

E-ISSN 1882-6524

REVISTA DE LINGÜÍSTICA E LINGÜÍSTICA

VOLUME 20 | Nº1
JANEIRO/ABRIL - 2026



ÍNDICE

APRESENTAÇÃO

Vítor Queiroz

i-ii

ARTIGOS

BRÔ MC'S E O MODO DE SER INDÍGENA: HIBRIDISMO, CULTURA E IDENTIDADE

Roberto Lima Sales, Vítor Macedo, Ernani Mügge
Laura Ribeiro Rueda

1-27

A FESTA WIRA'U HAW, COSMOLOGIA E CORPOREIDADE ENTRE OS TENETEHAR-TEMBÉ

Jakson da Silva Gonçalves, Katiane Silva, Vanderlucia Silva Ponte

28-55

VIOLÊNCIA CONTRA POVOS INDÍGENAS (2016-2022): BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O RACISMO POLICIAL NO ACRE

Ramon Nere de Lima

56-78

O DIREITO À AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS E O SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS: ESTUDO DE CASO DO POVO INDÍGENA DE MUY MUY E O ESTADO DA NICARÁGUA

Janaína Tôrres Esteves

79-96

**NARRATIVA AUTOBIOGRÁFICA SOBRE O PATRIMÔNIO
BIOCULTURAL PANKARARÉ: ALIMENTOS DA CAATINGA**

Marcella Gomez Pereira

97-116

**QUANDO TRADUZIR SE TORNA UMA TAREFA DIFÍCIL:
COPYRIGHT BY KADIWÉU E O DESENHO “ROUBADO”**

Maria Raquel da Cruz Duran

117-145

**O ESTADO-MÍNIMO DOS INDÍGENAS MUNDURUCUS NO
PASSADO REMOTO: UMA REFLEXÃO ETNO-LÓGICA DO
PODER POLÍTICO ENTRE A ANARQUIA E O LEVIATÃ**

Heraldo Montarroyos

146-180

**CIDADES INTELIGENTES PARA CIDADÃOS INTELIGENTES: A
SINERGIA ENTRE SABEDORIA INDÍGENA E A BIOÉTICA
AMBIENTAL**

Marta Luciane Fischer, Daihany

181-208

AUTORES INDÍGENAS

**MINHA HISTÓRIA COM AS ARTES CULINÁRIAS DO POVO
INDÍGENA TERENA: EXPERIÊNCIA, AGÊNCIA E LUTA
INDÍGENA**

Kalymaracaya Mendes Nogueira

209-233

**SITUANDO A QUESTÃO HISTÓRICA E TEÓRICO-CONCEITUAL
DA EDUCAÇÃO, EDUCAÇÃO INDÍGENA E DA EDUCAÇÃO
ESCOLAR INDÍGENA**

Luanna Cardoso Oliveira, Zair Henrique dos Santos, Luiz Percival
Leme Britto

234-264

RESENHAS

**DESCOLONIZAÇÃO DO PENSAMENTO: SABERES E FAZERES
ANCESTRAIS DOS POVOS ORIGINÁRIOS AUSTRALIANOS**

Alan Alves-Brito

265-272

APRESENTAÇÃO

VÍTOR QUEIROZ¹

EDITOR

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

Neste novo número da Espaço Ameríndio, o primeiro de 2026, contamos com uma seleção de artigos de temática aberta. Fugindo de qualquer ideia estereotipada do chamado “abril indígena”, abrimos o vigésimo volume da nossa revista com uma amostra significativa das facetas diversas e surpreendentes do cotidiano, da história e da identidade dos povos autóctones.

Os dois primeiros artigos do número são exemplares nesse sentido. Em “BrôMc’s e o modo de ser indígena”, somos apresentados ao primeiro grupo de RAP indígena do Brasil, um coletivo musical Guarani que já conta com certo reconhecimento. Os autores do artigo apresentam, exatamente, uma noção híbrida e mutável da identidade autóctone. Já em “A festa Wira’u Haw”, os autores, um biólogo e duas antropólogas, retomam discussões clássicas sobre os rituais indígenas ao enfocarem um rito de iniciação feminino entre os Tenetehar-Tembé do Pará.

