anos&text=Imagine%20passar%2022%20anos%20observando,sua%20prote%C3%A7%C3%A3o%20contra%20amea%C3%A7as%20externas>>. Acesso em: 04 set. 2023.

FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. **Nota de pesar - Índio Tanaru.** Brasília – Distrito Federal, 27/08/2022. Disponível em: <<https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2022-02/nota-de-pesar-indio-tanaru>>. Acesso em: 17/ jun. 2023.

GONÇALVES, J. **Oito ruralistas querem a terra do “Índio do Buraco”.** Amazônia Real. 20/12/2022. Disponível em: <[https://amazoniareal.com.br/ti-tanaru-ameacada/#:~:text=Amaz%C3%B4nia%20Real%20obf%C3%A9m%2C%20pela%20Lei,\(Foto%3A%20Survival%20International\)](https://amazoniareal.com.br/ti-tanaru-ameacada/#:~:text=Amaz%C3%B4nia%20Real%20obf%C3%A9m%2C%20pela%20Lei,(Foto%3A%20Survival%20International))>. Acesso em: 17 set. 2023.

IANNI, O. **A Ditadura do Grande Capital.** Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1981.

IANNI, O. **Ditadura e agricultura.** O desenvolvimento do capitalismo na Amazônia (1964-1978). Editora civilização brasileira. Rio de Janeiro, 1986.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Estimativa do Censo Brasileiro de 2022.** Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ro/corumbiara/panorama>>. Acesso em: 11 mai. 2023.

LOUREIRO, J. de J. P. **Cultura Amazônica uma poética do imaginário,** Cejup, Belém, 448 p. 1995.

MALDI, D. **O complexo cultural do marico: sociedades indígenas do rio Branco, Colorado e Mequens, afluentes do médio Guaporé.** Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi (Antropologia), v. 7, n. 2:209-269, 1991.

MBEMBE, A. **Necropolítica,** São Paulo: N-1 Edições, 2018.

REEL, M. (Trad. Marcos Bagno). **O último da tribo: a epopeia para salvar um índio isolado na Amazônia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SASSINE, V. **'Índio do buraco' enfrentou apagamento, ergueu 53 casas e buscou sentido espiritual ao cavar a terra.** Folha de São Paulo, 12/11/2022. Cotidiano. Disponível em: <

SOUSA, M. S. R., & VARÃO, L. L. M. (2020). **Mineração em terras indígenas: a racionalidade econômica como razão do Estado Brasileiro.** Revista Direito Em Debate, 29(54), 66–76, 2020.

VICKY, B. **Quem é o índio isolado filmado pela Funai na Amazônia, último sobrevivente de sua tribo e 'o homem mais solitário do mundo'.** BBC News Brasil, 21/07/2018. Internacional. Disponível em: <

Recebido em: 09/06/2024* Aprovado em: 06/05/2025* Publicado em: 31/08/2025

A QUESTÃO INDÍGENA E AS AMEAÇAS LEGISLATIVAS AOS DIREITOS CONQUISTADOS PELOS POVOS INDÍGENAS

LILLIAN BASTIAN¹

IFPR, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-2290-5922>

FABIO ALVES²

IPEA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-3088-6119>

ALEXANDRE ARBEX VALADARES³

IPEA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-7724-7931>

SANDRO PEREIRA SILVA⁴

IPEA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-8836-0128>

RESUMO: Povos indígenas de distintas etnias ocupam áreas do território brasileiro desde um período anterior ao Estado brasileiro. Em inúmeras ocasiões, esses povos foram forçados a se retirar de áreas que ocupavam. Por essas razões, o Estatuto do Indígena e a Constituição Federal de 1988 (CF/1988) lhes asseguraram o direito às terras ocupadas e o usufruto dos recursos. No entanto, esses direitos vêm sendo atacados por iniciativas legislativas. O objetivo deste artigo é analisar essas propostas e verificar em que medida elas afetam os direitos indígenas constitucionalmente assegurados. Para isso, procedeu-se com uma análise documental. Os resultados indicam que essas iniciativas poderão implicar sérias consequências para os povos indígenas e para os recursos naturais localizados em suas terras.

PALAVRAS-CHAVE: Povos indígenas, Terras indígenas, Ameaças legislativas.

ABSTRACT: Indigenous peoples of different ethnic groups have occupied areas of Brazilian territory since a period before the Brazilian State. On numerous occasions, these peoples were forced to withdraw from areas they occupied. For these reasons, the Statute of the Indigenous and the Federal Constitution of 1988 assured them the right to the occupied lands and the usufruct of the resources. However, these rights have been attacked by legislative initiatives. The purpose of this article is to analyze these proposals and verify to what extent they affect constitutionally guaranteed indigenous rights. For this, a documental analysis was carried out. The results indicate that these initiatives could have serious consequences for indigenous peoples and the natural resources located on their lands.

KEYWORDS: Indigenous peoples, Indigenous lands, Legislative threats.

¹ Técnica de laboratório em agroecologia no Instituto Federal do Paraná, campus Irati. E-mail: lillianbastian12@gmail.com

² Especialista em políticas públicas e gestão governamental na Diretoria de Estudos e Políticas Sociais do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Disoc/Ipea). E-mail: fabio.alves@ipea.gov.br

³ Técnico de planejamento e pesquisa na Disoc/Ipea. E-mail: alexandre.valadares@ipea.gov.br

⁴ Técnico de planejamento e pesquisa na Disoc/Ipea. E-mail: sandro.pereira@ipea.gov.br

Introdução

Este estudo buscou lançar luz sobre o arcabouço protetivo legal concedido às populações indígenas e sobre as disputas de interesse que ele vem desencadeando no Brasil, no intuito de contribuir tanto com a literatura que aborda o tema quanto para o debate atual sobre as políticas públicas para povos tradicionais. Os povos indígenas representam toda uma complexidade em termos de modos de vida e foram agentes importantes na construção da identidade brasileira (Ribeiro, 1995). Por sua condição de minoria social, necessitam de regulamentações específicas que lhes possibilitem a reprodução de suas tradições e herança cultural (Lima, 1995).⁵

Segundo o Censo Demográfico de 2010, há no Brasil em torno de 900 mil indígenas, representando 0,4% da população. De 2000 a 2010, essa parcela cresceu 1,1% ao ano (a.a.), ante um crescimento total da população nacional de 1,2% a.a. no mesmo período (Pereira, 2012). O país conta ainda com 728 Terras Indígenas (TIs), que se encontram em diferentes estágios do processo de demarcação pela Fundação Nacional do Índio (Funai).⁶ Quanto à dispersão das TIs, a maior parte, tanto em número como em área (hectares), encontra-se em estados da região Norte, mais precisamente na Amazônia Legal. Ao todo, elas ocupam 117,4 milhões de hectares ou 13% do território nacional, com aproximadamente 305 etnias, que falam 274 línguas distintas. Há também uma parte da população indígena brasileira que vive fora dessas áreas, inclusive alguns grupos em situação de isolamento (Ipea, 2020; ISA, 2021).

A despeito de serem historicamente marginalizados e de suas áreas terem diminuído ao longo dos anos, sua forma de ocupação favorece a manutenção dos respectivos ecossistemas. Em análise do desmatamento em 1.636 territórios tradicionalmente ocupados – que englobam TIs, Projetos de Assentamento para População Tradicional (PA-PCT), Territórios Quilombolas (TC) e Unidades de Conservação com População Tradicional (UC-PCT) –, Doblas e Oviedo (2021) verificaram que para um período relativamente longo, de 1985 a 2018, esses territórios desmataram, em todos os biomas, consistentemente menos que o seu entorno. No caso mais específico das TIs localizadas no bioma amazônico, houve perda de apenas 2% da sua cobertura natural, enquanto que o entorno perdeu 9%. Benzeev *et al.* (2022) também identificaram resultados positivos em termos da manutenção de recursos florestais após a demarcação de 129 TIs no bioma da Mata Atlântica, entre 1985 e 2019.

A diversidade dos povos indígenas e o seu modo de vida favorável à manutenção dos ambientes naturais podem, portanto, contribuir significativamente para uma estratégia nacional de desenvolvimento sustentável. No entanto, alguns dos principais normativos que dispõem sobre os direitos dos povos indígenas, inclusive aqueles que garantem o

⁵ De acordo com a Lei nº 11.326/2006 (art. 3º, parágrafo 2º), os povos indígenas se enquadram no conceito de agricultura familiar. Tal conceito inclui um conjunto variado de populações rurais que vão desde agricultores integrados a cadeias produtivas do agronegócio, até camponeses e populações tradicionais em geral, exercendo uma relação multidimensional com os territórios nos quais estão inseridos (Silva, 2015).

⁶ O Conselho Indigenista Missionário (Cimi) aponta que seriam 1.296 TIs entre as terras que se encontram em algum processo de demarcação e aquelas cujo estudo não foi iniciado.

direito sobre as terras e à sua autodeterminação, dentre eles os arts. 231 e 232 da Constituição Federal de 1988 (CF/1988) e o Estatuto do Índio, são objetos de disputas configuradas em propostas legislativas que intentam fragilizá-los (Ipea, 2020).

Uma análise preliminar sobre o assunto indica certo padrão nas ações legislativas em curso que versam sobre os direitos indígenas. Elas não afrontam diretamente esses direitos, contestando sua razoabilidade, mas buscam minar alguns de seus elementos basilares, como a relação de posse e usufruto dessas populações com as terras que lhes são demarcadas. Com isso, tais investidas vão no sentido não de eliminar direitos já consolidados no arcabouço jurídico brasileiro, mas sim de flexibilizá-los, abrindo brechas para seu desvirtuamento, na medida em que jogam a garantia prevista pela CF/1988 para o campo da disputa jurídica particular, em que há uma nítida assimetria de poder entre os interesses em jogo.

Podem-se destacar ao menos quatro dispositivos em tramitação que se enquadram nesse propósito: a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) nº 215/2000, o Recurso Extraordinário nº 1.017.365/2017 e os Projetos de Lei (PLs) nº 490/2007 e nº 191/2020.⁷ A discussão em torno deles tem, como pano de fundo, duas teorias divergentes. Uma delas refere-se à “teoria do indigenato”, adotada na CF/1988, que reconhece o direito originário dos povos indígenas sobre as terras, ou seja, direito que provém da ocupação anterior à formação do Estado brasileiro. Por sua vez, a “teoria do fato indígena”, que contesta essa tradição, compreende como terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas aquelas que já detinham em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da CF/1988 (ISA, 2021).

Ademais, as investidas legislativas decorrentes dessas propostas não são um fato isolado no cenário político nacional. Elas ganham ainda mais ênfase em um contexto de enfraquecimento da estrutura institucional de apoio à questão indígena no Poder Executivo federal, com perda de relevância operacional do principal órgão de tratamento dessa temática – a Funai – e queda contínua nos recursos orçamentários para a implementação de programas de apoio às populações indígenas desde os primeiros anos do Plano Plurianual (PPA) 2016-2019.

Diante da gravidade do panorama em curso, especialmente em período de crise ambiental e climática global (Porto-Gonçalves, 2004), este estudo teve como objetivo analisar tais propostas em tramitação e verificar em que medida elas afetam os direitos indígenas constitucionalmente assegurados, entre eles a posse da terra e o usufruto dos recursos que se encontram em seus domínios.

Partiu-se do pressuposto de que a manutenção desses direitos, consolidados na CF/1988, é realizada constantemente sob tensões decorrentes de interesses fundiários que buscam valer-se do poderio econômico para retirar entraves jurídicos para a exploração desses territórios. Logo, a questão está no centro de um cenário de ameaças institucionais, em tramitação no Poder Legislativo, cujo *modus operandi* indica um esforço de flexibilização que, na prática, implica fragilização da autonomia dos povos sob o domínio de seus territórios. O contexto político

⁷ Para uma análise mais abrangente sobre proposições normativas que visam à flexibilização das regras de regularização fundiária de posses privadas sobre terras públicas federais no Brasil, ver Bastian *et al.* (2022).

BASTIAN, Lillian; ALVES, Fábio; VALADARES, Alexandre Arbex; SILVA, Sandro Pereira. A questão indígena e as ameaças legislativas aos direitos conquistados pelos povos indígenas. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 110-133, mai./ago. 2025.

tem contribuído até então para essas investidas, na medida em que encontram ecos favoráveis tanto em termos de decisões no Judiciário quanto no desfavorecimento da temática indígena na agenda do Executivo federal. Contudo, os coletivos indígenas não assistem de forma passiva a essas ameaças, mantendo-se mobilizados e atuantes, por meio de diferentes repertórios de ação (ocupações, marchas e outros atos simbólicos), no intuito de chamar a atenção de outros setores da sociedade para a importância e a universalidade de suas demandas.

Para elaborar esta pesquisa, foi realizada uma análise de conteúdo a partir das seguintes fontes: i) produção bibliográfica que aborda a temática; ii) publicações em matérias jornalísticas, relatórios, documentários, leis, PLs em tramitação na Câmara dos Deputados e no Senado Federal; e iii) bases de dados gerais (pesquisas domiciliares, censos, dados orçamentários, violência contra os povos indígenas etc.). As informações coletadas foram sistematizadas e organizadas de modo a apresentar um panorama geral da questão indígena no Brasil.

O texto é composto por cinco seções, nas quais se incluem esta introdução e as considerações finais: a seção dois analisa os normativos que asseguram os direitos dos indígenas; a seguinte trata das peças legislativas e das deliberações no Poder Judiciário que vêm ameaçando os direitos conquistados pelos povos indígenas; e a seção quatro discute outros fatos recentes relacionados à questão abordada.

Dispositivos legais protetivos dos povos indígenas

Nas últimas décadas, uma série de dispositivos legais, institucionais e estruturais foram produzidos no intuito de garantir a tutela estatal sobre a temática indígena no país. A Funai foi criada pela Lei nº 5.371/1967, ficando extinto o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), cujos acervos constituíram o patrimônio da Funai. De acordo com a referida lei, as rendas geradas pelo patrimônio indígena deveriam ser administradas pelo órgão conforme os objetivos de emancipação econômica das tribos, de acréscimo do patrimônio rentável e de custeio de serviços de assistência ao índio.

Pela Lei nº 6.001/1973, que estabeleceu o Estatuto do Índio, compete à União, aos estados, aos municípios e às respectivas administrações indiretas proporcionar a proteção e a preservação dos direitos dos povos e comunidades indígenas, conduzindo-os progressiva e harmoniosamente à integração com a comunidade nacional. A eles também devem ser garantidos o acesso a benefícios e serviços públicos, respeitando suas peculiaridades culturais, seus desejos de permanência voluntária, seus usos, costumes e tradições, além de registrar seus nascimentos, óbitos e suas uniões. Ademais, os entes federativos devem garantir a posse permanente aos indígenas das terras que habitam e o usufruto exclusivo das riquezas naturais e das utilidades existentes nessas terras. São terras indígenas aquelas por eles ocupadas, as reservadas e as de domínio silvícola que não poderão ser arrendadas, sendo vetadas a caça, a coleta, a pesca e a prática de agropecuária e extrativismo por outros habitantes.

As riquezas e as utilidades existentes no solo deverão ser exploradas somente pelos indígenas empossados, cabendo-lhes exclusividade nas atividades de garimpagem, fискаção e cata. Segundo o estatuto, a Funai deve tomar as medidas necessárias para garantir o exercício das referidas atividades, cabendo orientar a comercialização dos produtos derivados desse trabalho. De acordo com o Decreto nº 88.985/1983, empresas estatais integrantes da administração federal serão outorgadas a realizar pesquisa ou lavra, porém, mediante o prévio entendimento com o órgão de assistência e salvaguardados os interesses do patrimônio indígena. Em casos excepcionais, poderão ser concedidas autorizações de pesquisa e concessões de lavra para empresas privadas nacionais, podendo ser exigidas medidas acauteladoras.

No Estatuto do Índio ficam declarados nulos e extintos quanto aos efeitos jurídicos todos os atos que prevejam o domínio, a posse ou a ocupação de terras indígenas, inclusive se elas tiverem sido desocupadas por ato ilegítimo de autoridade e particular. Não há direito à indenização nos casos de nulidade ou extinção. Por ele, previa-se também que, em cinco anos, o Poder Executivo faria a demarcação das terras ainda não demarcadas.

Ao final do estatuto, salienta-se que a Funai deve divulgar e respeitar as normas da Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), revista parcialmente em 1989. A partir dessa revisão, uma nova versão foi criada, denominada Convenção sobre os povos indígenas e tribais – Convenção 169 –, que dispõe uma série de elementos a serem observados e respeitados com relação aos povos originários.⁸ De acordo com esse texto, os governos deverão criar, de forma participativa, uma ação coordenada e sistemática, que busque proteger os direitos e as liberdades fundamentais desses povos e garantir o respeito pela sua integridade, devendo ser reconhecidos e protegidos sua cultura, seus valores e suas práticas. A Convenção 169 postula ainda que a lei deve prever punições a toda intrusão e uso desautorizado das terras indígenas por pessoas alheias e que os governos devem adotar medidas impeditivas em relação a isso. Segundo Silva e Lunelli, esses instrumentos de direito internacional,⁹

(...) embora não esgotem as normativas internacionais ratificadas, destacam-se ao superar a perspectiva tutelar do indigenismo estatal, até então aplicada às relações entre o Estado brasileiro e os povos indígenas. Reconhecidos e declarados, conquistaram o dever estatal de considerar (e, quando possível, compreender) suas prioridades e estratégias no exercício de seus modos de vida e suas capacidades de controlar seus próprios processos de desenvolvimento, ou seja, as dimensões política, econômica, social e cultural. Posto isso, é dever do Estado consultá-los sobre suas prioridades de desenvolvimento e conhecer formas autônomicas

⁸ O Decreto nº 5.501/2004 promulgou no Brasil o texto da Convenção 169/1989 da OIT.

⁹ Além da Convenção 169/1989 da OIT, Silva e Lunelli (2020) também destacam a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007, e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas da Organização dos Estados Americanos (OEA), de 2016, como dispositivos normativos que sujeitam a ação estatal, fundamentando-se no reconhecimento, na declaração, no respeito e nas garantias ao livre exercício do direito à autodeterminação dos povos indígenas e seus desdobramentos, como o direito à consulta livre, prévia e informada e o direito à autonomia.

BASTIAN, Lillian; ALVES, Fábio; VALADARES, Alexandre Arbex; SILVA, Sandro Pereira. A questão indígena e as ameaças legislativas aos direitos conquistados pelos povos indígenas. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 110-133, mai./ago. 2025.

indígenas de gestão de assuntos internos e locais (SILVA E LUNELLI, 2020, p. 14).

A CF/1988 deliberou sobre a questão indígena e criou cláusulas pétreas em favor desses povos, com a preocupação de proteger, em abstrato, suas terras e tradições, preservando assim sua cultura nativa em detrimento do processo de colonização (Martins e Martins, 2020). Tais deliberações constituintes estão dispostas nos arts. 231 e 232, conforme segue:

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

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só pode ser efetivado com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, *ad referendum* do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus

direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. (BRASIL, 1988, p. 133-134)

Para Santos (1997), houve uma compreensão de que os povos indígenas possuem uma relação jurídica com a terra que é anterior à formação do Estado brasileiro. De acordo com Oliveira (2016, p. 204), nos artigos constitucionais, o Estado assume a diversidade dos povos e não mais pressupõe a integração desses à cultura compreendida como nacional, além de reconhecê-los com plena capacidade civil para “representar seus interesses sem a intervenção da agência indigenista”, embora o aproveitamento de recursos das TIs ainda dependa de autorização.

Além desses artigos supracitados, no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), o art. 67 aponta que a União deveria ter concluído a demarcação das TIs em cinco anos após a promulgação da CF/1988. Esse mesmo prazo já havia sido previsto anteriormente no Estatuto do Índio.¹⁰

A demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas é normatizada pelo Decreto nº 1.775/1996, segundo o qual as terras devem ser demarcadas por iniciativa do órgão federal de assistência, com fundamentação baseada em estudo realizado por um profissional antropólogo de qualificação reconhecida. O processo se inicia com a composição de um grupo técnico especializado, liderado pelo respectivo antropólogo, para a realização de estudos complementares, podendo ser composto por equipe multidisciplinar com competência sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e das ciências agrárias. Esses estudos, quando necessário, podem ser realizados conjuntamente com órgão federal ou estadual específico. Concluídos os trabalhos de identificação e delimitação, o grupo técnico tem a incumbência de apresentar um relatório circunstanciado em que a terra indígena a ser demarcada é caracterizada. Tal relatório deve ser aprovado pelo titular do órgão de assistência e publicado no Diário Oficial da União (DOU), inclusive na unidade da federação onde a área se encontra.

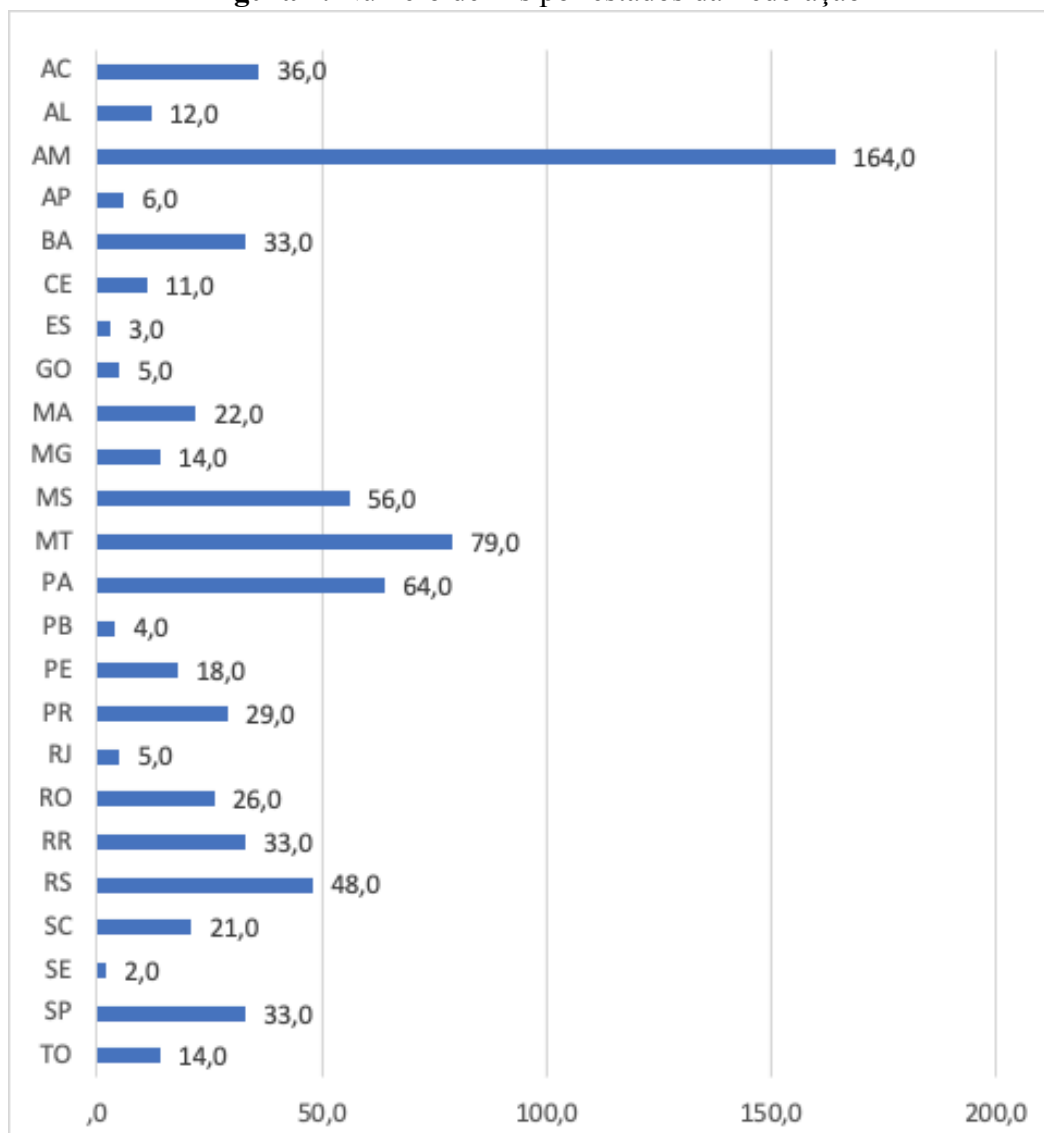
O procedimento decorrente é encaminhá-lo ao Ministério da Justiça, que poderá: i) declarar, mediante portaria, o limite das TIs e determinar a sua demarcação; ii) prescrever diligências a serem cumpridas no prazo máximo de 90 dias; e/ou iii) desaprovar a identificação e retornar os autos ao órgão de assistência ao índio mediante justificativa fundamentada. Se houver ocupação de não indígenas na área sob demarcação, lhes será concedida a prioridade ao respectivo reassentamento. A demarcação da TI será homologada mediante decreto. Em até trinta dias após a homologação, o órgão de assistência deve realizar o registro em cartório imobiliário da comarca onde se encontra o imóvel.

¹⁰ Na CF/1988, ficou estabelecido em seu art. 49º, inciso XVI, que compete ao Congresso Nacional “autorizar, em terras indígenas, a exploração e o aproveitamento de recursos hídricos e a pesquisa e lavra de recursos naturais”. Aos juízes federais compete processar e julgar “a disputa sobre direitos indígenas” (art. 109º, XI). E ao Ministério Público são atribuídas as funções de “defender judicialmente os direitos e interesses das populações indígenas” (art. 129º, V).

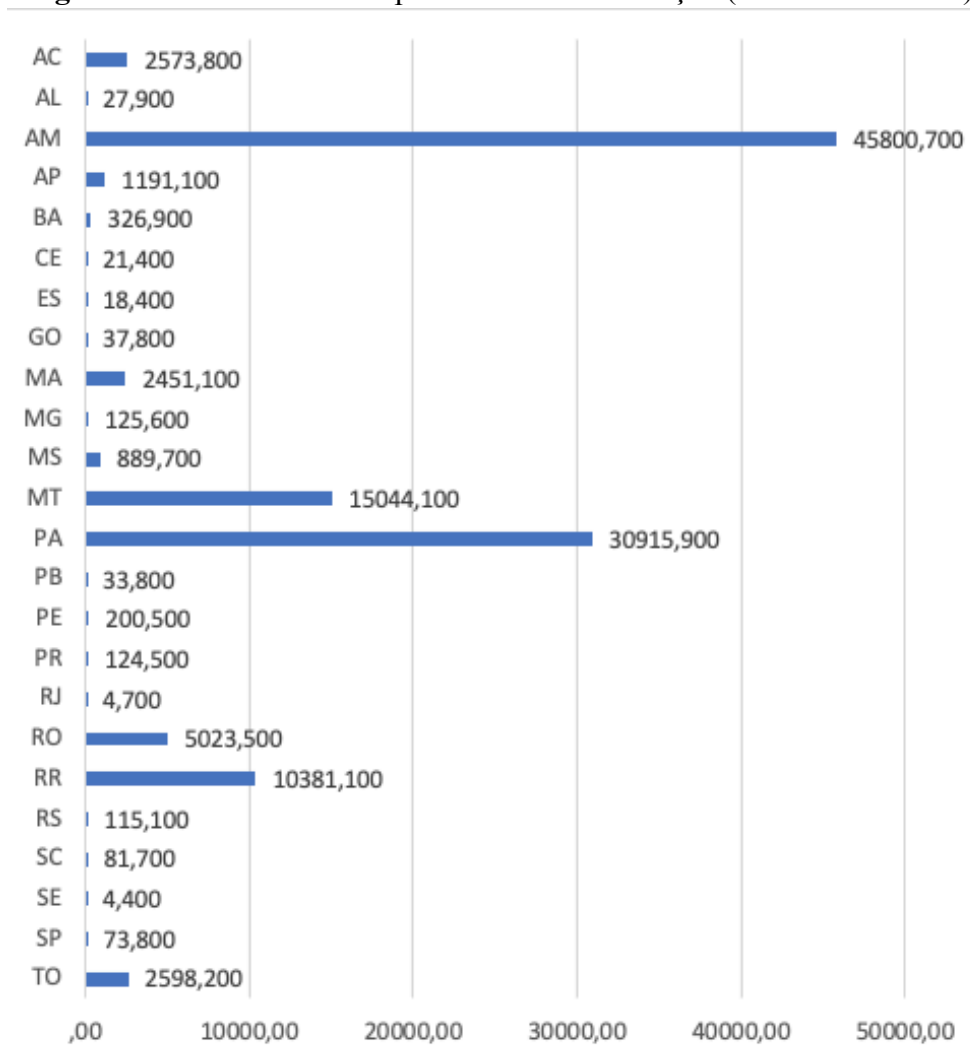
Ameaças à manutenção dos direitos e das terras indígenas

Atualmente, as 728 TIs oficialmente reconhecidas no país, cuja demarcação engloba 117,4 milhões de hectares (13% do território nacional), encontram-se dispersas entre as unidades federativas, embora se concentrem em estados da região Norte, que respondem por 46% das TIs e 83% da área ocupada (Figuras 1 e 2). Todos esses povos constituem minorias étnicas que contribuem para a conformação de um país poliétnico e multissocietário (Santos, 1997).

Figura 1. Número de TIs por estados da Federação



Fonte: elaboração dos autores, baseado em dados do ISA (2021)

Figura 2. Área total das TIs por estados da Federação (em 1 mil hectares)

Fonte: elaboração dos autores, baseado em dados do ISA (2021)

Apesar de o Estado brasileiro ter criado normativos constitucionais garantidores dos direitos desses povos, existem repetidas incursões que intentam violá-los e mudar as regras estabelecidas, flexibilizando-as para o atendimento de outros interesses. Contudo, os povos indígenas e as organizações que os representam têm buscado reagir também a essas investidas, a fim de manter suas bases de reprodução social no país.

Em meados da década de 1990, a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) nº 153 pleiteava mudar a redação do parágrafo 4º do art. 231 da CF/1988, tendo como justificativa a ocupação por não índios e, em decorrência disso, a inaptidão para a ocupação indígena. No ano 2000, foi criada a PEC nº 215 que, ao longo da sua trajetória no Congresso Nacional, foi apensada a outros projetos, inclusive a PEC nº 153. Essa proposta transfere ao Poder Legislativo a competência para demarcar e ratificar demarcações já homologadas, além de instituir o marco temporal de 5 de outubro de 1988 como a data referência de ocupação pelos indígenas das terras demandadas. Desse modo, a PEC considera a “teoria do fato indígena” em vez da “teoria do indigenato”. Esse ponto será retomado mais adiante. A referida proposta também exclui o usufruto exclusivo de riquezas do solo,

rios e lagos por parte de indígenas. É importante ressaltar, por sua vez, que ela foi arquivada e desarquivada três vezes – em 2007, 2011 e 2015 –, gerando enorme controvérsia (Soares, 2017).

Em 2013, um ministro do Superior Tribunal Federal (STF) respondia a um mandado de segurança impetrado por Máriton Benedito de Holanda e outros deputados federais, destacando que a PEC infringia a inviolabilidade dos direitos adquiridos e os direitos fundamentais de grupos minoritários historicamente marginalizados que indis põem de meios adequados e eficazes para participar do debate político. De acordo com a Medida Cautelar concedida pelo STF, a demarcação de TIs é um ato declaratório de direitos imemoriais salvaguardados pela CF/1988 (STF, 2013).

As propostas apensadas à PEC nº 215 expandiram sua versão inicial, estendendo seus efeitos para populações quilombolas e unidades de conservação. No fim da sua tramitação, a PEC sugeria alterações aos arts. 45, 49, 61 e 231 da CF/1988 e aos arts. 67 e 68 do ADCT. Entre essas sugestões, destaca-se a impossibilidade de expansão das áreas, a demarcação definitiva por meio de lei, a possibilidade de celebração de contratos de arrendamento e parcerias entre comunidades com grau elevado de integração com não indígena e a indenização em dinheiro para proprietários que estejam inseridos nesses perímetros.

Em reunião deliberativa ordinária da Comissão Especial destinada a apreciar e proferir parecer à PEC, ocorrida em 27 de outubro de 2015, não havia a participação de nenhuma liderança de povos tradicionais ou organizações representativas (Brasil, 2015). Na sequência, essa PEC seria deliberada pelo plenário da Câmara dos Deputados e, se aprovada, seguiria para o Senado Federal. No entanto, uma ocupação do auditório Nereu Ramos realizada por aproximadamente duzentas lideranças indígenas, quilombolas, extrativistas e de pescadores artesanais, em 9 de agosto de 2016, após a Audiência Pública em homenagem ao Dia Internacional dos Povos Indígenas,¹¹ impactou a passagem da proposta pelo parlamento (Cimi, 2016). No dia seguinte, houve um acordo de desocupação mediante reunião entre as lideranças, a Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) e o presidente da Câmara dos Deputados, que se comprometeu a evitar a deliberação pelo plenário de pautas controversas.¹²

Além da PEC nº 215, outra ação no STF que ameaça o art. 231 da CF/1988 intenta universalizar explicações adotadas na demarcação da TI Raposa Serra do Sol, em Roraima, que se localiza em área de fronteira. A TI Raposa Serra do Sol foi reconhecida em 2005 pela Portaria nº 534, homologada pelo chefe do Executivo em 15 de abril do mesmo ano,

¹¹ É oportuno ressaltar que, pelo menos desde 2013, os indígenas protestaram por inúmeras estratégias contra essa peça legislativa. Soares (2017), em incursões aos sites da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), identificou as seguintes estratégias: caminhadas, marchas, passeatas; ocupação de instituições públicas/espços públicos; ocupação de propriedades privadas; ativismo midiático digital; bloqueios de estradas e atos simbólicos.

¹² Sobre essa PEC, um último movimento relativo à tramitação ocorreu em 26 de junho de 2018, quando foi apresentado um requerimento para incluir a proposta na ordem do dia.

mediante um conjunto de condições.¹³ Pelo Parecer nº GMF-05/2017,¹⁴ submetido pela Advocacia Geral da União (AGU) à Presidência da República, entende-se que as salvaguardas de sua demarcação definidas na Petição nº 3.388/RR são interpretações constitucionais e devem ser seguidas em todos os processos similares. Porém, os ministros do STF votaram pela não vinculação dessas condicionantes a outros processos demarcatórios, pois não existe uma consolidação de entendimento, sendo necessárias reiteradas decisões sobre o assunto antes que se estabeleçam novas regras genéricas que possam ser adotadas (STF, 2009).

A APIB publicou, em 21 de julho de 2017, uma Nota Pública assinada por 52 organizações, em manifestação contrária à extensão da tese do marco temporal adotado no caso específico da TI Raposa Serra do Sol. Na Nota Técnica, a APIB argumenta que a aplicação a outras TIs das condicionantes definidas para esse caso específico resultaria em graves limitações aos direitos conquistados pelos povos indígenas. Além disso, a adoção do marco temporal, também apontado no parecer, “representa uma ampla anistia à remoção forçada de comunidades indígenas praticadas durante a ditadura militar” (APIB, 2017).¹⁵

Outra investida legislativa aos direitos dos povos indígenas remete ao Recurso Extraordinário nº 1.017.365/2017, interposto pela Funai contra o Instituto do Meio Ambiente de Santa Catarina (IMA/SC), referindo-se a uma decisão tomada pelo Tribunal Regional Federal (TRF) da 4ª Região.¹⁶ Nessa decisão, o tribunal adotou o marco temporal de 5 de outubro de 1988 como baliza para definir pela reintegração de posse de área da TI Ibirama LaKlãnõ, administrativamente compreendida em estudo antropológico e declarada pelo Ministério da Justiça como de ocupação tradicional pelas etnias Xokleng,¹⁷ Kaingang e Guarani, cujo processo demarcatório está em curso. A

¹³ Além de considerar o marco temporal, entre as condições, consta que o usufruto dos indígenas não abrange a garimpagem, a faiscagem e o aproveitamento de recursos hídricos e potenciais energéticos. Fica ainda permitido o ingresso, o trânsito e a permanência de não indígenas nas TIs sem cobrança de qualquer valor e seguindo o estabelecido pela Funai. Ademais, menciona-se que, em áreas de sobreposição entre unidades de conservação e TIs, o usufruto fica estipulado pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio).

¹⁴ Parecer nº. 0001/2017/GAB/CGU/AGU.

¹⁵ Segundo o vol. II do Relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV), em seu texto 5 sobre as violações de direitos humanos dos povos indígenas, as remoções forçadas ocorreram durante todo o período da ditadura militar (Kehl, 2014).

¹⁶ Lembrando que a Funai já havia sido alvo de outra investida do Poder Legislativo com a abertura uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), em 28 de outubro de 2015, cujo “objetivo explícito”, segundo Verдум (2017, p. 5), foi “colocar em questão os direitos territoriais e étnicos dos povos indígenas e das comunidades quilombolas no Brasil e de criminalizar pessoas e instituições que contribuíram para a efetivação deste direito”.

¹⁷ Os Xokleng são os protagonistas desse recurso. Embora a decisão ao nível estadual tenha acatado a tese do marco temporal, à época dos projetos de colonização iniciados nas primeiras décadas do século XIX na região Sul do Brasil, os Xokleng dominavam o leste e parte da região central de Santa Catarina, e porções do nordeste do Rio Grande do Sul e do sudeste do Paraná. De acordo com Santos (1997), possuíam idioma e cultura específicos que os diferenciava dos Guarani e dos Kaingang. Eram nômades, sobreviviam da caça e da coleta. A Mata Atlântica e os bosques de pinheiros de araucária forneciam tudo o que precisavam para sobreviver. Quando imigrantes europeus começaram a ser instalados nas regiões que os Xokleng ocupavam, houve embates e perseguições por tropas de “bugreiros” e muitos grupos de indígenas foram dizimados, pois eles reagiram à colonização (Ribeiro, 1995). Santos (1997) aponta que os conflitos ocorreram entre 1850 a 1945, aproximadamente. Em tentativas de pacificação com os grupos indígenas que ainda restavam, no âmbito do então SPI, um grupo de indígenas foi atraído em uma tentativa de integração à comunidade nacional. No entanto, as perseguições continuaram, e os Xokleng que foram trazidos “para fora” das matas, foram estimulados a mudar, tornando-se sedentários, deixando de praticar costumes que faziam parte da sua cultura e tendo que lidar

interposição da Funai, que consta no referido recurso, opõe-se à reintegração. É importante notar que o ministro relator no STF suspendeu os efeitos do Parecer nº GMF-05/2017 durante o período da pandemia de covid-19, para evitar despejos ou anulações de procedimentos demarcatórios.

A avaliação do Recurso Extraordinário nº 1.017.365/2017 estava para ocorrer em junho de 2021, quando foi adiada em virtude de um pedido de vistas dos autos. A decisão a ser tomada pela Corte para esse recurso servirá de diretriz para as demais demarcações, pois em 2019 foi atribuído status de “repercussão geral” ao recurso. O relator defendeu a participação de todos os setores interessados na matéria, que ocorre por meio dos *amici curiae*. Essa figura jurídica pode abranger pessoas, organizações ou órgãos que têm potencial interesse sobre os rumos do processo. Analisando quem são esses *amici curiae*, nota-se que existem, entre eles, desde representantes de aldeias indígenas e organizações que os representam, como a APIB, o Cimi e o Instituto Socioambiental (ISA), até as principais organizações que representam o setor do agronegócio, entre elas a Confederação de Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA) e a Associação Brasileira de Produtores de Soja (Aprosoja) (STF, 2017).