No próximo par de artigos, são abordadas questões políticas atuais e conflituosas. O historiador Ramon Nere de Lima, em “Violência contra os povos indígenas (2016-2022)”, discute o racismo institucional, mais especificamente policial, no Acre num período recente, marcado pela ascensão da extrema direita e pelo ataque intensificado às comunidades tradicionais. Trazendo o caso do povo Muy Muy, da Nicarágua, a partir de uma perspectiva jurídica, Janaína Tôrres Esteves, discute a relação tensa entre essa população, o estado nicaraguense e a Comissão Interamericana de Direitos Humanos, com suas diretrizes sobre a autonomia e autogoverno dos povos do continente americano.

Os artigos de Marcella Gomez Pereira, sobre patrimônio biocultural pankararé; o de Maria da Cruz Duran, sobre a circulação dos célebres desenhos kadiwéu; o de Alan Alves-Brito, sobre os saberes ancestrais dos povos australianos; assim como o de Martha Fischer e Dahiany Santos, sobre cidades inteligentes e conhecimentos indígenas abordam, partindo de campos disciplinares muito diversos, o tema dos direitos intelectuais, patrimoniais ou de circulação no mundo contemporâneo, dando continuidade aos trabalhos clássicos de Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida sobre o assunto. Já “O estado mínimo dos indígenas Mundurucus no

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

passado remoto”, de Heraldo Montarroyos, retoma outro tema caro à etnologia indígena, especialmente aos sul-americanistas, a saber, os desafios que a organização política dos povos autóctones coloca às teorias hegemônicas do poder, da autoridade e da chefia.

A seção de Autores Indígenas deste número começa por uma contribuição interessantíssima de Kalymaracay Nogueira, autora terena que é simultaneamente antropóloga e *chef* de cozinha, sobre uma comida específica de seu povo, o bolinho de mandioca *hî-hî*. Encerrando a seção e o número, trazemos uma reflexão alentada de três autores da etnia arapiun – Luanna Oliveira, Zair dos Santos e Luiz Britto – sobre educação indígena.

Gostaria de agradecer a todas as pessoas envolvidas neste número da Espaço Ameríndio, das autoras e autores que submeteram seus artigos para a revista; e aos pareceristas que emprestaram-nos uma parcela de seu precioso tempo para avaliarem-nos. Finalmente, agradeço à nossa destemida equipe que tornou essa publicação possível: a cooperação assídua de Larhyssa Fontes Dutra da Silva e de Rafael Pederiva, a capa de Mariana Ribeiro – feita a partir de uma antiga túnica Nazca-Wari, do Peru, que tem como padrão gráfico o encontro de misteriosas serpentes míticas – e especialmente ao trabalho editorial sempre impecável de Natacha Rodrigues Portal. Neste número nos despedimos dela, inclusive. Natacha deixa a revista com nossa profunda admiração, desejamos à ela sucesso em seus novos caminhos!

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

BRÔ MC'S E O MODO DE SER INDÍGENA: HIBRIDISMO, CULTURA E IDENTIDADE

ROBERTO LIMA SALES¹

IFTO, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-1072-411X>

VÍTOR MACEDO²

FEEVALE, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-4485-5655>

ERNANI MÜGGE³

FEEVALE, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-8243-8759>

LAURA RIBEIRO RUEDA⁴

FEEVALE, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-5675-7721>

RESUMO: *Este estudo centra-se em discursos e práticas identitárias e culturais inscritas em quatro canções de RAP do Brô MC's, primeiro grupo indígena do Hip Hop brasileiro. A análise dos corpora direciona-se pelas seguintes questões: De que modo as letras das canções selecionadas configuram-se como mecanismo de negociação entre o local e o global, entre as culturas indígenas e não indígenas? Quais facetas identitárias os jovens indígenas Brô manifestam a partir de suas produções e de que modo estas tensionam os sistemas de representação racial/étnica? Os autores que constituem o referencial acerca de identidade, representação, hibridismo cultural e terceiro espaço são Bhabha (2013), Canclini (2013), Hall (1997, 2003, 2016, 2019) e Silva (2014). Os resultados apontam que, por meio do RAP, os artistas mantêm viva e atualizada a cultura e a tradição oral Guarani-Kaiowá e, a partir delas, estão construindo suas práticas de resistência, subversão e negociação. Além disso, por meio do RAP, eles manifestam o seu modo de ser indígena e se apropriam de linguagens globais para redefini-las em seu contexto sociocultural local, construindo uma crítica ao sistema vigente.*

PALAVRAS-CHAVE: *Cultura Híbrida, Identidade Indígena, Negociação, RAP, BRÔ MC's.*

¹ Doutor em Processos e Manifestações Culturais pela Universidade Feevale (RS). Professor do Instituto Federal do Tocantins (IFTO), Campus Paraíso do Tocantins. E-mail: betorls@ifto.edu.br

² Mestre em Processos e Manifestações Culturais pela Universidade Feevale (RS), pós-graduado em Educação pelo IFSul. E-mail: vitor.macedo@hotmail.com

³ Doutor em Letras pela UFRGS. Pesquisador e professor do curso de Letras e do Programa de Pós-Graduação em Processos e Manifestações Culturais da Universidade Feevale (RS). E-mail: ernani@feevale.br

⁴ Doutora em Artes Visuais pela Universidade de Barcelona, Espanha. Pesquisadora e professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Processos e Manifestações Culturais da Universidade Feevale (RS). E-mail: laurarueda@feevale.br

ABSTRACT: *This study focuses on discourses and identity practices embedded in four RAP songs by Brô MC's, the first indigenous group in Brazilian's Hip Hop. The analysis of the corpora is guided by the following questions: How do the lyrics of the selected songs serve as a mechanism for negotiation between the local and the global, between indigenous and non-indigenous cultures? Which identity facets do the young indigenous Brô artists manifest through their productions, and how do these challenge systems of racial/ethnic representation? The authors constituting the theoretical framework on identity, representation, cultural hybridity, and third space include Bhabha (2013), Canclini (2013), Hall (1997, 2003, 2016, 2019), and Silva (2014). The results indicate that, through RAP, the artists keep the Guarani-Kaiowá culture and oral tradition alive and updated and, based on them, are building their practices of resistance, subversion and negotiation. Additionally, through RAP, they manifest their indigenous way of being and appropriate global languages to redefine them in their local sociocultural context, constructing a critique of the prevailing system.*

KEYWORDS: *Hybrid Culture, Indigenous Identity, Negotiation, RAP, BRÔ MC's.*

Introdução

Este estudo centra-se em discursos e práticas identitárias e culturais inscritas em produções musicais do Brô MC's, grupo de *RAP* formado por jovens indígenas pertencentes à etnia Guarani-Kaiowá, oriundos das aldeias Jaguapiru e Bororó, localizadas na região do município de Dourados, estado de Mato Grosso do Sul.

Parte-se do objetivo de analisar e compreender os sentidos identitários que são representados nas canções – *A vida que eu levo, Humildade, Terra Vermelha* e *Tupã* – produzidas e manifestadas pelos artistas componentes do grupo. Tais canções foram selecionadas pelo modo incisivo, significativo e profícuo em detalhes com que os discursos decoloniais, nelas inscritos, tratam os seguintes temas: pertencimento à terra sagrada, violência social e simbólica sofrida pelos povos indígenas, luta pelo direito à terra originária, o *RAP* como mecanismo de negociação sociocultural, orgulho e modo de ser indígena Guarani-Kaiowá.

Diante dessas temáticas, a análise dos corpora se desdobrou em dois núcleos, intitulados: “Retomada Guarani-Kaiowá: o *RAP* como mecanismo e espaço de negociação cultural na zona de fronteira entre indígenas e não indígenas” e “O modo de Ser Indígena Guarani-Kaiowá.” Esses núcleos foram direcionados pelas seguintes questões:

- De que modo as letras das canções selecionadas configuram-se como mecanismo e espaço de negociações – linguísticas, territoriais e identitárias – entre o local e o global, entre as culturas indígenas e não indígenas?
- Quais facetas identitárias os jovens indígenas Brô manifestam a partir de suas produções e de que modo estas tensionam os sistemas de representação racial/étnica?