Pressionando a decisão dos magistrados, durante as semanas entre 22 de agosto e 12 de setembro de 2021, aproximadamente 6 mil indígenas de 172 etnias distintas estiveram acampados próximo à Esplanada dos Ministérios, no acampamento Luta pela vida, realizando várias manifestações e marchas na segunda maior mobilização já registrada desses povos.¹⁸ Um dos atos realizados foi a II Marcha das Mulheres Indígenas, em 7 de setembro de 2021 (Lacerda e Tawane, 2021). O recurso extraordinário segue sem data para deliberação.

Outro dispositivo que almeja alterar os normativos já estabelecidos é o PL nº 490/2007, aprovado na Comissão de Agricultura, Pecuária, Abastecimento e Desenvolvimento Rural (CAPADR) e na Comissão de Constituição e Justiça e Cidadania (CCJC) e rejeitado na CDHM. Assim como a PEC nº 215/2000, ele foi arquivado três vezes (em 2011, 2015 e 2019) e adota o marco temporal de 5 de outubro de 1988, a partir do qual serão analisados outros fatores – econômico, ecológico, cultural e demográfico – e a caracterização de terras indígenas.

Conforme o PL nº 490/2007, se uma área reivindicada por grupo indígena não era ocupada por esse grupo na data de 5 de outubro de 1988, deve ser demonstrado renitente esbulho decorrente de conflito possessório comprovado por fatos ou controvérsia judicializada. Esse renitente esbulho deve ter sido iniciado no passado e perdurado até o marco temporal. Caso não possam ser apresentadas essas provas, o grupo não poderá reivindicar a área. É importante retomar que, em 1988, os indígenas considerados ainda “não integrados”¹⁹ eram tutelados pela Funai e não podiam judicialmente

com o aprendizado de um novo idioma e de uma nova religião. Muitos não resistiram. Esses indígenas atraídos vieram a constituir a TI Ibirama LaKlãnõ.

¹⁸ Em abril de 2022, essa mesma mobilização contava com aproximadamente sete mil indígenas acampados em Brasília (Cimi, 2022a).

¹⁹ De acordo com o Estatuto do Índio, art. 4, inciso III, os indígenas considerados integrados são aqueles “incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura”.

BASTIAN, Lillian; ALVES, Fábio; VALADARES, Alexandre Arbex; SILVA, Sandro Pereira. A questão indígena e as ameaças legislativas aos direitos conquistados pelos povos indígenas. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 110-133, mai./ago. 2025.

abrir novo processo, havendo uma limitação à apresentação de controvérsia judicializada.

Além de conter os elementos descritos anteriormente, o substitutivo do PL nº 490/2007 aponta que qualquer pessoa, instituição, organização ou ente governamental pode ter acesso aos processos demarcatórios. Ademais, até que se conclua a demarcação, os não indígenas poderão permanecer no território. Caso a demarcação ocorra, poderão ser indenizadas as construções de boa-fé. Esse projeto veda a ampliação de terras indígenas já demarcadas, enquadra as demarcações em curso aos seus normativos e anula a demarcação daquelas que não atendam aos seus preceitos, especialmente o marco temporal, infringindo os direitos estabelecidos na CF/1988 e no Estatuto do Índio.

Com relação às áreas indígenas reservadas previstas na Lei nº 6.001/1973, o PL nº 490/2007 prevê que aquelas de propriedade da União poderão ser retomadas pela própria, que dará destinação de interesse público ou social ou as destinará ao Programa de Reforma Agrária, podendo os indígenas serem assentados caso tenham aptidão agrícola. Isso ocorreria caso houvesse mudança de traços culturais, de modo que as áreas não fossem mais usadas para garantir a subsistência digna e a preservação da cultura das comunidades que as ocupam. No entanto, não ficam explícitas quais seriam as mudanças de traços culturais.²⁰

Ainda pelo PL nº 490/2007, são facultadas atividades econômicas em TIs, inclusive agrossilvipastoris e turísticas, desde que realizadas pela própria comunidade, podendo haver cooperação e contratação de não indígenas. Também há a possibilidade de celebração de contratos com não índios desde que o resultado dessas atividades gere benefícios à comunidade e que a contratação seja celebrada por seus próprios representantes. Porém, não é admitido arrendamento ou celebração de qualquer outro contrato que elimine a posse direta pela comunidade indígena. Ademais, não são permitidos caça, pesca, extrativismo e coleta de frutos por não índios, salvo se o turismo for organizado pelos próprios indígenas.

Nesse ponto, não há distinção entre comunidades indígenas em processo de integração ou integradas, e não se colocam ressalvas quanto à aproximação de concepções de mundo e cosmovisões marcadamente distintas. Aqui podem ser feitos alguns questionamentos: como os indígenas em processo de integração poderão ter ciência das reais consequências da exploração agrossilvipastoril e turística de seus territórios? Até que ponto eles possuem o conhecimento e a capacidade para aderir ao modo de

²⁰ Há que se ponderar que a cultura não é algo imutável, e sim está sujeita à mudança. Como aponta Cohn (2001, p. 38) a “tradição não é um *corpus* fechado que persiste no tempo. O processo de transmissão de uma tradição diz respeito a uma reprodução social que convive com a mudança, a variação inerente ao ato de repetição”. Para Pozenato (2003, p. 28), a história interfere no sistema cultural, um sistema nunca é “eterno, permanente, ele se transforma continuamente”. Nesse ponto, mesmo havendo mudanças em traços culturais, a identidade indígena pode permanecer. Esses argumentos encontram força na pesquisa realizada por Ribeiro (2017), que aponta que muitas etnias indígenas foram extintas durante os processos de integração e aculturação. Além do mais, segundo o mesmo autor, “os índios são irredutíveis em sua identificação étnica”, permanecendo índios mesmo após longos processos de aculturação (Ribeiro, 1995, p. 131).

produzir alimentos dos não índios? E como saberão quais os impactos de outras atividades, como a mineração e a garimpagem?²¹

O PL nº 490/2007 propõe ainda alterações na Lei nº 11.460/2007, especificamente em seu art. 2º, criando possibilidade de serem usados Organismos Geneticamente Modificados (OGMs) em áreas indígenas. Os OGMs se caracterizam por serem cultivares resistentes ao uso de herbicidas. Entre os herbicidas mais usados está o glifosato, que age de forma sistêmica, isto é, não elimina apenas eventuais ervas adventícias, mas toda a camada orgânica das áreas em que é aplicado, podendo ser carregado e se dispersar pela água e ar, contaminando mananciais, solos e ecossistemas. Há um agravamento da situação quando se verifica que algumas plantas estão se tornando resistentes ao princípio ativo do glifosato, exigindo repetidas aplicações e uso de outros pesticidas com toxicidade mais elevada, como o 2,4-D.²² Estudos recentes têm indicado que os agrotóxicos são causadores de diversas enfermidades.²³ Logo, caso esse PL seja aprovado, pode ocorrer uma piora da situação já verificada em aldeias e comunidades que já vêm alegando intoxicações agudas por agrotóxicos, seja por pulverização aérea ou terrestre.²⁴

Recentemente, mais exatamente em 30 de maio de 2023, o PL nº 490 foi aprovado na Câmara dos Deputados e seguiu para o Senado, onde tramitará como PL nº 2.903/2023. Em 07 de junho de 2023, o julgamento da tese do marco temporal pelo STF foi adiada após um pedido de vista. Com esse pedido, o processo deve retornar para julgamento em 90 dias (Richter, 2023).

Há também o PL nº 191/2020, que dispõe sobre projetos de infraestrutura e mineração em terras indígenas, permitindo a pesquisa e a lavra para mineração, gás natural e petróleo, e o aproveitamento de recursos hídricos para a geração de energia elétrica. A autoria desse projeto é do próprio Poder Executivo, tendo sido assinado pelo presidente da República em fevereiro de 2020. Para a sua apreciação na Câmara dos Deputados, há a indicação de criação de uma Comissão Especial. Nos termos desse PL, as comunidades indígenas podem se manifestar a respeito da concordância ou discordância em realizar tais atividades em seus territórios, no entanto, o Presidente pode encaminhar pedido de autorização ao Congresso Nacional para a realização das atividades mesmo se as comunidades afetadas se manifestarem contrariamente. De outra forma, o estudo técnico prévio prescinde da autorização pelo Congresso, e, se a demarcação das TIs ocorrer em período posterior à outorga das atividades previstas no PL, não será necessário estudo técnico prévio.

²¹ Vale ressaltar que a prática agropecuária e o extrativismo realizados por não indígenas são, por lei, proibidos em TIs.

²² Essa substância é classificada na Classe I – Extremamente Tóxica e o glifosato na Classe IV – Pouco Tóxico (INCA, 2022). O herbicida 2,4-D tem sido associado à morte de milhões de abelhas (Lunardi, 2018).

²³ De acordo com a Abrasco (2021), os agrotóxicos possuem associação positiva com doenças crônicas, impactando a saúde humana por mecanismos celulares e extracelulares de formas complexas e que podem ser sinérgicas. Destaca-se que as pessoas podem ter contato com várias dessas substâncias e não existem investigações que tracem quais são os impactos dessas interações. Para mais detalhamento sobre os agrotóxicos e o crescimento do seu uso, ver Valadares, Alves e Galiza (2020a, 2020b).

²⁴ O relatório do Human Rights Watch (Pearshouse e Bieber, 2018) apresenta relatos, inclusive, de pulverização sobre as casas dessas comunidades e escolas rurais.

Recentemente, pelo Decreto nº 10.991/2022, foi criado o Plano Nacional de Fertilizantes e Nutrição de Plantas, que prevê abastecimento de insumos minerais a partir da extração em solo brasileiro.²⁵ Essa situação gerou uma pressão pelo governo para que o Congresso Nacional aprovasse o PL nº 191/2020. No entanto, segundo estudo conduzido pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), apenas 11% das áreas identificadas como relevantes para a exploração do potássio se encontram em TIs e “a maioria absoluta das reservas de agrominerais se encontram fora de reservas indígenas” (Rajão *et al.*, 2022, p. 5).

A CF/1988 diz que o uso dos recursos do solo, dos rios e dos lagos das TIs é direito daqueles que as habitam, mesmo sendo terras da União. No entanto, o PL nº 191/2020 dilacera esse direito e institui a indenização em favor dos povos indígenas pela restrição ao usufruto dessas riquezas pelos povos indígenas. Além disso, ele reduz a participação desses povos nos resultados das atividades econômicas permitidas, diminui as áreas a cuja posse eles têm direito e abre a possibilidade de realização de atividades agropecuária, extrativismo e turismo, o que configura um evidente processo de flexibilização de um direito constitucional.

Para fins de síntese, a Figura 3 traz alguns pontos de destaque sobre as propostas de mudança normativa em trâmite apresentadas nesta seção.

Figura 3. Quadro com síntese das propostas de mudança normativa em trâmite nos poderes Legislativo e Judiciário

Proposições normativas	Principais características
PEC nº 215	- Faculta ao Congresso Nacional demarcar e ratificar demarcações existentes; - Exclui o usufruto exclusivo das riquezas do solo, rios e lagos; - Impõe a impossibilidade de expansão das áreas; - Demarcação definitiva por meio de lei; - Possibilita a celebração de contratos de arrendamento e parcerias entre comunidades com grau elevado de integração com não indígenas; e - Estabelece a indenização em dinheiro para proprietários que estejam inseridos nesses perímetros.
Recurso Extraordinário STF 1.071.365/2017	- Interposto pela Funai relativo à reintegração de posse de área já reconhecida TI Ibirama LaKlãnõ de indígenas Xokleng, em Santa Catarina; - Parecer nº GMF-05/2017 generaliza as salvaguardas da Petição nº 3.388/2009; e - Repercussão geral.
PL nº 490/2007	- Marco temporal ou comprovação de renitente esbulho decorrente de conflito possessório; - Permanência de não indígenas em áreas cujo processo demarcatório encontra-se em curso; - Indenização de construções decorrentes de ocupação de boa-fé; - Vedada a ampliação de áreas demarcadas; - Enquadra as demarcações em curso aos seus normativos e anula aquelas que não atendem aos seus artigos; - Áreas reservadas pelo Estatuto do Índio poderão ser retomadas pela União; - Facultadas atividades agrossilvipastoris, inclusive com OGMs, e turísticas; - Contratos e cooperação com não indígenas; - Usufruto não abrange aproveitamento de recursos hídricos, potenciais energéticos e pesquisa e lavra de riquezas; e - O usufruto também não abrange garimpagem e fискаção, a menos que tenha se

²⁵ Essa medida foi tomada sob o pretexto da guerra entre Rússia e Ucrânia. A Rússia é um dos principais fornecedores desses insumos, representando 22% das importações de 2020 (Rajão *et al.*, 2022).

	obtido permissão.
PL nº 191/2020	- Pesquisa e lavra para mineração, gás mineral e petróleo e aproveitamento de recursos hídricos para produção de energia elétrica; - Comunidades indígenas podem discordar, mas, mediante pedido de autorização do presidente ao Congresso Nacional, as atividades podem acontecer mesmo que as comunidades sejam contrárias; e - Reduz a participação dos povos indígenas no resultado das atividades econômicas permitidas e a área a que esses povos têm direito.

Fonte: elaboração dos autores (2023)

Outros fatos relevantes à questão indígena

Com relação à demarcação das TIs, desde 2017, alguns processos de reconhecimento têm retrocedido para etapas anteriores do processo demarcatório, algo que nunca tinha sido visualizado desde a promulgação da CF/1988 (Jucá, 2020). Estão sendo pedidas reanálises feitas por distintos órgãos e alteração dos responsáveis técnicos pela condução dos trabalhos de identificação de etnias e territórios.

Além desse fato, a partir de 2019, agravou-se a certificação irregular de fazendas em TIs não homologadas. Segundo Fonseca e Oliveira (2020), até a publicação, por parte da Funai, da Instrução Normativa (IN) nº 9/2020,²⁶ que flexibilizava a questão, haviam sido registradas 42 fazendas certificadas. A partir dessa normativa, os registros aumentaram e, em menos de um mês, foram emitidas 72 novas certificações. Essa norma permite o registro de propriedades rurais até mesmo em TIs não homologadas, inclusive com presença de indígenas isolados. Esses registros se somam aos autodeclarados feitos no Sistema Nacional de Cadastro Ambiental Rural (Sicar), cujo levantamento foi elaborado pelo Ministério Público.

Ademais, o Cimi emitiu alerta urgente, em abril de 2021, acerca do aliciamento de indígenas de diferentes povos para apoiar os projetos do Executivo e do Legislativo, desconhecendo as reais consequências dos desdobramentos dessas proposições. Por sua vez, o Judiciário, por meio da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 709/2020, determinou que o Executivo retirasse os invasores de TIs já demarcadas, o que não foi realizado até o momento da elaboração deste texto.

Destaca-se ainda que essas discussões legislativas ocorrem em um contexto no qual a violência contra os povos indígenas tem aumentado, algo bastante ilustrativo sobre a longa e perversa “continuidade de uma disputa violenta e desigual pelo domínio e pelo controle das terras” (Abra, 2022, p. 24). Tal fato, em si, já é preocupante e demandaria uma ação fiscalizatória e protetiva mais contundente por parte do poder público brasileiro, o que não vem sendo observado na prática. Tem ocorrido uma nova postura institucional de “indiferença aos conflitos” por parte do governo federal (Ipea, 2020; Pecora, Batista e Senra, 2022).²⁷

²⁶ A Instrução Normativa (IN) nº 09/2020, da Funai, visou a regulamentar a incidência e a confrontação de imóveis rurais em terras indígenas tradicionais homologadas, reservas indígenas e terras dominiais de comunidades indígenas.

²⁷ O relatório do Ipea (2020, p. 10-11) sobre violência no campo no Brasil destaca que os atos de violência contra populações indígenas são recorrentes na história brasileira. Entre os casos mais emblemáticos nas últimas BASTIAN, Lillian; ALVES, Fábio; VALADARES, Alexandre Arbex; SILVA, Sandro Pereira. A questão indígena e as ameaças legislativas aos direitos conquistados pelos povos indígenas. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 110-133, mai./ago. 2025.

Sobre esse ponto, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) divulgou que apenas nos primeiros oito meses de 2021 houve mais registros de violência no meio rural brasileiro que durante todo o ano de 2020. Esses atos foram registrados em 418 territórios diferentes, sendo que 28% deles ocorreram em TIs,²⁸ que também resultaram em aumento no número de vítimas fatais: de janeiro a novembro de 2021 ocorreram 26 homicídios de pessoas indígenas (em especial de lideranças locais), enquanto no mesmo período de 2020 tinham sido registrados vinte assassinatos.²⁹

Por sua vez, a Funai foi enfraquecida quando, por meio da Medida Provisória (MP) nº 870/2019, um dos primeiros atos do governo sob o mandato do presidente Jair Bolsonaro, a identificação, a delimitação e a demarcação das TIs e quilombolas passaram a ser de responsabilidade do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA). Em 2021, a Funai distribuiu tratores e demais equipamentos a TIs dos estados de Santa Catarina, Paraná, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Paraíba, Pernambuco, Roraima (Brasil, 2022a), sob o preceito de elevar a capacidade produtiva dessas comunidades.³⁰ Tal fato, em si, não implica conotação negativa ou prejudicial aos indígenas, contudo, não se pode perder de vista que essa é uma tentativa de colonizar esses coletivos a partir de uma concepção de mundo alheia a seus costumes, tradições e a sua concepção de mundo.

Outro fator a se citar remete à perda de relevância do tema na agenda política do governo federal, o que pode ser percebido nitidamente com a verificação do “quadro de asfixia orçamentária a que está sendo levada a ação indigenista oficial do Estado brasileiro”, em especial a partir do PPA 2016-2019 (Verdum, 2017, p. 15).³¹ Além da questão orçamentária, também é relevante incluir a desativação de instituições de deliberação participativa (IDP)³² que favoreciam o diálogo social para a tomada de decisões governamentais associados à questão indígena nacional.³³

décadas, estão: “Em 1960, houve o Massacre do Paralelo 11, em Rondônia, que incluiu inúmeros crimes, de roubo a estupro, passando por grilagem, assassinato, suborno, tortura e o extermínio de 3.500 indígenas, os quais foram envenenados por arsênico por fazendeiros locais, que contaram com a ajuda de funcionários e do chefe do então Serviço de Proteção aos Índios, o major Luiz Vinhas Neves. Vale mencionar ainda os ataques promovidos contra populações indígenas divulgados pelo Relatório Figueiredo, documento elaborado na década de 1960 para tornar públicos ataques contra os índios no Centro-Oeste, que foi redescoberto em 2013, após ser considerado desaparecido por décadas. Mais recentemente, a Comissão Nacional da Verdade (CNV) descreveu em seu relatório final que, durante o período da ditadura militar, entre 1964 e 1985, ao menos 8.350 indígenas foram mortos em massacres, sofreram esbulho e remoções forçadas de seus territórios e contágio por doenças infectocontagiosas”.

²⁸ Em termos do número absoluto de conflitos registrados no meio rural brasileiro em 2021, os territórios indígenas foram palco de 317 casos, o que representa 26% do total de conflitos nesse ano (CPT, 2022).

²⁹ Em 2022, o cenário de violência se manteve, não voltado apenas diretamente contra a população indígena, mas também contra pessoas e instituições de defesa dessa causa, como no assassinato do funcionário licenciado da Funai Bruno Pereira e do jornalista inglês Dom Phillips, em uma emboscada quando visitavam a TI Vale do Javari, no Amazonas.

³⁰ Para uma análise da atuação da Funai durante o mandato do presidente Jair Bolsonaro, ver Inesc (2022).

³¹ No PPA 2016-2019, o principal programa da política indigenista em nível federal tem por título Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas (código 2065). Para uma discussão histórico-programática mais ampliada sobre o orçamento para políticas indigenistas no orçamento federal, ver Silva e Lunelli (2020).

³² Sobre o conceito de IDP, ver Silva (2018).

³³ Entre as IDPs relacionadas à questão indígena que foram desativadas recentemente, Verdum (2017) destaca: a Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), instalada em 2007; as “mesas de diálogo” constituídas em momento de crise na relação do governo federal com as organizações e movimentos indígenas, ou para tratar de BASTIAN, Lillian; ALVES, Fábio; VALADARES, Alexandre Arbex; SILVA, Sandro Pereira. A questão indígena e as ameaças legislativas aos direitos conquistados pelos povos indígenas. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 110-133, mai./ago. 2025.

Considerações finais

O objetivo deste texto foi analisar o processo em curso de flexibilização dos direitos de povos indígenas no Brasil, estabelecidos na CF/1988 e no Estatuto do Índio, mediante um conjunto de dispositivos legais em trâmite no Poder Legislativo, mas que também possuem implicações em decisões no Judiciário e na agenda programática do Executivo federal.

Foi possível identificar que os dispositivos protetivos, conquistados por esses povos com muita mobilização social e consagrados constitucionalmente, estão sob ataque constante por meio de PLs e demais peças jurídicas. Paralelamente, estão em risco as áreas ocupadas por florestas que se encontram em TIs.

Ao final desta análise, pondera-se que tais peças, como o marco temporal e a diminuição da extensão do usufruto indígena, intentam incluir alterações que confrontam a estrutura central do quadro protetivo vigente. Logo, as mudanças normativas requeridas poderão afetar o direito à posse da terra por esses povos – comprometendo toda a sua dinâmica particular de reprodução social – em áreas já demarcadas e em processo de reconhecimento e demarcação.

Tal cenário de ameaças é agravado por outros dois fatores. Primeiramente, destaca-se o enfraquecimento da defesa da questão indígena na agenda política do Poder Executivo federal, em especial durante a gestão do presidente Jair Bolsonaro, entre 2019 e 2022. Além de uma evidente tentativa de extensão ou colonização com ideais produtivistas, houve queda progressiva nos valores orçamentários para os programas de apoio à questão indígena, associado a uma fragilização operacional (ou mesmo um desvirtuamento institucional) da Funai, principal estrutura estatal nessa temática.

O segundo fator a ser destacado, diretamente imbricado ao anterior, refere-se ao acirramento de disputas por terras, invasões, grilagem e garimpo ilegal que têm gerado aumento da violência contra a população indígena no país. As consequências são calamitosas, pois, além de colocarem em risco milhares de indivíduos que vivem sob essas tradições, o que se verifica pelo aumento dos assassinatos de indígenas nos últimos anos, atentam contra uma diversidade sociocultural e ambiental inestimável, que exerce função importante na preservação de grandes extensões de floresta no país.

Portanto, a responsabilidade que a nação brasileira tem em preservar essa fonte exclusiva de diversidade e conhecimento, que muito tem a contribuir com serviços ecossistêmicos, é, antes de tudo, ética e humanitária. Por essas razões, o ataque direcionado aos povos indígenas não se traduz em modernidade, mas, sim, pelo contrário, consiste em um sinal de atraso histórico que remete aos primórdios da colonização. Em contrapartida, vale ressaltar que as comunidades não se encontram na condição de total passividade frente a esse cenário, pois seguem mobilizadas na tentativa de chamar a atenção da sociedade em geral sobre a importância da manutenção de suas demandas.

situações-problema específicos; e o Conselho Nacional de Política Indigenista, criado em dezembro de 2015 no âmbito do Ministério da Justiça.

BASTIAN, Lillian; ALVES, Fábio; VALADARES, Alexandre Arbex; SILVA, Sandro Pereira. A questão indígena e as ameaças legislativas aos direitos conquistados pelos povos indígenas. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 110-133, mai./ago. 2025.

Referências bibliográficas

ABRA – ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE REFORMA AGRÁRIA. **Violência, desmonte de políticas públicas e pilhagem dos territórios: o projeto nacional atual para o campo brasileiro.** In: CPT – COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Conflitos no campo no Brasil 2021. Brasília: CPT, 2022.

ABRASCO – ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE SAÚDE COLETIVA. **Agronegócio e pandemia no Brasil: uma sindemia está agravando a pandemia de covid-19?** Rio de Janeiro: Ipen; Abrasco, 2021. Disponível em: <https://www.abrasco.org.br/site/wp-content/uploads/2021/05/Agronegocio_-_ABrasco-IPEN.pdf>. Acesso em: 23 out. 2022.

AGU – ADVOCACIA GERAL DA UNIÃO. Parecer nº GMF05, de 20 de julho de 2017. **Diário Oficial da União**, Brasília, 38. ed., p. 7, 20 jul. 2017.

APIB – ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS. **Nota pública da APIB sobre a tese do marco temporal que antecipa os efeitos da PEC nº 215/00.** Brasília: APIB, 2017. Disponível em: <<https://www.cese.org.br/acervo/2017/nota-publica-da-apib-sobre-a-tese-do-marco-temporal-que-antecipa-os-efeitos-da-pec-21500/>>. Acesso em: 23 out. 2022.

BASTIAN, L. *et al.* **O processo de regularização das terras públicas federais: instrumentos legislativos, expansão fundiária e especulação. Políticas sociais: acompanhamento e análise**, Brasília, n. 29, 2022.

BENZEEV, R. *et al.* **Formalizing tenure of Indigenous lands improved forest outcomes in the Atlantic Forest of Brazil.** PNAS Nexus, n. 2, p. 1-8, 2022.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **PEC nº 215/00, demarcação de terras indígenas.** Brasília: Câmara dos Deputados, 2015. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/evento-legislativo/41910>>. Acesso em: 30 mar. 2022.

_____. Câmara dos Deputados. **PL nº 191, de 6 de fevereiro de 2020.** Regulamenta o § 1º do art. 176 e o § 3º do art. 231 da Constituição para estabelecer as condições específicas para a realização da pesquisa e da lavra de recursos minerais e hidrocarbonetos e para o aproveitamento de recursos hídricos para geração de energia elétrica em terras indígenas e institui a indenização pela restrição do usufruto de terras indígenas. Brasília: Câmara dos Deputados, 2020a.

_____. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei nº 490, de 20 de março de 2007.** Altera a Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília: Câmara dos Deputados, 2007.

_____. Câmara dos Deputados. **Proposta de Emenda à Constituição nº 153, de 8 de agosto de 1995.** Modifica a redação do parágrafo 4º do artigo 231 da Constituição Federal. Brasília: Câmara dos Deputados, 1995.

_____. Câmara dos Deputados. **Proposta de Emenda à Constituição nº 215, de 19 abril de 2000.** Acrescenta o inciso XVIII ao art. 49; modifica o § 42 e acrescenta o § 82 ambos no Art. 231, da Constituição Federal. Brasília: Câmara dos Deputados, 2000.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília: Senado Federal, 1988.

_____. **Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996.** Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, p. 265, 9 jan. 1996.

_____. **Decreto nº 10.991, de 11 de março de 2022.** Institui o Plano Nacional de Fertilizantes 2022-2050 e o Conselho Nacional de Fertilizantes e Nutrição de Plantas. Diário Oficial da União, Brasília, 48-A. ed., p. 1, Seção 1 – Extra A, 11 mar. 2022b.

_____. **Decreto nº 88.985, de 10 de novembro de 1983.** Regulamenta os artigos 44 e 45 da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 11 nov. 1983.

_____. Fundação Nacional dos Povos Indígenas. **Retrospectiva 2021: em iniciativa inédita, Funai entrega cerca de 40 tratores a comunidades indígenas.** Brasília: Funai, 5 jan. 2022a. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2022/retrospectiva-2021-em-iniciativa-inedita-funai-entrega-cerca-de-40-tratores-a-comunidades-indigenas>. Acesso em: 23 out. 2022.

_____. **Instrução Normativa nº 9, de 16 de abril de 2020.** Disciplina o requerimento, análise e emissão da Declaração de Reconhecimento de Limites em relação a imóveis privados. **Diário Oficial da União**, Brasília, 76. ed., p. 32, 22 abr. 2020b.

_____. **Lei nº 11.326, de 24 de julho de 2006.** Estabelece as diretrizes para a formulação da Política Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais. Diário Oficial da União, Brasília, p. 1, 25 jul. 2006.

_____. **Lei nº 11.460, de 21 de março de 2007.** Dispõe sobre o plantio de organismos geneticamente modificados em unidades de conservação; acrescenta dispositivos à Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, e à Lei nº 11.105, de 24 de março de 2005; revoga dispositivo da Lei nº 10.814, de 15 de dezembro de 2003; e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, p. 1, 22 mar. 2007.

_____. **Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967.** Autoriza a instituição da “Fundação Nacional do Índio” e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 6 dez. 1967.

_____. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.** Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Diário Oficial, Brasília, 21 dez. 1973.

_____. **Medida Provisória nº 870, de 1 de janeiro de 2019.** Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. Diário Oficial da União, Brasília, p. 1, 1 jan. 2019a.

CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Povos e comunidades tradicionais ocupam auditório da Câmara e presidente Rodrigo Maia afirma que não colocará PEC nº 215 para votação.** 10 ago. 2016. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2016/08/38718/>>. Acesso em: 23 out. 2022.

_____. **Povos indígenas dão início ao 18º Acampamento Terra Livre, em Brasília.** 5 abr. 2022a. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2022/04/povos-indigenas-dao-inicio-ao-18-acampamento-terra-livre-em-brasil>>. Acesso em: 23 out. 2022.

COHN, C. **Culturas em transformação: os índios e a civilização.** São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 36-42, 2001.

CPT – COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos no campo no Brasil 2021.** Brasília: CPT, 2022. Disponível em: <<https://www.cptnacional.org.br/downloads?task=download.send&id=14271&catid=41&m=0>>. Acesso em 23 out. 2022.

DOBLAS, J.; OVIEDO, A. **Efetividade dos territórios tradicionalmente ocupados na manutenção da cobertura vegetal natural no Brasil.** In: CUNHA, M. *et al.* (Org.). Os territórios indígenas e tradicionais protegem a biodiversidade? São Paulo: SBPS, 2021.

FONSECA, B.; OLIVEIRA, R. **Com Bolsonaro, fazendas foram certificadas de maneira irregular em terras indígenas na Amazônia.** Agência Pública, 19 mai. 2020. Disponível em: <<https://apublica.org/2020/05/com-bolsonaro-fazendas-foram-certificadas-de-maneira-irregular-em-terras-indigenas-na-amazonia/>>. Acesso em: 23 out. 2022.

INCA – INSTITUTO NACIONAL DO CÂNCER. **Agrotóxico.** 20 maio 2022. Disponível em: <<https://www.inca.gov.br/exposicao-no-trabalho-e-no-ambiente/agrotoxicos>>. Acesso em: 23 out. 2022.

INESC – INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS. **Fundação anti-indígena: Um retrato da Funai sob o governo Bolsonaro.** Brasília: Inesc, 2022.

IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Atlas da violência no campo no Brasil:** condicionantes socioeconômicos e territoriais. Brasília: Ipea, 2020.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **STF começa julgamento do século sobre Terras Indígenas nesta quarta.** 29 jun. 2021. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/stf-comeca-julgamento-do-seculo-sobre-terras-indigenas-nesta-quarta>>. Acesso em: 25 mai. 2023

JUCÁ, B. **Governo Bolsonaro manobra para travar a demarcação de terras indígenas no Brasil.** El País, 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-02-04/governo-bolsonaro-manobra-para-travar-a-demarcacao-de-terras-indigenas-no-brasil.html>>. Acesso em: 23 out. 2022.

KEHL, M. R. **Violações de direitos humanos dos povos indígenas.** In: Comissão Nacional da Verdade. Relatório: textos temáticos. Brasília: CNV, v. 2, p. 203-264, 2014.

LACERDA, N.; TAWANE, N. **Mais de 6 mil indígenas ocuparam a Praça dos Três Poderes em oposição ao marco temporal.** Brasil de Fato, 24 ago. 2021. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2021/08/24/mais-de-6-mil-indigenas-ocuparam-a-praca-dos-tres-poderes-em-oposicao-ao-marco-temporal>>. Acesso em: 23 out. 2022.

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

LUNARDI, J. S. **Efeito de doses letais e subletais de herbicidas sobre a mortalidade e alterações comportamentais de *Apis mellifera* L.** 2018. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual Paulista, Botucatu, São Paulo, 2018.

MARTINS, R.; MARTINS, L. R. **No julgamento do RE nº 1.017.365 no STF, estarão em jogo os direitos dos indígenas.** Consultor Jurídico, 8 out. 2020. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2020-out-08/martins-martins-julgamento-re-1017365-stf>>. Acesso em: 23 out. 2022.

OLIVEIRA, J. P. **Sem a tutela, uma nova moldura de nação: o pós-Constituição de 1988 e os povos indígenas.** Journal for Brazilian Studies, v. 5, n. 1, p. 200-229, 2016.

PEARSHOUSE, R.; BIEBER, J. **Você não quer mais respirar veneno: as falhas do Brasil na proteção de comunidades rurais expostas à dispersão de agrotóxicos.** Human Rights Watch, 20 jul. 2018. Disponível em: <<https://www.hrw.org/pt/report/2018/07/20/320394>>. Acesso em: 25 mai. 2023.

PECORA, L. H. R.; BATISTA, J. P.; SENRA, E. B. **Garimpo ilegal e violência na Terra Indígena Yanomami.** In: CPT – COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Conflitos no campo no Brasil 2021. Brasília: CPT, 2022.

PEREIRA, N. **Inovações na pesquisa do indígena do Censo Demográfico 2010 do Brasil e um perfil demográfico dos indígenas residentes na fronteira brasileira.** In: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO LATINOAMERICANA DE POPULAÇÃO, 5., 2012, Montevideo, Uruguai. Anais... Montevideo: ALAP, 2012.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **O desafio ambiental.** In: SADER, E. (Org.). Os porquês da desordem mundial. Rio de Janeiro-São Paulo: Record, 2004.

POZENATO, J. **Processos culturais: reflexões sobre a dinâmica cultural.** Caxias do Sul: Educ, 2003.

RAJÃO, R. *et al.* **A crise dos fertilizantes no Brasil.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2022.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.** São Paulo: Global, 1995.

_____. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno.** São Paulo: Global, 2017.

RICHTER, A. **STF volta a suspender julgamento do marco temporal de terras indígenas**. 2023. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2023-06/stf-volta-suspender-julgamento-do-marco-temporal-de-terras-indigenas>>. Acesso em: 19 jun. 2023.

SANTOS, S. C. **Os índios Xokleng: memória visual**. Florianópolis: EdUFSC, 1997.

SILVA, F. B.; LUNELLI, I. **Estudo sobre Orçamento Indigenista Federal: desafios e limitações aos direitos e políticas públicas voltadas aos povos indígenas no Brasil**. Brasília: Ipea, 2020.

SILVA, S. P. **A agricultura familiar e suas múltiplas interações com o território: uma análise de suas características multifuncionais e pluriativas**. Brasília: Ipea, 2015.

_____. **Democracia, políticas públicas e instituições de deliberação participativa: visões sobre a experiência brasileira**. Brasília: Ipea, 2018.

SOARES, L. B. **Ciclos de protesto e repertório de ação do movimento indígena brasileiro entre 2009 e 2016: o caso da PEC 215**. Revista Brasileira de Ciência Política, n. 24, 2017.

STF – SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Medida cautelar em mandado de segurança 32.262 Distrito Federal**. Brasília: STF, 2013.

_____. **Petição nº 3.388 Roraima, de 19 de março de 2009**. Coordenadoria de análise de jurisprudência, DJe nº 120. Brasília: STF, 2009. Disponível em: <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=630133>>. Acesso em 23 out. 2022.

_____. **Processo Recurso Especial nº 1.017.365**. Direito administrativo e outras matérias de direito público, Domínio Público, Terras Indígenas - Restituição de área – Funai. Brasília: STF, 2017. Disponível em: <<http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5109720>>. Acesso em 23 out. 2022.

_____. **Referendo na medida cautelar na arguição de descumprimento de preceito fundamental nº 709 Distrito Federal**, de 5 de agosto de 2020. Brasília: STF, 2020.

VALADARES, A. ALVES, F. GALIZA, M. **Desenvolvimento rural**. Boletim de Políticas Sociais, Brasília, v. 1, p. 237-270, 2020a.

_____. **O crescimento do uso de agrotóxicos: uma análise descritiva dos resultados do Censo Agropecuário 2017**. Brasília: Ipea, 2020b.

VERDUM, R. **Orçamento indigenista em processo de asfixia econômica e política**. Resenha e Debate, v. 1, n. 1, 2017.

Recebido em: 19/06/2023* Aprovado em: 06/02/2025* Publicado em: 31/08/2025

SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS E JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL: UMA ANÁLISE A PARTIR DOS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS

CECÍLIA DE CASTRO ALGAYER¹

UFMT, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-5753-5570>

RESUMO: *O Sistema Interamericano de Direitos Humanos (SIDH) tem construído uma orientação pluriétnica e multicultural com vistas a melhor reconhecer e tutelar os direitos dos povos originários latino-americanos. Isso se comprova, principalmente, por sua jurisprudência cada vez mais orientada a uma regionalização da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, capaz de abarcar as especificidades culturais dos diversos povos da região e proteger, com equidade, os muitos interesses e direitos em jogo dentro de uma dinâmica globalizada. A partir do conceito de justiça socioambiental, a presente pesquisa busca compreender a atuação desse sistema na proteção dos direitos dos povos indígenas latino-americanos, bem como sua influência sobre o Estado brasileiro, em um cenário de conflitos territoriais históricos, permanentes e violentos. Por meio do método dialético, portanto, objetiva-se compreender a estrutura protetiva do SIDH; a configuração dos direitos socioambientais a partir da inter-relação entre os povos indígenas e a natureza; e quais os principais marcos da atuação do SIDH na tutela desses direitos. Ao fim, considerações finais serão traçadas com vistas à formação de um horizonte hermenêutico capaz de orientar a atuação estatal brasileira.*

PALAVRAS-CHAVE: *Direito Internacional, Direitos fundamentais, Direitos indígenas, Socioambientalismo.*

ABSTRACT: *The Inter-American Human Rights System (ISHR) has built a multi-ethnic and multicultural orientation with a view to better recognizing and protecting the rights of indigenous peoples in Latin America. This is evidenced, mainly, by its jurisprudence increasingly oriented towards a regionalization of the American Convention on Human Rights, capable of encompassing the cultural specificities of the diverse peoples of the region and protecting, with equity, the many interests and rights at stake within a globalized dynamic. Based on the concept of socio-environmental justice, this research seeks to understand the performance of this system in protecting the rights of Latin American indigenous peoples, as well as its influence on the Brazilian State, in a scenario of historical, permanent and violent territorial conflicts. Therefore, the dialectical method aims to understand the protective structure of the ISHR; the configuration of socio-environmental rights based on the interrelationship between indigenous peoples and nature; and what are the main milestones of the actions of the ISHR in protecting these rights. In the end, final considerations will be drawn up with a view to forming a hermeneutic horizon capable of guiding Brazilian state action.*

KEYWORDS: *International law, Fundamental rights, Indigenous peoples rights, Socioenvironmentalism.*

¹ Mestra em Direito UFMT. Pós-graduada em Direito Constitucional pela ABDConst. Servidora do Tribunal de Justiça do Estado de Mato Grosso e professora voluntária na Faculdade de Direito da UFMT.

Introdução

O ativista e intelectual indígena Ailton Krenak, no cenário do Antropoceno e da forte crise sociopolítica que permeia o Brasil, não se revela particularmente preocupado com os seus: “[...] tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa” (Krenak, 2019, p. 31).

Sua fala bem-humorada não se esquivava da gravidade dos conflitos envolvendo os povos indígenas, apenas realça sua secularidade: sua permanência mesmo após o término do colonialismo histórico, nesse arranjo perene de colonialidade que ainda estrutura as instituições brasileiras.

Isso porque os processos colonizatórios se deram primeiro a partir da fundação de uma dicotomia — da ideia de que haveria uma humanidade *esclarecida* que precisava conhecer e resgatar uma humanidade *obscurecida*, à luz da razão e da ciência (e também com a força do poderio europeu, dentro das demandas do capitalismo mercantil).