A metodologia é de natureza qualitativa e de caráter exploratório e documental. Para a análise de dados, adotou-se o método de Análise de Conteúdo de Bardin (2016). Tomam-se, como base, as visões pós-colonialistas e os aportes teóricos de Bhabha (2013), Canclini (2013), Hall (1997, 2003, 2016, 2019) e Silva (2014) sobre identidade, representação, hibridismo cultural e terceiro espaço para versar sobre a potencialidade do ato de narrar do sujeito indígena, quando este se apropria do gênero musical em questão. Desse modo, entende-se que as letras das canções dos jovens que compõem o grupo podem ser compreendidas como fonte de análise das perspectivas citadas, significativas para a etnicidade indígena, tendo em vista que são poucas as produções musicais brasileiras que se dedicam a construções valorativas desse grupo social.

O texto encontra-se estruturado conforme a seguinte sequência de tópicos: exposição das perspectivas teóricas adotadas, articuladas aos conceitos e às categorias mobilizados na análise; descrição do percurso metodológico e dos parâmetros analíticos delineados; discussão dos resultados alcançados a partir da análise dos corpora constituídos; e apresentação das considerações finais.

Sobre a manifestação artístico-cultural *RAP* e o grupo Brô MC'S

No início da década de 70, a Cultura *Hip Hop* emergiu como movimento artístico-cultural alternativo para jovens imigrantes jamaicanos, latinos e afro-americanos, frente aos inúmeros problemas sociais que assolavam o bairro periférico do Bronx, em Nova Iorque, Estados Unidos, onde residiam. O MC, juntamente com a dança *breaking*, a arte visual grafite e o DJ, formam os quatro elementos da Cultura *Hip Hop* (Figueiredo, 2016).

O gênero musical *RAP*, cuja abreviatura remete à expressão em inglês *rhythm and poetry* (ritmo e poesia), é a manifestação cultural do movimento *Hip Hop* que se apresenta com caráter de poesia oral e de canto falado. O artista que canta o *RAP* é denominado MC (*masters of ceremony* – mestre de cerimônia) ou *rapper*. Já o artista que produz a sonoridade – as batidas – do *RAP* é denominado DJ (*disc-jockey*). Desse modo, iniciou-se, no *RAP*, a prática de o MC declamar versos durante a reprodução sonora das bases remixadas pelo DJ. Em outras palavras, a musicalidade *RAP* é o resultado da atuação e junção entre DJ e MC e se processa ao estilo de um repente eletrônico, manifestando discursos de tom polêmico e intenso de denúncia, contestação e crítica social.

A partir da década de 80, o *RAP* ganhou projeção mundial. Nessa mesma época, no Brasil, artistas e grupos como Thaide & DJ Hum, Sampa Crew e Racionais MC's conquistaram espaço na indústria musical nacional (Figueiredo, 2016). Paralelamente a esses artistas, muitos outros grupos de *RAP* passaram a produzir e a divulgar sua arte musical por meio de um circuito alternativo e precário – envolvendo gravações caseiras ou independentes, apresentação em ruas e, nos tempos atuais, postagens em redes sociais. Esse é o caso do Grupo de *RAP* intitulado Brô MC's, formado em 2009, composto por Charles Peixoto, Clemerson Batista, Bruno Veron e Kelvin Mbaretê, jovens indígenas pertencentes à etnia Guarani-Kaiowá. A palavra “Brô”, do inglês *brother*, foi escolhida pelo fato de o grupo ser composto por duas duplas de irmãos.

Os jovens Brô MC's são oriundos das aldeias Jaguapiru e Bororó, situadas na região do município de Dourados (MS) e próximas à fronteira com o Paraguai. A aldeia Bororó é habitada pelos povos Guarani Nandeva, popularmente chamados de Guarani, e pelos Guarani Kaiowá, chamados de Kaiowá. Já a aldeia Jaguapirú é habitada pelos Guarani e Terena (Mota; Cavalcante, 2019). Essas aldeias fazem parte da Reserva Indígena de Dourados (RID) e possuem um contexto marcado pelo descaso do Estado brasileiro e pelo alto índice de violência e violações dos direitos humanos (Mota; Cavalcante, 2019).