E, conforme Krenak,

[...] 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. 11).

A resistência indígena nas Américas segue, no entanto, ainda se posicionando de maneira contrária a essa imposição, opondo-se a esse programa que demanda a adoção de uma fé; a mercantilização dos recursos naturais; a adesão a um pacto social que leva ao ingresso definitivo nesse conceito metafísico avassalador que é a modernidade.

Ao abordar de maneira particular a América Latina, Souza Filho (2018) aponta como, desde sua formação, os Estados impuseram esse eurocentrismo ao silenciar seus povos indígenas, encarnando a concepção burguesa do Estado, do Direito e do império da vontade individual. Assim,

“[...] os colonialistas roubavam o ouro, a madeira, a vida dos indígenas, dizendo que queriam purificar sua alma; os Estados burgueses exigiram sua alma, não para entregar a um deus, mas para igualá-la a de todos os pobres, e, então, despojados de vontade, apropriar-se de seus bens” (SOUZA FILHO, 2018, p. 64).

Como medida de sobrevivência, Ribeiro (2017) identificou a *transfiguração étnica* como o processo em que, diante das forças no poder — que buscam, ainda na contemporaneidade, subjugar as etnias indígenas e desagregar suas estruturas socioeconômicas, a fim de angariar mão de obra e também a conquista de suas terras —, a indianidade redimensiona-se (*transfigura-se*), com a permanência, contudo, da condição de indígena.

É dessa forma que a permanência indígena na América Latina é multifacetada e múltipla: só no Brasil, são 257 povos, em graus variados de

contato com a sociedade envolvente, tendo se *transfigurado* em partes, em termos, e, com isso, conquistado espaço nos centros urbanos.

Por outro lado, resistem também indígenas em isolamento voluntário, ou em terras distantes das cidades, sob a proteção do Estado brasileiro, embora com mínima ou nula integração² com ele.

Os conflitos impostos por essa diversidade são inúmeros, e eles se maximizam pelas assimetrias de poder existentes, influenciadas pelos grandes interesses do capital: pela busca, nesse sentido, pela exploração predatória de recursos naturais em um ritmo acelerado de consumo, de caráter particularmente extrativista no cenário latino-americano (Martínez; Acosta, 2017).

Conflitos agrários, no que concerne a povos indígenas, possuem uma dimensão socioambiental que demanda um estudo à parte: uma diferenciação entre propriedade e território; uma consideração plural do que significa, de fato, *estar aqui na Terra* (Krenak, 2019) e se relacionar com o mundo do qual somos intrinsecamente parte.

O Sistema Interamericano de Direitos Humanos (SIDH), nesse sentido, tem desempenhado um papel pioneiro: tem reconhecido de maneira expressiva não apenas direitos ambientais, por meio de um *esverdeamento* da Convenção Americana sobre Direitos Humanos (CADH), conforme Mazzuoli e Teixeira (2014), mas também estendido uma proteção diferenciada, orientada pelo princípio hermenêutico *pro homine*, aos povos indígenas e à sua multiculturalidade (Mazzuoli; Ribeiro, 2015).

A emergência desse debate acentua-se no panorama brasileiro, em que o Poder Judiciário reluta em se harmonizar com a atuação e os avanços da Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH), adotando uma postura de legalidade autoritária que falha, dessa forma, em tutelar de maneira ampla (e de maneira harmônica, em vários níveis) os direitos humanos na região (Carducci; Mazzuoli, 2014).

A partir da análise da jurisprudência da Corte IDH e das orientações consolidadas pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), pretende-se averiguar a extensão da proteção, concedida pelo Sistema Interamericano, aos direitos ditos *socioambientais* dos povos indígenas, que dialogam com a particular relação que essas comunidades mantêm com a natureza.

E, por meio do método dialético, busca-se também a contraposição entre a tutela conservadora, tímida e insuficiente dos direitos indígenas pelo Poder Judiciário brasileiro e, no outro extremo, essa nova gramática de direitos humanos — emergente das lutas sociais contemporâneas sobre a terra, enquanto vista como *território*, e através de um prisma notadamente ecológico — já articulada pelo SIDH.

² Conforme Ribeiro (2017, p. 29), *assimilação* é a expectativa de fusão de novos contingentes dentro das etnias nacionais como partes delas indiferenciadas; a *integração*, por sua vez, é a coexistência (pautada por uma acomodação recíproca) entre populações etnicamente distintas. No caso dos povos indígenas, são os graus de *integração* que medem seu contato e sua dependência com a sociedade envolvente (povos *isolados*, de *contato intermitente*, de *contato permanente* e *integrados*).

O Sistema Interamericano de Direitos Humanos

O Sistema Interamericano de Direitos Humanos é o sistema instituído no âmbito da Organização dos Estados Americanos (OEA) para proteção dos direitos humanos em âmbito regional. Em paridade com os Sistemas Africano e Europeu, compõe o conjunto de sistemas regionais atualmente vigentes em permanente diálogo com o Sistema Global instituído pela Organização das Nações Unidas (ONU).

Como recordam Mazzuoli e Teixeira (2014), a Declaração Americana de Direitos e Deveres do Homem, da OEA, é oito meses mais jovem do que a Declaração Universal de Direitos Humanos da ONU, ambas de 1948. Além disso, a Carta da OEA se antecipou à ONU ao estabelecer uma futura Convenção destinada às normas de funcionamento da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH).

Por sua vez, essa Convenção Americana sobre Direitos Humanos, também denominada Pacto de San José da Costa Rica, não se limitou a regulamentar o funcionamento da Comissão: instituiu a Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH), órgão consultivo e contencioso do Sistema Interamericano (Mazzuoli; Teixeira, 2014).

É nítido, portanto, um compromisso protagonista, por parte das Américas, com a tutela dos direitos humanos. Atualmente, o SIDH é composto por quatro principais instrumentos: a Carta da OEA (1948); a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem (1948); a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (1969); e o Protocolo de San Salvador (1988).

Assinada em 1969, com entrada em vigor no plano internacional em 1978, a Convenção é o seu instrumento fundamental. Em sua primeira parte, elenca um rol de direitos civis e políticos; na segunda, estabelece os meios de protegê-los. Seu cerne encontra-se nos dois primeiros artigos, que estabelecem (art. 1º, § 1º) o compromisso dos Estados de respeitar os direitos e liberdades nela reconhecidos, bem como garantir seu livre e pleno exercício a toda pessoa que esteja sujeita à sua jurisdição, sem discriminação de qualquer natureza.

A Convenção determina, também, que pessoa é todo ser humano (art. 1º, § 2º), excluindo as ficções jurídicas de seu âmbito de proteção; e estabelece a obrigação dos Estados de adotar, em suas ordens jurídicas internas, as medidas (legislativas ou de outra natureza) que forem necessárias à efetividade dos direitos e liberdades nela previstos (art. 2º).

Para a instrumentalização de seus fins, a Convenção é integrada por dois órgãos: a Comissão e a Corte Interamericana de Direitos Humanos.

A Comissão, composta por sete membros eleitos pela Assembleia-Geral da OEA, tem sede em Washington (EUA), representa todos os Estados-partes e tem como principal função promover a observância e a defesa dos direitos humanos no continente americano.

É a porta de entrada para o SIDH, eis que uma de suas principais competências é a de examinar as denúncias de violações de direitos humanos tutelados pela Convenção, por parte dos Estados que a tenham

ratificado. Nessa qualidade de órgão de admissibilidade, a Comissão tem tido sua competência inclusive reconhecida como *quase judicial*.

Por sua vez, sediada em San José, na Costa Rica, a Corte IDH é um tribunal internacional supranacional composto por sete juízes, eleitos por um período de seis anos. Detém competência consultiva, para a interpretação dos dispositivos da Convenção e tratados concernentes a direitos humanos nos Estados Americanos, e também competência contenciosa, de caráter jurisdicional³.

Para os Estados que reconhecem sua competência contenciosa, a Corte IDH é o órgão jurisdicional do SIDH, responsável pela análise e resolução dos casos de responsabilidade internacional em caso de ofensa aos direitos humanos tutelados pela Convenção.

Suas sentenças são, conforme o art. 67 da Convenção, definitivas e inapeláveis, ou seja, obrigatórias para os Estados, que devem cumpri-las em todo caso em que forem partes, adotando para isso todas as medidas necessárias e cabíveis.

No entanto, conforme Mazzuoli (2020), o SIDH não dispõe de um sistema eficaz de execução das sentenças da Corte IDH, e, dentre os deveres dos Estados condenados – a indenização das vítimas, a investigação das violações e a punição dos responsáveis – é particularmente dificultoso executar internamente a investigação e a punição dos responsáveis pelas violações.

Ademais, apesar das pretensões da Corte IDH de atribuir caráter *erga omnes* a todas as suas decisões, ou seja, de promover a vinculação de todos os Estados-partes à sua jurisprudência, a farta produção do SIDH é ainda desaproveitada e subutilizada pelo Poder Judiciário brasileiro (Carducci; Mazzuoli, 2014).

Ao somar esses fatores às reiteradas condenações do Brasil pela Corte IDH⁴ e também à precariedade de garantia de direitos humanos no país, evidencia-se o impasse entre os avanços promovidos no nível interamericano e a realidade nacional. Torna-se, nesse sentido, nítida a necessidade de integração entre essas duas esferas de proteção, especialmente quando o SIDH tem se firmado, como se demonstrará adiante, como um sistema proeminente de tutela dos direitos coletivos e socioambientais.

³ Isso é dizer, por um lado, que um Estado-parte na Convenção Americana não pode ser demandado perante a Corte se não reconhecer sua competência contenciosa, que é facultativa (apenas sua competência consultiva é automaticamente aceita com a ratificação). Trata-se, conforme apontado por Mazzuoli (2020), de uma estratégia de política internacional destinada a levar os Estados a ratificar a CADH sem o receio de serem imediatamente demandados. O Brasil, por exemplo, em 2002, aderiu à competência contenciosa da Corte apenas em relação a fatos posteriores a 10 de dezembro de 1998.

⁴ Atualmente, o Brasil ostenta 14 condenações da Corte IDH. São elas: casos *Da Silva e outros vs. Brasil* (2025); *Leite de Souza e outros vs. Brasil* (2024); *Honorato e outros vs. Brasil* (2023); *Tavares Pereira vs. Brasil* (2023); *Sales Pimenta e outros vs. Brasil* (2022); *Barbosa de Souza e outros vs. Brasil* (2021); *Empregados da fábrica de fogos de Santo Antônio de Jesus e seus familiares vs. Brasil* (2020); *Herzog e outros vs. Brasil* (2018); *Povo Indígena Xucuru e seus Membros vs. Brasil* (2018); *Favela Nova Brasília vs. Brasil* (2017); *Trabalhadores da Fazenda Brasil Verde vs. Brasil* (2016); *Gomes Lund e outros vs. Brasil* (2010); *Garibaldi vs. Brasil* (2009); *Escher e outros vs. Brasil* (2009) e *Ximenes Lopes vs. Brasil* (2006).

Os povos indígenas e a perspectiva socioambiental

Como lembram Ferreira Jr. e Bentes (2019), a questão indígena, além de étnica, social e antropológica, é, nos moldes atuais, especialmente *política*. Em concordância, Souza Filho (2018) entende que se tratam de demandas coletivas, situadas além do individualismo do discurso jurídico predominante, por compreenderem direitos complexos, múltiplos e intrínsecos à sobrevivência de povos inteiros.

Abarcam, nesse sentido, principalmente o direito a um governo próprio, ao território, aos recursos naturais, à própria cultura e à liberdade; ou seja, à autodeterminação, sem que cada povo constitua em si, por sua vez, Estado próprio.

Dentre os inúmeros conflitos advindos da dificuldade de se acomodar, em um mesmo território, povos, populações e comunidades tão diferentes entre si (em que há, não obstante, a prevalência, pelo poder estatal, de um modelo civilizatório de inspiração ocidental), destacam-se os conflitos socioambientais dentro da temática indígena.

Isso porque conflitos socioambientais são aqueles em que as dimensões social e ambiental se entrecruzam, tendo com atores grupos determinados (que podem ser tanto povos indígenas quanto comunidades tradicionais, extrativistas, camponesas etc), em razão justamente desse entrecruzar: da inter-relação profunda que há entre o homem e a natureza nessas dinâmicas específicas.

Assim, se a justiça ambiental parte da constatação de que riscos ambientais são impostos de maneira desproporcional a certas populações, mais frágeis e vulneráveis, a justiça *socioambiental* emerge a partir da discussão dos padrões de desenvolvimento vigentes e de suas consequências específicas para certos atores específicos, o que é particularmente importante dada a histórica invisibilização dos mesmos.

Advém, portanto, de

[...] um posicionamento político que visa sublinhar povos e comunidades tradicionais como atores de uma categoria de conflitos específicos, na qual as relações entre território – em suas dimensões ambientais, culturais e sociais – são, muitas vezes, o elemento catalisador (MOREIRA, 2017, p. 16).

Como atores centrais, povos e comunidades tradicionais opõem-se ao mercado de terras e à comoditização dos recursos naturais, tanto em face da atuação do Estado quanto em face das atividades econômicas voltadas à acumulação de capital. É principalmente dessa forma que os conflitos socioambientais são, assim, concomitantemente um campo de estudos e também de ação política.

Para Leroy e Meireles (2013), isso se dá porque a perspectiva dominante de desenvolvimento, pautada pela busca permanente do crescimento pelo uso intensivo de recursos naturais, leva ao esgotamento desses recursos e, conseqüentemente, ao fim das condições de vida no planeta.

As comunidades e povos tradicionais⁵, por outro lado, colocam-se na contramão desse desenvolvimento, pois suas relações extrativistas e de usufruto estão estruturadas e bem inseridas nas interconexões da biosfera, com uma fundamentação ancestral de conservação da natureza.

Isso resulta, conforme dados do Relatório de 2018 do Conselho Indigenista Missionário (2018), em 941 conflitos territoriais envolvendo povos indígenas no Brasil. Nesse cálculo, incluem-se a omissão e a morosidade na regularização de terras, pois, conforme dados do Instituto Socioambiental (2020), há 237 terras indígenas em diferentes fases do procedimento demarcatório, ainda não homologadas e reservadas no país.

Por outro lado, uma vez que não se pode mais discutir questões ambientais sem que se tenha em perspectiva a dimensão ética da justiça (Leite; Ayala, 2020), é crucial a configuração dos conflitos socioambientais como envolvendo disputas em torno de territórios e da natureza, com ponto central na unidade entre os conceitos de *sociedade*, *natureza* e *cultura* para a conformação do conceito de *território*.

É, afinal, através dessa ótica que Moreira (2017) traça a diferenciação entre *propriedade* e *territorialidade*, afirmando que os atores da justiça socioambiental não reivindicam a propriedade (como compreendida em sua dimensão de direito civil), mas sim a fruição de direitos culturais, ambientais, econômicos e sociais que possuem o território como lugar.

No Brasil, o fato dos conflitos socioambientais se darem predominantemente no meio rural se deve ao impulsionamento da desterritorialização, dado o avanço do capital sobre as terras tradicionais de diversas formas: a expansão das fronteiras agrícolas; a mineração; a construção de empreendimentos hidrelétricos; enfim, a busca constante pela exploração da natureza como recurso.

A judicialização das demandas políticas dos povos indígenas nas questões socioambientais se torna, nesse contexto, medida de urgência. Conforme Mazzuoli (2018), os povos indígenas são sujeitos coletivos de tutela internacional que merecem proteção contra quaisquer agressões que possam vir a sofrer enquanto coletividade.

Nesse sentido, a Corte IDH tem reconhecido desde sua instituição a legitimidade dos povos indígenas, enquanto coletividades, para defesa de seus direitos. E, dada a relação íntima entre esses povos e a natureza, o ingresso de povos indígenas no SIDH tem provocado, por sua vez, um alto impacto na judicialização das demandas ambientais.

Afinal, no SIDH, o meio ambiente não é um direito exigível por si, já que sua proteção é sempre feita em associação a outros direitos. Moreira (2017) aponta a utilização do art. 11 do Protocolo de San Salvador, por

⁵ Conforme Mazzuoli (2018), povos indígenas são os grupos étnicos que habitam um determinado território desde tempos imemoriais, antes das invasões colonizatórias; já comunidades tradicionais são grupos culturalmente diferenciados que assim se reconhecem, possuindo formas próprias de organização social e também ocupando e usando territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica. Dentre eles, quilombolas, seringueiros, castanheiros, pescadores artesanais, dentre muitos outros coletivos. Conforme o autor, “[...] tanto os povos indígenas como quaisquer comunidades tradicionais compõem uma esfera de caracteres e tradições tão particulares que faz que, de um lado, se reconheça o indivíduo como portador de identidades complexas e multifacetadas e, de outro, garanta o espaço comum em que são manifestadas todas as suas particularidades definitórias” (Mazzuoli, 2018, p. 337).

exemplo, que prevê o direito ao meio ambiente sadio como orientação hermenêutica; e Mazzuoli e Teixeira (2014) demonstram a possibilidade de inter-relação entre questões ambientais e temas de direitos humanos a partir das Declarações de Estocolmo (1972) e do Rio (1992), sempre por via reflexa ou indireta, em ambos os casos.

Como atores de justiça socioambiental, os povos indígenas são responsáveis pela quase totalidade dos casos apresentados ao SIDH em relação a violações ambientais (AIDA, 2010). E, conforme Macneill (2020, p. 238), “[...] uma vez que se concede às perspectivas indígenas [sobre sustentabilidade] sua relevância apropriada, ideias correlatas como *deep ecology*, biocentrismo e decrescimento assumem uma aura menos radical e mais pragmática”.⁶

Para Davi Kopenawa, xamã e ativista yanomami, os não indígenas têm se preocupado apenas recentemente com a natureza, em razão da velocidade das mudanças climáticas e do que elas representam no Antropoceno. Em suas palavras,

[os não indígenas] agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente. [...] Somos habitantes da floresta. Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 480).

Isso é dizer que a relação entre os povos indígenas e a natureza pode lançar luzes sobre o ritmo caótico de produção, demanda e consumo das últimas décadas, responsável em grande medida pela deterioração crescente do planeta Terra. É, também, demonstrar que essa relação pode ser o plano de fundo para a ressignificação do direito à vida, à liberdade e mesmo à pedra de toque do sistema econômico atual: a propriedade.

Justiça socioambiental e a Corte IDH

A América Latina é caracterizada historicamente por um elevado grau de exclusão e também de violência. Dessa forma, os Estados que a compõem, por constituírem democracias tardias, são constantemente responsáveis por impedimentos à concretização dos direitos humanos. Para Flávia Piovesan (2014), é diante dessas reiteradas falhas e omissões das instituições nacionais que o SIDH se destaca como um instrumento importante e eficaz para a tutela dos direitos humanos na região.

Conforme Mazzuoli e Ribeiro (2015), afinal, por meio do princípio *pro homine*, a Corte IDH tem deslocado a centralização do Estado como sujeito de direito internacional para abarcar principalmente o indivíduo, avançando com isso em uma abordagem multiculturalista e plural no continente.

No *Cuadernillo de Jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos n. 11*, por exemplo, dedicado aos povos indígenas, a

⁶ No original: “[...] once indigenous perspectives are given their appropriate weight, related ideas such as deep ecology, biocen trism, or de-growth take a less radical, more pragmatic, aura” (Macneill, 2020, p. 238).

CIDH (2018) elencou todos os direitos já reconhecidos aos povos indígenas do continente, dentre eles o direito à personalidade jurídica das comunidades; à vida; à integridade pessoal; à tutela judicial efetiva e às garantias judiciais; à liberdade de expressão; à proteção da vida familiar; à propriedade comum; à consulta; à liberdade de circulação e de residência; e à igualdade e a não discriminação.

Ao averiguar a situação dos direitos humanos dos povos indígenas da Amazônia (CIDH, 2019), de igual forma, a CIDH reiterou seu entendimento acerca da tutela do direito à propriedade coletiva e as garantias relacionadas à terra, ao território e aos recursos naturais dos povos indígenas; o direito à livre determinação e ao direito de consulta prévia, livre e informada; o direito a um meio ambiente sadio conforme as cosmovisões indígenas; o direito à água e à alimentação; o direito à identidade cultural e espiritual e ao patrimônio cultural indígena; o direito à saúde; e o direito à vida, à integridade física e sexual.

Posteriormente, a Corte dedicou uma publicação à afirmação do direito dos povos indígenas à livre determinação, com efeitos sobre a proteção de sua identidade cultural, seus territórios, seus direitos políticos e sua obrigação de consulta e consentimento prévio, livre e informado (CIDH, 2021); vindo, em 2022, a observar a particular vulnerabilidade dos povos indígenas e seus direitos em meio ao cenário provocado pela pandemia do novo coronavírus (CIDH, 2022).

O que se nota, portanto, é a construção de uma jurisprudência reiterada de compreensão da pluralidade étnica do continente americano e da afirmação de um compromisso com a defesa dos modos de vida dos povos originários da região.

Moreira (2017) divide a evolução histórica desse posicionamento em três momentos distintos: primeiro, de 1991 a 2004, em que se iniciou o reconhecimento do direito à identidade cultural e ao território; depois, de 2005 a 2008, em que se aprofundou a compreensão do vínculo entre a identidade cultural, o território e os recursos naturais; e, por fim, de 2010 aos dias atuais, em que tem havido a consolidação dos direitos socioambientais dos povos indígenas e a definição mais clara de seus contornos, suas condicionantes e garantias.

Em 1998, por exemplo, a CIDH apresentou à Corte IDH uma demanda contra o Estado da Nicarágua, que não teria demarcado as terras comunais do povo indígena Awas Tingni e nem tomado medidas efetivas que assegurassem os direitos de propriedade da comunidade em suas terras ancestrais e sobre seus recursos naturais. O Estado teria, ainda, outorgado uma concessão nas terras da comunidade sem o seu consentimento e também sem garantir um recurso efetivo para responder às suas reivindicações sobre seus direitos de propriedade.

Formada por mais de seiscentas pessoas à época, de etnia Mayagna ou Sumo, a comunidade Awas Tingni reivindicava seus direitos à autonomia sociocultural, ao território e à consulta prévia. Era o início do Caso *Comunidade Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicarágua* (2001), em cuja sentença a Corte reconheceu o direito à propriedade coletiva das terras tradicionalmente ocupadas “[...] a título de tradição comunitária, isto é, de

direito fundamental de sua cultura, vida espiritual, integridade e sobrevivência econômica” (Mazzuoli, 2018, p. 346).

Houve, assim, uma reinterpretação do art. 21 da Convenção para ressignificar o conceito de propriedade, pois, conforme a Corte,

[...] o artigo 21 da Convenção protege o direito à propriedade num sentido que compreende, entre outros, os direitos dos membros das comunidades indígenas no contexto da propriedade comunal, a qual também está reconhecida na Constituição Política da Nicarágua (CORTE IDH, 2001, § 148).

A Corte reconheceu, de igual forma, a validade do direito consuetudinário dos povos indígenas, o direito de indenização oriundo da negativa estatal de direitos territoriais e considerou *intertemporal* o direito à propriedade comunal, pois a relação dos indígenas com as terras seria tal que sua impossibilidade inviabilizaria a existência individual e mesmo comunitária do grupo.

Conforme prolatado em sentença:

Os indígenas pelo fato de sua própria existência têm direito a viver livremente em seus próprios territórios; a relação próxima que os indígenas mantêm com a terra deve de ser reconhecida e compreendida como a base fundamental de suas culturas, sua vida espiritual, sua integridade e sua sobrevivência econômica. Para as comunidades indígenas a relação com a terra não é meramente uma questão de posse e produção, mas sim um elemento material e espiritual do qual devem gozar plenamente, inclusive para preservar seu legado cultural e transmiti-lo às futuras gerações (CORTE IDH, 2001, § 149).

Dois anos após essa sentença, em 2003, a CIDH apresentou à Corte uma demanda contra o Estado do Paraguai, que negava desde 1993 o reconhecimento à Comunidade Yakye Axa de seu território, forçando-a a uma subsistência de vulnerabilidade alimentícia, médica e sanitária, com residência às margens de uma rodovia após o despojo de seu território.

Ao apreciar o caso *Comunidade Yakye Axa vs. Paraguai* (2005), a Corte IDH entendeu expressamente que

[...] a cultura dos membros das comunidades indígenas corresponde a uma forma de vida particular de ser, de ver e de atuar no mundo, constituído a partir de sua estreita relação com seus territórios tradicionais e os recursos que ali se encontram, não apenas por serem estes seu principal meio de subsistência, mas, também, por constituírem um elemento integrante de sua cosmovisão, religiosidade e, em última análise, de sua identidade cultural (MAZZUOLI, 2018, p. 347).

A Corte também reafirmou seu entendimento de que o reconhecimento da personalidade jurídica dos povos indígenas, enquanto coletividades, é simplesmente uma compreensão de uma realidade já existente; de que o direito à propriedade privada deve considerar a significação especial da propriedade comunal das terras ancestrais; e de que há uma inter-relação estreita entre território, cultura e recursos ambientais que denota uma “forma particular de ser, ver e atuar no mundo” (Corte IDH, 2005, § 66).

Nesse sentido, houve o posicionamento da Corte IDH acerca da necessidade, em alguns momentos, de restrição dos direitos sobre a propriedade privada particular com o objetivo de garantir o “[...] objetivo coletivo de preservar as identidades culturais em uma sociedade democrática e pluralista, no sentido da Convenção Americana” (Corte IDH, 2005, § 148).

Ao analisar o caso *Povos Kaliña e Lokono vs. Suriname* (2015), por sua vez, a Corte IDH avançou ainda mais ao realizar uma análise expressa da proporcionalidade entre a proteção ao meio ambiente e os direitos dos povos indígenas, afirmando que

[...] os povos indígenas, de maneira geral, podem desempenhar um papel relevante na conservação da natureza, eis que certos usos tradicionais levam a práticas de sustentabilidade e são considerados fundamentais para a eficácia das estratégias de conservação. [...]. Assim, o direito dos povos indígenas e as normas internacionais sobre o meio ambiente devem ser compreendidos como direitos complementares, e não excludentes (CORTE IDH, 2015, § 173).

A demanda, levada em 2014 pela CIDH à Corte, denunciava o não reconhecimento, pelo Suriname, da personalidade jurídica dos povos indígenas e também do direito à propriedade coletiva dos territórios e dos recursos naturais, que teria resultado na emissão não apenas de títulos individuais de propriedade a não indígenas como, também, na outorga de concessões e licenças para a realização de empreendimentos de mineração, bem como de estabelecimento de reservas naturais (com restrições, portanto, para a caça e a pesca) em sobreposição aos territórios tradicionais indígenas.

Conforme Mazzuoli (2018), sob a ótica da prevalência da propriedade comunal sobre a propriedade privada, bem como a partir do reconhecimento dessa inter-relação entre os direitos dos povos indígenas e a proteção do meio ambiente, a Corte entendeu pela obrigatoriedade da realização de procedimentos de consulta prévia, livre e informada para a concessão destinada à extração e exploração de minério nas terras tradicionais, em consonância com a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

A Corte IDH também observou a responsabilidade dessas empresas concessionárias pelas violações aos direitos dos povos indígenas e à integridade do meio ambiente (Moreira, 2017).

Por fim, em 2016, a CIDH submeteu à Corte IDH o caso *Povo indígena Xucuru vs. Brasil*, em consequência da demora de dezesseis anos, entre 1989

e 2005, no processo administrativo de reconhecimento, titulação, demarcação e delimitação de suas terras e territórios ancestrais, bem como da demora na desintrusão total desses locais.

Ao apreciar o caso, a Corte IDH ultrapassou novamente a concepção clássica de propriedade privada para proteger o direito à propriedade comunal relacionada aos povos indígenas e comunidades tradicionais. Ao elencar sua jurisprudência a respeito, afirmou inclusive que a posse tradicional dos indígenas sobre suas terras tem efeitos idênticos aos do título de pleno domínio concedido pelo Estado (Corte IDH, 2018, § 117).

A esse respeito, a Corte IDH reiterou o caráter declaratório e não constitutivo dos procedimentos administrativos de demarcação dos territórios indígenas, que são, em síntese, “[...] um ato de proteção, e não de criação do direito de propriedade coletiva no Brasil” (Corte IDH, 2018, § 128), interpretação respaldada pela Constituição Federal e confirmada pelo STF (Corte IDH, 2018, § 127).

O Estado brasileiro foi considerado, ao fim, internacionalmente responsável pela violação do direito à garantia judicial de prazo razoável; do direito à proteção judicial e do direito à propriedade coletiva.

Dessa forma, foi condenado a garantir, de maneira imediata e efetiva, o direito de propriedade coletiva do povo Xucuru sobre seu território; a concluir o processo de desintrusão sobre ele, com diligência, realizando os pagamentos das indenizações cabíveis, em prazo não superior a 18 meses; a proceder ao pagamento das quantias devidas a título de custas e indenizações por dano imaterial; e a apresentar, no prazo de um ano, ao Tribunal um relatório sobre as medidas adotadas para o cumprimento da sentença (Corte IDH, 2018).

Em fevereiro de 2020, o Governo Federal realizou o pagamento da indenização ao povo Xucuru. Mesmo com a conclusão do processo demarcatório, contudo, ainda não foi concluída a desintrusão do território, de forma que restam ainda pendências de regularização fundiária.

Conforme o cacique Marcos Xucuru, em entrevista ao CIMI (2020), trata-se, não obstante, de uma vitória para os povos indígenas do Nordeste, do Brasil e da América Latina. “É o déficit que o Estado brasileiro tem com os povos indígenas nesses quase 520 anos sendo questionado, de alguma maneira reparado” (Xucuru, 2020, n.p.).

Em suma, trata-se de uma decisão, como concluíram Rosa e Maschio, que faz despontar a expectativa de um maior comprometimento do governo brasileiro com a defesa dos direitos indígenas, especialmente no que concerne à propriedade comunal de suas terras (2021, p. 112).

Considerações finais

A partir de uma delimitação da temática da justiça socioambiental dentro do escopo mais amplo da justiça ambiental, conclui-se pela necessidade desse recorte capaz de focar, a um só tempo, perspectivas ambientais, sociais e culturais, para a compreensão de situações de

vulnerabilidade em que a tutela jurisdicional seja, portanto, mais urgente e específica.

Nesse sentido, a presente pesquisa demonstrou o papel marcante do SIDH na formação e consolidação de uma perspectiva socioambiental capaz de proteger adequadamente os direitos dos povos indígenas e das comunidades tradicionais no continente, especialmente por meio da atuação da Comissão e da Corte IDH.

Inclusive, por meio de sentenças paradigmáticas proferidas pela Corte, vislumbrou-se um redimensionamento do direito à propriedade (previsto pelo art. 21 da CADH) capaz de fazê-lo comportar, em consonância com a realidade americana, o direito à propriedade comunal dos povos indígenas e das comunidades tradicionais.

A jurisprudência da Corte revelou, ademais, uma compreensão da interrelação entre esses coletivos e a natureza, em que a tutela de um implica, necessariamente, na tutela do outro: a partir dessa perspectiva, foram traçadas diretrizes para a delimitação dos direitos comunais de territorialidade, que também incluem o direito ao consentimento prévio.

O reforço da autonomia social, cultural e organizacional dos povos indígenas se deu não apenas por essas disposições (pelo reconhecimento de controle e de determinação de uso do próprio território), mas também pela configuração reiterada da personalidade jurídica de sujeito coletivo das comunidades, capazes, portanto, de assim defenderem seus próprios interesses em juízo.

A conclusão principal que se alcança é, dessa forma, da necessidade de incorporação, pelo Estado e principalmente pelo sistema judiciário brasileiro, dessas interpretações consolidadas do SIDH, a fim de que a ordem interna possa, na mesma medida, proteger adequadamente os direitos dos povos indígenas.

Como demonstrado, afinal, são alarmantes os números de conflitos territoriais envolvendo povos indígenas, bem como emblemática a morosidade dos processos de demarcação. Trata-se de um cenário que põe em risco a sobrevivência dos povos indígenas e fere seu direito ao território e à vida, diante da inércia silente e mesmo da omissão proposital do poder público.

A adoção de um paradigma hermenêutico pautado pela concepção de justiça socioambiental é, dessa forma, medida necessária não apenas para o alinhamento da defesa dos direitos humanos no continente americano, a partir da uniformização do entendimento jurisprudencial pátrio com a ordem internacional, mas, também, mecanismo de urgência para a construção, no Brasil, de uma sociedade verdadeiramente plural e multicultural.

Referências bibliográficas

AIDA – Associação Interamericana para a Defesa do Meio Ambiente. **Guia de defesa ambiental: construindo a estratégia para o litígio de casos diante do Sistema Interamericano de Direitos Humanos**. Bogotá: AIDA, 2010.

CARDUCCI, Michele; MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. **Teoria tridimensional das integrações supranacionais: uma análise comparativa dos sistemas e modelos de integração da Europa e América Latina**. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Cuadernillo de jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos n. 11: pueblos indígenas y tribales**. San José: CIDH, 2018.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas y tribales de la Panamazonía**. San José: CIDH, 2019.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Direito à livre determinação dos Povos Indígenas e Tribais**. San José: CIDH, 2021.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Pandemia y Derechos Humanos**. San José: CIDH, 2022.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **A violência contra os povos indígenas no Brasil**. Relatório 2018. Brasília: CIMI, 2018.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Caso da Comunidade Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicarágua**: sentença de 31 de agosto de 2001 - mérito, reparações e custas. San José: Corte Interamericana de Direitos Humanos, série C, n. 79, 2001.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Comunidade Yakye Axa vs. Paraguai**: sentença de 17 de junho de 2005 - mérito, reparações e custas. San José: Corte Interamericana de Direitos Humanos, série C, n. 125, 2005.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Caso do Povo Indígena Xucuru e seus membros vs. Brasil**: sentença de 05 de fevereiro de 2018 - exceções preliminares, mérito, reparações e custas. San José: Corte Interamericana de Direitos Humanos, série C, n. 346, 2018.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Caso Gomes Lund y otros (guerrilha do Araguaia) vs. Brasil**: sentença de 24 de novembro de 2010 - exceções preliminares, mérito, reparações e custas. San José: Corte Interamericana de Direitos Humanos, série C, n. 219, 2010.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Caso Povos Kaliña e Lokono vs. Suriname**: sentença de 25 de novembro de 2015 - mérito, reparações e custas. San José: Corte Interamericana de Direitos Humanos, série C, n. 309, 2015.

FERREIRA JR., Waldir de Jesus Brabo; BENTES, Natália Mascarenhas Simões. **O desenvolvimento das normas jus cogens em relação ao reconhecimento do direito à propriedade coletiva dos povos indígenas à luz da sentença do caso Povo Indígena Xucuru e seus membros versus Brasil.** Revista da Faculdade de Direito UFPR, Curitiba, PR, Brasil, v. 64, n. 1, p. 9-38, apr. 2019.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Terras indígenas no Brasil.** Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/>>. Acesso em: 05 jul. 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEITE, José Rubens Morato; AYALA, Patryck. **Dano ambiental.** 8. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2020.

LEROY, Jean Pierre; MEIRELES, Jeovah. **Os visados territórios dos invisíveis.** In: PORTO, Marcelo Firpo; PACHECO, Tania; LEROY, Jean-Pierre (Orgs.). *Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil: o Mapa de Conflitos.* Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

MACNEILL, Timothy. **Indigenous cultures and sustainable development in Latin America.** Oshawa: Palgrave Macmillan, 2020.

MARTÍNEZ, Esperanza; ACOSTA, Alberto. **Los derechos de la Naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible.** Rev. Direito e Práx., Rio de Janeiro, Vol. 08, N. 4, p. 2927-2961, 2017.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. **Curso de direitos humanos.** 5. ed., rev. atual. ampl. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método, 2018.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. **Curso de direito internacional público.** 13. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2020.

MAZZUOLI, Valério de Oliveira; RIBEIRO, Dilton. **Indigenous rights before the Inter-American Court of Human Rights: a call for a pro individual interpretation.** The Indonesian Journal of International & Comparative Law, vol. II, issue 3, p. 522-553, July 2015.

MAZZUOLI, Valério de Oliveira; TEIXEIRA, Gustavo de Faria Moreira. **Tutela jurídica do meio ambiente na jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos.** *Revista Persona y Derecho*, vol. 71, p. 203-277, 2014/2.

MOREIRA, Eliane Cristina Pinto. **Justiça socioambiental e direitos humanos: uma análise a partir dos direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais.** 1. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem**, 1948.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Convenção Americana de Direitos Humanos**, 1969.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração de Estocolmo sobre o Meio Ambiente Humano**, 1972.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Protocolo adicional à Convenção Americana sobre Direitos Humanos em matéria de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais: Protocolo de San Salvador**, 1988.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento**, 1992.

PIOVESAN, Flávia. **Sistema Interamericano de Direitos Humanos: Impacto transformador, diálogos jurisdicionais e os desafios da reforma**. Revista Direitos Emergentes na Sociedade Global, v. 3, n. 1, 2014.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 7. ed. São Paulo: Global, 2017.

ROSA, Vanessa de Castro; MASCHIO, Marina Dias. **A propriedade comunal a partir do caso Xucuru da corte interamericana de direitos humanos**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 91-116, set./dez. 2021.

SOUZA FILHO, Carlos F. M. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. 1ª ed., 9ª reimpr. Curitiba: Juruá, 2018.

XUCURU, Marcos. **Povo Xukuru recebe indenização do governo após sentença da CIDH que condenou o Estado por violações de direitos humanos**. *Conselho Indigenista Missionário*, 11 fev. 2020. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2020/02/povo-xukuru-recebe-indenizacao-do-governo-federal-como-sentenca-da-cidh-que-condenou-o-estado-por-violacoes-de-direitos-humanos/>>. Acesso em: 05 jul. 2020.

Recebido em: 18/03/2024* Aprovado em: 13/01/2025* Publicado em: 31/08/2025

REINOS QUE SE CRUZAM: A INFLUÊNCIA DA GLOBALIZAÇÃO E DOS ORGANISMOS INTERNACIONAIS NOS DIREITOS LINGÜÍSTICOS INDÍGENAS NAS ESCOLAS REGULARES DO BRASIL

ÂNGELA MARIA DOS SANTOS RUFINO¹

UFAC, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-8770-9586>

LUIZ ANTONIO GOMES SENNA²

UERJ, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-1086-8829>

RESUMO: *O presente trabalho objetiva analisar o contexto atual, os fóruns e as conferências internacionais sobre os direitos linguísticos dos povos originários nas escolas regulares do Brasil. Metodologicamente, a pesquisa fundamentou-se em uma abordagem qualitativa, de cunho documental e teórico. A análise dos dados sucedeu-se via leituras reflexivas e interpretativas. Basicamente, o estudo indicou que a imposição nos planejamentos educacionais e o desconhecimento das realidades sociolinguísticas indígenas corroboram para que os projetos nas escolas reforcem o desequilíbrio entre as culturas nativas existentes no Brasil.*

PALAVRAS-CHAVE: *Escola, Idiomas indígenas, Globalização, Entidades globais.*

ABSTRACT: *The present work aims to analyze the current context, forums and international conferences on the linguistic rights of native peoples in regular schools in Brazil. Methodologically, the research was based on a qualitative approach, of a documentary and theoretical nature. Data analysis took place via reflective and interpretative readings. Basically, the study indicated that the imposition in educational planning and the lack of knowledge of indigenous sociolinguistic realities contribute to the fact that projects in schools reinforce the imbalance between the native cultures existing in Brazil.*

KEYWORDS: *Schools, Indigenous languages, Globalization, Global entities.*

¹ Professora adjunta na UFAC. Doutora em Educação pela UERJ. Especialista em Psicopedagogia pela FIAVEC, em Tecnologias em Educação pela PUC- Rio e em Gestão de Educação a Distância pela UFF. Docente do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE-UFAC), vinculado à linha "Políticas e Gestão Educacional".

² Professor Titular da área de Linguística Aplicada da UERJ, atuando no Programa de Pós-Graduação em Educação e no Departamento de Estudos Aplicados ao Ensino da Faculdade de Educação. Pesquisador bolsista de produtividade pelo Programa PROCIÊNCIA (UERJ/FAPERJ) e pelo Programa Cientistas do Nosso Estado (FAPERJ), líder do grupo de pesquisa: Linguagem, Cognição Humana e Processos Educacionais (GrPesq/CNPq) e docente-pesquisador da Fundação Centro de Ciências do Estado do Rio de Janeiro.

Introdução

O Brasil abriga uma notável diversidade linguística, com inúmeras línguas indígenas faladas por diferentes grupos étnicos. Essa pluralidade reflete a rica herança cultural dos povos nativos do Brasil. Cada idioma indígena carrega suas próprias características, vocabulário e gramática, o que representa um tesouro linguístico. Nessa angulação, uma ávida política por uma equidade multilíngue torna-se um instrumento de intervenção necessário para promover ações que garantam mudanças estruturais imediatas, possibilite oportunidades de integração social e institucionalize valores de consenso social nas escolas regulares do território brasileiro.

Assim, o presente estudo objetiva analisar o contexto atual, os fóruns e as conferências internacionais sobre os direitos linguísticos dos povos originários nas escolas regulares do Brasil. Metodologicamente, a pesquisa é de cunho qualitativo e de caráter bibliográfico e documental.

A análise dos dados concretizou-se por intermédio de leituras analíticas e interpretativas de todo o material coletado durante a investigação. O estudo encontra-se dividido em duas partes, a saber: a primeira versa sobre a relação entre a educação regular e o cenário sociolinguístico indígena brasileiro. E a segunda refere-se às tratativas, convenções e fóruns globais concernentes aos direitos linguísticos dos povos originários.

O contexto sociolinguístico indígena no sistema educacional brasileiro: um cenário complexo

A realidade sociolinguística das sociedades autóctones nas escolas regulares e nas universidades brasileiras é uma questão complexa e multifacetada. O Brasil tem uma longa história de colonização e posterior imposição do português como língua dominante. A população indígena³ enfrentou uma assimilação forçada, o que leva à erosão de suas línguas e culturas.

Por sinal, a cultura não é algo que deve ser apenas preservada como um relicário do passado, mas sim uma manifestação viva, que se transforma conforme as necessidades e mudanças da sociedade. Ela se apresenta como um elemento dinâmico, capaz de se adaptar e se reinventar com o tempo, em vez de ser encarada como algo fixo ou imutável. Em outras palavras, é importante enxergar a cultura (e as línguas) como elementos vivos e em constante transformação, e não como um legado que precisa ser "congelado" ou "preservado" sem levar em consideração a sua evolução ao longo do tempo.

Essa perspectiva de cultura e línguas como processos dinâmicos e em constante evolução é fundamental para compreender a importância de reconhecer e valorizar as línguas nativas no contexto contemporâneo. A Constituição Brasileira de 1988, ao garantir os direitos dos povos originários

³ Na tessitura deste trabalho utilizam-se os termos: originários, nativos, autóctones, aborígenes em alusão às diversas etnias indígenas existentes no Brasil. De acordo com o Dicionário Ferreira (2010), essas locuções remetem à "Pessoa que nasceu na região ou no território em que habita" (Ferreira, 2010, p. 76).

reconheceu a necessidade de preservar suas línguas e culturas, mas também de assegurar que essas expressões culturais sejam vivas e adaptáveis às transformações sociais. No entanto, apesar da aceitação formal desses direitos, os esforços para integrar os idiomas dos povos originários no sistema educacional ainda são incipientes e carecem de uma implementação efetiva e abrangente.

Apesar do reconhecimento legal, o ensino dos idiomas autóctones enfrenta inúmeros estorvos. Em primeiro lugar, há falta de professores treinados e proficientes em línguas indígenas, e isso, obstaculiza um ensino de primazia. Muitas coletividades nativas estão localizadas em áreas remotas, então o acesso à educação de qualidade e aos recursos linguísticos torna-se uma adversidade. Além disso, o domínio da língua portuguesa na sociedade pressiona os estudantes autóctones a abandonarem os seus idiomas nativos. Esse desequilíbrio linguístico perpetua a marginalização das sociedades autóctones e obstaculiza a transmissão intergeracional do conhecimento cultural.

Cumpramos, todavia, que os esforços para revitalizar as línguas indígenas nas escolas brasileiras ganharam força nos últimos anos. Programas de educação bilíngue e intercultural têm sido implementados com o objetivo de promover os idiomas autóctones ao lado do português. Esses programas incorporam sistemas de conhecimento indígenas, métodos tradicionais de ensino e a participação das coletividades nativas para criar ambientes de aprendizagem integrados. A inclusão de línguas nativas não apenas ajuda a preservar a diversidade linguística, mas também promove um sentimento de orgulho e identidade entre os alunos indígenas. Convém assinalar que,

[...] podemos notar que a base da diferença conceitual é antes uma diferença epistemológica. Sim, sabemos que as sociedades indígenas são diferentes das dos não indígenas, mas não consideramos que essa diferença possa ser colocada em termos de inferioridade e dependência por estar presente nos conceitos, políticas e instituições. Não consideramos que se deva construir uma concepção hegemônica pautada na subalternidade construída pelo poder/saber estabelecido também por conceitos hegemônicos como o de língua (OLIVEIRA; PINTO, 2011, p. 328).

É fato que a educação bilíngue melhora as habilidades cognitivas e o desempenho acadêmico das pessoas indígenas e não indígenas. Também fortalece a resiliência cultural das populações indígenas ao promover a transmissão intergeracional de conhecimento. Reconhecer e valorizar os idiomas e culturas autóctones no sistema educacional contribui para o bem-estar social e emocional dos alunos nativos e reduz o risco de alienação cultural.

No entanto, é fundamental investir em programas de formação de professores com foco nos idiomas e culturas indígenas. O desenvolvimento de materiais educacionais em idiomas autóctones, o estabelecimento de ninhos linguísticos e a criação de centros de revitalização linguística podem

fornecer apoio crítico. Colaborações entre as sociedades indígenas, instituições educacionais e órgãos governamentais são essenciais para a implementação efetiva de políticas linguísticas inclusivas.

Pesquisas mostram que os emissores de línguas ancestrais são, geralmente, colocados ao longo das linhas de extrema pobreza. Os enunciadores dos idiomas nativos no Brasil, que superam a marca de 5 mil - Guajajara (9,5 mil), Sateré-mawé (8,9 mil), Terena (8,2 mil), Nheengatu ou língua geral amazônica (7,2 mil), Tukano (7,1 mil), Kayapó (6,2 mil) e Makuxi (5,8 mil) - vivenciam níveis socioeconômicos bastante desiguais perante os indivíduos não indígenas. Embora tenha havido uma expansão notável do espaço cibernético, milhares de idiomas autóctones ainda encontram-se ausentes da atmosfera virtual (Luciano, 2017; Blommaert, 2010).

A língua Arara Shawãdawa⁴, por exemplo, é uma das muitas línguas indígenas ao redor do mundo sob a ameaça de se apagar porque não está sendo transmitida para as gerações futuras. A situação dos idiomas ameaçados de extinção é considerada por muitos estudiosos do campo como uma crise mundial. E isso não sugere “[...] salvar línguas como se salvam espécies da extinção” (Silva, 2017, p. 672). Trata-se de algo bem mais hermético, pois a linguagem está no centro da atividade humana, da auto expressão e da identidade.

Blommaert (2010) prevê que das 6.912 línguas existentes na Terra, tão somente, 600 permanecerão seguras no próximo século. A morte da linguagem implica a perda de traços histórico-culturais únicos que, provavelmente, nunca serão recuperados. Embora se careça de uma avaliação precisa sobre o quadro das línguas ameaçadas de extinção, já se possui um número de casos suficiente para tornar a questão preocupante. Das mais de 1.078 línguas nativas faladas no Brasil, apenas 170, aproximadamente, continuam ativas (Preuss; Álvares, 2014).

A projeção alarmante de Blommaert (2010) sobre o desaparecimento de línguas não pode ser dissociada da dinâmica crítica apontada por Bauman (1999). Se, por um lado, a globalização é frequentemente associada à conectividade e ao progresso, a sua face “totalitária”- força que subjuga diversidades em nome de uma lógica uniformizante, revela-se justamente no apagamento de línguas indígenas e nas pressões homogeneizadoras sobre culturas locais.

A redução drástica de 1.078 para 170 línguas ativas no Brasil, por exemplo, demonstra como a imposição de estruturas econômicas e políticas globais (como o português como língua hegemônica) opera em sintonia com essa lógica distópica. Assim, a extinção linguística não é um fenômeno natural, mas um sintoma histórico da globalização enquanto mecanismo de poder que, ao mesmo tempo em que integra, silencia vozes e apaga traços culturais irreplicáveis (Bauman, 1999).

Além da vulnerabilidade dos Estados face às pressões da globalização, destaca-se também a capacidade diminuída dos governos nacionais para agirem de forma independente devido ao ritmo rápido e ao imenso poder dos mercados financeiros globais e das empresas multinacionais. A precariedade da estabilidade econômica em um mundo globalizado, onde as

⁴ A etnia indígena Arara Shawãdawa localiza-se no sudoeste do estado brasileiro acriano.

decisões tomadas nos mercados financeiros podem ter efeitos imediatos e catastróficos nas economias nacionais (Bauman, 1999).

De forma reflexiva, esta visão aponta para a erosão da soberania tradicional do Estado e para o impasse à governação democrática colocado pela globalização. A rapidez e a escala da mudança indicam um mundo onde as mudanças políticas e econômicas podem acontecer tão rapidamente que as formas tradicionais de resposta política ou de deliberação pública tornam-se inadequadas (Bauman, 1999). Outros autores endossam ao afirmar que essa condição decorre porque “[...] o capitalismo, enquanto fenômeno global pressiona grupos como os povos originários e imigrantes a mudarem, a se adaptarem à lógica do mercado e das relações de poder nele implicadas” (Silva, 2017, p. 675).

Embora as perspectivas mencionadas tragam informações importantes sobre os impactos da globalização, elas também podem ser vistas como excessivamente deterministas, pois ainda existem áreas significativas da vida e locais onde a lógica da globalização não penetrou totalmente ou onde as culturas e práticas locais continuam a resistir ou a remodelar as influências globais.

Blanco Puentes (2007) apresenta uma avaliação sobre a globalização, enquadrando-a como uma força transformadora que transcende as fronteiras governamentais ou estatais tradicionais para envolver diretamente os atores individuais. Aponta-se que a globalização não é apenas um fenômeno macroeconômico ou político, mas um fenômeno pessoal que envolve ativamente os indivíduos na sua dinâmica.

Ao descrever a globalização como algo que faz do mundo um “palco” e um “lugar sem limites”, o autor (2007) evoca a ideia de uma aldeia global sem limites onde as fronteiras físicas se tornam obsoletas. Esta noção é paralela às “cidades invisíveis” de Ítalo Calvino ao indicar que ao explorar camadas e significados invisíveis das cidades, a globalização revela interconexões e realidades complexas, muitas vezes invisíveis, para além das linhas geopolíticas convencionais (Blanco Puentes, 2007).

A referência a “habitantes de um milênio caracterizado por 'Leveza', 'Rapidez', 'Exatidão', 'Visibilidade', 'Multiplicidade' e 'Congruência'” está diretamente ligada à exploração literária desses conceitos por Calvino em sua obra “Seis Memos para o próximo milênio.” Blanco Puentes (2007) usa esses atributos para descrever as qualidades de um mundo globalizado em que “Leveza e Rapidez” refletem o fluxo rápido e irrestrito de informações e capital em todo o mundo;

A “Exatidão e Visibilidade” explicitam a precisão e a transparência que a globalização exige nas comunicações e nas transações; a “Multiplicidade” indica as interações e trocas diversas e multifacetadas que definem as relações globais; a “Congruência” aponta um ajuste harmonioso ou na consistência de ações e políticas globais, em defesa da congruência ética em meio à diversidade global (Blanco Puentes, 2007).

Sahlins (2004), por sua vez, em “*Cultura na prática*”, convalida ao demonstrar que o contato entre culturas não resulta necessariamente em assimilação passiva. Por exemplo, no Havaí do século XVIII, os chefes indígenas reinterpretaram bens e práticas ocidentais através de suas próprias lógicas cosmológicas ao transformar objetos como armas e nomes europeus

em símbolos de poder local. Isso demonstra que a globalização pode tanto homogeneizar quanto reforçar identidades, a depender de como as culturas se apropriam dos elementos externos.

A ambivalência também aparece no contexto linguístico: enquanto a globalização ameaça línguas nativas com a hegemonia de idiomas como o inglês, as comunidades utilizam ferramentas tecnológicas (internet, redes sociais) para revitalizar suas línguas e compartilhar conhecimentos ancestrais. Essa dualidade é central para entender que a globalização não é um processo unidirecional (Sahlins, 2004).

Sahlins (2004) critica teorias que reduzem as sociedades indígenas a vítimas passivas do capitalismo. Em seu estudo sobre o Hawaí, a China e Kwakiutl evidenciaram-se que essas culturas reconfiguraram ativamente suas práticas ao interagir com mercados ocidentais ao manter uma lógica própria de trocas e alianças. Por exemplo, os havaianos interpretaram relações comerciais como alianças políticas e integraram elementos externos a seus sistemas simbólicos. Isso reflete o "desenvolve-gente" (*develop-man*), um processo em que sociedades não capitalistas adaptam o global a partir de estruturas locais, sem perder sua autonomia.

Decerto, a dicotomia da globalização é evidente nas políticas linguísticas autóctones. Por um lado, línguas minoritárias enfrentam riscos de extinção devido à pressão de idiomas hegemônicos. Por outro, há casos como o do povo Pataxó, que recuperou sua língua ancestral (Patxohá) através de projetos educacionais bilíngues ao utilizar a estrutura do Estado para afirmar sua identidade. Isso exemplifica como a globalização pode fornecer ferramentas para resistência cultural, desde que haja apoio institucional e mobilização comunitária.

Sahlins (2004) argumenta que a cultura não é um "objeto em extinção", mas um campo dinâmico de reinterpretções. A apropriação da língua nacional por indígenas, à guisa de demonstração, não implica abandono da língua materna, mas pode ser uma estratégia para negociar direitos em contextos políticos de maior escopo. Ressalta-se, assim, a importância de uma antropologia que não romantize as culturas nativas, mas também não as trate como meros reflexos do capitalismo. Isso desmonta a ideia de que a globalização opera apenas como imposição ocidental ao sublinhar o seu caráter dialógico.

De fato, a globalização é divergente: enquanto homogeneiza, também cria espaços para reafirmação identitária. Sahlins (2004) oferece um importante arcabouço teórico para entender como as culturas reinterpretam elementos globais a partir de suas cosmologias ao resistir à assimilação passiva. A chave está em reconhecer que línguas, práticas e identidades indígenas não são estáticas, mas dinâmicas, capazes de se adaptar sem perder sua essência.

A par disso, é pertinente mencionar que há uma visão equivocada da história, que atribui protagonismo exclusivo à Europa e trata outras sociedades como estáticas ou "sem história". Frisa-se que a expansão europeia a partir do século XV não ocorreu em um vácuo, mas se entrelaçou com as histórias de povos colonizados, que já possuíam dinâmicas sociais, econômicas e culturais complexas (Wolf, 2001).

A noção de "povos sem história" surge de uma perspectiva colonial que ignora as interconexões globais prévias e reduz sociedades não europeias a objetos passivos, como o comércio de escravos, a exploração de recursos e as trocas culturais não tivessem sido processos unilaterais, mas interações que transformaram tanto os colonizadores quanto os colonizados (Wolf, 2001).

Soma-se também que o sistema global moderno nasce com a expansão colonial e a formação do capitalismo, não como um fenômeno recente. As redes de comércio, os fluxos de pessoas e a circulação de ideias já eram globais desde o século XV ao articular regiões distantes através de relações assimétricas de poder. A título de esclarecimento, a imposição do português como língua dominante nas colônias não é um evento isolado, mas parte de um sistema global de dominação que conectava metrópoles e colônias. Assim, a globalização não é um processo do século XX/XXI, mas uma continuidade histórica do colonialismo (Wolf, 2001).

De modo semelhante, o capitalismo não é um sistema exclusivamente europeu, mas um fenômeno que se alimentou de recursos, mão de obra e conhecimentos de diversas regiões. Por exemplo, a Revolução Industrial dependeu de matérias-primas extraídas de colônias e do trabalho escravizado. E a própria dominação linguística está vinculada a essa lógica: o português tornou-se instrumento de controle administrativo e cultural, mas também foi reinterpretado e ressignificado pelas comunidades colonizadas, e isso revela a ambiguidade do processo (Wolf, 2001). Ou seja, o capitalismo e a dominação linguística são processos globais, marcados por exploração e resistência ao mesmo tempo. As colônias não foram somente vítimas passivas; elas também reinventaram aquilo que lhes foi imposto.

Suas resistências, adaptações e negociações moldaram ativamente o sistema global. A modo de parâmetro, as comunidades indígenas e africanas incorporaram elementos europeus a suas cosmologias e criaram sincretismos culturais e linguísticos. Logo, a sobrevivência de línguas indígenas, mesmo sob pressão do português, reflete essa agência, elas não foram simplesmente "eliminadas", mas coexistiram em contextos de disputa (Wolf, 2001).

De mais a mais, pode se afirmar que o colonialismo já era um sistema global, e a imposição linguística é parte dessa rede de relações. Assim, a globalização não é um fenômeno novo, mas uma estrutura histórica que se consolidou com a expansão europeia. A dominação linguística, portanto, não é um acidente, mas um mecanismo intrínseco a esse sistema (Wolf, 2001).

Por conseguinte, a dinâmica histórica de dominação linguística, inserida no contexto da globalização e do colonialismo, não se limita ao passado. Ela reverbera na atualidade, especialmente quando se trata da educação indígena e dos direitos linguísticos. A persistência da imposição dos idiomas dominantes nas sociedades nativas, ainda que disfarçada sob a forma de programas educacionais, demonstra a continuidade de um sistema de relações que coloca a língua como um mecanismo de controle e homogeneização.

Nesse cenário, a criação do Comitê de Educação Indígena pelo MEC, em 1993, constitui uma resposta institucional a essa questão histórica, ao buscar garantir a educação nas línguas nativas como direito fundamental, e

não como concessão pontual ou circunstancial. Essa iniciativa exigiu uma abordagem sistemática que não pode, necessariamente, ser tratada como um programa complementar ou político, pois retratar os direitos de linguagem como algo excepcional, especial ou incomum poderia levar a mal-entendidos, resistência ou rejeição. Os direitos linguísticos, necessitam partir de uma perspectiva da linguagem como recurso permanente, não como uma questão de concessão sob demanda (Brasil, 1993, p.12).

De certo, as políticas linguísticas educativas e a sua implementação no Brasil são permeadas por contradições. Todavia, cabe lembrar que não é de hoje que “[...] o Estado sempre buscou manter a visão linguística homogeneizadora de país monolíngue e, para isso, valeu-se, inclusive, de políticas linguísticas truculentas [...] com as populações indígenas [...]” (Preuss; Álvares, 2014, p. 408). Os autores (2014) abordam criticamente a perspectiva adotada pelo Estado em relação à diversidade linguística, particularmente no que diz respeito às línguas autóctones. Sugerem que o Estado prosseguiu com a visão de criar ou manter uma nação monolíngue, uma política que, muitas vezes, está em desacordo com a realidade multilíngue de muitos países, especialmente aqueles com culturas e línguas nativas ricas, como o Brasil.

Esse cenário não só diminui a diversidade linguística, mas também desgastou as identidades culturais ligadas a essas línguas. Ao impor uma língua única, o Estado marginaliza efetivamente as comunidades que falam outras línguas, e reduz a sua visibilidade e influência no discurso nacional.

Torna-se mister uma reavaliação das políticas linguísticas e a utilização de metodologias inclusivas que reconheçam e apoiem os direitos linguísticos de todos os cidadãos, especialmente dos grupos autóctones e minoritários. Tais políticas não só honrariam a diversidade cultural, mas também contribuiriam para uma sociedade justa e equitativa. Entretanto, a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) expressa termos vagos e genéricos acerca dos idiomas dos cidadãos autóctones:

[...] já temos municípios brasileiros que cooficializaram línguas indígenas – tukano, baniwa, nheengatu, akwe xerente, guarani, macuxi – e línguas de migração –talian, pomerano, hunsrickisch –, existem publicações e outras ações expressas nessas línguas (livros, jornais, filmes, peças de teatro, programas de radiodifusão) e programas de educação bilíngue (BNCC, 2017, p.71).

Comumente, os órgãos oficiais fingem não entender ou parecem confundir o respeito pelos idiomas indígenas com atividades folclóricas simbólicas. Percebe-se que o cumprimento das normas é, muitas vezes, concentrado em direitos brandos, enquanto perpetua-se a negação aos direitos complexos, como o uso dos idiomas nativos em sala de aula. Decerto, tem havido uma interação desequilibrada entre os objetivos relacionados às políticas linguísticas e as reformas associadas à educação.

Com efeito, os caminhos ideais para a implantação de políticas no seio das escolas regulares brasileiras têm sido difíceis de encontrar, pois, predomina uma distância abissal entre a atual legislação e a revitalização bem-sucedida, principalmente, porque as políticas que visam à autonomia

plurilinguística são, frequentemente, baseadas em iniciativas de “cima para baixo”, em que a execução de seus planos segue práticas ádvenas de ideologias kafkianas em que se postula, por exemplo, que o “[...] o francês é a língua da clareza, que o inglês é a língua dos negócios e que o italiano é a língua da música [...] para justificar grandes financiamentos e grandes programas educacionais” (Ilari, 2004, p. 16).

Aliás, as obras de Franz Kafka, como *O Processo* de 1925, retrata cenários de pesadelo onde os indivíduos são enredados em processos burocráticos ilógicos e enfraquecedores. A aplicação deste descritor aos acordos linguísticos indica que as políticas podem ser percebidas como desconectadas das realidades práticas e culturais das pessoas que impactam.

Essa perspectiva de um mundo onde o indivíduo luta para encontrar significado e liberdade dentro de sistemas impessoais tem levado a obra de Kafka a ser interpretada como uma reflexão sobre a opressão social e a complexidade da condição humana. Por sinal, a expressão “kafkiana”, que surgiu a partir de sua obra, passou a ser utilizada para descrever situações ou sistemas que são absurdamente complexos, alienantes e opressivos, o que se aplica bem ao contexto das políticas linguísticas.

A implementação de políticas de ensino de idiomas no Brasil, particularmente no que diz respeito à oferta de Espanhol e Inglês nas escolas realça a discrepância entre as intenções políticas e os resultados práticos no sistema educativo. Menciona-se a política que obriga a escola oferecer o Espanhol como uma das línguas estrangeiras nas escolas, sendo a matrícula dos alunos opcional.

No entanto, aponta-se uma tendência em que o Inglês é priorizado em relação ao Espanhol. Esta preferência pelo Inglês é atribuída ao seu domínio econômico global, conforme observado nos PCNs (Parâmetros Curriculares Nacionais), que ressaltam as motivações econômicas por trás das escolhas de ensino de línguas (Preuss; Álvares, 2014). Ainda pertencente a essa conjuntura, nota-se uma tendência em criar academias de línguas indígenas, institutos e universidades interculturais sob o equívoco de que estes irão, efetivamente, promover o uso da linguagem. Embora essas instituições desempenhem um papel importante nas concepções políticas indígenas, vale lembrar que é somente por meio do uso contínuo de linguagens que o linguicismo pode ser evitado. À guisa de ilustração existe relato de

[...] programa de educação bilíngue no Brasil, em que os índios eram alfabetizados nas suas línguas maternas e tinham aulas de português. Mas, assim que aprendiam a língua portuguesa, as línguas indígenas eram descartadas e o ensino se efetivava somente na língua oficial da nação. Em outras palavras, as línguas indígenas serviam apenas como uma ponte para o aprendizado da língua portuguesa[...] (PREUSS; ÁLVARES, 2014, p. 409).

Inicialmente, estes programas parecem apoiar a preservação cultural indígena ao incentivar a alfabetização nas línguas nativas juntamente com o ensino do português. Contudo, a descrição revela uma mudança

problemática: uma vez alcançada a proficiência em português, as línguas autóctones são abruptamente abandonadas no currículo educacional.

Esta prática implica que as línguas indígenas são meramente instrumentais, um andaime temporário em vez de um pilar permanente da educação. A frase “serviam apenas como uma ponte” evidencia o uso utilitário destas linguagens, sem compromisso genuíno com a sua preservação ou respeito pelo seu valor intrínseco. Esta metodologia mina a autonomia cultural das comunidades indígenas ao posicionar subordinadamente as suas línguas ao português e que reforça a hegemonia linguística e cultural.

No geral, o que se percebe, sob o manto disfarçado de inclusão, é o intento da absorção das identidades nativas em um quadro nacional dominante, em vez do verdadeiro bilinguismo ou pluralismo cultural. Acrescente-se, ainda, que uma parte expressiva das línguas indígenas constitui-se de forma oral e a maioria dos seus falantes não tiveram/ não têm a oportunidade de usá-las na escola, nem lê-las ou escrevê-las.

Outro impeditivo acerca da manutenção dos idiomas autóctones surge da falta de informações precisas sobre o número de enunciadores, os níveis de bilinguismo ou multilinguismo e da distribuição geográfica. Embora o recenseamento acerca da população indígena represente progresso, é fundamental recolher elementos acerca da situação sociolinguística e integrá-los nos bancos de dados nacionais e internacionais a fim de que as solicitações dos povos indígenas possam ser analisadas de forma específica. Soma-se a isso, a falta de recursos humanos e financeiros e da participação limitada ou inexistente dos povos originários nas tomadas de decisões.

Sob esse ângulo, enfatiza-se que o uso estratégico da linguagem por indivíduos e grupos em contextos sociopolíticos não é apenas uma questão de comunicação, mas pode servir como uma ferramenta poderosa na negociação social e nas lutas políticas. Ao optar por utilizar a linguagem majoritária, os indivíduos podem ter como objetivo obter capital social, aceder a recursos ou navegar em sistemas de poder (Silva, 2017).

Em síntese, a utilização estratégica da linguagem pode permitir que a cidadania silenciada afirme a sua presença e negocie os seus interesses dentro da cultura dominante. Trata-se de uma tentativa de salvaguardar o patrimônio cultural e garantir que as minorias linguísticas não só sejam reconhecidas, mas também integradas nos domínios públicos e oficiais da sociedade (Silva, 2017).

Seja através da integração ou da afirmação da diferença linguística, as escolhas linguísticas estão profundamente interligadas com questões de poder, identidade e resistência. Sendo assim, a política de educação linguística pode servir como veículo para promover a vitalidade, a versatilidade e a estabilidade das linguagens e, com isso, promover os direitos de seus emissores para participar da comunidade global ao utilizar os seus próprios vocábulos e a língua dominante.

O imperativo dos direitos linguísticos: fóruns e conferências internacionais

As questões em torno da linguagem tornam-se constituintes significativos para as sociedades de minorias linguísticas que procuram manter a sua distinção cultural e identitária que, na maioria das vezes, encontra-se em condições de hostilidade, exclusão e discriminação. Diante desse quadro, surge a relevância da observância dos direitos linguísticos que podem ser descritos como um conjunto de obrigações das autoridades governamentais em usar os diferentes idiomas em uma série de contextos. Isso consiste em não interferir nas escolhas e expressões linguísticas das etnias que não utilizam a língua dominante e, mais ainda, reconhecer e apoiar o emprego dos idiomas das classes minoritárias (May, 2010).

Com efeito, o reconhecimento e a promoção dos direitos linguísticos autóctones ganharam atenção significativa no cenário global. Numerosos fóruns e conferências servem como plataformas vitais para discutir, compartilhar experiências e defender a preservação e revitalização das línguas nativas. Os direitos humanos ao envolver a linguagem formam uma combinação de requisitos encontrados em uma variedade de reuniões internacionais. Geralmente, os direitos básicos da linguagem contidos nesses tratados e diretrizes lidam com quatro eixos principais:

(i) Dignidade: O Artigo 1 da Declaração Universal dos Direitos Humanos declara que “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos” (ONU, 1948, on-line). Este é um princípio fundamental e, especialmente, importante em questões que envolvem a proteção e promoção da identidade dos indivíduos que se encontram em condição de vulnerabilidade.

(ii) Liberdade: Em qualquer atividade - comercial, artística, religiosa ou política - as preferências de idiomas são resguardadas pelos direitos humanos.

(iii) Igualdade e não discriminação: A proibição da discriminação impede os Estados de, injustificadamente, colocar em desvantagem ou excluir indivíduos por meio de suas preferências de idiomas, no que tange ao fornecimento de qualquer uma de suas atividades, serviços ou suportes.

(iv) Identidade: A forma linguística no tocante à identidade seja para indivíduos, comunidades ou para o próprio estado encontra-se protegida pelo direito da liberdade de expressão.

Outro ponto a considerar é sobre o papel da Constituição brasileira de 1988, a qual marcou uma virada significativa na política para os povos originários. Essa Constituição anui pela primeira vez que:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (Brasil, cap. VIII, art. 231, 1988, *online*)[...]O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos

próprios de aprendizagem (Brasil, Cap. III, Art. 210, 1988, online)[...] as Línguas indígenas podem ser utilizadas na educação formal em seus comunidades (BRASIL, art.210.2, 1988, on-line).

Para mais, cumpre consignar que a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e a Convenção Internacional Pacto de Direitos Civis e Políticos (1976) foram as principais ferramentas jurídicas que serviram como base para as demais reformas nacionais na maioria dos países latino-americanos. Deveras, torna-se lícito dizer que os fóruns e as conferências globais dedicadas aos direitos linguísticos autóctones fornecem ambientes cruciais para troca de conhecimento, defesa e colaboração. A seguir, destacam-se as principais assembleias e tratados globais dedicados aos direitos linguísticos indígenas:

(a) A Convenção Nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1989 sobre Povos Indígenas e Tribais: É o tratado jurídico mais específico relativo aos direitos dos povos indígenas. Foi adotado na Conferência Internacional do Trabalho em junho de 1989 e aprovado no Brasil pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, sendo, portanto, de cumprimento obrigatório. No 12º artigo enfatiza que:

Os povos interessados deverão ser protegidos contra a violação de seus direitos e deverão poder mover ações legais, individualmente ou por meio de seus órgãos representativos, para garantir a proteção efetiva de tais direitos. Medidas deverão ser tomadas para garantir que os membros desses povos possam compreender e se fazer compreender em processos legais disponibilizando-se para esse fim, se necessário, intérpretes ou outros meios eficazes (OIT, 1989, on-line).

Verificam-se no artigo que, de fato, são reconhecidas as dificuldades das etnias autóctones em manter e desenvolver suas identidades, línguas e religiões, dentro do enquadramento dos Estados em que vivem.

(b) A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas: As Nações Unidas têm sido um dos mais influentes agentes globais de planejamento linguístico. Trata-se de um instrumento internacional adotado pelas Nações Unidas em 13 de setembro de 2007 e consagrou de acordo com o Artigo 43, os direitos que "[...] constituem as normas mínimas para a sobrevivência, dignidade e bem-estar dos povos indígenas do mundo" (Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos Povos Indígenas, 2007, on-line).

O primeiro artigo do documento trata da igualdade de direitos e da proibição à discriminação. O segundo preza pelo direito de ser diferente e de viver como tal. O terceiro resguarda a proteção do caráter único e dos atributos dos povos originários, o que contempla a cultura, a religião e as instituições sociais (Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos Povos Indígenas, 2007, on-line).

(c) Fórum Permanente das Nações Unidas sobre Questões Indígenas (UNPFII): O UNPFII é um fórum essencial para os povos nativos em todo o

mundo. Estabelecido em 2000, o UNPFII fornece uma plataforma para representantes indígenas, agências da ONU e estados para discutir uma gama de questões, que abarca direitos linguísticos. O Fórum aborda a importância das línguas nativas como parte da diversidade cultural, identidade e direitos coletivos e enfatiza a necessidade de sua proteção e revitalização.

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

A UNESCO desempenha um papel crucial na defesa dos direitos linguísticos dos povos autóctones. Promove a diversidade linguística, a herança cultural e a importância da educação baseada na língua materna. As iniciativas da UNESCO incluem o Ano Internacional das Línguas Indígenas (2019) e o Atlas das Línguas do Mundo em Perigo, que aumentam a conscientização, apoiam a pesquisa e facilitam o desenvolvimento de políticas sobre as línguas indígenas.

(e) Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre Educação (WIPCE): Realizada a cada três anos, a WIPCE reúne educadores, ativistas, pesquisadores e formuladores de políticas indígenas para compartilhar as melhores práticas, estratégias e desafios relacionados à educação indígena. A conferência destaca o papel central das línguas nativas na educação e explora maneiras de integrá-las efetivamente nos sistemas escolares formais.

(f) Cúpula Mundial de Línguas Indígenas (WSIL): A primeira WSIL ocorreu em 2019 no México. A cúpula serve como uma plataforma para ativistas de línguas autóctones, linguistas, formuladores de políticas e povos nativos para discutir a preservação da língua, os esforços de revitalização e a implementação dos direitos linguísticos.

(g) Década Internacional das Línguas Indígenas: Trata-se de uma conferência influente que se concentra especificamente nos direitos linguísticos. Reúne acadêmicos, ativistas e representantes de comunidades originárias para discutir políticas linguísticas, estruturas legais e estratégias para promover e proteger as línguas nativas.

(h) O Programa MOST (Gestão de Transformações Sociais) na América Latina e Caribe: É uma importante iniciativa que demonstra um consenso em respeitar e apoiar as línguas minoritárias e as organizações autóctones. O programa reconhece o papel vital que as línguas minoritárias exercem na preservação da diversidade cultural, favorece a inclusão social e estimula o desenvolvimento sustentável. Por meio de suas diversas atividades, o Programa MOST apoia diretamente os direitos das sociedades dos povos originários e seus idiomas. Enfatiza a necessidade de políticas e práticas inclusivas que respeitem a diversidade linguística e capacitem as organizações nativas a participar dos processos de tomada de decisão.

(i) Fundação para Línguas Ameaçadas (FEL) e o Fundo Nacional para as Humanidades (NEH) são duas organizações proeminentes que desempenham papéis significativos na promoção da diversidade linguística e no apoio aos idiomas ameaçados. A FEL é dedicada à documentação, preservação e revitalização de línguas ameaçadas em todo o mundo. Essa entidade fornece financiamento, recursos e suporte para projetos de revitalização de idiomas, iniciativas de pesquisa e esforços comunitários. O NEH, por outro lado, é

uma agência federal independente situada nos Estados Unidos que apoia a pesquisa em humanidades, educação e preservação cultural.

Embora não se concentre especificamente em línguas em perigo, O NEH reconhece a importância da língua como parte integrante do patrimônio cultural e assim subsidia recursos para projetos que exploram tradições linguísticas e culturais, entre os quais se destacam os idiomas ameaçados de extinção. Verifica-se que as convenções e tratativas globais desempenham papéis vitais para proteger os idiomas ameaçados. Ao fornecer apoio financeiro, recursos e plataformas de colaboração, essas organizações internacionais facilitam a preservação e a revitalização dos idiomas em fase de extinção.

Os trabalhos realizados por essas entidades aumentam a conscientização sobre os direitos linguísticos das comunidades e destacam o valor da diversidade da linguagem enquanto patrimônio cultural da humanidade. Ademais, é perceptível que as tendências globais em relação aos direitos humanos produziram influências positivas nas políticas linguísticas e um direcionamento claro no direito internacional para um maior reconhecimento da diversidade linguística dos Estados-nação.

Considerações finais

A realidade sociolinguística das coletividades autóctones nas escolas regulares brasileiras é um cenário complexo e em morosa evolução. No entanto, vale dizer que, embora existam inúmeros contratempos a serem superados, a inclusão de idiomas e culturas nativas na educação tem um potencial significativo. Ao promover a educação bilíngue e intercultural, investir na formação de professores e fortalecer a participação da comunidade, o Brasil pode proporcionar um ambiente educacional inclusivo e equitativo. Valorizar a diversidade linguística e o patrimônio cultural não apenas enriquece a vida dos estudantes indígenas, mas também contribui para a formação coletiva da sociedade brasileira.

O sistema educacional brasileiro não deve favorecer apenas um idioma oficial ou algumas línguas internacionais, mas valorizar e tomar medidas positivas para promover, manter e desenvolver os idiomas autóctones, elementos essenciais da identidade nacional. Nesse passo, respeitar e integrar ativamente a variedade linguística pode constituir a marca registrada de uma sociedade integrada e uma das chaves para combater a intolerância.

Abraçar os direitos da linguagem constitui uma iniciativa clara na promoção da emancipação social, do diálogo intercultural, bem como da construção de bases mais sólidas para respeitar o plurilinguismo. Muitas nações ao redor do mundo modificaram suas cartas legais para declarar respeito pela diversidade. É urgente, portanto, que as políticas sejam geradas a partir dos seus falantes, das suas reais necessidades e situações específicas. Uma participação crescente dos povos originários nos movimentos de base é uma estratégia necessária para fomentar o planejamento linguístico.

Essa abordagem pode ser útil em contextos em que as políticas verticais de linguagem tendem a falar da “boca para fora” sobre as

reivindicações nativas. Tais considerações nos mostram que trabalhar com a diversidade das línguas é uma tarefa hermética que precisa envolver os setores público e privado, bem como o setor acadêmico, mas acima de tudo, os seus enunciadores que precisam ser ouvidos e respeitados para se tornarem agentes ativos de mudança.

Referências bibliográficas

BAUMAN, Z. **Globalização: As consequências humanas**. Editora: Jorge Zahar, 1999.

BIBLIOTECA VIRTUAL DE DIREITOS HUMANOS. **Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas**. 2007. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Direito-dos-Povos-Ind%C3%A9genas/declaracao-das-nacoes-unidas-sobre-os-direitos-dos-povos-indigenas.html>>. Acesso em: 08 de out. 2020.

BLANCO PUENTES, J. A. **Bilingüismo: la lengua materna ante la globalización**. GIST – Education and Learning Research Journal, [s. l.], n. 1, p. 39–48, 2007. Disponível em: <<https://latinjournal.org/index.php/gist/article/view/566/472>>. Acesso em: 06 jul. 2025.

BLOMMAERT, J. **The Sociolinguistics of Globalization**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Editora do Senado, 1988.

_____. **Ministério da Educação e Cultura**. 1993. Disponível em: <<portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/vol4a.pdf>>. Acesso em: 12 dez. 2020.

_____. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília: MEC, 2017. Disponível em: <https://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518-versaofinal_site.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2025.

CALVINO, Italo. **Seis propostas para o próximo milênio**. Tradução de Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

ILARI, R. **Reflexões sobre língua e identidade**. Anais do 6º Encontro Celsul – Círculo de Estudos Linguísticos do Sul. Florianópolis/SC, 2004.

INDÍGENA. *In*: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio século XXI: dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

LUCIANO, G. J. dos S. **Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena**. Revista de Educação Pública, [S. l.], v. 26, n. 62/1, p. 295–310, 2017.