Assim como os pioneiros do *Hip Hop*, no Bronx, Nova Iorque, EUA, os jovens Brô tomaram a iniciativa de formar o primeiro grupo de *RAP* indígena do Brasil. Inspirados pelo grupo Racionais MC's e com o apoio do grupo de *RAP* Fase Terminal, a arte desses jovens cantores emerge no núcleo dos conflitos por terras, as quais, outrora, pertenciam à sua comunidade indígena por legitimidade. Eles escolheram o *RAP* como estratégia de resistência e de ruptura à violência simbólica e social imposta pelos não indígenas.

Cultura, identidade e hibridismo na relação com o Outro indígena

No contexto social contemporâneo, a globalização intensifica fluxos comunicacionais e migratórios, reconfigura as dinâmicas econômicas e mercadológicas, instaura processos de desterritorialização, favorece hibridizações linguísticas e culturais e atravessa fronteiras geográficas, tensionando, desse modo, a estabilidade das identidades nacionais (Hall, 2019; Ianni, 2011). A partir do século XV, com o advento do colonialismo e dos processos migratórios, as sociedades começaram a sofrer um processo de miscigenação. O colonialismo, entretanto, dizimou parte das culturas preexistentes nos territórios de dominação e fundou novas culturas cívicas (Hall, 2003). Ademais, o capitalismo se expande como uma atividade “civilizatória” (Ianni, 2011) que, por um lado, amplia redes e forças produtivas globais e, por outro, parece ameaçar as culturas locais e a sua identidade cultural mediante um processo de homogeneização das culturas. Além desses fatores, os efeitos capitais da globalização interferem nos modos de vida de uma cultura local a ponto de os processos de formação de identidade cultural se relacionarem ao consumo de mercadorias (Ianni, 2011).

Diante dessa problemática, questiona-se até que ponto o fenômeno da globalização se torna ameaça para as culturas locais e sua identidade cultural. Será que uma nova cultura – possuidora de elementos tanto da cultura local quanto da cultura estrangeira/dominante – pode surgir como resultado desse fenômeno? Diante da questão, cita-se o caso do Grupo Brô MCs, que se apropriou da Cultura *Hip Hop*, em especial o *RAP*, para forjar uma identidade musical que é, simultaneamente, local e global. Isso se deve ao fato de o estilo deles emergir de um processo de hibridização entre as matrizes próprias da cultura local indígena e as estéticas do *Hip Hop* global, fazendo ecoar em sua musicalidade *RAP* a herança cultural Guarani-Kaiowá.

Ressalta-se que o estudo de Silva (2016) reflete, de maneira geral, sobre o modo como os efeitos da globalização impulsionam o plurilinguismo e a mescla de culturas, especialmente em zonas de contato entre povos indígena e não indígenas. De modo específico, a autora analisa os sentidos manifestados pela linguagem híbrida presente no *RAP* do Brô MC's. A partir de uma perspectiva de língua enquanto prática local e estratégia de negociação social, Silva (2016) aponta o modo como a coexistência das línguas guarani e português é explorada nas canções desse grupo e como essa prática converte-se em uma ação cultural transidiomática que funciona como meio de contestação e desafio da ordem linguística, política e social estabelecida.

Ao refletir sobre esse decurso, destacam-se os estudos de Canclini (2013), o qual desenvolve o conceito de “culturas híbridas”, partindo tanto do pressuposto da não existência de uma cultura pura quanto da constatação do avanço das misturas interculturais promovidas pelos processos de globalização. A hibridização cultural, além de confrontar a pretensão de fixar identidades puras ou autênticas, “põe em evidência o risco de delimitar identidades locais autocontidas ou que tentem afirmar-se como radicalmente opostas à sociedade nacional ou à globalização” (Canclini, 2013, p. 17-18).