MAY, S. **Derechos lingüísticos como derechos humanos**. *In*: Revista de Antropología Social, 2010.

OLIVEIRA, E. A.; PINTO, J. P. **Linguajamentos e contra-hegemonias epistêmicas sobre linguagem em produções escritas indígenas**. Linguagem em (Dis)curso, Tubarão, SC, v. 11, n. 2, p. 311-335, maio/ago, 2011.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração universal dos direitos humanos**, 1948. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/udhr/documents/udhr_translations/por.pdf>. Acesso em: 23 nov. 2020.

_____. **Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos**. Assembleia Geral da ONU, 1976. Disponível em: <<https://www.oas.org/dil/port/1966%20Pacto%20Internacional%20sobre%20Direitos%20Civis%20e%20Pol%C3%ADticos.pdf>>. Acesso em: 05 jul. 2025.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes** [Convenção 169], 1989. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 09 out. 2020.

PREUSS, E. O.; ÁLVARES, M. R. **Bilinguismo e políticas linguísticas no Brasil: da ilusão monolíngue à realidade plurilíngue**. Acta Scientiarum. Language and Culture. Maringá, v. 36, n. 4, p. 403-414, Oct.-Dec., 2014.

SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Tradução de Fátima Leite. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

SILVA, J. I. da. **O debate sobre direitos linguísticos e o lugar do linguista na luta dos sujeitos falantes de línguas minorizadas: quem são os protagonistas?** RBLA, Belo Horizonte, v. 17, n. 4, p. 663-690, 2017.

WOLF, Eric. **Europa e os povos sem história**. Tradução de Vera Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Recebido em: 07/05/2024* Aprovado em: 03/07/2025* Publicado em: 31/08/2025

A VIVÊNCIA DE UM ESTUDANTE INDÍGENA DE PSICOLOGIA, DURANTE A PANDEMIA NA ALDEIA MARANDUBA¹

WERLEN PEREIRA KARAJÁ²

UNIFESSPA, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0000-9355-371X>

CAIO MAXIMINO³

UNIFESSPA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-3261-9196>

RESUMO: *O presente trabalho representa uma autoetnografia colaborativa interétnica cruzando a vivência do primeiro autor, um indígena karajá estudante de psicologia, durante a pandemia da COVID-19 na aldeia Maranduba (Santa Maria das Barreiras/PA), com perspectivas sobre saúde mental vivenciadas a partir do conhecimento acadêmico acerca da psicologia indígena do segundo autor. Analisando aspectos da cultura, costumes e crenças dos Iny Karajá da aldeia Maranduba, descrevemos aspectos do sofrimento psíquico produzido pela pandemia no povo karajá. O texto parte da noção de “doença” em suas diversas dimensões na cultura karajá, incluindo seu papel cosmogônico, no caráter fissil da aldeação do povo karajá, e de como a doença atravessa a própria história da aldeia Maranduba, na figura histórica de Benta Thuary Deru. Esses fatores nos ajudam a entender os impactos que a pandemia da COVID-19 teve sobre o povo karajá da aldeia Maranduba de um ponto de vista psicológico.*

PALAVRAS-CHAVE: *Psicologia dos povos indígenas, COVID-19, Sofrimento psíquico, Iny karajá.*

ABSTRACT: *The present work represents an interethnic collaborative autoethnography crossing the experiences of the first author, a karaja indigenous Psychology student, during the COVID-19 pandemic in the Maranduba settlement (Santa Maria das Barreiras/PA), with perspectives on mental health experienced from the second author's academic knowledge of indigenous psychology. Crossing aspects from the culture, traditions, and beliefs from the iny karaja from the Maranduba settlement, we describe aspects of the psychological distress produced by the pandemic in the karaja people. The text starts with the notion of “disease” in its diverse dimensions in the karaja culture, including its cosmogonic role, its role in the fissile character of the creation of new settlements by the karaja people, and how diseases cross the very history of the Maranduba settlement in the image of Benta Thuary Deru. These factors help us to understand the impacts the COVID-19 pandemic had on the karaja people in the Maranduba settlement from a psychological point of view.*

KEYWORDS: *Indigenous psychology, COVID-19, Psychological distress, Iny karajá.*

¹ BINANA ÒHÀRUHUKY, PSICOLOGIA, ÒRARU KI TYYRYTIDU MAHĀDU KAWSEMY RYIRERI NA ALDEIA MARANDUBA - em *inyrybè*, língua falada pelos três povos de autodesignação *iny* (Karajá, Javaé, e Xambioá), apresenta inflexões de gênero, com variantes masculinas e femininas das palavras. Considerando a vivência do primeiro autor, homem karajá, durante o texto os termos serão apresentados na variante masculina.

² Indígena do povo Karajá. Psicólogo e especialista em psicologia clínica, formado pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA).

³ Professor do curso de Psicologia da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA).

Introdução

O presente trabalho parte das inquietações do primeiro autor, indígena do povo in'ya karajá⁴ da aldeia Maranduba (Santa Maria das Barreiras/PA)⁵ e estudante de Psicologia, em relação à pandemia da COVID-19 e seu impacto psicológico sobre os parentes da aldeia, em diálogo com perspectivas sobre saúde mental vivenciadas a partir do conhecimento acadêmico acerca da psicologia indígena do segundo autor. A pandemia da COVID-19 foi considerada um “fato social total” em termos de seu enfrentamento voltado para os povos indígenas, já que

expõe as múltiplas dimensões e tensões provocadas pela atuação do Estado na implementação de políticas públicas dirigidas a minorias étnico-raciais no Brasil. Ficam evidentes não somente os impactos, como também as modalidades de resistência e enfrentamento do movimento etnopolítico indígena. Isso para não mencionar que as implicações da pandemia envolvem questões que, no caso dos povos indígenas, vão desde a insegurança alimentar e medo de sair das aldeias à violência simbólica de não ser possível realizar ritos funerários tradicionais, no caso de pessoas falecidas decorrentes da COVID-19 (SANTOS; PONTES; COIMBRA JR., 2020, p. 1).

A vivência das epidemias e doenças é uma forma importante pela qual indígenas interagem com não indígenas durante todo o processo de colonização até o momento atual. “Desde o início da colonização, [os povos indígenas] tiveram que aprender em seus corpos o que é uma epidemia” (Fausto, 2020). A crise provocada pela pandemia da COVID-19 coloca em evidência, portanto, o quanto a vulnerabilidade epidemiológica dos povos indígenas sempre foi uma vulnerabilidade política, social e ambiental que é constitutiva dos processos coloniais (Mondardo, 2020; Santos; Pontes;

⁴ O termo *In'ya* significa “gente” ou “ser humano”. Apesar das semelhanças estruturais em termos de língua, organização social, rituais, mitologia, cosmologia e do próprio contexto histórico, há algumas diferenças culturais e históricas significativas entre os In'ya Javaé e In'ya Karajá, que se reconhecem como povos distintos. Para os karajá e javaé, o vale do Araguaia é concebido como o principal território tradicional, centrado principalmente na Ilha do Bananal. A cosmologia informa que o eixo espaço-temporal atual foi produzido em tempos mítico-históricos pelo herói cultural Kan'yaixiwê, que caminhou do início ao fim do rio Araguaia conquistando os bens atuais da humanidade.

⁵ Os povos indígenas das etnias Karajá, Javaé e Xambioá são povos do tronco linguístico macro-jê, que se encontram espalhados em diversas aldeias. Segundo Pimentel da Silva (2017), os karajá atualmente são encontrados nos estados de Goiás, Tocantins, Mato Grosso e Pará, e estima-se uma população de 3.000 pessoas em 19 aldeias, sendo elas: Hãwalò, Watau, JK, Bãtoiry, Kanasiwê, Krehawa, Itxala, Hawalòra, Macaúba, Nova Tytema, Mirindiba, Buridina, Maranduba, Santo Antônio, Lago Grande, Kurehe, Xambioá e Wary Lyty. É interessante ressaltar que a maior concentração de karajá sempre esteve localizada na Ilha do Bananal. Os primeiros documentos históricos, no século XVII, já mencionaram a beira do Araguaia, e os mitos e a memória oral do grupo apontam este rio e a Ilha do Bananal como local de origem dos indígenas. Segundo Toral (1992), as primeiras informações sobre a localização dos três subgrupos, Karajá, Xambioá e Javaé, datam do final do século XVI. De acordo com o autor, os karajá habitam a região ao longo do médio e alto curso do rio Araguaia; os Karajá do Norte, também conhecidos como Xambioá localizam-se no baixo curso do rio Araguaia; e os Javaé são habitantes do leito do rio que leva o nome da etnia, o braço menor do rio Araguaia e formador da Ilha do Bananal.

Coimbra Jr., 2020). Essa relação com as epidemias e doenças irá colorir as ansiedades e medos produzidos pela COVID-19, como veremos.

Para entender esses processos, recorreremos à autoetnografia, a partir das vivências, inquietudes e reflexões do primeiro autor, guiadas a partir de um diálogo teórico-metodológico com o segundo autor. O termo “autoetnografia” remete-se a David Hayano (1979), que já apontava “a necessidade de se estudarem os mundos sociais e subculturas em um pensamento pós-colonial” (Ono, 2017, p. 42). James Clifford (1998) já apontava para a necessidade de mudança da tradicional metodologia de pesquisa de campo etnográfico que focaliza em representar o Outro como objeto de pesquisa, e que não possibilita ao pesquisador descrever as suas experiências pessoais em relação ao objeto. Há nesse caso um distanciamento entre o etnógrafo (pesquisador) e o etnografado (objeto). Uma das principais contraposições é sobre o método “da etnografia tradicional, em que o pesquisador fazia o papel de autoridade em um tom que, por vezes, parecia perpetuar ou justificar uma atitude colonialista” (Fortin, 2009, p. 83).

Priorizando as narrativas de primeira pessoa, as autoetnografias se focam na construção de narrativas para a criação e manutenção das identidades; priorizam as formas expressivas de criação de sentido da experiência vivida e de comunicação dessas experiências; observam os emaranhados que permeiam as maneiras como as relações interpessoais são vividas e como são narrados aos outros; magnificam as dimensões reflexivas da relação entre narradores e aqueles que recebem essas narrativas; e enfatizam a subjetividade, a autorreflexividade, a emocionalidade, o diálogo e a ligação entre as Ciências Sociais e a Psicologia a partir da narrativa (Berger; Ellis, 2002; Bochner, 2012).

Sobretudo, o presente trabalho trata de uma *autoetnografia colaborativa interétnica*, produzida a partir do diálogo entre as vivências dos dois autores. Ao buscar um exame autoetnográfico comparativo, colaborativo e dialógico, buscamos explorar as múltiplas identidades (étnico-raciais, epistêmicas, metodológicas) que cruzam os sujeitos na academia e as diferentes maneiras como moldam nossa vivência e explicações para o “fato social total” da pandemia da COVID-19. Nesse sentido, seguimos Ajil e Blount-Hill (2020) em assumir o desafio do processo introspectivo da autoetnografia colaborativa como “importante componente da exploração de nossa posicionalidade epistemológica dentro e fora da academia” (p. 85). Através de uma série de encontros de reflexão guiada e interativa, baseados sobretudo nos diários de campo produzidos pelo primeiro autor, buscamos identificar temas transversais que conectavam nossa experiência compartilhada em nossos contextos étnico-culturais distintos. Procuramos, na exploração desses temas, ressaltar aquilo que há de terreno comum, buscando a confluência (Santos, 2023). Partindo da percepção de que os povos tradicionais mobilizam formas de pensar qualitativamente diferentes daquelas produzidas pelo etnocentrismo da academia, Antonio Bispo dos Santos pensa a “confluência” como a convivência epistemológico-metodológica entre elementos diferentes entre si e que, ainda assim, se aproximam em termos de cosmovisão.

A nossa autoetnografia colaborativa também ressalta aquilo que não é comum entre as cosmovisões e concepções, em especial no que tange à saúde mental. As concepções ameríndias dos processos psicológicos tendem a não estabelecerem uma divisão entre corpo, mente e espírito, diferente das concepções eurocêntricas tradicionais (Gavião; Maximino, 2025; Pavón-Cuéllar, 2013, 2022; Taylor, 1996; Viveiros de Castro, 2002). Tampouco é clara a diferença entre indivíduo e coletivo, povo e território (Gavião; Maximino, 2025; Kopenawa; Albert, 2015), o que nos permitiria propor que se há algo comum nas cosmopolíticas ameríndias é a noção de que indivíduo e território são co-extensos. O confronto entre as concepções de saúde mental produzidas dentro do contexto do povo karajá e aquelas produzidas na academia reforçam a ideia de que o uso da categoria *saúde mental* pode ser problemático, dado que tende a explicar o *mental* “a partir de um aparato lógico e semiológico importado de um saber organicista”, tendendo “a se afirmar que tudo aquilo referente ao *mental* também tenha seu correlato orgânico, palpável, explícito e despreze outras influências, como momento histórico, condições sociais, vivências culturais, entre outros” (Batista; Zanello, 2016, p. 409).

Por esses motivos, a autoetnografia pode representar um importante método emergente na pesquisa em saúde mental (Foster; Mcallister; O’Brien, 2006; Grant, 2010; Liggins; Kearns; Adams, 2013). A imersão em profundidade nas vivências de sofrimento coletivo da pandemia podem representar formas de acesso privilegiado para a reflexão e a autorreflexividade. Ao fazer atravessar concepções culturais, histórias e narrativas dos in̄ karajá com a vivência subjetiva da pandemia, identificamos uma categoria de análise, “concepção karajá de doença”. Para apresentá-la, faremos uso de duas cenas ilustrativas.

Cena 1: Voltando à aldeia Maranduba durante a pandemia da COVID-19

Durante o mês de abril de 2020, com a Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa) fechada, o aluguel ficando cada vez mais caro, resolvi ir embora de Marabá e voltei para a minha comunidade Maranduba. Toda vez que eu chegava de Marabá durante os recessos, todos iam me ver, mas dessa vez ninguém foi me buscar na entrada da aldeia; então eu caminhei até chegar na minha residência. Meus parentes não queriam estar próximos de mim, e notei que estavam com medo de contrair o vírus e morrer. Pensavam que só porque eu morava na cidade que eu poderia transmitir o vírus, mesmo eu os assegurando de que não estava infectado com o novo coronavírus. Todos estavam planejando ir embora da Maranduba e morar próximo à ilha do Bananal ou perto do Rio Javaé, conhecido como *Bero Biòwa* ou *Bèraku Bikòwa*.

Os não indígenas entravam na aldeia Maranduba frequentemente sem o uso de máscara, principalmente os turistas de outras cidades. Por conta disso, fiz uma placa

improvisada na entrada da aldeia. A ideia é mostrar aos *tori* (não indígenas) que tenham consciência de pelo menos colocar a máscara no rosto.

Durante esse momento de pandemia, senti que meus parentes não deixavam seus filhos brincar com outros indígenas, cada indivíduo estava com medo um do outro, observei que estavam estressados, com dificuldades para dormir entre outros, preocupados com a chegada do vírus na cidade de Santa Maria das Barreiras/PA. Considero que tudo isso é por falta de informação da parte da FUNAI e da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), de ir na aldeia explicar como o vírus agia e como poderia ser evitado. Como a aldeia Maranduba é mais próxima da cidade de Santa Maria das Barreiras/PA, a gente acabava tendo muita informação sobre o COVID-19 por rádio, televisão e internet; no entanto, essas notícias se focam principalmente nas mortes e contágios, sem explicar os mecanismos de infecção.

No início da pandemia, por conta do isolamento, na aldeia a gente teve nenhuma orientação de ninguém; só depois de alguns meses que o pessoal da SESAI foi na aldeia Maranduba explicar sobre o vírus. Os funcionários da SESAI, juntamente com a FUNAI, explicaram como o vírus agia e como fazer a prevenção, incluindo uma oficina sobre higienização para os indígenas aprenderem como fazer diluição de água sanitária, uso de sabão líquido, detergente, entre outros que são de grande importância para o combate do vírus.

Essa ausência inicial de informações trouxe uma série de sofrimentos psicológicos. Vou contar um exemplo do meu irmão no começo da pandemia; ele estava com tanto medo de contrair o vírus que passava mal, sua pressão baixava, andava de luva, máscara e óculos, tudo isso com medo de contrair o vírus. Não só o meu irmão estava tendo esse problema, mas como outros parentes também, e foi nesse momento que percebi que os meus parentes estavam em sofrimento psicológico por conta da pandemia do COVID-19 (Registro em diário de campo no dia 24 de junho de 2020).

O impacto da pandemia sobre a saúde mental da população geral circulou em dois eixos: os impactos relacionados ao medo do vírus (“coronafobia”)(Asmundson; Taylor, 2020; Nardi; Cosci, 2021), e os impactos indiretos relacionados a ansiedades relativas ao confinamento comunitário ou à insegurança econômica (De Mendonça *et al.*, 2022). Para os inĩ da aldeia Maranduba, a coronafobia parece ser um importante fator de sofrimento. Entretanto, é importante ressaltar também o caráter coletivo da coronafobia entre os parentes Inĩ da aldeia Maranduba.

Desde o início do processo autoetnográfico, formulamos questionamentos para compreender melhor como elementos da cultura karajá e suas dinâmicas na aldeia Maranduba se cruzavam com a relação com o sistema de saúde e as (des)informações sobre a pandemia para produzir

sofrimento psicológico. A questão da experiência vivida da pandemia se desdobrou em diversas outras, para entender os contextos e práticas sociais e culturais que emergiram nesse momento: quais são as formas de sofrimento psicológico vivenciadas pelos inĩ karajá da aldeia Maranduba durante a pandemia? Como essas formas se relacionam com o histórico de relações com os *tori* em suas formas epidêmicas? Como essas representações do sofrimento se ligam às narrativas sobre doença que circulam entre o povo karajá? De que maneira essas concepções se relacionam às teorias karajá sobre sofrimento mental e físico? Diante da intensidade com que o sofrimento se colocou na aldeia Maranduba, essas questões emergiram e auxiliaram na construção de uma categoria de análise que representa nosso entendimento sobre as relações entre cultura, história, narrativa e sofrimento psicológico na aldeia Maranduba: “concepção karajá de doença”.

Uma cosmopolítica karajá da doença

Uma história sobre a origem do povo karajá e sua dispersão na Ilha do Bananal ressoa de maneira potente com o momento atual da pandemia, anunciando uma cosmopolítica karajá da doença. De acordo com a tradição karajá e Javaé, a ocupação do vale do Araguaia por seus ancestrais remonta ao tempo em que os primeiros humanos ascenderam de um lugar mágico e imortal abaixo do leito dos rios conhecido como o fundo das águas, *berahatxie*, e passaram a viver em sociedade na Ilha do Bananal:

Os aruanãs⁶ eram peixes eternos que habitavam os lagos profundos. Um dia *Hariwaki*, um jovem aruanã, curioso e aventureiro, nadou mais distante e encontrou um raio de luz. *Koboi*⁷ avisava que todos deviam evitar este raio de luz por que ele atravessa um estreito e longo corredor que leva ao sofrimento, ao perigo e à morte. O jovem olhou pela luz e descobriu sua sombra e divertiu-se com ela, mas resolveu retornar para junto de seus amigos. *Hariwaki* sonhou com estranhas regiões e ao acordar retornou ao seu raio de luz. O jovem seguiu o raio de luz e, ao chegar à superfície, ficou fascinado com o ambiente cheio de luz e calor. Próximo havia um lago com uma campina verde e árvores frutíferas. Havia também o céu, as nuvens e pássaros. O jovem aruanã seguiu por um riacho e caiu no Rio Araguaia. Aí havia praias. O aruanã transformou-se em gente e correu pelas praias, ouviu os pássaros, seguiu os macacos nas árvores, sentiu o perfume das flores, descobriu o mel de abelhas e as frutas. Depois *Hariwaki* voltou para a água e, ao chegar ao Lago de Pedra, já era um peixe aruanã novamente; passou pelo

⁶ Segundo Rodrigues (1993), o nome *aruanã* ou *ijasó* é usado para diferenciar os humanos originais dos inĩ. Conforme esse mito de origem explica, os aruanãs eram seres curiosos que queriam conhecer o mundo terrestre e atravessaram um estreito corredor, chegando até a superfície da terra. Nesse momento, se transformaram em inĩ-son-wèra (“gente de verdade”).

⁷ Koboi é um herói cultural.

corredor e retornou ao povo de baixo e foi ver o *Koboi*. Ao ouvir a viagem do jovem, *Koboi* ficou indignado e lembrou que *Kynyxiwe* iria lhes retirar a imortalidade e que iriam conhecer a morte, o sofrimento e o perigo. Mas mesmo assim um grupo de aruanãs resolveu subir à superfície e *Koboi* lhes proibiu de colocarem seu nome nos descendentes dos que subiram. Na superfície transformaram-se em gente e adaptaram-se ao novo mundo. Mas veio a primeira morte, depois outra e mais outra. Os Karajá entraram em pânico. Um aprendiz de *hàri* (xamã) tentou comunicar-se com os espíritos dos aruanãs ou descobrir no novo mundo alguma espécie de cura. Os resultados eram poucos. Os Karajá dispersaram-se, formando pequenas aldeias longe do domínio do *Koboi*. Algumas famílias tentavam voltar às suas origens. Atiraram-se às águas, transformaram-se em aruanãs e foram para o Lago de Pedra, onde estava a passagem para o mundo de baixo. Contudo avistavam uma grande e perigosa serpente bem na entrada da gruta (...)(LIMA FILHO, 1995, p. 144-145).

Essa história ressoa com o momento da pandemia da COVID-19, já que nos conta que os karajá se dispersaram pelo Vale do Araguaia *buscando remédios para novas doenças*. De acordo com Melo (2000), essa dispersão pode implicar em muitos conflitos intercomunitários, “pois os Karajá acreditam que a maior parte das doenças é causada por feitiçaria, um assunto extremamente cauteloso para os Karajá” (p. 22). De acordo com Toral (1992), os karajá apresentam duas explicações principais sobre a etiologia das doenças: aquelas introduzidas pelos *tori* e aquelas nativas, originadas principalmente dos feitiços.

A combinação das duas pode ser especialmente perigosa. A morte da pessoa, em todo caso, é sempre atribuída, de forma predominante, à atuação de um malefício, ou a um acúmulo de malefícios. Assim são comuns comentários como “fulano estava derrubado pela malária, o povo da aldeia flechou ele (com feitiço) aí morreu mesmo” ou “criança doente de desidratação, povo da aldeia põe *òwòru* (feitiço) aí morre”. Como as doenças são causadas basicamente por malefícios, as famílias geralmente entregam o comando do tratamento ao *hàri* (...). O *hàri* não se confunde com o *luahidu*, “o (conhecedor) dos remédios (*luahi*)”, que se caracteriza por profundos conhecimentos botânicos, fazendo e prescrevendo diversos tipos de bebidas, alimentos e óleos para os mais diversos fins. São em geral homens e mulheres de idade, publicamente reconhecidos como especialistas (TORAL, 1992, p. 229).

Arriscando uma aproximação do conceito de *òwòru* e de formulações bioculturais do sofrimento (Goodman; Leatherman, 1998; Hruschka; Lende; Worthman, 2005; Shattuck, 2019), existem importantes influências da cultura sobre o biológico. Laraia (2004) usa o exemplo do povo urubu-kaapor

que creem que a visão de um fantasma é um sinal de morte, e o creem de forma tão veemente que os indígenas chegam a morrer se veem um fantasma. Essas questões aparecem, em nossa autoetnografia, a partir de reflexões sobre a cosmogonia karajá relatada:

O mito karajá conta que nós saímos do rio como os primeiros humanos que saíram do mundo subaquático *berahatxi* (fundo do rio) para o mundo de fora. Os mitos são muito essenciais para o meu povo. Para além do mito da origem, outros mitos são contados, como o recomeço e o extermínio do meu povo, a origem do Sol, da Lua, a morte, a pesca, as mulheres guerreiras, os tratamentos com o corpo, entre outros. As histórias mudam de contador para contador e de lugar para lugar. Em uma conversa com a Cacique da Aldeia Maranduba sobre o mito de origem do nosso povo, ela me contou que seus pais sempre falava que eles saíram do fundo do rio Araguaia. Vale ressaltar que a Cacique é da ilha do Bananal, e saiu de lá aos 12 anos, depois que seus pais morreram de uma doença; ela não soube me dizer qual tipo de doença foi, mas me contou que foi por conta do *òwòru*. Fico pensando que *òwòru* representa aqueles fantasmas com que não sabemos lidar, um saber do feitiço que os indígenas karajá não sabem. Talvez um saber sobre a impossibilidade de se alienar totalmente no desejo do Outro, do *tori* (Registro em diário de campo no dia 30 de junho de 2020).

Variações da narrativa são as mais conhecidas e publicadas, utilizada inclusive por Lévi-Strauss (2004) em sua análise dos mitos da vida breve. Apesar dos paralelos que podemos observar entre o momento da pandemia da COVID-19 – uma doença introduzida pelos *tori* – e a doença que atravessa a história karajá, é importante ressaltar também as diferenças. O mito de origem karajá, mais do que falar sobre a origem das doenças, apresenta uma oposição entre uma vida anterior no *berahatxi*, de imortalidade primeira, para a vida breve (mortalidade) das pessoas que vieram habitar o novo mundo (Lévi-Strauss, 2004). Ainda assim, nos parece, portanto, que a noção de *doença*, seja como *òwòru* seja como doença introduzida pelos *tori*, atravessa a história da aldeia Maranduba em pelo menos dois pontos: a partir do mito de origem – ao sair para o mundo da superfície, os ex-aruanãs (agora karajá) conhecem a morte e o perigo e a busca por curas para as doenças que surgiram leva à dispersão dos karajás; e a partir da doença que mobiliza a cacica a sair da Ilha do Bananal. Busquemos essa cena.

Cena 2: Benta Thuary Deru

De acordo com a história de Celma Karajá, filha da cacica Maria Aparecida Karajá, no começo do século XX – mais precisamente no ano 1902 – havia uma epidemia desconhecida que estava acabando com a população karajá,

ou seja, muitos perderam suas famílias e alguns indígenas crianças acabando ficando órfãos. Os líderes se reuniram para achar uma solução e salvar as crianças que foram afetadas, e o único meio de salvá-las era entregar a confiança nas mãos dos padres. A ideia era entregá-los para livrá-los da morte.

Os padres sempre faziam visitas nas aldeias de barco com o nome de Batelão. Nesse meio tempo, Benta Thuary Deru Karaja estava numa aldeia chamada Yxãkãram, localizado perto de Conceição do Araguaia; a nossa bisavó, com 5 ou 6 anos de idade, também perdeu seus pais pela doença não identificada, e foi entregue com outras crianças aos padres⁸. Benta morou em uma espécie de orfanato; as meninas estudavam e dormiam e ficavam separadas dos meninos. Foram ensinadas a ler, a escrever, rezar, e falar português. Os indígenas estavam se adaptando muito bem à nova rotina que é totalmente diferente da aldeia; ao longo dos anos os padres não mandavam notícias para falar sobre como estavam as crianças. Um certo dia, do nada vem se aproximando da aldeia um enorme barco, chegando cada vez mais perto. Quando o barco encostou na margem da praia, os indígenas reconheceram as novas visitantes que pareciam familiares e começaram a chamar um ao outro para ver as meninas que já haviam alcançado a maioridade; no entanto, as indígenas não sentiram saudades e não reconheceram suas famílias, apenas não entendiam o que estava acontecendo. Mas no fundo sentiram que aquele povo era sua verdadeira família, porque logo veio a lembrança de sua infância.

Mesmo sabendo que aquele povo era sua família, Benta Thuary decidiu não ficar na aldeia. Ela pensou naquela imagem do rio Araguaia, vista da praia, longe do conforto da cidade, e que se encontrava como estranha no meio de seu povo. Novamente os líderes da comunidade se reuniram para dialogar sobre as indígenas que vieram com os padres e, naquela manhã, decidiram que eles iam tomar a responsabilidade de cuidar delas, porque quando eles deram aos padres foi por conta da epidemia na época e eles estavam com medo de perder suas filhas e filhos. Naquele momento foi difícil, porque Benta teve que escolher; ficou na aldeia com sua família porque eles não deixariam ela ir com os padres novamente: se pintaram para a guerra, e, como os padres não são de guerra, entregaram todas as suas famílias. Vale ressaltar que elas não sabiam conversar na sua língua materna, e que foi muito difícil se adaptar à nova rotina e costumes.

⁸ Toral (1992) confirma que os karajá setentrionais (que vivem atualmente ao norte da barra do rio Tapirapé até o Município de Santana do Araguaia) tiveram contato com missionários de diversos grupos nas primeiras décadas do século XX. Os dominicanos de Conceição do Araguaia parecem ter sido os primeiros, distribuindo presentes e realizando um grande número de batizados. Depois, entre 1917 até meados da década de 1930, a sociedade protestante inglesa *Evangelical Union of South America* teria se estabelecido entre os karajá setentrionais.

Com o passar dos anos, logo ela se acostumou com os parentes, e sua família arrumou um casamento. Benta inicialmente tomou a decisão de não casar, mas tempos depois ela casou e teve duas filhas. Morava na praia com seu marido, que veio a falecer por conta da desidratação. Três anos se passaram e sua filha também faleceu por uma doença que acredita que seja o mesmo que matou seu pai. Foi quando ela decidiu conversar com seu povo a respeito de que ela não se sentia bem morando na aldeia na margem do rio Araguaia; sempre quis ter uma terra, um lugar apropriado, aonde ela possa cultivar suas plantações” (Registro em diário de campo no dia 30 de junho de 2020).

Melo (2000) argumenta, com base nos relatos regionais e de Benta Tuahideru⁹, que os karajá de Maranduba já estavam situados nesse local antes da fundação de Santa Maria das Barreiras, em 1893, por Inocêncio Costa. A aldeia Maranduba foi formada por um agrupamento karajá que já habitava as proximidades da região atual de Santa Maria das Barreiras desde antes de 1893 (Melo, 2000). Outro relato coletado por Melo fala sobre outros contatos que produziram doenças:

Vovô, titia, tudo aqui [...]. Depois vovó, vovô, titio, titia tudo morreu aqui. Mamãe morreu, titio morreu, papai morreu. *Tori* (branco) trouxe a febre, obradeira (diarréia), catapora, índio não tinha remédio. Tudo morreu, eu vi! Enterrou para lá em Caseara. Meu tio, minha tia enterrou aí [onde se localiza a serraria que destruiu o cemitério karajá]. Avô morreu aqui. Só ficou menino, tá tudo lá em Macaúba. Só eu e Neuza. Ela foi para a Macaúba. Aí acabou. Depois FUNAI veio aqui pedir para eu morar acolá (onde se localiza a Terra Indígena Santana do Araguaia). Não! Aqui eu nasci, aqui é meu lugar. Aquele lugar é do *tori* (branco), aqui é lugar do índio. Tori branco tomaram tudo! FUNAI queria me levar para Javaé, Macaúba... Não eu não vou para lugar nenhum! - Mas Benta você vai morrer aqui... Todo mundo morre, eu não vou virar pedra! Eu não vou para lugar nenhum! Mamãe, papai, titio tudo nasceu aqui. Meu marido também morreu aqui. Tá enterrado bem ali (Relato de Benta Thuary, abril de 2000, apud Melo, 2000, p. 38-39).

Os sentidos da doença se entrecruzam no sofrimento psíquico

Chama a atenção nessa história o paralelo com o caráter físsil da aldeação, apontado por Melo (2000), e o papel da *doença* nas múltiplas origens da Aldeia Maranduba:

[a doença é um] assunto é tão sério que um feiticeiro, ou seja, um *hàri* (aquele que tem o poder de afastar ou trazer

⁹ Essa é a grafia utilizada por Juliana Melo. Optamos por manter a grafia utilizada na aldeia Maranduba.

as doenças para a comunidade Karajá), quando descoberto, só tem duas coisas a fazer: ou foge com sua família, e terá que construir um novo aldeamento (já que não receberá facilmente asilo em outras aldeias Karajá) ou morre (MELO, 2000, p. 22).

É importante lembrar que, de acordo com Toral (1992), existem ao menos duas origens para a doença na concepção karajá: as doenças de feitiço (*òwòru*) e aquelas introduzidas pelo *tori*. O efeito psicológico que essas duas formas produzem parece ser semelhante, e as fronteiras entre as duas formas são difusas; por exemplo, em um estudo etnográfico sobre as percepções dos Iny da aldeia Hawaló sobre o suicídio, fatores sociais associados ao contato com o *tori* são apresentados ao lado da feitiçaria como elementos causais para o suicídio (Karajá, 2019). Nunes (2017) aponta ainda que a feitiçaria “segue o modelo das relações hostis entre diferentes, como as relações entre os Iny e certos grupos *ixjju* (‘povos estrangeiros’) ou espíritos agressivos como certos *aõni*” (p. 278). Entretanto, uma discussão sobre a relação dos modos socioculturais de vivenciar a doença com as políticas públicas de saúde para os povos indígenas, que atravessa portanto a concepção das doenças trazidas pelo *tori*, será feita mais abaixo.

Na história de origem que a cacique me conta, os aruanãs não morriam quando estavam no seu lugar, mas seu líder avisou que eles iriam morrer se saíssem da terra do fundo. Quando os aruanãs se transformaram em karajás, ao saírem para a superfície, ficaram doentes fisicamente e mentalmente, então os indígenas karajá estava morrendo aos poucos. No entanto, encontraram *Kanỹxiwè*. *Kanỹxiwè* é uma divindade que deu conhecimento aos indígenas karajá, ensinou remédios medicinais, e também ensinou o indígena a se tornar pajé pra ajudar seu povo com seus poderes de reza, ajudando o indígena a ficar bem espiritualmente. A doença é uma figura importante para os karajá, não só porque em nossa história de contato com os *tori* ela sempre foi fonte de nossa morte, mas também porque nossas histórias e nossa mitofilosofia sempre circulou em torno dela. Na passagem da terra do fundo para a terra da superfície, nosso povo conheceu a doença e a morte (Registro em diário de campo no dia 30 de junho de 2020).

Toral (1992) também ressalta a importância da doença para os karajá ao falar sobre o papel do feitiço na doença, e Melo (2000) aponta como situações de doenças podem inclusive gerar novos povoamentos. A história da aldeia Maranduba também começou pela doença. Não é de surpreender, portanto, que uma situação de doença e desinformação traga tanto sofrimento para o povo karajá da aldeia Maranduba, mesmo não tendo ocorrido nenhuma morte por COVID-19 no povoamento.

Essas relações também colocam em questão a relação com a morte, de outro modo fundamental para o estabelecimento da sociabilidade karajá (Nunes, 2012): “A morte, entre os Karajá [...] opera uma disjunção radical em

relação ao mundo dos vivos. Em sua nova condição, o morto torna-se um diferente: uma relação de parentesco dá lugar a uma de alteridade” (Nunes, 2012, p. 193). Os karajá incluem todos os mortos na categoria de *worosỹ*, associado com aspectos masculinos, que se individualizam, no ritual *Hetohokỹ*, através dos animais das águas e das matas (*aruanãs*, *iòbese*, e *aõniaõnĩ*) (Lima Filho, 1995). “Morrer, poderíamos dizer, é uma reversão do sentido do processo de parentesco: o morto vai se juntar aos *worosỹ*, e é junto deles que ele passará agora a produzir relações” (Nunes, 2012, p. 194). Nunes (2012) relata ainda que, “em certos tipos de doença” assim como no sono, a alma (*ty(k)ytyby*¹⁰) sai do corpo, juntando-se temporariamente aos *worosỹ*, e “há sempre o perigo de que o *ty(k)ytyby* não volte e a pessoa complete o ‘processo’ da morte” (Nunes, 2012, p. 194). Assim, algumas doenças produzem a transformação do *vivo* em *morto*, forjando agora o parentesco com os mortos. Adoecer e, eventualmente, morrer, significa também romper relações de parentesco com os vivos e estabelecer novas relações com os *worosỹ* (Nunes, 2012).

Que possíveis explicações podemos extrair, para além das concepções sobre “coronafobia” do *tori*, para o sofrimento psicológico induzido pela pandemia? A partir dos desdobramentos dessa pergunta, levantamos uma reflexão autoetnográfica sobre possíveis diferenças entre “doenças mentais” e “doenças físicas” para os Inỹ:

Nós karajá acreditamos que se um indígena estiver doente, como por exemplo: estiver se isolando, não querendo o contato de ninguém isso significa que ele está enfeitado. Para a cultura karajá, o adoecimento – seja físico ou mental – deve levar o indivíduo à procura do pajé, cuja função é expulsar o mal que ele está sentindo, seja esse mal fortes dores de cabeça, tristeza profunda, ou pensamentos suicidas.

Para o povo karajá da aldeia Maranduba, não existe o termo “depressão”; no entanto, essa categoria do psicopatológico se aproxima de problemas da “espiritualidade”: tudo o que causa mal estar no indígena karajá se associa ao “enfeitamento”. A tristeza profunda ou desânimo estão associados, para o povo karajá, ao feitiço.

Faço uma pequena reflexão: a tristeza profunda conhecida como depressão não faz sentido na aldeia; no entanto, os não-indígenas trazem para o indígena uma doença dos brancos, o mal espírito. Uma vez, conversando com um indígena karajá da cidade de São Félix do Araguaia, ele relatou: “ Os brancos foram falar sobre o suicídio na minha aldeia, sobre a depressão. Na minha aldeia, ninguém se matava; depois que eles falaram sobre isso, os inỹ mais jovens começaram a se matar com corda”. O suicídio não é um “pecado” para o povo karajá, e apenas uma pessoa que estava enfeitada cometeu o suicídio. Antigamente, os

¹⁰ Rodrigues (1993) relata que os Javaé falam de duas almas, o *ty(k)ytyby* (“pele velha”) e o *ty(k)ytyhy* (“pele de verdade”); os Karajá, por outro lado, falam somente em *ty(k)ytyby* para se referir a uma alma.

indígenas karajá não cometiam tantos suicídios na aldeia, o que poderia influenciar nessa questão.

Também explicamos eventos ruins da nossa vida por eventos (sobre)naturais. Por exemplo: a onça é um animal que não podemos ver no mato; se eu ver uma onça no mato, quer dizer que vai acontecer alguma coisa ruim comigo ou então com alguém próximo. Se eu vejo uma onça, fecho os olhos e cuspo no rumo da onça, dizendo “Mabrahã”, que esse mal não irá me atingir e a ninguém próximo de mim. O pássaro bem-te-vi é outro que acreditamos que traga um mal espírito que possa deixar o povo “inĩ” doente mentalmente. Porém, a nova geração está perdendo esse costume de acreditar na espiritualidade karajá, e acabam rindo das concepções do pajé. Isso mostra que a nossa cultura já está sendo muito atingida. Na minha comunidade não existe mais pajé, então aonde o indígena karajá da Maranduba quando adoecer “mentalmente” vai, o que vai fazer? Bom, procuramos em outras aldeias por pajé (Registro em diário de campo, 15 de setembro de 2020).

Torres (2012) sugeriu que os agravos de saúde mental que foram observados externamente em populações karajá – alto consumo de bebida alcoólica e suicídios, entre elas – podem se dever ao contato cada vez mais próximo com o *tori*, que leva a uma série de transformações e conflitos que afetam o tecido social da comunidade. Ainda assim, as explicações dadas pelos Inĩ para o sofrimento psicológico diferem das explicações dadas pelos *tori* em diversos sentidos¹¹. Em primeiro lugar, é preciso localizar a noção de *òwòru* como um modo sociocultural de adoecer e de perceber o fenômeno da doença como prova da existência de um modo outro que não o da experiência cotidiana. Esse modo sociocultural supõe o corpo como palco do conflito entre o humano e forças outras-que-humanas. Nunes (2017) aponta como a doença de feitiço é um “vetor anti-parentesco”, dado que a feitiçaria segue o modelo de relações hostis entre diferentes, enquanto a relação entre parentes é marcada pelo respeito e pelo apoio mútuo: “De certo modo, o feitiço se origina ali onde o processo do parentesco falha: ali onde, em lugar de respeito, uma relação evidencia ofensa; ali onde, em lugar de reciprocidade, uma relação evidencia mesquinharia” (p. 278). A produção continuada do parentesco é uma garantia mínima de estabilidade da personalidade ameríndia, que é “cronicamente instável” (Taylor, 1996). Nesse sentido, o contato com o *tori*, que leva à instabilidade das relações de parentesco – observada na dissolução da cultura, na nova geração que acaba “rindo das concepções do pajé” – “tende a caminhar em passo paralelo à feitiçaria, tanto em relação à sua origem quanto em relação à sua eficácia, ou resultado” (Nunes, 2017, p. 279).

¹¹ Importa também apontar como existem relatos de um fenômeno, entre os karajá, traduzido para o português como “loucura”, e chamado pelos karajá de *idjanté* (Dietschy, 1976). Nesse fenômeno, os acometidos rolam pelo chão, gemem e lançam gritos, ou nadam rio acima sem parar. De acordo com Pechincha (2015), o *idjanté* é decorrente de um enfeitiçamento. Durante o processo da pesquisa, entretanto, não ouvimos referência ao termo (ou ao cognato *itxitère*, usado por Mônica Thereza Soares Pechincha).

Cena 3: As (necro)políticas e a cosmopolítica do adoecer karajá

Chama atenção também que o sofrimento psicológico na aldeia Maranduba, resultante da pandemia da COVID-19, é marcado pela dúvida e pela falta de informações por parte da SESAI nos primeiros momentos. O caso do irmão do primeiro autor, que apresentava não somente sintomas somáticos associados ao medo do coronavírus, mas também um conjunto de estratégias de proteção que lembram em muito os primeiros momentos da pandemia entre os *tori*: “andava de luva, máscara e óculos, tudo isso com medo de contrair o vírus”. Uma série de fenômenos relacionados às políticas do Estado brasileiro em relação aos indígenas atravessam esses medos: a subnotificação dos casos entre povos indígenas (Pimentel da Silva *et al.*, 2021); e a fraqueza e a insuficiência da ação estatal para proteção dos povos indígenas, incluindo o alto grau de desinformação (Mondardo, 2020; Pimentel da Silva *et al.*, 2021; Santos; Pontes; Coimbra Jr., 2020).

É fundamental destacar como, ao observar as narrativas karajá, a importância das doenças espelha cosmologias de outros povos, como os Baniwa (Garnelo; Wright, 2011) e os Yanomami (Kopenawa; Albert, 2015). Destaca-se que “os impactos devastadores de uma pandemia são parte e acessam também a memória coletiva de muitas populações indígenas, as quais já passaram por situações semelhantes em décadas passadas, produzindo sofrimento psíquico” (Pimentel da Silva *et al.*, 2021, p. 11). Assim como ocorreu na aldeia Maranduba, os primeiros momentos da pandemia entre os apinajé também foi de sofrimento psicológico associado a esse histórico de contato:

Começamos de início a viver um surto psicológico da doença, pois os Apinajé, em suas memórias, já tinham passado por outra epidemia. Lembramos que no surto da varíola (gripe Espanhola) em 1908 muitos indígenas faleceram, quase levando nosso povo à extinção. Foi um momento muito violento para nosso povo (APINAJÉ, 2020, p. 3).

Essa relação entre histórico de contato com os *tori* mediado pela doença pode ser entendida a partir da noção de *necropolítica* (Pimentel da Silva *et al.*, 2021). A noção, articulada por Achille Mbembe (2016), define a capacidade do Estado definir, por meio de suas ações, quem vive e quem pode morrer. Essa noção se estrutura sobre o “conceito de biopoder e explora sua relação com as noções de soberania (*imperium*) e o estado de exceção” (Mbembe, 2016, p. 124). Em especial em relação aos povos indígenas, a necropolítica é de base monoepistêmica e monocultural: “Ao mesmo tempo em que elimina corpos, desmonta saberes, desvincula relações e ataca outros modos de ser e conhecer, como se percebeu ao longo do tempo” (Pimentel da Silva *et al.*, 2021, p. 16).

Como uma necropolítica encontra uma cosmopolítica da doença karajá? Observamos, no decorrer do texto, que o modo sociocultural de adoecer karajá, o *òwòru*, ajuda a organizar relações de parentesco e “anti-parentesco”, aldeamento e formas de compreender a “vida breve”. Dada a importância dos rituais de luto no estabelecimento dos parentescos e

“anti-parentescos” para os karajá (Nunes, 2012), em que medida o “governo dos mortos” por uma autoridade externa, fortemente atravessada pela necropolítica (Franco, 2021), atropela a cosmopolítica do *òwòru* e das relações com *worosy*? O encontro com o *tori*, mediado pela doença e pela necropolítica, nos parece complicar as concepções de saúde e doença na sociedade karajá, nas relações com os mortos, nas relações de parentesco e anti-parentesco e nos modos socioculturais de adoecer e morrer.

Assim, ao mesmo tempo em que o Estado brasileiro promove a desinformação acerca do coronavírus, e demora a repassar informações aos povos indígenas sobre as formas de prevenção do contágio, também promove uma política autoritária que desconsidera as formas típicas de organização social dos povos indígenas. Retomemos, por exemplo, o registro de campo:

Para a população indígena, principalmente porque vivemos em grupos, não é nada fácil deixar de se abraçar e de se tocar. É difícil mudar comportamentos, mas foi preciso evitar os abraços e o contato físico, e isso gerou problemas na aldeia. As pessoas estavam com medo até de conversar. No começo da pandemia, os indígenas da comunidade estavam ficando estressados e com medo de outros indígenas mesmo estando na mesma aldeia; uns queriam morar na praia, outros na ilha, sem o contato de ninguém que não fosse de sua família elementar¹² (Registro em diário de campo no dia 26 de junho de 2020).

Esse registro encontra eco na afirmação de Baxy Apinajé (2020) sobre o impacto inicial da pandemia entre os apinajé, bem como em relatos de Koria Tapirapé e Silvino Xerente de que “o vírus afeta intensamente a convivência das pessoas que ficam impedidas de praticar suas regras de convivência, que tendem quase sempre ao coletivo e a reciprocidade [em uma] cultura indígena [que] é a da aglomeração” (Pimentel da Silva *et al.*, 2021, p. 12). Melo (2000) aponta que, apesar das atividades de subsistência (p. ex., agricultura) da aldeia Maranduba não serem coletivas, mas praticadas pela família elementar, os produtos oriundos são geralmente compartilhados entre os demais membros da aldeia e, portanto, a solidariedade é um importante aspecto da organização social do grupo. Assim, esse efeito do medo de contaminação (“coronafobia”) na aldeia é um problema para esse viver coletivo. Sugerimos que esse afastamento se devia principalmente pela ausência de orientação para dizer o que é o vírus e como ele agia, ou como poderia ser feita a prevenção da infecção pelo vírus (Pimentel da Silva *et al.*, 2021).

¹² O termo “família elementar” é utilizado por Lima Filho (1995) para descrever o arranjo familiar karajá composto por pai, mãe e filhos.

Considerações finais

Observa-se que esse percurso metodológico de pesquisa permitiu-nos compreender a subjetividade no contexto social em que o primeiro autor estava inserido, enfatizando sua ação e reflexão como sujeito-objeto. Foi possível compreender a dificuldade que todos os indígenas da aldeia Maranduba vivenciaram durante a pandemia: a ansiedade e o estresse causado por todo o processo. Essa vivência é atravessada por modos socioculturais de adoecer e perceber o fenômeno da doença entre os inĩ karajá, que por sua vez nublam as fronteiras entre doenças por feitiçaria e doenças por contágio. A reflexão autoetnográfica nos permitiu entender como o histórico de contato com os *tori*, definido pela necropolítica, se cruza com as concepções sobre o *òwòru*, evidenciando o impacto que a fragilização das relações de parentesco (cultura) produz sobre formas de adoecer e de produzir sofrimento psicológico. Dessa maneira, necropolítica e mito se cruzam para produzir uma cosmopolítica karajá da doença, que gera formas de sofrer psicologicamente, mas também formas de resistir. Por fim, além de explorar os meus sentimentos em conjunto com outras situações que foram vivenciadas, essa investigação possibilitou ao primeiro autor, como pesquisador/objeto falar de si mesmo, de seus sentimentos e das suas expectativas e frustrações durante a pandemia. Longe de produzir um *fechamento conclusivo* e de afirmar que o sofrimento psicológico causado pela pandemia da COVID-19 entre os karajá se deve ao reflexo do *òwòru*, ao papel da doença nas narrativas cosmogônicas karajá, à história de aldeação da Maranduba ou à desinformação, a presente autoetnografia nos permitiu apresentar esse fenômeno como amplamente complexo, sendo atravessado por história, política e cultura.

Referências bibliográfica

AJIL, A.; BLOUNT-HILL, K.-L. **“Writing the other as other”: Exploring the othered lens in academia using collaborative autoethnography.** *Decolonization of Criminology and Justice*, v. 2, n. 1, p. 83–108, 2020.

APINAJÉ, S. B. P. de C. **Mea e a luta contra o avanço do coronavírus entre os Apinajé.** *Articulando e Construindo Saberes, Goiânia*, v. 5, 2020.

ASMUNDSON, G. J. G.; TAYLOR, S. **Coronaphobia: Fear and the 2019-nCoV outbreak.** *Journal of Anxiety Disorders*, v. 70, p. 102196, 2020.

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.

BERGER, L.; ELLIS, C. **Composing autoethnographic stories.** *In: ANGROSINO, M. V. (Ed.). Doing cultural anthropology.* Prospect Heights: Waveland Press, p. 151–166, 2002.

BOCHNER, A. P. **On first-person narrative scholarship: Autoethnography as acts of meaning.** *Narrative Inquiry*, v. 22, p. 155–164, 31 dez. 2012.

CLIFFORD, J. **Sobre a autoridade etnográfica.** *In: GONÇALVES, J. R. S. (Ed.). A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX.* Rio de Janeiro: UFRJ, p. 17–62, 1998.

DE MENDONÇA, R. O. *et al.* **COVID-19, social isolation, and psychological distress in a Brazilian sample.** *Psychology & Neuroscience*, v. 15, p. 67–88, 2022.

DIETSCHY, H. **Cultura como sistema psico-higiênico.** *In: SCHADEN, E. (org.). Leituras da etnologia brasileira.* São Paulo (SP): Companhia Editora Nacional, p. 315–322, 1976.

FAUSTO, C. **O sarampo do tempo de meu avô: memórias do etnocídio na pandemia.** *Nexo Jornal*, abr. 2020.

FORTIN, S. **Contribuições possíveis da etnografia e da auto-etnografia para a pesquisa na prática artística.** *Cena*, v. 7, p. 78–88, 2009.

FOSTER, K.; MCALLISTER, M.; O'BRIEN, L. **Extending the boundaries: Autoethnography as an emergent method in mental health nursing research.** *International Journal of Mental Health Nursing*, v. 15, p. 44–53, 2006.

FRANCO, Fábio Luis. **Governar os mortos: Necropolíticas, desaparecimento e subjetividade.** São Paulo, SP: Ubu Editora, 2021.

GARNELO, L.; WRIGHT, R. **Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa.** *Cadernos de Saúde Pública*, v. 17, p. 273–284, 2011.

- GAVIÃO, M.; MAXIMINO, C. **Impactos psicológicos e emocionais das ameaças ao território indígena Gavião (PA)**. Espaço Ameríndio, v. 19, n. 1, p. 246–257, 2025.
- GOODMAN, A. H.; LEATHERMAN, T. L. **Traversing the Chasm between Biology and Culture**. In: GOODMAN, A. H.; LEATHERMAN, T. L. (Eds.). Building a new biocultural synthesis. Ann Arbor: University of Michigan Press, p. 3–41, 1998.
- GRANT, A. **Autoethnographic ethics and rewriting the fragmented self**. Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing, v. 17, p. 111–116, 2010.
- HAYANO, D. M. **Auto-Ethnography: Paradigms, Problems, and Prospects**. Human Organization, v. 38, p. 99–104, 1979.
- HRUSCHKA, D. J.; LENDE, D. H.; WORTHMAN, C. H. **Biocultural Dialogues: Biology and Culture in Psychological Anthropology**. Ethos, v. 33, p. 1–19, 2005.
- KARAJÁ, J. H. DE F. **Suicídio entre os Iny (Povo Karajá): Percepções da comunidade de Hawaló**. Brasília (DF): Universidade de Brasília, 2019.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo/SP: Companhia das Letras, 2015.
- LARAIA, R. DE B. **Cultura: Um conceito antropológico**. 24^a ed. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, C. **O cru e o cozido: Mitológicas I**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- LIGGINS, J.; KEARNS, R. A.; ADAMS, P. J. **Using autoethnography to reclaim the ‘place of healing’ in mental health care**. Social Science & Medicine, v. 91, p. 105–109, 2013.
- LIMA FILHO, M. F. **Hetohokỹ: Um rito Karajá**. Goiânia: Editora UCG, 1995.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. Arte & Ensaios, v. 32, p. 123–151, 2016.
- MELO, J. **Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Maranduba**. Brasília, 2020.
- MONDARDO, M. **Povos indígenas e comunidades tradicionais em tempos de pandemia da Covid-19 no Brasil: Estratégias de luta e r-existência**. Finisterra: Revista Portuguesa de Geografia, v. 55, p. 81–88, 2020.
- NARDI, A. E.; COSCI, F. **Expert opinion in anxiety disorder: Corona-phobia, the new face of anxiety**. Personalized Medicine in Psychiatry, v. 25–26, p. 100070, 2021.
- NUNES, E. S. **Lembrar dos vivos, esquecer dos mortos: Parentesco e memória entre os Karajá de Buridina (Aruanã - GO)**. In: PIMENTA, José; SMILJANIC, Maria Inês (org.). Etnologia indígena e indigenismo. Brasília (DF): Gráfica E Editora Positiva, 2012. p. 185–204.

NUNES, E. S. **Do feitiço de enforcamento e outras questões.** In: ARÁUZ, L. C.; APARICIO, M. (Eds.). *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Cuenca: Editorial Universitaria Abya-Yala, p. 259–284, 2017.

ONO, F. T. P. **A formação do formador de professores: Uma pesquisa autoetnográfica na área de língua inglesa.** [s.l.] Universidade de São Paulo, 2017.

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, 2013.

PAVÓN-CUÉLLAR, D. **Além da Psicologia Indígena: Concepções Mesoamericanas da Subjetividade.** tradução: Anna Turriani. 1ª ed. São Paulo (SP): Perspectiva, 2022.

PECHINCHA, M. T. S. **O suicídio karajá fora da lei: Reflexões acerca da vinculação entre norma civilizatória e vontade de existir.** In: IX CONGRESSO DA REDE LATINO-AMERICANA DE ANTROPOLOGIA JURÍDICA, 2015, Pirinópolis (GO). IX Congresso da Rede Latino-Americana de Antropologia Jurídica. Pirinópolis (GO): [s. n.], 2015.

PIMENTEL DA SILVA, M. DO S. **Resistência e retomada da língua e do patrimônio cultural karajá em Buridina.** *Revista Linguística*, v. 13, p. 231–244, 2017.

PIMENTEL DA SILVA, M. DO S. *et al.* **Histórias da Covid-19: reflexões sobre violências desveladas na pandemia e o potencial das plantas-pessoas-espíritos.** *Articulando e Construindo Saberes*, Goiânia, v. 6, 2021.

RODRIGUES, P. DE M. **O povo do meio: Tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal.** [s.l.] Universidade de Brasília, 1993.

SANTOS, A. B. **A terra dá, a terra quer.** 1ª ed. São Paulo, SP: Ubu Editora, 2023.

SANTOS, R. V.; PONTES, A. L.; COIMBRA JR., C. E. A. **Um “fato social total”: COVID-19 e povos indígenas no Brasil.** *Cadernos de Saúde Pública*, v. 36, 2020.

SHATTUCK, E. C. **A biocultural approach to psychiatric illnesses.** *Psychopharmacology*, v. 236, p. 2923–2936, 2019.

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, p. 201, 1996.

TORAL, A. **Cosmologia e sociedade Karajá.** [s.l.] Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992.

TORRES, M. S. **Saúde mental entre os karajá: Os impactos do contato interétnico.** *Tempus - Actas de Saúde Coletiva*, v. 6, p. 165–172, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **O nativo relativo.** *Mana*, v. 8, p. 113–148, 2002.

Recebido em: 26/03/2025* Aprovado em: 24/07/2025* Publicado em: 31/08/2025

IMUNIZAÇÃO PELA LUTA: OS GUARDIÕES APINAJÉ E A PANDEMIA DE COVID-19¹

JÚLIO KAMÊR RIBEIRO APINAJÉ²

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO E CULTURA DE TOCANTINS, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0007-7117-8366>

SHEILA MÀXY P. CASTRO APINAJÉ³

UFG, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0006-4448-1784>

ODILON RODRIGUES DE MORAIS NETO⁴

UFT, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-8998-5798>

AMANDA HORTA⁵

UFSCar, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-0602-5669>

ANDRÉ DEMARCHI⁶

UFT, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-9134-441X>

WELITÂNIA OLIVEIRA⁷

UNB, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-0185-517X>

¹ Financiamento: financiada pelo Conselho Médico de Pesquisa (MRC) da agência de Pesquisa e Inovação do Reino Unido (UKRI), a PARI-c é resultado de um acordo de cooperação internacional entre a Universidade de Londres (City University), no Reino Unido, a Universidade de Ciências da Saúde de Porto Alegre (UFCSPA), a Universidade do Sul da Bahia (UFSB) e a Universidade de São Paulo (USP), no Brasil.

² Indígena do Povo Panhĩ Apinajé. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais da FGV. Professor efetivo na Escola Indígena Tekator. E-mail: juliokamerapinaje@professor.to.gov.br

³ Indígena do Povo Panhĩ Apinajé. Mestre em Antropologia Social pela UFG. Pesquisadora, liderança e professora da Educação Básica na Escola Indígena Mătyk. E-mail: maxyapinaje@gmail.com

⁴ Doutor em Antropologia Social pela UnB. Professor e pesquisador Associado da UFT, coordenador do projeto Saberes Indígenas na Escola e membro do Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas. E-mail: odilonmoraes@mail.uft.edu.br

⁵ Pós-doutoranda associada ao PPGAS/UFSCar e ao projeto temático Métis: Artes e Semânticas da criação e da memória (Fapesp processo nº 2020/07886-8). E-mail: amandahorta@ufscar.br

⁶ Doutor em Antropologia Cultural pela UFRJ. Pesquisador e professor Associado da UFT. Docente permanente no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade. E-mail: andredemarchi@uft.edu.br

⁷ Doutoranda Antropologia Social na UnB. Integra a coordenação regional Tocantins (2024–2025) e a Diretoria Nacional (2024–2026) da Associação Brasileira de Ensino de Sociologia (ABECS). E-mail: oliveirawelitania@gmail.com

APINAJÉ, Júlio Kamêr Ribeiro; APINAJÉ, Sheila Măxy Pereira de Castro; MORAIS NETO, Odilon Rodrigues de; HORTA, Amanda; DEMARCHI, André; OLIVEIRA, Welitânia; APINAJÉ, Diana Dias; APINAJÉ, Wahmẽ; COSTA, Nayane Januário. Imunização pela luta: os Guardiões Apinajé e a pandemia de COVID-19. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 188-213, mai./ago. 2025.

DIANA DIAS APINAJÉ⁸*ESCOLA ESTADUAL INDÍGENA KATÁM KÁAK, BRASIL*<https://orcid.org/0009-0002-6246-6570>**WAHMÊ APINAJÉ⁹***TERRA INDÍGENA APINAYE, BRASIL*<https://orcid.org/0009-0005-4221-1804>**NAYANE JANUÁRIO COSTA¹⁰***CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA, BRASIL*<https://orcid.org/0009-0008-4636-8851>

RESUMO: *Este artigo é uma etnografia das respostas panhĩ à pandemia de COVID-19. Escrita a muitas mãos, grande parte da pesquisa foi conduzida em terra Apinajé, por pesquisadoras e pesquisadores panhĩ que atuaram efetivamente no enfrentamento à COVID-19. O estudo é centrado no grupo denominado “Guardiões Apinajé”, principal protagonista no estabelecimento e manutenção das barreiras sanitárias autônomas instauradas na T.I. Apinajé durante a pandemia. Essa é uma pesquisa inédita para o povo panhĩ. Damos especial destaque à descrição de como a pandemia ativou memórias de genocídio e guerra que se conectam com a experiência contemporânea de pressões externas ao seu território, como o desmatamento e o alcoolismo. Essa sobreposição de emergências é central para compreender que a resposta dos Panhĩ à crise sanitária atual e ao stress por ela causado é uma forma de imunização pela feitura de corpos panhĩ em permanente estado de luta.*

PALAVRAS-CHAVE: *Pandemia, Covid-19, Apinajé, Luta, Ritual.*

ABSTRACT: *This study is an ethnography of Panhĩ responses to the COVID-19 Pandemic. Written by many hands, it was based on research conducted for the most part in Apinajé lands by Panhĩ researchers, men and women, who actively worked in the struggle against Covid-19. This case study is focused on the group Apinajé Guardians [Guardiões Apinajé], the main protagonists in the establishment and maintenance of the autonomous sanitary barriers created in the Apinajé Indigenous Land (TI Apinajé) during the pandemic. This research is unprecedented for the Panhĩ. We place special emphasis on describing how the pandemic activated memories of genocide and war in connection with the contemporary experience of external pressures on their territory, such as deforestation and alcoholism. The conjunction of emergencies is central to show how the response of the Panhĩ to the current health crisis and the stress caused by it is a form of immunization through the making of Panhĩ bodies in a permanent state of struggle.*

KEYWORDS: *Pandemic, Covid-19, Apinajé, Struggle, Ritual.*

⁸ Graduada em Educação Intercultural Indígena pela UFG e professora da educação básica na Escola Estadual Indígena Katam Káak. É membra fundadora da Associação Pyka Mex (povo Apinajé). E-mail: dianadiasufg@gmail.com

⁹ Liderança tradicional Apinajé e presidente da Associação Wyty-Cate das comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins. E-mail: oscarapinaje@gmail.com

¹⁰ Licenciada em Ciências Sociais pela UFT e técnica-indigenista pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI), atuando junto ao povo Apinajé. E-mail: nayane.januario@gmail.com

APINAJÉ, Júlio Kamêr Ribeiro; APINAJÉ, Sheila Mâx̃y Pereira de Castro; MORAIS NETO, Odilon Rodrigues de; HORTA, Amanda; DEMARCHI, André; OLIVEIRA, Welitânia; APINAJÉ, Diana Dias; APINAJÉ, Wahmê; COSTA, Nayane Januário. Imunização pela luta: os Guardiões Apinajé e a pandemia de COVID-19. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 187-212, mai./ago. 2025.

Apresentação

Este artigo é centrado no grupo denominado “Guardiões Apinajé”, principal protagonista no estabelecimento e manutenção das barreiras sanitárias autônomas instauradas na T.I. Apinajé¹¹ durante a pandemia de COVID-19. Chamados em sua própria língua de “*Pêp*” (que, como veremos, carrega o significado de guerreiro ou guardião), o grupo remonta às iniciativas comunitárias em torno de outras questões emergenciais desde pelo menos o início de 2014, quando jovens se reuniram para conter o avanço de bebidas alcoólicas em suas comunidades, protestar contra o desmatamento no entorno do território e reivindicar a melhoria/manutenção das estradas vicinais e da TO-126 que liga o município de Tocantinópolis a Maurilândia. A mobilização em torno das barreiras sanitárias e de segurança territorial na Terra Indígena envolve homens e mulheres que atuam diretamente nas barreiras e nas atividades necessárias à sua manutenção, como o cultivo e o preparo de alimentos, e as articulações com os poderes municipais e com as diversas aldeias que compõem o território Apinajé.

A Terra Indígena Apinajé está situada no extremo norte do Estado do Tocantins, na região conhecida como “Bico do papagaio”, localizada em área sob forte pressão do mega projeto de expansão agrícola denominado “MATOPIBA”¹². Ao longo dos anos 1980 e 1990, quando se travava o processo de demarcação da Terra Indígena consolidado no ano de 1994, a população apinajé cresceu consideravelmente, formando novas aldeias distribuídas em duas regiões de ocupação antiga. Segundo dados da Coordenação Técnica Local da FUNAI em Tocantinópolis (TO), há pelo menos 30 aldeias vinculadas à aldeia-mãe São José, uma das mais antigas entre os Panhĩ, que é como se autodenominam as pessoas apinajé. À aldeia-mãe Mariazinha, articulam-se pelo menos 28 aldeias, todas elas situadas próximas à rodovia estadual não pavimentada, TO-126.

A atuação dos Guardiões nas barreiras sanitárias coloca em destaque algumas questões que queremos estudar etnograficamente. Quem são os Guardiões Apinajé e por que eles implantaram barreiras sanitárias autônomas em pontos estratégicos da Terra Indígena Apinajé? Como estas ações se conectam a experiências passadas de luta e resistência panhĩ? Como a experiência da pandemia se relaciona com a percepção panhĩ de que sua existência se dá em meio a um estado permanente de emergência territorial? Como essas situações de emergência estão articuladas à produção contínua de corpos em permanente estado de luta? Finalmente, o que a experiência panhĩ pode nos ensinar sobre questões que se impõem em contextos de emergência sanitária e territorial?

¹¹ Embora o nome de registro da T.I. seja Apinaye, os Panhĩ não usam e não escrevem seu nome com ípsilon. Por respeito e não-colonialismo linguístico, seguimos a grafia preferida pelos Panhĩ, Apinajé.

¹² A região MATOPIBA é um acrônimo formado pelas iniciais dos estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia, uma área que vive, desde a virada do século, uma rápida expansão da fronteira agrícola sobre as áreas de cerrado. O projeto homônimo consiste em um termo de cooperação técnica firmado entre estes estados para incentivo da agroindústria em suas fronteiras geográficas. A região abriga milhares de pessoas pertencentes a povos tradicionais, indígenas, quilombolas e agricultores familiares que denunciam os impactos destas atividades sobre o bioma Cerrado e seus modos de vida.

APINAJÉ, Júlio Kamêr Ribeiro; APINAJÉ, Sheila Mâx̃y Pereira de Castro; MORAIS NETO, Odilon Rodrigues de; HORTA, Amanda; DEMARCHI, André; OLIVEIRA, Welitânia; APINAJÉ, Diana Dias; APINAJÉ, Walmê; COSTA, Nayane Januário. Imunização pela luta: os Guardiões Apinajé e a pandemia de COVID-19. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 187-212, mai./ago. 2025.

Este artigo é uma etnografia das respostas panhĩ à pandemia de COVID-19, feita pelos próprios Panhĩ, em regime de colaboração com pesquisadoras e pesquisadores não indígenas, no contexto do projeto *Respostas Indígenas à COVID-19 no Brasil: arranjos sociais e saúde global*.¹³ Escrita a muitas mãos, grande parte da pesquisa foi conduzida, em terra Apinajé, por pesquisadoras e pesquisadores panhĩ que atuaram efetivamente no enfrentamento à COVID-19, seja envolvidos diretamente nas barreiras sanitárias, seja no cuidado e prevenção em suas comunidades. Foram inúmeras entrevistas gravadas e transcritas, fotos, vídeos, textos e relatos em áudio produzidos pelos pesquisadores panhĩ, além de incontáveis reuniões virtuais realizadas entre todos os autores e autoras do artigo para debate do material e estruturação do texto final. As pesquisadoras e os pesquisadores panhĩ, em diálogo com seus parentes e com colaboradores não indígenas, não só coletaram, mas também analisaram profundamente os dados e, por isso, são as principais autoras e autores deste artigo. A eles se refere a primeira pessoa do plural que conduz a maior parte da narrativa.

A atuação dos pesquisadores não indígenas ocorreu de forma remota, por meio de encontros virtuais síncronos ou por mensagens de *whatsapp* com os pesquisadores e colaboradores indígenas, além de participarem também do desenho coletivo das metodologias de pesquisa. A coautoria não indígena é o resultado de uma profusão de conversações e debates, na proposta de diálogos com a teoria antropológica e, sobretudo, na edição do volumoso material produzido para fazê-lo caber dentro dos limites desta publicação – antropólogo, o pesquisador panhĩ Júlio Kamêr atuou em todas as etapas do processo de pesquisa. Inspirados na noção de “pacto etnográfico” e na colaboração em coautoria de Davi Kopenawa e Bruce Albert, ambos presentes no livro “A queda do céu” (Kopenawa & Albert, 2015), optamos juntos por não perder os traços que identificam os autores e autoras panhĩ ao texto final, tampouco obliterar a presença dos autores não indígenas.

Essa é uma pesquisa inédita para o povo Panhĩ. Damos especial destaque à descrição de como a pandemia ativou memórias de genocídio e guerra que se conectam com a experiência contemporânea de pressões externas ao seu território, como o desmatamento e o alcoolismo. Essa sobreposição de emergências é central para compreender que a resposta dos Panhĩ à crise sanitária atual e ao stress por ela causado é uma forma de imunização pela feitura de corpos panhĩ em permanente estado de luta.

Stress pandêmico

Quando as primeiras notícias de uma nova doença respiratória começaram a circular entre os Panhĩ, em meados de fevereiro de 2020, os

¹³ Financiada pelo Conselho Médico de Pesquisa (MRC) da agência de Pesquisa e Inovação do Reino Unido (UKRI), a pesquisa é resultado de um acordo de cooperação internacional entre a Universidade de Londres (City University), no Reino Unido, a Universidade de Ciências da Saúde de Porto Alegre (UFCSPA), a Universidade do Sul da Bahia (UFSB) e a Universidade de São Paulo (USP), no Brasil. O presente artigo é uma versão modificada do estudo de caso dedicado aos Apinajé no âmbito da pesquisa.

APINAJÉ, Júlio Kamêr Ribeiro; APINAJÉ, Sheila Mày Pereira de Castro; MORAIS NETO, Odilon Rodrigues de; HORTA, Amanda; DEMARCHI, André; OLIVEIRA, Welitânia; APINAJÉ, Diana Dias; APINAJÉ, Walmê; COSTA, Nayane Januário. Imunização pela luta: os Guardiões Apinajé e a pandemia de COVID-19. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 187-212, mai./ago. 2025.

mais velhos lembraram o que viveram ou o que escutaram de seus antepassados. Pessoas mais velhas guardam memórias de tempos em que muitos morreram atingidos por doenças que não se conheciam os sintomas, nem tampouco os medicamentos para curá-las. Histórias de surtos epidêmicos seguidos de mortes não são desconhecidos pelos Panhĩ. Epidemias de varíola, sarampo e gripe quase dizimaram nosso povo. Parte dessa história foi registrada no livro “Os Apinayé”, de Curt Nimuendajú (1956[1983]). Segundo estimativas do autor, a população apinajé no século XIX talvez fosse o dobro da atual, que soma pouco mais de duas mil e quinhentas pessoas.

Raimunda Kupẽprõ, anciã que vive na aldeia São Raimundo, contou para o pesquisador Júlio Kamêr¹⁴ sobre epidemias que atingiram o povo panhĩ por volta dos anos 1960 e 1970. Ele perguntou como os antepassados preveniam-se de doenças desconhecidas e qual foi o impacto delas nos modos de vida de nosso povo.

De repente apareceu a doença chamada de sarampo, não sei como chegou até nós, não convivíamos com os não-indígenas, mas mesmo assim fomos contaminados. Todos nós na aldeia! Era um sintoma muito forte! Nossos corpos se encheram de carocinhos pequenos *kurõt kryyre*, que se parecem com comprimidos. (...) É um tipo de carocinho que causa febre, falta de ar, e são longos períodos de febre, que não param tão fácil. Todos nós adoecemos e não podíamos cuidar uns dos outros. O sarampo acabou com meus cabelos, fiquei careca, com apenas uns fiapos de pelo. Estive desnutrida, magra e sem forças, nem conseguia ir ao ribeirão me lavar. (...) Esta doença foi eliminando famílias inteiras em toda aldeia Mariazinha. Com tantas mortes por causa dessa doença de sarampo, não conseguiam cumprir os protocolos dos ritos funerários, não choravam seus parentes falecidos como tem que ser em nossos modos próprios de enterrar os mortos. Como havia muitas mortes, deixamos de cuidar uns dos outros nos ritos fúnebres, e os que adoeciam padeciam sozinhos (...) Eu fiquei sozinha com minha mãe enquanto tantos morriam, enterravam seus parentes ou padeciam de doença (Raimunda Kupẽprõ, Aldeia São Raimundo, junho de 2021).

Em sua narrativa, Kupẽprõ menciona como o sarampo destruiu famílias inteiras, interrompeu laços de parentesco e cuidado recíproco, e impediu brutalmente os protocolos panhĩ para enterrar os mortos. Suas palavras refletem experiências de luto e dor, ativam chaves para viver o momento atual e servem como impulso para estratégias de luta, cuidado e proteção coletivas.

Quando, em meados de 2020, a pandemia invadiu o cotidiano de Nhíro, tão acostumada a movimentar-se com parentes por toda T.I. Apinajé

¹⁴ Entrevista feita em língua panhĩ, transcrita e traduzida para o português pelo pesquisador.

APINAJÉ, Júlio Kamêr Ribeiro; APINAJÉ, Sheila Màyê Pereira de Castro; MORAIS NETO, Odilon Rodrigues de; HORTA, Amanda; DEMARCHI, André; OLIVEIRA, Welitânia; APINAJÉ, Diana Dias; APINAJÉ, Wahmẽ; COSTA, Nayane Januário. Imunização pela luta: os Guardiões Apinajé e a pandemia de COVID-19. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 187-212, mai./ago. 2025.

(Rocha, 2019), ela disse a seu filho, Wahmê Apinajé, um dos autores deste texto: “*Kupẽ* quer acabar, são eles que trazem essas coisas ruins!” Como já destacamos, *kupẽ* é como são chamados, em língua apinajé, os não indígenas. Para ela, eles são potenciais agentes da destruição, não só dos Panhĩ, mas também deles mesmos. Os *kupẽ* vão acabar com o mundo todo, eles são capazes disso – é assombroso, refletia seriamente Nhiro. As narrativas sobre “memórias de outras pandemias” aparecem na fala de Nhiro como “memórias de ataques” dos brancos: são memórias de guerra. Há uma clara percepção, por parte dela, de que os *kupẽ* são especialistas em práticas com efeitos genocidas; as doenças trazidas por eles são operações de aniquilamento das vidas panhĩ, de nossos modos de habitar a terra. Ela continuava sua reflexão preocupada com o futuro de suas netas e netos, que são muitos:

Não é os *kupẽ* fazendo as coisas, querendo acabar com a gente, não? A gente tem que fazer a nossa parte, tentar sobreviver e também passar essa fase, ou será que é o fim? Querem acabar com a gente, né? Já tem esses ataques dos direitos, de tirar o que conseguimos, aí eles acham mais coisas, querem acabar com a gente, pegar tudo que é nosso? Eles querem é acabar com a gente, por causa das nossas terras! (Nhiro, aldeia Irepxi, maio de 2021).

É muito viva nas memórias de Nhiro a luta pela demarcação da T.I. Apinajé ao longo dos anos 1980 e todo trauma de ter vivido os conflitos desse processo. Em sua fala, ela relaciona a catástrofe sanitária, a morte dos parentes e o enfraquecimento dos corpos de que falou também Kupẽprõ, com a expropriação territorial e a luta pela vida no território. Kupeprõ e Nhiro viveram parte de suas vidas ameaçadas pela insegurança de habitarem um território tradicional invadido e, depois, lutando para que a T.I. Apinajé fosse demarcada, seus limites fossem respeitados e para que nós, as futuras gerações panhĩ, pudéssemos habitá-lo “segundo nossos ‘usos, costumes e tradições’” (BRASIL, 1988). A pandemia acentuou a necessidade do controle dos fluxos entre as comunidades e os centros urbanos, para a proteção do território frente às muitas ameaças trazidas pelos brancos, suas doenças e más intenções. Acentuou também, como veremos, a necessidade de preparar os corpos panhĩ para o permanente estado de luta que caracteriza a nossa existência nos tempos atuais, sendo uma das respostas ao stress pandêmico e territorial que temos enfrentado.

O primeiro surto de contaminação pelo vírus SARS-CoV-2 entre nós Panhĩ ocorreu em meados de dezembro de 2020. Mas, antes, os Panhĩ já sentiam os efeitos desta crise sanitária global. Como bem observou o ancião José Ribeiro (Zé da Doca), entrevistado pela pesquisadora Sheila Màyx̃y, “a doença não tem chocalho para nos avisar e que está confundindo, atacando o lado psicológico, porque os não indígenas estão morrendo e nós podemos vir a sumir da terra” (Castro Apinajé, 2020).

Os sintomas psicológicos de que fala Zé da Doca, descritos no artigo de Sheila Màyx̃y Castro Apinajé e em publicação subsequente (Regitano *et al*,

2021), conectam-se às memórias de epidemias passadas, bem como às experiências das ameaças territoriais e, portanto, da pressão sobre os modos de vida panhĩ que marcam o presente, trazendo à tona o medo de “sumir da terra”, como vimos nas falas angustiadas de Zé da Doca e Nhiro. Chamamos a mobilização deste conjunto de experiências negativas no contexto da pandemia de COVID-19 pelos Panhĩ, de *stress pandêmico*, inspirados na noção de *ethnostress* elaborada por Antone, Hill e Myers (1986) e discutida pela filósofa indígena canadense Barbara Cassidy (2002). Referindo-se ao contexto das populações aborígenes, esses autores conceituam o *ethnostress* como uma “experiência negativa que [os povos originários] sentem ao interagir com membros de diferentes grupos culturais” (Antone *et al*, 1986, p. 03, *tradução nossa*). Tais experiências, continuam os autores, deslocam o senso de lugar no mundo dessas pessoas, mesmo quando as forças opressivas são removidas.

Cassidy (2002, p. 129) retoma a noção de *ethnostress* para nomear um sentimento individual e coletivo vivido pelos povos originários do Canadá, mas também apontar para a sua potência de luta, como uma ferramenta de cura dos traumas gerados por tantas experiências negativas. O *stress pandêmico*, na mesma medida, carrega tal dimensão propositiva. Recorremos a este conceito para descrever os efeitos individuais e coletivos do fato de que a existência em nosso território está sob constantes ameaças dos *kupẽ*, sejam eles nossos vizinhos do dia a dia ou moradores de terras distantes, destacando nossas respostas de luta e seu potencial transformador. Assim como tantos outros povos indígenas, nós, os Panhĩ, “somos um povo resiliente e perseverante que resistimos e sobrevivemos ao genocídio” (Cassidy, 2002, p. 05).

As notícias de morte ao redor do mundo, a chegada do vírus nas proximidades do território panhĩ e a alta taxa de transmissão nas cidades vizinhas com as quais mantemos relações, chamaram a atenção de muitas lideranças. Junto aos Guardiões Apinajé, protagonistas deste artigo, elas lutaram para reverter o *stress pandêmico* em estratégias de enfrentamento à situação de emergência sanitária global que estava diante de nós – as regras de isolamento, a mudança radical das formas de circular pela cidade, o distanciamento pessoal, o uso de máscaras. Tudo isso era completamente alheio ao mundo conhecido pelos Panhĩ e contribuiu para que o *stress pandêmico* nos afetasse de diversas maneiras. Se conseguimos controlar a entrada da doença em nossas comunidades ao longo de quase todo ano de 2020, quando assistimos à tragédia que acometia outros povos indígenas, foi porque nos articulamos coletivamente: controlamos os limites e os fluxos de pessoas; criamos barreiras sanitárias autônomas; pintamos nossos corpos para nos proteger e fortalecer; e recriamos laços com os modos antigos de habitar a terra.

São muitas as emergências cruzadas e intensificadas pela pandemia. A emergência sanitária atualizou nosso estado permanente de emergência territorial. É a partir da atuação dos Guardiões que descreveremos como vivíamos outros estados de emergência quando a pandemia foi decretada,

que direcionaram nossas ações e nos permitiram atravessar quase todo o ano de 2020 sem nenhum caso de contaminação pelo vírus SARS-CoV-2.

Guardiões Apinajé: limites, fluxos e barreiras

O alcoolismo é um problema que aflige nossas comunidades Panhĩ, pelo menos, desde início do século XX, quando os contatos com os não indígenas se tornaram mais frequentes e intensos.¹⁵ Em meados da última década, porém, entendemos que estávamos perdendo o controle sobre a entrada e o consumo de bebidas alcoólicas nas aldeias. Casos de agressões verbais quebravam nossas etiquetas de tratamento interpessoal e vinham se acumulando. Wahmẽ, que vive na aldeia Mangal, situada na região da São José, reflete sobre como o uso excessivo de bebidas alcoólicas se tornou uma emergência sanitária para algumas aldeias panhĩ nos idos de 2015.

Havia muito álcool nas aldeias e muitos problemas internos ocorriam. Então, os jovens, vendo seus pais viciados, que não conseguem se controlar, entenderam que seria melhor criar um grupo para tentar coibir e para evitar isso acontecer. Quem sofre é a família, é o filho, é a mãe, é o pai. Porque quando os pais bebem, aí é o filho que sofre e envolve todo mundo. Ocorre já agressão, lesão, é um problemão. Os jovens não esperaram para tomar uma atitude, eles mesmo assumiram a responsabilidade. Então decidiram que seria melhor criar um grupo e tentar coibir, minimizar, não acabar, mas minimizar o problema que estava acontecendo com frequência. Ninguém controlava mais (Wahmẽ Apinajé, Carolina-MA, julho de 2021).

Em outubro de 2015, um grupo de cinquenta jovens e adolescentes, estudantes da Escola Estadual Indígena Mãtyk, localizada na aldeia-mãe São José, referência para as aldeias localizadas a oeste do território, se reuniram para conversar sobre uso excessivo de bebidas alcóolicas nas comunidades, que estava ocasionando casos de violência familiar e agressões entre parentes. Casos como estes vinham se tornando cada vez mais frequentes, com consequências que envolviam várias famílias e tornavam o alcoolismo um problema coletivo. Em alguns casos de violência, ocorria a intervenção do poder judiciário dos não indígenas. Os jovens mobilizados decidiram, com apoio do cacique e das lideranças, implantar uma barreira na entrada da aldeia com o objetivo de coibir que bebidas alcoólicas fossem transportadas e consumidas dentro da comunidade. Estes jovens eram chamados, em nossa língua de “*Pěp*”, termo que funciona como um prefixo de nomes pessoais femininos e masculinos. Segundo a análise de Nimuendaju sobre o ritual de formação dos jovens Apinajé, o *Pěpkaàk*, Pěp significa “guerreiro, soldado, polícia, guarda” (Nimuendajú, 1983, p. 34). Em sua dissertação de mestrado, o pesquisador Júlio Kamêr acrescenta: “*Pěp* é um grupo de pessoas

¹⁵ Nimuendaju (1983) já destacava como o alcoolismo, nos anos 1930, afetava gravemente alguns panhĩ.

APINAJÉ, Júlio Kamêr Ribeiro; APINAJÉ, Sheila Mày Pereira de Castro; MORAIS NETO, Odilon Rodrigues de; HORTA, Amanda; DEMARCHI, André; OLIVEIRA, Welitânia; APINAJÉ, Diana Dias; APINAJÉ, Wahmẽ; COSTA, Nayane Januário. Imunização pela luta: os Guardiões Apinajé e a pandemia de COVID-19. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 187-212, mai./ago. 2025.

responsável por guardar a comunidade, apoiando suas causas e protegendo-as” (Ribeiro Apinajé, 2019, p. 48). No trato com os *kupẽ*, os não indígenas, os Panhĩ chamavam os *Pẽp* de guardiões ou guerreiros apinajé.

É importante destacar que a barreira instalada na aldeia São José funcionou de forma autônoma, sem qualquer apoio do poder público, sustentada exclusivamente pelos jovens e suas famílias com apoio das principais lideranças da aldeia. Os Guardiões Apinajé se reuniam na escola e juntos se dirigiam à estrada de acesso à aldeia, bloqueando sua entrada principal. Os bloqueios ocorriam no fim da tarde, período em que os veículos fretados retornavam da cidade trazendo as pessoas e suas mercadorias. Os Guardiões abordavam as pessoas, à procura de bebidas alcoólicas que, caso encontradas, eram destruídas. Pessoas alcoolizadas, ao passarem pela barreira, eram aconselhadas a controlarem o consumo das bebidas e evitarem discussões e agressões dentro da aldeia. Além de imporem restrições severas ao transporte e uso de bebidas alcoólicas na aldeia, o funcionamento das barreiras era também uma ação pedagógica para os próprios jovens que faziam parte dos Guardiões, pois estimulava-os a não consumirem e a estarem vigilantes com aquelas pessoas que faziam uso frequente de álcool e terminavam por serem os principais responsáveis por agressões. Há um importante registro da criação dos Guardiões Apinajé no blog mantido pela principal Associação que representa o nosso povo, a Pempxà:¹⁶

Desde o mês de outubro deste ano [2015] que um grupo de 50 jovens Apinajé, vem se articulando e se reunindo todos os dias para conversar sobre vários assuntos de interesse do povo Apinajé. [...] O objetivo principal é se organizar melhor com base nos princípios e valores culturais do povo Apinajé para fazer enfrentamento aos inúmeros problemas que ameaçam diariamente nossas comunidades. Especialmente o combate ao tráfico e venda de bebidas alcoólicas nas aldeias Apinajé. A partir de agora esses jovens considerados guardiões e protetores da aldeia poderão intervir fazendo o uso da força para garantir a ordem e manter a paz nas comunidades [...] (PEMPXA, 2015).

Na outra região da T.I. Apinajé, organizada em torno da aldeia-mãe Mariazinha, o ano de 2015 também foi marcado pelo agravamento do alcoolismo. Assim, em maio de 2016, poucos meses depois da organização da barreira contra o alcoolismo na aldeia São José, jovens estudantes da Escola Estadual Indígena Tekator, sediada na aldeia Mariazinha, formaram outro grupo de *Pẽp*, também denominado, em língua portuguesa, “Guardiões”. Esses *Pẽp* implantaram uma barreira na estrada de acesso à aldeia Mariazinha, que também pretendia coibir a entrada de bebidas alcólicas para dentro das comunidades indígenas (Gomes, 2016, p. 106).

¹⁶ <<http://uniaodasaldeiasapinaje.blogspot.com/2015/11/resistencia.html>>. Acesso em: 29 set. 2021.

A mobilização em torno das barreiras contra o alcoolismo se espalhou pela T.I. Apinajé espontaneamente, seguindo o ritmo do diagnóstico da situação de emergência que viviam, ocasionada pelo uso abusivo de álcool por parte de algumas pessoas panhí. O problema, como explicou Wahmẽ, era coletivo, afetava as famílias e a comunidade como um todo. A formação desse outro grupo de Guardiões não pretendia reproduzir as barreiras tal qual instauradas na aldeia São José, mas seguir seu exemplo de luta e proteção do povo panhí contra os efeitos negativos do alcoolismo, apropriando-se ativamente da iniciativa.

No contexto das lutas panhí pela proteção da autonomia sobre seus modos de vida e seu território, os termos “guardião” e “guerreiro”, em português, operam como sinônimos, duas traduções possíveis para *Pẽp*, termo que os designa nas conversas cotidianas. Os Guardiões Apinajé mobilizavam-se em torno da proteção dos parentes e do território, ante às emergências que os afligiam. Ainda que, em 2015, o nome tenha ganhado destaque nos documentos da associação e na enunciação de suas ações, a noção de *Pẽp*, guardião e guerreiro apinajé, já era utilizada para se referir não a este grupo específico de jovens, mas àquilo que eles fazem (e fazem acontecer) no coletivo apinajé em contextos de emergência – momentos que não são, definitivamente, exclusivos à questão do consumo de bebidas alcoólicas.

De fato, como mencionamos na primeira parte, a situação territorial das duas regiões é bastante diferente: a aldeia-mãe São José está localizada na divisa do território, às margens da TO-210 e a BR-230, ao passo que a aldeia-mãe Mariazinha é atravessada pela TO-126, principal via de deslocamento entre as cidades de Tocantinópolis e Maurilândia do Tocantins. Os *Pẽp*, como nossas comunidades panhí se referem a eles, ou Guardiões Apinajé, como falamos para os não indígenas, formados na aldeia Mariazinha, atuavam nas barreiras, ao mesmo tempo que buscavam, sob coordenação do professor Emílio Apinajé, orientar, aconselhar, as pessoas para que não consumissem bebida alcoólica em excesso, a fim de evitar os sérios problemas sociais e de saúde associados a este consumo desenfreado.

No mesmo ano de 2015, as lideranças panhí protagonizaram uma série de protestos contra o desmatamento no limite oeste da T.I. Apinajé. Entre nós, referimo-nos a estes grupos também como *Pẽp*. Poucos anos antes, em janeiro de 2013, em uma expedição de monitoramento territorial composta por lideranças panhí, servidores da FUNAI e do IBAMA identificaram extensas áreas desmatadas para plantio de eucalipto, além de, pelo menos, quarenta carvoarias em pleno funcionamento.

Durante os anos de 2013 e 2014, a Associação Pempxà publicou em seu blog diversos manifestos e cartas públicas explicitando como o avanço do agronegócio vinha impactando de forma negativa os modos de vida dos Panhí. A Pempxà também ajuizou no Ministério Público processos contra os proprietários das fazendas na tentativa de embargar os empreendimentos agrossilvopastoris e ao mesmo tempo acelerar os trâmites jurídicos para a revisão dos limites territoriais. No final de 2014, diante das pressões exercidas para que o Estado - FUNAI, IBAMA - assumisse a responsabilidade

na vigilância e garantia da segurança da T.I. Apinajé, uma nova nota pública é assinada pelas lideranças panhĩ, nos seguintes termos:

Denunciamos também a forma equivocada e criminosa como as empresas estão chegando e avançando sobre as matas ciliares e nascentes que correm para dentro da terra Apinajé, situação que está comprometendo e ameaçando as cabeceiras e os mananciais de água, que podem ser assoreados, poluídos por agrotóxicos e/ou totalmente secos, afetando diretamente as aldeias Prata, Cocal Grande, Baixa Funda, São José, Areia Branca, Furna Negra, Bacabinha, Bacaba, Boi Morto, Brejinho, Patizal e Palmeiras (PEMPXA, 2014).

Além de ameaçar os mananciais de água que abastecem as aldeias mencionadas, o desmatamento atingia uma porção do território reivindicado pelos Panhĩ que havia ficado de fora da demarcação, que abriga sítios que contêm marcações geológicas de importância para a concepção de humanidade panhĩ (Apinajé *et al*, 2021). Após um protesto pacífico que bloqueou o tráfego pela BR-230, nas imediações da aldeia Patizal, o Ministério Público embargou junto ao Instituto de Natureza do Tocantins (Naturatins), órgão ambiental estadual, o licenciamento ambiental do empreendimento. É possível encontrar no blog da Associação Pempxà o manifesto escrito naquele momento pelas lideranças:

Essa parte de nossa terra tradicional, (próximo à cidade de Nazaré, onde estão essas carvoarias) localizada entre os ribeirões raiz, gameleira e a BR 230 (transamazônica), ficou de fora da demarcação em 1985 e agora está sendo reivindicada por nosso povo. E por conta disso existe um processo de levantamento fundiário tramitando na FUNAI em Brasília (PEMPXA, 2013).

É também em 2015 que mais mobilizações apinajé ocorreram para reivindicar melhorias das condições de tráfego pelas estradas vicinais entre as aldeias e as duas principais rodovias que incidiam diretamente na T.I. Apinajé, a BR-230 e a TO-126. Quatro meses após os protestos que bloquearam a BR-230 contra o desmatamento, os Panhĩ voltaram a bloquear o trânsito dessa rodovia e da TO-126, reivindicando, dessa vez, a criação de plano de reconstrução das precárias estradas da T.I. Apinajé. Apenas um ano antes, as lideranças das aldeias da região da Mariazinha, em 2014, já haviam se mobilizado num bloqueio da TO-126 reivindicando a pavimentação asfáltica da rodovia que atravessa a T.I. Apinajé num trecho de aproximadamente 45 km.

Retrospectivamente, é nítido que o que se passou no ano de 2014 não foi simplesmente replicado, como norma, nos eventos posteriores de combate à entrada de bebidas alcoólicas: se o movimento dos Guardiões, em 2015, foi puxado por jovens rapazes que ainda não tinham filhos, as mobilizações contra o desmatamento, em 2014, foram encabeçadas

principalmente por homens e mulheres maduros. Mesmo que o nome “Guardiões Apinajé”, em português, tenha sido cunhado (e consolidado nos documentos da Associação) apenas em 2015, em língua apinajé, o nome Guardiões não é novidade: sempre nos referimos às pessoas mobilizadas contra as ameaças de seu território como *Pěp*, cuja tradução é também guardião. Assim, quando conversamos com nossos parentes panhĩ sobre os Guardiões Apinajé, seus relatos conectam o grupo de jovens formado em 2015, ao grupo de homens e mulheres maduros que se mobilizaram em 2014 contra o desmatamento.

O que caracteriza os Guardiões, portanto, não é um ato fundador do nome, mas suas ações em contextos de emergência, antes e depois de sua formalização enquanto grupo. Tais ações colocam em primeiro plano a questão do controle dos fluxos de pessoas e substâncias entre o território indígena e as cidades do entorno, de viver sob permanente estado de emergência territorial e, afinal, do preparo dos corpos para estarem em permanente estado de luta contra os limites impostos pela demarcação e pela destruição do ecossistema. Sabemos que, quando veio a pandemia, já estávamos preparados e orientados para nos mobilizarmos de maneira contundente durante a situação de emergência sanitária mundial.

As Barreiras Sanitárias de 2020

A formação das barreiras sanitárias no ano de 2020 para conter o avanço da pandemia de COVID-19 nas comunidades panhĩ foi tratada no artigo de Sheila Mày P. Castro Apinajé, “Meà e a luta contra o avanço do coronavírus entre os Apinajé” (Castro Apinajé, 2020). Sheila Mày descreve o funcionamento das barreiras e as articulações com instituições governamentais e a sociedade civil estabelecidas pelos Panhĩ, destacando a iniciativa como resultado da mobilização das lideranças e caciques. Ao longo dos cinco primeiros meses da pandemia, a notícia da chegada do novo vírus ao Brasil ativou traumas de emergências anteriores e causou medo e ansiedade sobre o que poderia acontecer caso o vírus entrasse nas aldeias (os “sintomas psicológicos” de que falou a autora): uma confluência de afetos a que chamamos *stress pandêmico* e que levou a uma intensa mobilização coletiva para contenção da contaminação pelo vírus nas aldeias. Sheila destaca ainda que, para além do avanço da COVID-19, as barreiras teriam a função de seguir “protegendo nosso território contra os invasores, contra a caça e a pesca ilegais, garantindo mais sustentabilidade ao Cerrado e evitando novas doenças” (Castro Apinajé, 2020). Como bem observou a pesquisadora panhĩ, as estratégias de enfrentamento da pandemia entre os Apinajé fazem parte de um acúmulo de ações em defesa de seus modos de vida assentados no território e no bem viver.

A primeira barreira sanitária para conter o avanço do vírus em terra apinajé foi instalada de forma autônoma na entrada da aldeia Pyka Mex (Prata). Assim como os protestos realizados no ano de 2015 remetem a mobilizações anteriores, centradas no diagnóstico de emergência e no caráter autônomo das iniciativas de controle dos fluxos, as barreiras

sanitárias formadas no contexto da pandemia de COVID-19 também o fazem. Segundo a pesquisadora Diana Apinajé, moradora da aldeia Pyka Mex e membra do grupo de mulheres guardiãs da barreira sanitária,

Não é de agora essa organização [da barreira sanitária da aldeia Pyka Mex]. Desde 2015 pra cá a gente vinha vendo a situação da aldeia, a situação ao redor do nosso território [ela se refere ao desmatamento], então a gente pensou ainda mais no futuro das crianças que estão nascendo e crescendo. Foi uma semente que a gente plantou quando criamos essa barreira quando começou a pandemia. Então, desde 2015 a gente vinha conversando sobre esse assunto de fazer uma barreira para proteger nossa família. A gente vinha trabalhando na roça, vinha discutindo, e não era só sobre essa doença não, há muito tempo a gente vinha pensando sobre a organização dessa barreira na entrada da aldeia Prata, até que veio a notícia da doença, da pandemia. A gente vinha conversando há muito tempo com o Joel [cacique da aldeia] sobre isso, sobre a comunidade, sobre a aldeia, sobre a bebida alcoólica também, não era só sobre essa pandemia não. Há muito tempo a gente vinha falando sobre isso... (...) Quando nós criamos, aí eles colocaram o nome *Os Guardiões* (Diana Apinajé, aldeia Pyka Mex, 2021).

Ancorada em suas conversas com o cacique Joel, Diana conta que os moradores da Pyka Mex sentem os efeitos de habitar o limite da T.I. sob o impacto do avanço da destruição ambiental provocada pelo modo de operação do agronegócio extrativista, que coloca a vida deles em risco permanente. O ato contínuo de cultivo de roçados, que mobiliza diferentes gerações desde a criação da aldeia no início dos anos 1990, já constitui uma resposta à situação de emergência territorial em curso. Se, antes da pandemia, manter as pessoas continuamente engajadas no cultivo de roçados familiares, ao invés de se deslocarem para trabalhar nas fazendas dos não indígenas em troca de salário, já era uma resposta à avassaladora expansão do agronegócio na vizinhança do território Apinajé, com a pandemia cultivar roçados tornou-se uma questão central para os planos de vida e futuro que Joel discutia com a comunidade da Pyka Mex.

A criação da barreira na aldeia Pyka Mex durante a pandemia trazia à memória outras emergências vividas pela comunidade e por outras aldeias da T.I. Apinajé. Seguindo o exemplo da aldeia Pyka Mex, as lideranças da região São José, se articularam para a criação de mais duas barreiras autônomas, uma na entrada da aldeia São José, ponto de acesso para outras comunidades próximas a ela; e outra barreira na entrada da aldeia Bacabinha. Diferente da barreira na aldeia Pyka Mex, que protegia exclusivamente esta aldeia, as outras duas barreiras sanitárias atuaram na proteção e prevenção à COVID-19 de pelo menos 26 aldeias, todas elas com vínculos históricos e de parentesco com a aldeia São José.

Segundo o pesquisador Wahmẽ Apinajé, entre março e abril de 2020 foram realizadas várias reuniões entre as lideranças dessas aldeias para

pactuarem locais de instalação das barreiras sanitárias, protocolos de acesso a cidade por parte dos membros das aldeias, bem como um regime de escalas dos Guardiões que ficariam mobilizados nas barreiras.

Fizemos a reunião primeiro entre as lideranças. Depois fizemos uma conversa com a SESAI, com FUNAI e a Pempxá (Associação) para mobilizar, articular para poder instalar e manter nossas barreiras. Os Guardiões, os jovens Guerreiros, que vinham cobrindo uma atividade de proibição da entrada de bebidas alcóolica nas aldeias, se disponibilizaram para ficarem na linha de frente das barreiras, com o apoio das lideranças, com o acordo da maioria das pessoas das comunidades, voluntariamente, e revezando dia e noite. A gente sabia dos riscos - de tantos ataques acontecendo, desconfiávamos que alguém de fora que não gosta da gente e poderia entrar no território à noite ou de madrugada para nos contaminar intencionalmente, nós pensamos tudo isso, com barreira 24 horas lá (Wahmẽ Apinajé, Carolina, 2021).

O objetivo central das barreiras da aldeia São José e Bacabinha era manter o controle de quem sai e de quem entra no território, estabelecendo um limite de dez pessoas de aldeias diferentes que poderiam se deslocar para a cidade, a cada vez. O grupo de jovens guerreiros denominados Guardiões, que como vimos surgiu na aldeia São José no final de 2015, passou a cumprir um protocolo rigoroso de controle do fluxo de pessoas para a cidade das aldeias da região, além de impedir a entrada de pessoas não residentes nas comunidades Panhĩ. Diferentemente do que ocorria em 2015, quando os Guardiões impediam a entrada de bebidas alcoólicas ou pessoas alcoolizadas, a atuação deles na pandemia consistia em organizar o fluxo de pessoas para a cidade, se disponibilizando também para higienizar as mercadorias que entravam nas aldeias. Assim, para Wahmẽ, “essas barreiras foram interessantes, porque todo mundo participou: jovens, adultos, os anciãos, as mulheres, todo mundo mostrando interesse de que precisamos permanecer vivos e passar dessa fase”.

A lógica do exemplo, contraposta à lógica do modelo, funciona para descrever a atuação dos Guardiões e o processo de criação das barreiras em pontos estratégicos da T.I. Apinajé. A oposição, segundo propõe Viveiros de Castro (2017), é uma transformação da distinção metafórica de Lévi-Strauss (1976[1962]) entre dois modos de estar no mundo e fazer mundo, o do pensamento *bricoleur* e do pensamento engenheiro. Os modelos normativos, afirma o autor, pretendem fazer a realidade coincidir com a norma, criando uma relação de poder entre a autoridade modelante e aquilo que é modelado – uma transformação, portanto, ao modo engenheiro. Os exemplos, ao contrário, são como inspirações que desencadeiam algo “diferentemente igual”, uma versão ou uma transformação de um exemplo anterior, que nada mais é que uma versão de outro exemplo, assim como os mitos são versões

uns dos outros, sem que haja nunca um mito original – relacionados, então, ao modo *bricoleur*.

Não foi um modelo normativo pré-estabelecido que forjou a mobilização para criação das barreiras, mas sim a organização autônoma das próprias lideranças e comunidades panhĩ, que agiram inspiradas pelo exemplo anterior, estabelecendo critérios próprios de controle sanitário e dos fluxos das pessoas para a cidade, monitorando os casos suspeitos e buscando impedir entradas de pessoas de fora das comunidades. As barreiras estabelecidas em 2020 são sempre descritas em continuidade com aquelas formadas em 2015 contra a entrada de bebidas alcoólicas, quando o nome Guardiões (em português) passou a ser utilizado. Essas, por sua vez, remetem às mobilizações anteriores, de 2013, contra o desmatamento na T.I. Apinajé. O nome *Pěp*, em língua panhĩ, é obviamente anterior a todas essas mobilizações, que são, seguindo a sugestão de Viveiros de Castro, versões umas das outras, sem que haja, nunca, uma versão original, uma mobilização fundadora.

Seguindo o exemplo, as aldeias que fazem parte da região Mariazinha também criaram barreiras sanitárias autônomas. Segundo o pesquisador Júlio Kamêr, ocorreram duas reuniões entre a comunidade, caciques e lideranças na aldeia Mariazinha, nas quais elaboraram conceitos, ideias e modos de se organizar para combater e evitar o contágio da doença. Assim como vinha sendo executado pelos Panhĩ da região São José, as lideranças de todas as aldeias da região Mariazinha entraram em acordo sobre a necessidade de criar a barreira sanitária para controlar a saída dos Panhĩ para a cidade e o seu retorno para as aldeias. As aldeias da região da Mariazinha estão assentadas nas duas margens da TO-126 e há um intenso fluxo de pessoas de fora das comunidades circulando dentro da T.I. Apinajé, ou de pessoas panhĩ indo e vindo, com mais frequência, para a cidade de Tocantinópolis e para Maurilândia do Tocantins. A intensidade do fluxo de pessoas e mercadorias tornava essa região da T.I. Apinajé mais vulnerável à contaminação da COVID-19. Controlar os fluxos entre a T.I. e as cidades do lado de fora, era uma forma de evitar a contaminação e ao mesmo tempo proteger o território – a região da Mariazinha era mais um lugar chave para a instalação de barreiras sanitárias.

Com apoio dos brigadistas panhĩ do IBAMA, da Coordenação Técnica Local (CTL) da FUNAI e do Pólo Base de Saúde Indígena Apinajé, as comunidades criaram, nessa região, duas barreiras sanitárias, uma na entrada que dá acesso às aldeias Cipozal e Recanto, e outra na entrada das aldeias Botica e Barra do Dia, já na fronteira norte da T.I.. Logo percebemos que eram necessários itens básicos de saúde e principalmente de logística, como água e alimentação para os Guardiões nas barreiras. Com o apoio de todos da aldeia, construímos uma casa que servia de guarita para os plantões e começamos a solicitar apoio da prefeitura municipal de Tocantinópolis e de Maurilândia para as operações das barreiras instaladas também na região da Mariazinha.

De acordo com a pesquisadora Sheila Mày, as prefeituras das cidades de Tocantinópolis e Maurilândia disponibilizaram semanalmente itens para manutenção das barreiras, com alimentos, água, álcool em gel, álcool líquido

70%, luvas, água sanitária, detergente, sacos de lixo e gasolina. Contrataram também equipes emergenciais de saúde para apoiar os trabalhos dos Guardiões Apinajé nas barreiras (Castro Apinajé, 2020). A prefeitura de Tocantinópolis apoiava as barreiras da São José e Bacabinha, enquanto a barreira da Pyka Mex continuava sendo sustentada pela própria comunidade. Do lado da Mariazinha, a prefeitura de Tocantinópolis apoiou a barreira da Recanto e Cipozal. A prefeitura de Maurilândia, por sua vez, apoiou a barreira da Botica e Barra do Dia, vizinha da cidade.

Nos primeiros meses de funcionamento, quando os Panhĩ ainda estruturavam os protocolos e consolidavam a rotina de operações nas barreiras sanitárias autônomas, foram os homens que atuaram na linha de frente. As mulheres faziam um trabalho complementar, e não menos fundamental, de cuidado com as crianças e idosos: preparavam alimentos e remédios, pintavam os corpos das crianças e conversavam com seus parentes e vizinhos sobre a importância das barreiras, do distanciamento social e do uso de máscaras em ocasionais visitas à cidade. O cultivo dos roçados, a higiene das casas e o cuidado com os quintais domésticos, são tarefas nas quais as mulheres também estão diretamente engajadas, e que foram intensificadas ao longo de todo ano de 2020 e 2021.

As Guardiãs Delma, Pecília e Diana, respectivamente responsáveis pela coordenação das equipes nas barreiras das aldeias São José, Mariazinha e Prata, contam que vendo que os homens já estavam há mais de cinco meses ininterruptos atuando nas barreiras e a necessidade de abertura de novos roçados (tarefa usualmente masculina), as mulheres assumiram também a linha de frente dessas operações nas barreiras sanitárias. As Guardiãs fizeram um cronograma de trabalho semanal de mulheres e homens, em regime de escala diurna e noturna, que além dos trabalhos nas barreiras propriamente dita, envolvia também o cultivo dos roçados anteriormente abertos pelos homens, e outros trabalhos cotidianos de cuidado com as crianças e idosos. Na aldeia Pyka Mex, por exemplo, houve a abertura de uma roça pelo grupo de guardiãs e guardiões, cuja intenção era justamente garantir, a longo prazo, a alimentação dos guerreiros. A abertura da roça coletiva pelos guardiões e guardiãs da Pyka Mex visava produzir uma resposta ao *stress pandêmico* que ultrapassava a pandemia em si, permitindo que a barreira se estabelecesse de forma permanente, mantendo-nos continuamente preparados para atuarmos na defesa do território e modos de vida panhĩ.

Entre maio e novembro de 2020, período em que a maioria das barreiras atuaram no controle dos fluxos entre as aldeias e as cidades, cuidamos também de nos manter nas aldeias onde vivíamos, sem visitar os parentes de outras aldeias. Não era atribuição dos Guardiões nas barreiras controlar os deslocamentos internos à Terra Indígena: foram as próprias pessoas que, receosas e sob forte pressão psicológica, cuidaram de manter-se em suas casas e aldeias. Nós, os Panhĩ, não sabíamos até então como era viver sob isolamento social. Nosso modo de vida inclui um movimento territorial constante e, durante os primeiros meses da pandemia, que consideramos os mais difíceis, mulheres, homens, jovens, crianças, anciãos e anciãs contribuíram para criar as condições necessárias para

enfrentar o confinamento. Evitamos não só as visitas, mas também a realização de rituais panhĩ (nomeação, casamento, fim de luto, corridas de toras e cantorias) e o que chamamos de “festas de *kupẽ*”, como bailes ou forró, ou mesmo torneios de futebol e comemorações como festas de aniversários. A pandemia impactou o fluxo da vida social panhĩ, interrompendo bruscamente programações e rituais em que as pessoas se reuniam.

A atuação de prevenção por parte dos guardiões e guardiãs nas barreiras sanitárias panhĩ foi eficaz até meados de novembro de 2020, quando as barreiras da aldeia São José, Bacabinha e Mariazinha foram se desmobilizando ao perder o apoio da Prefeitura Municipal de Tocantinópolis e Maurilândia. A barreira da aldeia Botica ficou em operação até meados de maio de 2021.

Diante dessa situação, notamos um surto da doença, a partir de meados de dezembro de 2020, se estendendo até o início de janeiro de 2021. O boletim 271/2020 do DSEI-TO registrava, em 14 de dezembro de 2020, 28 casos confirmados entre os Apinajé, 16 infectados, 12 recuperados e nenhum óbito. No boletim 286/2021 do DSEI-TO, de 08 de janeiro de 2021, foram registrados 114 casos, sendo que destes 56 se recuperaram, 58 estavam infectados, mas ainda sem nenhum óbito confirmado por COVID-19. Em janeiro de 2021, dos 63 casos confirmados de contaminação entre os povos indígenas no Tocantins, 58 estavam em território apinajé. Sem óbitos ou casos de hospitalização, a atuação dos Guardiões Apinajé é um sucesso. No momento de produção deste artigo, em meados de 2022, a única barreira que continua ativa é a da aldeia Pyka Mex.

A ausência de casos graves que precisassem recorrer ao atendimento hospitalar demonstra que nossos corpos estavam “imunizados”, como disseram algumas pessoas, referindo-se não a intervenções biomédicas voltadas à prevenção do novo coronavírus, mas ao seu efeito de proteção relacionado, sobretudo, às ações comunitárias promovidas pelos Panhĩ. Foi através da luta que nos “imunizamos”, isto é, que resistimos ao vírus e às tantas ações dos brancos. Seguramos a entrada do vírus em nossas comunidades nos períodos mais tensos de propagação da pandemia nas cidades vizinhas, porque nossos corpos estavam em luta, protegidos pelo funcionamento das barreiras e pelas orientações dos guerreiros e dos anciãos. A COVID-19 não matou nossos parentes, como ocorreu em outros tempos, ou no presente entre outros povos indígenas com os quais mantemos relações. Embora o medo, a ansiedade e outras “sequelas psicológicas” tenham evidentemente seu viés negativo e não possam ser desconsiderados, não fomos passivos a estes acontecimentos. A nossa resposta ao *stress pandêmico* foi permanecer em luta por meio de estratégias de cuidado e proteção dos parentes e de nosso território.

A atuação dos Guardiões responde a diferentes situações de emergência que, ao se atualizarem, forma-os enquanto tais – guardiões e guardiãs do território e da comunidade. Este processo, como vimos, não se resume à criação do grupo, através de reuniões e decisões coletivas, mas envolve o espalhamento autônomo da iniciativa. Dito de outra forma, os Guardiões surgem no momento em que atuam. Há aqui um paralelo com a

forma como a humanidade é produzida nos contextos indígenas. Como a literatura ameríndia tantas vezes mostrou, nesses povos um corpo humano é um corpo fabricado como humano, nas interações com os parentes e outros seres (humanos e não humanos) que habitam o cosmos (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979; Coelho de Souza, 2002). Dentre esses processos, se destacam os atos contínuos de cuidado mútuo e compartilhamento de comidas, palavras, espaço e memórias, através dos quais os corpos se modelam – cuidar e ser cuidado, contar e ouvir histórias, produzir o alimento, o espaço e partilhá-los são atos que geram a aproximação fisiológica e ontológica das pessoas envolvidas (McCallum, 1998; Gow, 1991; Overing e Passes, 2000). Entre o nosso povo panhĩ, o processo se inicia na concepção e segue na vida adulta, na medida em que as pessoas se tornam responsáveis pela criação de crianças – se submetendo aos resguardos necessários, por exemplo – tomando parte numa rede de relações nas quais as pessoas se definem humanas para si mesmas e diante de outros entes não humanos que coabitam nossa terra (Da Matta, 1976; Giralдин, 2000; Ribeiro Apinajé, 2019).

O que define uma pessoa é seu modo de ser, de andar, de falar, de comer, seu cheiro – suas afecções, aponta a teoria antropológica. A formação dos Guardiões é um momento particular de produção da pessoa apinajé: ao se organizarem como grupo, organizam também uma luta participativa. Passando a compartilhar, dia após dia, intensamente, o espaço onde se reúnem e estabelecem as barreiras, eles se constroem, mutuamente, como Guardiões da comunidade. A construção do corpo guerreiro e sua contínua atuação faz com que a luta em que atuam seja uma luta de todos, que se espalha e se distribui, por meio da lógica do exemplo, por todas as aldeias, criando um permanente estado de luta coletiva. Essa tem sido a nossa forma de nos imunizar não apenas contra o vírus, mas também contra os diversos perigos a que estamos expostos nas relações com os brancos, inclusive, o de “sumir da terra”. A pandemia reforça a necessidade de nos manter em permanente estado de luta para combater os riscos de políticas com efeitos genocidas a que estamos e fomos expostos durante a nossa história. Se a pandemia é guerra, o nosso remédio é a luta que se espalha por todos os parentes.

O compartilhamento do espaço como um fator produtor de relações de parentesco, isto é, do processo ativo de assemelhamento dos corpos (Gow, 1991), já foi descrito por Peter Gow (1997), sobre os Piro da Amazônia peruana. Além do compartilhamento do espaço, outros atos de cuidado e comensalidade, Gow destaca, na fabricação do corpo, o compartilhamento do desejo de se tornar parente: juntos, estes atos têm efeito de consubstanciação. No mesmo sentido, entendemos que o desejo de luta e de proteção do povo e do território que os *Pěp* compartilham, cria entre os apinajé elos de substância, aproxima seus corpos, não apenas como parentes, mas como guerreiros, como guardiões preparados para enfrentar as emergências por vir. Essa é uma estratégia consciente de resistência à situação de *stress pandêmico*, à qual aludimos acima. Combatemos o *stress* por meio da construção dos corpos dos *Pěp*, corpos em permanente estado de luta, um estado, cabe destacar, que se espalha para os demais corpos das

aldeias, criando formas de resistência à COVID-19 e às tensões causadas por ela.

A formação da corporalidade dos *Pěp* atuais tem a ver com as ideias de *Pěpkaàk* e *Pěpkumrêx*, ambas derivadas do termo *Pěp*. Como desenvolvemos nas seções anteriores, *Pěp* é o termo em língua Panhĩ que designou os grupos mobilizados nas barreiras (e na proteção do território apinajé de maneira mais geral). Segundo Nimuendajú, *Pěpkaàk* é o nome de um grande ritual de iniciação dos *Pěp*, sendo que o sufixo *-kaàk* significaria “semelhante, equivalente, ou seja, além dos jovens terem todo um preparo de segurança e vida social, também foram habilitados para terem atitudes semelhantes a atitudes de força nacional (exército)” (Nimuendajú, 1983).

O pesquisador Júlio Kamêr propõe um sentido diferente para o sufixo *-kaàk*. Segundo ele, *-kaàk* se opõe a *-kumrêx*, que teria o sentido de original, verdadeiro.¹⁷ *-Kaàk*, por sua vez, traria o sentido de uma incompletude, uma espécie de simulacro, que se aproxima do original, mas não o é. Os *Pěpkumrêx* seriam aqueles que teriam passado por todo o ciclo ritual de formação, se transformado nos verdadeiros guerreiros apinajé, aqueles que existiram nos tempos antigos. Os *Pepkaàk*, por sua vez, grupo homônimo ao ritual de sua formação mencionado por Nimuendajú, seriam aqueles que se formaram em tempos mais recentes, lembrados ainda pelos mais velhos.

Segundo o ancião Tepkryt, este processo de formação incluía uma grande festa, na qual os jovens que seriam formados como *Pěp*, tanto o sexo masculino quanto do feminino, eram recrutados. Os jovens ficavam sob os cuidados do *mě krāhtũm*, homens que já haviam passado pelo ritual e que eram responsáveis para conduzir o procedimento ritual de formação. As mulheres jovens eram recrutadas, mas permaneciam na aldeia nas suas casas. Duas delas, chamadas “rainhas”, em português, eram escolhidas para acompanhar os jovens homens recrutados, que eram levados para o interior da floresta, onde recebiam as instruções do *mě krāhtũm*. Todos precisavam cumprir restrições sexuais e as rainhas auxiliavam nos cuidados dos homens *Pěp*. No meio da noite, os jovens iam até a aldeia buscar os alimentos que suas famílias lhes deixavam nos fundos de casa. Os *Pěp* em formação eram submetidos a uma dieta rigorosa, que preparava seus corpos, e recebiam instruções sobre vida social - o ritual, afirma Tepkryt, preparava o corpo e a mente dos jovens. Ali eles ficavam por muito tempo até terem seus cabelos compridos. Para manter os corpos fortes e saudáveis, passavam na pele uma camada de látex (*pārôk*)¹⁸.

Desde a década de 1930 não se realiza, nos modos antigos, a formação dos *Pěp*. Segundo Kamêr, atualmente os Panhĩ persistem e incorporam outros sentidos e conceitos ao *Pěpkaàk*, como a proteção territorial e, principalmente, a contenção da pandemia que enfrentamos

¹⁷ *-kumrêx* parece se aproximar do sufixo eté nas línguas tupi-guarani, já bastante analisado na literatura (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

¹⁸ Não obtivemos uma descrição completa e minuciosa do ritual e não há registros na literatura. Desse modo, não sabemos pormenorizar as atividades rituais destinadas às jovens mulheres *Pěp* em suas casas, ou às rainhas, na floresta. Optamos pela inclusão desses dados, pois nos parece importante o fato de que os relatos atuais destacam o recrutamento e a participação de homens e mulheres no ritual, algo que encontra ressonâncias na atuação atual dos *Pěp* nas mobilizações em defesa do território e dos modos de vida panhĩ.

APINAJÉ, Júlio Kamêr Ribeiro; APINAJÉ, Sheila Màyê Pereira de Castro; MORAIS NETO, Odilon Rodrigues de; HORTA, Amanda; DEMARCHI, André; OLIVEIRA, Welitânia; APINAJÉ, Diana Dias; APINAJÉ, Wahmẽ; COSTA, Nayane Januário. Imunização pela luta: os Guardiões Apinajé e a pandemia de COVID-19. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 187-212, mai./ago. 2025.

atualmente. A cada vez que a comunidade decide colocar as barreiras, ou que um grupo se mobiliza e passa a ser apoiado pela comunidade, a cada vez que os Guardiões (*Pěp*) se colocam em luta, eles colocam também os seus corpos em formação. É nesse sentido que, segundo Sheila Màyx̃y, as novas gerações de *Pěp* foram formadas nos contextos em que atuaram, e que este processo opera uma atualização do ritual *Pěpkaàk*.

De fato, hoje é comum ouvir a palavra *Pěpkaàk* nas conversas sobre as mobilizações atuais dos *Pěp*, sobretudo na fala dos anciãos e anciãs. Nesses momentos, eles não se referem ao ritual antigo, nem ao grupo por ele formado. Quando os Panhĩ acionam a ideia de *Pěpkaàk* nas conversas de hoje, eles se referem ao processo de formação dos jovens nos contextos atuais de luta em defesa do nosso território e modo de vida. O ritual não acontece há tempos, como contamos, mas os jovens seguem se formando para a luta através de sua própria atuação nos grupos *pěp*.

Sheila Màyx̃y e Júlio Kamêr, ambos da aldeia-mãe Mariazinha, não são os únicos a proporem que o ritual do *Pěpkaàk* vem sendo atualizado nas mobilizações recentes dos Panhĩ em defesa de seu povo, seus modos de vida e seu território. Os pesquisadores Wahmẽ e Diana – ambos da região da aldeia mãe São José – nos contam também como a retomada do ritual do *Pěpkaàk* faz parte dos projetos de futuro dos jovens Panhĩ. Essa retomada, pensa Wahmẽ, ocorreria como uma transformação do *Pěpkaàk* antigo: “no processo do novo *Pěpkaàk* também teria formações em direitos indígenas, licença ambiental, cidadania indígena e cidades, como cidadão qualquer, para saber dos direitos e deveres perante o Estado”. Diana, em conversa com cacique da aldeia Pyka Mex, nos conta que os Guardiões e Guardiãs desejam propor um projeto para angariar recursos para sua formação. Em continuidade com o pensamento de Wahmẽ, esta formação pretende a retomada do ritual antigo do *Pěpkaàk* (reclusão dos *Pěp*, resguardo, fortalecimento do corpo etc.), aliada a conhecimentos que envolvem outros materiais: leis, livros e professores *kupẽ*.

Nesse sentido, podemos apontar paralelos entre a atuação dos Guardiões e Guardiãs e o antigo ritual de formação de jovens, o *Pěpkaàk*. Tal qual a descrição do ancião Tepkryt sobre o ritual, os *Pěp* mobilizados nas barreiras durante a pandemia - e também anteriormente contra o alcoolismo, o desmatamento e melhoria das estradas da T.I Apinajé - se reuniam fora da aldeia. Nestes espaços, recebiam instruções dos mais velhos. De maneira similar, os mais velhos muitas vezes estiveram presentes nos encontros dos *Pěp* atualmente mobilizados na barreira da Pyka Mex, aconselhando-os e contando histórias sobre os tempos antigos. Uma destas histórias marcantes, contada pelo ancião Quirino, fundador da aldeia Pyka Mex, lembrava o tempo em que uma epidemia de gripe dizimou muitos antepassados numa aldeia chamada Alegria.¹⁹

Outros etnólogos já destacaram a existência de uma continuidade entre os atos e as palavras do parentesco. As pessoas conhecem seus

¹⁹ O professor e atual diretor da Escola Indígena Matyk, Cassiano Sotero Apinagé, em sua dissertação de mestrado faz referência a essa epidemia que atingiu a antiga aldeia Alegria, situada entre a cidade de Tocantinópolis e a aldeia Pyka Mex (Apinagé, 2017).

APINAJÉ, Júlio Kamêr Ribeiro; APINAJÉ, Sheila Màyx̃y Pereira de Castro; MORAIS NETO, Odilon Rodrigues de; HORTA, Amanda; DEMARCHI, André; OLIVEIRA, Welitânia; APINAJÉ, Diana Dias; APINAJÉ, Wahmẽ; COSTA, Nayane Januário. Imunização pela luta: os Guardiões Apinajé e a pandemia de COVID-19. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 187-212, mai./ago. 2025.

parentes contemporâneos na medida em que crescem, vivem juntas, formam e contam as memórias sobre esses momentos (Gow, 1991). Na mesma medida, conhecem seus parentes ascendentes, já falecidos, pelas histórias que lhes são contadas, pelos parentes atuais, ao longo da vida. Ambos os processos assemelham os corpos do narrador e dos ouvintes, com o das personagens narradas. Fabricam-se corpos em continuidade. Diante daqueles jovens mobilizados nas barreiras sanitárias para conter o avanço da COVID-19 nas aldeias, Quirino contava histórias sobre uma catastrófica epidemia de gripe, remetendo o presente ao passado, intensificando o sentido de emergência que caracteriza os tempos atuais e fortalecendo o sentido da luta em que estão envolvidos.

O ato de lembrar das catástrofes epidêmicas do passado e contá-las para os *Pěp* mobilizados nas barreiras é um gesto que envolve cuidado. As barreiras eram espaços para contar histórias, experimentar cumplicidades de luta e proteção coletiva. Muitas das narrativas sobre epidemias passadas que apresentamos na abertura deste texto foram recontadas aos Guardiões. São memórias que atravessam gerações e orientam o presente. Segundo Quirino, ele contava a história da epidemia de gripe como um modo de prevenir os mais jovens, para que eles se protegessem, que fossem protagonistas no presente e não desistissem de manter funcionando a barreira instalada na entrada da aldeia Pyka Mex.

Outro paralelo importante entre a fabricação e manejo do corpo dos *Pěp* em mobilizações recentes e o ritual do *Pěpkaàk* é o uso de pinturas corporais. Os guardiões e guardiãs da aldeia Pyka Mex pintavam seus corpos utilizando “a pintura dos *Pěp*”, o torso coberto de tintura de jenipapo e urucum. Para eles, pintar os corpos constituía uma “armadura de defesa” contra o vírus da COVID-19. Maria Aparecida, uma das líderes das Guardiãs da aldeia Pyka Mex, conta que “a gente se pinta para proteger dessa doença do coronavírus, pintamos todos os dias para não pegar a doença”. Ela se refere à pintura dos Guardiões e Guardiãs que atuavam na barreira aludindo diretamente aos *Pěp* recrutados para o ritual do *Pěpkaàk*. As pinturas corporais não servem apenas para demonstrar o papel que ocupam, mas fabricam os corpos dos Guardiões e Guardiãs, e os protege dos perigos envolvidos em sua atuação, ecoando para o contexto da pandemia um sentido terapêutico da pintura corporal também presente em outros povos Jê (Demarchi, 2019).

Não só os guardiões e guardiãs tinham seus corpos pintados. O uso de pinturas corporais vinha sendo reforçado desde o início da pandemia, principalmente nos corpos mais vulneráveis, como idosos e crianças. Uma anciã relatou a [referência suprimida para avaliação] que não fica com o corpo nu, pois com a pintura corporal ela está protegida. Explicou também que existe todo tipo de pintura: “aquela que afasta as doenças, que afasta os espíritos mal; tem pintura de guerra; pinturas dos Guardiões que ficam na barreira, protegendo ali na barreira; pintura das crianças para não pegar a doença e a pintura das mulheres que se encarregam de ter esse cuidado”.

A tinta para as pinturas é extraída do sumo do jenipapo e do urucum. Para nós, essas tintas são armaduras que fabricam guerreiros e corpos saudáveis, imunes a doenças. As pinturas utilizadas pelos Panhĩ são uma

ciência que nos liga à terra, ao território, ao modo como conhecemos as formas de vida que coexistem no mundo. Serve tanto para os rituais quanto para a luta. Serve para nos resguardar. Nossos mais velhos dizem que os corpos pintados são vistos pelas divindades, espíritos que nos ajudam e nos protegem. Segundo Wahmẽ, “os vírus também não pegam na pele, eles ficam na tinta, quando você se pinta. Aquela tinta fica com você, deixa seu corpo forte para lutar”.

A construção de um corpo humano estável, saudável, capaz de durar se atualiza, para os Panhĩ, como a construção de um corpo em permanente estado de luta: engajado fisicamente (e, portanto, socialmente) com a defesa de seu território e as formas de vida a ele associadas. Como descrevemos, a luta dos *Pẽp* nas barreiras sanitárias vai além da pandemia, pois faz parte de um processo mais amplo de produção dos corpos dos jovens, continuamente preparados para as diversas emergências experienciadas pelos Panhĩ, sejam elas pandêmicas, territoriais ou ecológicas.

Nas palavras de Sheila Màyx̃,

sem o território a gente não ia se medicar - nós não teríamos cantoria, o movimento da nossa língua. O território guarda e protege mais do que uma vida. A terra não é só para negociar, ver o resultado, como é para os não indígenas. A gente quer ver preservar, porque ali existe vida, existe o movimento cultural. Sem o território nós não somos nada (Sheila, Tocantinópolis, setembro de 2021).

Se, como nos diz Sheila, “o território guarda e protege”, o que os *Pẽp* fazem ao se mobilizarem não é senão produzir o mesmo efeito: proteger o território é fazer com que as formas de vida que coexistem na terra continuem produzindo a vida das pessoas, evidenciando a indissociabilidade entre ambos - corpo e território. Nesse sentido, a atuação dos *Pẽp* nas barreiras sanitárias pode ser descrita não apenas como uma mobilização contra a doença, mas como a atualização contínua das lutas Panhĩ ao longo dos últimos anos.

Considerações finais

Para encerrar o presente artigo, gostaríamos de retornar às questões que apresentamos no início, sintetizando as respostas e seus respectivos exemplos etnográficos desenvolvidos ao longo do texto. Vimos que a formação dos Guardiões Apinajé se articulou inicialmente em torno de iniciativas de combate ao alcoolismo e de proteção territorial que culminaram na criação das barreiras sanitárias, em 2020, e em sua manutenção e seu sucesso na contenção da pandemia no território Apinajé. Demonstramos como a própria pandemia e a atuação nas barreiras se conectam com experiências passadas de luta e resistência contra outras epidemias, mas também contra as diferentes formas de agressão e pressão ao território e seu entorno.

Percebemos, com a pesquisa, que para combater o *stress* tanto pandêmico quanto territorial tivemos que investir na produção de corpos e coletivos em permanente estado de luta e encontramos inspiração para criar essas formas de resistência no ritual de formação de guerreiros, denominado *Pepkahak*. Adicionamos aos conhecimentos rituais conjuntos novos de saberes e técnicas que aprendemos dos *kupen*, estritamente necessários para os contextos de enfrentamento que estamos vivendo.

Compreendemos também que nossas respostas às situações de emergência pandêmica ou territorial, ou mesmo de saúde pública, como foi o caso do alcoolismo, tem a capacidade de se espalhar, por meio da lógica do exemplo, entre as diversas aldeias de nosso território, atravessando as fronteiras entre as aldeias-mãe, Mariazinha e São José. São respostas que nos fortalecem enquanto povo, produzindo o que chamamos aqui de imunização pela luta, já que nossos corpos estão sendo constantemente construídos e preparados para enfrentar políticas com efeitos genocidas.

A imunização pela luta se constitui por meio de atos cosmopolíticos que integram questões de produção, manejo e defesa dos corpos e do território de nosso povo. Se o *stress* (pandêmico ou territorial) é um dispositivo com potencial de adoecimento, as lutas constituem métodos de cura e imunização às possibilidades de genocídio que sempre nos espreitam. Assim, o que aprendemos com os desafios que se impuseram a nós nos contextos de emergência sanitária e territorial foi que a pandemia intensificou nossa capacidade de resposta às emergências, condensando lutas que para nós nunca estiveram totalmente separadas.

Além disso, a pandemia instaurou a suspensão de uma série de atividades primordiais para a nossa socialidade: a realização de rituais, encontros políticos, toda sorte de movimentação entre as aldeias foi desaconselhada, evitada e mesmo temida. Mas esse não foi um tempo em que ficamos parados. Foi, como vimos, um tempo de organização e intensificação das experiências dos Guardiões Apinajé. Embora a experiência dos Guardiões Apinajé não tenha sido iniciada com a pandemia, é certo que o contexto pandêmico foi fundamental para a produção de um estado corporal guerreiro que se espalhou por todas as aldeias, fazendo e refazendo os *Pép* como exemplo de resistência e, por isso mesmo, de imunização pela luta.

Referências bibliográficas

ANTONE, R.; HILL, D; MYERS, B. **The Power Within People: A Community Organizing Perspective**. Deseronto, Ontario: Peace Tree TechnologiesInc, 1986.

APINAGÉ, Cassiano Sotero. **Escola, meio ambiente e conhecimentos: formas de ensinar e aprender na teoria e na prática entre os Apinajé**. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente) PPGCiamb, UFT, Palmas, TO, 2017.

APINAJÉ, Oscar Wahme; DIAS APINAJÉ, Joel Dias; APINAJÉ, Diana Dias; RIBEIRO APINAJÉ, Júlio Kamêr; MORAIS, Odilon; OLIVEIRA, Welitânia. **“Nós, *Panhi*-Apinajé, somos contra o Projeto de Lei 490/2007 e o Marco Temporal”**. Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19, vol. 1, n. 7, 2021. Disponível em: <www.pari-c.org>. Acesso em: 29 set. 2021.

ATHILA, Adriana; KLEIN, Tatiane; MORAIS, Odilon; PIMENTEL, Spensy; HORTA, Amanda; MARQUES, Bruno; OLIVAR, José Miguel; PRATES, Maria Paula. **Análise situacional da pesquisa Respostas Indígenas à COVID-19 no Brasil: arranjos sociais e saúde global**. Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19, vol. 1, edição especial, 2021. Disponível em: <www.pari-c.org>. Acesso em: 21 out. 2021.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: 5 de outubro de 1988.

CASSIDY, Barbara. **Getting Rid of the Indian Problem: Aboriginal Suicide as a Manifestation of Genocide**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Estudos Ambientais, York University, North York, 2002.

CASTRO APINAJÉ, Sheila Baxy P. **Meà e a luta contra o avanço do coronavírus entre os Apinajé**. Articulando E Construindo Saberes, 5, 2020.

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

DEMARCHI, André. **Artes da cura: pintura corporal em alguns grupos Jê**. R@U - Revista de Antropologia da UFSCAR. Vol. 11 (2), jul./dez, 2019.

DIAS APINAJÉ, Joel; APINAJÉ, Diana Amnhák; MORAIS, Odilon; HORTA, Amanda. **Barreiras territoriais-sanitárias e o Imposto Ecológico na Terra Indígena Apinayé**. Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19, vol. 1, n. 6, 2021. Disponível em: <www.pari-c.org>. Acesso em: 30 set. 2021.

GIRALDIN, Odair. **Axpên Pyrak: história, cosmologia, onomástica e amizade formal Apinayé**. 296 f.Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

GOMES, Dhiogo R. **MÊ IXUJARÊNH - Ausência, presença e busca: o ensino de história na escola indígena Tekator do povo PANHÍ - APINAJÉ**. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História) - Universidade Federal do Tocantins, Araguaína (TO), 2016.

APINAJÉ, Júlio Kamêr Ribeiro; APINAJÉ, Sheila Mâxÿ Pereira de Castro; MORAIS NETO, Odilon Rodrigues de; HORTA, Amanda; DEMARCHI, André; OLIVEIRA, Welitânia; APINAJÉ, Diana Dias; APINAJÉ, Wahmẽ; COSTA, Nayane Januário. **Imunização pela luta: os Guardiões Apinajé e a pandemia de COVID-19**. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 187-212, mai./ago. 2025.

GOW, Peter. **Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia**. Oxford: Claredon, 1991.

_____. **O parentesco como consciência humana: o caso Piro**. *Mana*, 3(2). pp. 39-65, 1997.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Pensamento Selvagem**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976[1962].

McCALLUM, C. **Alteridade e sociabilidade Kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 13: 38, 127-36, 1998.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Os Apinayé**. Belém, Museu Paraense Emilio Goeldi, 1983.

OVERING, Joanna; PASSES, Allan (eds). **The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia**. London: Routledge, 2000.

PEMPXA. **Pep Kaàk: cultura e disciplina**. Blog da Associação União das Aldeias Apinajé – Pempxá, 2015. Disponível em: <http://uniaodasaldeiasapinaje.blogspot.com/2015/11/resistencia.html>. Acesso em: 19 out. 2021.

REGITANO, Aline; OLIVEIRA, Welitânia; SUCUPIRA, Gicele; PURUBORA, Arthemiza; APINAJÉ, Sheila; KARITIANA, Elivar; HORTA, Amanda. **O que passou, ou o que ainda é? As muitas “sequelas” da COVID-19 entre povos indígenas no Brasil**. Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19, vol. 1, n. 5, jun. 2021. Disponível em: www.pari-c.org. Acesso em: 30 set. 2021.

RIBEIRO APINAJÉ, Júlio Kamêr. **MÊ IXPAPXÀ MÊ IXÀHPUMUNH MÊ IXUJAHKREXÀ: território, saberes e ancestralidade nos processos de educação escolar Panhĩ**. Dissertação de Mestrado, PPGAS-UFG, 2019.

ROCHA, Welitânia de Oliveira. **O movimento das mulheres indígenas Apinajé: tempo, política e chefia feminina**. 2019. 130 f., il. Dissertação de Mestrado, PPGA-UnB, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: Os Deuses Canibais**. Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS, 1986

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **“O modelo e o exemplo: dois modos de mudar o mundo”**. Conferência apresentada no Ciclo UFMG, 90: Desafios Contemporâneos, 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=PfE54pj1wU&t=5714s&ab_channel=TVUFMG. Acesso em: 21 out. 2021.

Recebido em: 09/01/2024* Aprovado em: 20/09/2024* Publicado em: 31/08/2025

TEKOÁ PORÃ: A ARTE DO BEM-VIVER NAS AMÉRICAS

ALAN ALVES-BRITO¹

UFRGS, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-5579-2138>

ISABEL DA SILVA PINHEIRO²

UFRGS, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-3124-2101>

RESENHA

Kaká Werá. **Tekoá: uma arte milenar indígena para o bem-viver.** Rio de Janeiro: BestSeller, 2024.

Passados 532 anos da invasão europeia às Américas e 36 anos da promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 que reconhece, pela primeira vez na história do país, que povos indígenas são sujeitos políticos de direito — com organização social, territorial, costumes, línguas, crenças e tradições próprias —, as cosmologias e cosmopoéticas indígenas nas Américas e, em particular, no Brasil, seguem sendo tratadas com indiferença, sob a agência de práticas racistas de apagamento, inferiorização e desumanização hierarquizante, de viés neocolonialista.

¹ Doutor em Ciências (USP). Possui especialização em Literatura Brasileira (UFRGS) e realiza doutorado em Educação (UFRGS). Professor no Instituto de Física da UFRGS. E-mail: alan.brito@ufrgs.br

² Doutor em Educação (UFRGS). Bolsista de pós-doutorado pela rede Baobá: inspirações para o enraizamento de políticas afirmativas em programas de pós-graduação.

Apesar disso, como parte importante das lutas históricas dos Movimentos Sociais Indígenas Educadores (Munduruku, 2012), temos assistido nos últimos anos no país um número crescente de obras escritas por indígenas (Krenak, 2019; Jecupé, 2020; Xakriabá, 2020; Núñez, 2023), em que as suas perspectivas cosmológicas e ideias eficazes *para adiar o fim do mundo* (Krenak, 2019) têm sido trazidas, pela escrita, para um público mais amplo. É nesta tradição e desde o interior de debates, movimentos decoloniais e interculturais que situamos o livro *Tekoá: uma arte milenar indígena para o bem-viver*, de Kaká Werá Jecupé. O livro tem 172 páginas, conta com um prefácio, uma introdução, 12 capítulos, um apêndice, uma leitura complementar e as referências bibliográficas.

Em seu prefácio, Cláudia Dias Baptista de Souza, conhecida como Monja Coen, budista e missionária oficial da tradição japonesa Soto Shu no Brasil, destaca acertadamente a sensibilidade de Kaká Werá ao traduzir a pureza e a beleza da vida, uma delicadeza marcante do *bem-viver* Guarani. A Monja Coen recupera, na escrita do autor, os vestígios da natureza em seu estado mais puro, em uma interligação entre humanos, não humanos e extra-humanos por meio da Mãe Terra, da Irmã Lua e do Pai Sol. Ela recupera o sentido de família pautado na trama da vida e da existência.

Pertencente ao povo Tapuia, Kaká Werá Jecupé é escritor, educador e conferencista, um dos mais brilhantes escritores e pensadores (indígenas) do país. No livro *Tekoá: uma arte milenar indígena para o bem-viver*, ele apresenta uma reflexão profunda, a partir de modos de ser e de viver de povos indígenas, notadamente Guarani, sobre o papel do *ser humano* como guardião da Terra, destacando o compromisso ético ancestral de cuidado e nutrição dos mundos à nossa volta, desdobrando-o no espaço-tempo das experiências de vida. A escolha feita por Kaká Werá, ao se debruçar sobre a sabedoria dos povos originários das Américas para promover a autodescoberta e o dever indígena cosmopoético do *tekoá porã (bem-viver)*, é não somente corajosa, mas necessária, sobretudo em um momento complexo da História do Presente em que as políticas de morte (Mbembe, 2019) têm se traduzido não apenas por meio de crises econômicas, sanitárias e socioambientais extremas, mas também por meio do acirramento do genocídio físico e epistêmico de povos indígenas, em uma flagrante *queda do céu* (Kopenawa, 2015).

No livro, Kaká Werá se expressa por meio de muitas palavras sagradas que formam um léxico semântico e filosófico que traduz o que há de mais sublime nas relações céu-território que povos indígenas têm mantido desde o período pré-colonial até os nossos dias. A escrita de Kaká Werá enuncia uma forma poética de olhar para as existências e resistências dos povos com quem conviveu.

Em linguagem erudita, porém acessível, o autor revela, a cada página do livro, um mundo de possibilidades e de diálogos que devemos exercitar com a natureza em busca do equilíbrio que combate a *cosmofobia*, um termo cunhado pelo tradutor de mundos quilombolas, Nêgo Bispo, para destacar as formas de aniquilação, por conta do medo, da diferença, e pelo apego ao armazenamento, à desconexão, expropriação e extração. A *cosmofobia*, para Nêgo Bispo, trata-se, no limite, do extermínio de corpos dissidentes dos sistemas opressores dominantes (Bispo dos Santos, 2023). Kaká Werá nos

aponta, com base em ensinamentos ancestrais indígenas, os caminhos para trilharmos outras trajetórias cósmicas, em que não seja mais necessário negar as suas origens e exterminar as relações mais profundas com todas as formas de vida na Terra, e no Universo, por meio da *cosmofobia*.

Ao longo do texto, Kaká Werá *caminha*, com fôlego intelectual, por entre vivências singelas e tocantes, imbuído de afetos pelos territórios indígenas que percorreu. O livro é belo, com suas ideias, formas poéticas e propositivas de ler, falar e viver o mundo por meio de saberes e fazeres que ressignificam o *pensar-sentir* e rememoram o passado-presente-futuro de forma filosófica, epistemológica, ontológica, cosmopolítica, estética e, principalmente, ética. No livro, ele narra múltiplos exemplos de outros modos de existir com a natureza, ancorado em soluções ancestrais para garantir a própria existência do planeta por meio da memória.

O texto é denso, contemplando questões históricas, antropológicas e espirituais marcantes para o entendimento da existência dos povos Guarani nas Américas. Trata-se já de uma referência importante para o campo dos estudos das dinâmicas e cosmologias das sociedades indígenas no país e, notadamente, das experiências Guarani e de outros povos das Américas. Há um mergulho pela psiquê do *ser indígena Guarani*.

Ao longo de sua escrita, Kaká Werá apresenta, com desenvoltura, conceitos chave que necessitam atenção extrema das pessoas leitoras para o aprofundamento de seus significados e consequências políticas, bem como para o encadeamento das ideias com seus desdobramentos cosmológicos. Em cada um dos capítulos, o autor, de forma pedagógica, desvela as palavras sábias Guarani que sustentam o *tekoá*.

No primeiro capítulo, o autor problematiza o significado da palavra *tekoá porã*, alinhado ao princípio ético do lugar interior, do lugar que o indivíduo ocupa no mundo e do lugar como uma entidade coletiva chamada *comunidade*. Para manifestar o *bem-viver*, adverte o autor, será necessário o exercício do *bem-pensar* (ar), do *bem-sentir* (água) e do *bem-fazer* (terra), em um equilíbrio entre o corpo, o coração e a mente, em que cada um deles está atrelado a um elemento fundamental da natureza. As questões climáticas e socioambientais estão também colocadas como formas (*est-éticas*) que a natureza emana o *tekoá porã* para a humanidade.

No segundo capítulo, o autor destaca o lugar dos sonhos na vida Guarani. Sonhar abre portais intensos de comunicação *entremundos* (cosmopolíticas). A *Opy*, a casa de reza, é tratada como um lugar especial, um centro de forças com sua arquitetura que acolhe e amplia os sentidos e, o *bem-viver*, é visto como uma estratégia de cura para o mundo imperfeito. Segundo o autor, não é possível conceber a realidade apenas por meio dos cinco sentidos. É preciso cruzar o mundo imperfeito, sem medo, para, por meio da caminhada, alcançar o *Yvy Mara Eyye* (a Terra sem Males). A *caminhada* é um elemento crucial para as bases prático-teóricas de articulação do pensamento e do jeito de ser dos povos Guarani.

Corajoso, o autor destaca, no terceiro capítulo, a Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870), ou Guerra do Paraguai, como uma *catástrofe*, um ponto de inflexão cosmológica para os povos Guarani. A menção à Guerra do Paraguai é um dado histórico fundamental para entendermos, na atualidade, os conflitos territoriais que acometem muitos povos indígenas Guarani no Sul

e Centro-Oeste do país. Ainda nesse capítulo, o autor destaca que os corpos-territórios Guarani são música-espírito, dados e per-formados pela Natureza, considerada um princípio filosófico marcante. Nesse aspecto, o *nhanderekó* é a marca de vida dos Guarani, as suas formas de ser, estar e viver no mundo, a sua natureza mais íntima. A palavra é um ser em si mesmo com a qualidade que lhe é evocada. *Kuray* (a emanção), *Nhamandu* (o imensurável) e *Tupã* (a energia que vibra o som) são as entidades que criam a vida. E são os cantos (*nhemporã*) que fazem vibrar a comunidade. Novamente, enfatizamos a importância das palavras Guarani para descrever as realidades em que compartilham e comunicam suas vidas.

Nos capítulos de quatro a seis, Kaká Werá dá conta dos processos ritualísticos na vida Guarani. Ele problematiza as estratégias coloniais de nomear as pessoas e o mundo, destacando o *Nhemongarai*, um rito fundamental para nomear as crianças Guarani e, também, oito portais de preparação dos corpos para a vivência ritual. Cada canto do mundo tem, para o autor, uma relação direta com os astros. E, nesse sentido, as relações céu-território particulares da experiência Guarani são apresentadas. É neste capítulo que o autor traz discussões dilacerantes sobre o poder dos ritos na sacralização de objetos (arte) do dia a dia da vida em comunidade. Parte da discussão foca-se nas pilhagens epistêmicas históricas a que as populações indígenas têm sido submetidas, em que objetos sagrados são sequestrados das aldeias para *enfeitar* os museus ocidentais. A partilha é, segundo o autor, um rito sagrado importante para a sustentação comunitária. Para ele, não há como alcançar o *bem-viver* sem a dominação do *anham*, o senhor dos obstáculos. E, nesse aspecto, os rituais de internalização são cruciais para lidar com o *anham*.

O capítulo sete é particularmente tocante ao trazer em voga o tema da ancestralidade. Em sua semântica mais profunda, ela é vista como categoria importante para manifestar a arte do *bem-viver*. A ancestralidade é uma forma de reconhecer e valorizar a origem, a história e a identidade, um complexo de memórias que acontece e se expressa de distintas formas no ciclo de vida das pessoas. Ela é a força de cada pessoa à medida que toma consciência de si (e de sua história). As feridas da ancestralidade manifestam-se pelo *bem-pensar* (porta da mente), *bem-sentir* (porta do coração) e *bem-fazer* (porta motora). É preciso fortalecer a autoestima (o autoconhecimento) para não se tornar refém de memórias negativas. A camada de cada um, o *aguijé*, precisa estar fortalecida. Entre as cinco dimensões ancestrais, o autor destaca a genealógica (a linhagem familiar); a anímica (elementos primordiais do universo - terra, fogo, água e ar); a espiritual (sabedoria, amor e poder de criação); a cultural (pertencimento); e, por fim, a dimensão da polaridade (lidar com as feridas ancestrais).

Os capítulos de oito a dez trazem uma dimensão mais intimista, holística e simbólica da existência. Exalta-se a dimensão do coração, sendo que a *Opy* é o locus do coração, que pulsa vida aos corpos-territórios Guarani. Para o autor, não há como escutar o coração sem passar pelas três camadas do santuário interno, ou seja, a Mãe Terra (vitalidade do corpo); os *Nhandejara* (espíritos dos quatro elementos, que traduzem sons em emoções); e, a terceira, o Sol, que habita em cada pessoa Guarani. Kaká Werá discorre sobre as pessoas que perderam a sua sombra, ou seja, sua energia

vital, ficando vulneráveis a toda sorte de sacrilégios físicos e psíquicos. Segundo ele, a manutenção da natureza é importante porque é dela, e também do Sol, da lua, das estrelas e do cosmos — rede de crenças, valores e memórias — que a natureza vital é reforçada. A reza e a fumaça (sopros) do *petengá* (cachimbo sagrado) são cruciais para recuperar a sombra. O cocar é interpretado como símbolo do ápice do mérito para um guerreiro, uma prova de força e nobreza. Para além da estética do adorno, o cocar traz clareza, integridade pessoal e coerência das palavras. Além disso, o autor caracteriza um conjunto de emoções relevantes para a vida: *emoções positivas* (paz, alegria, amor e harmonia) e *negativas* (medo, raiva, tristeza e desamparo), ou seja, os *yvirá-nhanemô*, ou árvores de sentimentos, que cada pessoa tem. Ele argumenta que é preciso viver essas emoções com equilíbrio. O bem-fazer é a essência entre o falar, o sentir e o fazer mesmo. E, nesse sentido, há um triplo lugar para o *bem-viver*: o lugar-corpo; o lugar-ambiente e o lugar que ocupamos nas nossas relações.

Os capítulos 11 e 12 são emblemáticos, pois discorrem sobre a Terra Sem Males, um dos princípios mais importantes do modo de ser Guarani, que tem a ver com os deslocamentos desse povo milenar conectados à sua forma de caminhar, ligados às tarefas e funções da comunidade que, em última instância, são regidas pelo *bem-viver*. A Terra Sem Males, diferente das crenças cristãs demonizantes, é (pode ser), por exemplo, lugar para plantar os alimentos extremamente sagrados, como o milho, a mandioca, o amendoim e a batata, pois são alimentos que garantem a paz comunitária. Sem escassez de alimentos e problema de espaço, a *paz* é uma consequência natural. Notar que os conceitos de céu, paz e terra acionados no texto nada têm a ver com as lógicas cristãs. A *Yvy Mara Eyye* (a Terra sem Males) conecta-se com a *Yvy Katu* (a terra boa) onde nada tem fim, lugar de tranquilidade. A terra perfeita, morada das divindades. A busca pela *Yvy Mara Eyye* se faz para ter melhores condições de vida e para alcançar a paz espiritual. Para os Guarani, a *tekoá* supera o conceito de território, pois está associada a uma noção de mundo espiritual e celestial.

Com maestria, Kaká Werá discorre, alternativamente, sobre indicações de como experienciar o *bem-viver*. Por intermédio de exemplos sensíveis, de aprendizagens por meio dos ancestrais, ele nos ensina que não é o tempo que faz as coisas acontecerem, mas há um mistério junto com o tempo que faz a vida florescer. Nessa frase, a entropia do Universo no discurso hegemônico da ciência ocidental ganha uma outra conotação. Ordem e desordem são assim relativizadas, pois cada um é *palavra alma* que colhe o que planta e, se o plantio é livre, a colheita é certa, afirma o autor a partir do que ouviu dos mais velhos.

Além disso, Kaká Werá traz a *ayvu rapyta* como fundamentos do Ser que estão conectados aos princípios do *bem-viver*. São o *avyu* (círculo central), o *nheng* (círculo intermediário) e o *bô* (círculo externo) que inspiram o *bem-pensar*, o *bem-sentir* e o *bem-fazer*. Nessa inter-relação, os três mundos previamente citados influenciam os quatro princípios da vida: Mãe Terra; ancestralidade; hospitalidade e reciprocidade. Metodologicamente, para podermos viver de forma mais saudável, é necessário, segundo o autor, seguir os princípios das tradições das Américas: *nhandecy* (a terra como

mãe); *avó-Mokoi* (as três camadas da ancestralidade); *mbopi* (reciprocidade); e *puxirum* (cooperação).

No apêndice do livro, o autor apresenta as práticas do *nanduti* (desenvolvimento de sistema acurado de caça) e do sistema *amana* (sistema vivo que dinamiza a natureza), em que destaca oito padrões da existência: gerar, cuidar, crescimento, desenvolvimento, maturidade, envelhecer, morrer, transcender. Na perspectiva da cosmologia e da espiritualidade Guarani, os oito padrões da existência fazem parte das fases do desenvolvimento da identidade Guarani, das quais destacam-se: Preparação (*Ñepyrumbu*); Gestação (*Hy'eguasú*); Nascimento (*Kyryingue*); Amamentação (*Okambu*); Socialização (*Oguatamaha'eño*); Integração ao trabalho (*Iguapohaguã*); Adolescência (*Kary'y há mitãkuña*); Jovem/Adulto (*Mitãguasú Hamitakuã*); Casamento (*Menda*).

Como leitura complementar, o autor apresenta a bela, comovente e sensível carta do Grande Chefe Seattle, em que a relação entre os indígenas dos Estados Unidos da América (uma síntese da experiência indígena no Planeta) e a terra é colocada de forma visceral, para além da noção de propriedade que perfaz as lógicas das pessoas genocidas do projeto colonial. A terra, para os indígenas, é vital e impagável, porque guarda os túmulos de seus mortos, em uma relação de vida-e-morte para além da vida física e dos apegos do mundo fugaz ocidental. A terra é a mãe e o céu é o irmão dos indígenas, portanto, a terra e o céu não podem ser comprados, saqueados, vendidos como ovelha ou miçanga cintilante, seja na cidade ou no campo.

Ao longo do texto, em diálogo com a ciência moderna e contemporânea e os modos de vida modernos, Kaká Werá fornece um quadro bastante preciso sobre os processos históricos e cosmológicos dos Guarani, destacando o seu lugar no mundo e a sua perspectiva sobre o universo, que não está desconectada de relações coloniais e neocoloniais empreendidas com os *juruá* (não indígenas) que invadiram os seus territórios. Ele destaca, assim, suas formas de ser e viver, que obedecem a lógicas próprias. Nesses movimentos e andanças apresentados, somos levados a percorrer a dinâmica territorial dos Guarani, compreendendo a centralidade de seu senso de território, de seu *tekoá*, cuja cosmoperspectiva se baseia no contínuo entre o *tempo-espaço das origens* (*Áry Ypy*), o atual (*Áry Ypyrã*) e o processo (já iniciado) de fim do mundo (*Ararapyre*). A cosmopolítica (conflitos *entremundos*) se coloca ao se analisar o agir e a competência dos *juruá* (não indígenas), por um lado, e o agir e a competência dos Guarani, por outro lado, implicando-os em formas distintas de se relacionar no universo, com humanos, não humanos e extra-humanos. A busca do equilíbrio, tão necessário, se relaciona com a busca do *bom viver*. E, nesse caso, os *tudjás* são fundamentais, como intérpretes da vontade das divindades, que ajudam a guiar os caminhos. Para os Guarani só há uma forma de alcançar uma vida boa: é buscar, incansavelmente, o *bem-viver*, marcado no próprio movimento dos deuses.

Em suma, o texto apresenta uma arte milenar indígena para o *bem-viver*. Os Guarani, apesar de todos os atravessamentos, não desistem dos seus *tekoá*. O livro se ressent, no entanto, ao não colocar explicitamente as dinâmicas do racismo como uma tecnologia social do

(neo)colonialismo. A agência da reterritorialização (neo)colonial é perversa e violenta, materializando um processo de invasão de fluxos e de demarcação da subalternização de humanidades indígenas que, alternativamente, sempre estiveram abertas aos *estrangeiros* (colonizadores). Os desdobramentos fronteiriços envolvendo os países da Guerra do Paraguai poderiam ter sido melhor detalhados em mais notas de rodapé explicativas. Em linhas gerais, o texto é excelente, cheio de referências e dados históricos e antropológicos que ampliam os horizontes sobre a temática. Por meio do léxico e das palavras Guaraní, o texto mobiliza cosmopolíticas e deslocamentos epistêmicos e sensíveis, altamente necessários para compreendermos os problemas (e as soluções) que nos afligem em pleno século XXI.

Referências complementares

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: *Ubu Editora*, 2023.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio**. São Paulo: Peirópolis, 2020.

KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. **A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

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

NÚÑEZ, Geni. **Perspectivas indígenas antirracistas sobre o etnogenocídio: contribuições para o reflorestamento do imaginário**. *Psicologia & Sociedade*, 35, e277101, 2023.

XAKRIABÁ, Célia. **Amansar o giz**. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 14, p. 110-117, jul. 2020.

Recebido em: 09/01/2025* Aprovado em: 01/05/2025* Publicado em: 31/08/2025

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). **España Ameríndio**, Porto Alegre, v. 4, n. 2, p. 147-171, jul./dez. 2010. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/17362/10562>. Acesso em: 25 dez. 2010.

6.15.5. Teses:

SOUZA, José Otávio Catafesto de. Aos "fantasmas das brenhas": etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul). 492p. Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS-UFRGS, Porto Alegre, 1998.

6.15.6. Dissertações:

ELOY AMADO, Luiz Henrique. *Poké'ixa Úti*: o território indígena como direito fundamental para o etnodesenvolvimento local. 132p. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local), Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

6.15.7. Demais regras de formatação devem seguir as normas da ABNT (disponível em www.firb.br/abntmonograf.htm);

6.16. O autor, ao enviar seu trabalho, estará automaticamente concordando com a sua publicação;

6.17. Os trabalhos enviados para Espaço Ameríndio serão submetidos a um parecerista ad hoc, que fundamentará a decisão final do Conselho Editorial sobre a sua publicação. Os nomes dos pareceristas e dos autores permanecerão em anonimato durante todo o processo de submissão.

6.18. Só serão aceitas as submissões feitas através do endereço eletrônico da revista Espaço Ameríndio, mediante o cadastramento do autor no site;

COMO REFERENCIAR OS ARTIGOS DESTA EDIÇÃO

Autor [*SOBRENOME, Nome*]. Título do artigo. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. [*intervalo de páginas*], mai./ago. 2025. Disponível em: [*endereço eletrônico*]. Acesso em: [*dia/mês/ano*].

Exemplo:

NUNES, Orivaldo Jr. Barrar o rio impacta o cosmos: mobilização xamânicas dos Enawenê-nawê contra as hidrelétricas. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 1-17, mai./ago. 2025. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/137716/96759>>. Acesso em: 30 ago. 2025.