Em consonância, Homi Bhabha (2013) concebe a cultura como algo híbrido, dinâmico, transnacional – enquanto algo tradutório movido pela troca de experiências entre nações – que cria novos significados para símbolos culturais. O autor defende que os processos culturais marcam um espaço intermediário – entre os polos binários – que se constitui como espaço de negociação que, por assim ser, não pode ser ignorado pelos estudos culturais. Ressalta-se que Bhabha toma como base os processos históricos da colonização para expandir a noção de identidade e de hibridismo. Indo além de dicotomias e raciocínios binários, o autor concebe o híbrido como um terceiro espaço, ou seja, como um espaço intervalar, onde é possível estabelecer negociações de sentidos, de valores e de reconhecimentos. Ademais, a partir dessa compreensão, o autor forma sua perspectiva decolonial e passa a conceber a cultura como híbrida e em constante transformação, que se faz enquanto estratégia de sobrevivência e de (re)existência, constituindo-se tradutória e transnacional: tradutória pelo fato de os símbolos sofrerem um processo de ressignificação; transnacional, em função da existência de múltiplos fluxos de mobilidade humana entre as nações.

Sob essa ótica, compreende-se a importância de reconhecer a relação identitária que se funde no encontro entre o local e o global, formando uma zona de negociação na qual valores globais são intercambiados a partir de sentidos locais (Bhabha, 2013). Desse modo, a cultura híbrida surge como a desterritorialização de processos simbólicos e das manifestações artísticas e culturais, sendo o gênero musical *RAP* um exemplo desse fenômeno.

Hall (2003, 2019), ao refletir sobre a problemática, parte do conceito de diáspora para discutir cultura e identidade cultural. Para o autor, a identidade forma-se na diáspora, ou seja, constitui-se em um processo de “tradução cultural” que se desvia da busca de identidades puras nas tradições do passado. Como exemplo, tem-se o modo como os povos indígenas e negros tiveram que reconstruir sua cultura após terem sofrido com o processo de escravização e colonização.

Logo, na compreensão de Hall, trata-se de um processo dialógico, cujo interesse está focado em “como o colonizado produz o colonizador” (Hall, 2003, p. 32) e vice-versa. Essas práticas se fazem no interior de relações desiguais de poder e envolvem a “co-presença”, a “interação” e o “entrosamento das compreensões” (Hall, 2003, p. 31). Desse modo, nesse processo dialógico, concentram-se as novas informações e experiências culturais que foram mescladas à identidade, gerando, nessa ordem, uma nova forma híbrida que não poderá mais ser separada dos seus elementos autênticos.

Destarte, desde o período colonial até a atualidade, persistem os jogos de poder entre as assimetrias internas e os processos da globalização, que geram novos contextos de dominação econômica e cultural. Porém, conforme Hall (2019), essa dominação não possui o controle absoluto dos efeitos por ela causados, uma vez que alguns desses efeitos inesperados podem causar fissuras, nas quais se formam forças subalternas de expressão cultural que escapam do controle do sistema dominante. A partir dessa perspectiva, o autor define a cultura como um campo de confronto entre dominantes e dominados, situados em condições assimétricas. Essas são as

consequências que o indivíduo enfrenta no novo mundo globalizado e que o torna “fragmentado”.

Para Hall (1997), surge, na atualidade, uma nova forma de individualismo, que influencia decisivamente o surgimento de um novo conceito de sujeito e identidade. A formação do novo sujeito aconteceu entre o período renascentista e o iluminista. Se, no passado, a identidade era fixada pela sociedade, que definia e controlava o sujeito no mundo, agora, o sujeito tornou-se autônomo para reinventar-se dentro de sua realidade social. Trata-se, para o teórico, do “sujeito pós-moderno”, cuja formação se faz pelo “jogo de identidades” (Hall, 1997), ou seja, pelo intercâmbio de “identidades temporárias” e de diferentes – e até contraditórios – posicionamentos.

O sujeito, desse modo, “assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um eu coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções” (Hall, 2019, p. 13). Destarte, a globalização contribuiu de modo determinante para o abalo das antigas referências – no que concerne a identidades individuais e coletivas – e para o consequente avanço da crise identitária.

Em se tratando da realidade dos povos indígenas brasileiros, chama-se atenção para o que Hall (2016) denomina de “políticas racializadas da representação”, sistema este que se vale do poder cultural e simbólico das representações para classificar, ordenar, hierarquizar e marcar o contexto social em oposições binárias, isolando e aniquilando o que é diferente. Ao largo da História, observa-se, no acervo de variadas mídias e obras artísticas (da literatura, do cinema, da pintura), diversos discursos culturais – reais ou imaginários – criados pelos processos de racismo e de colonização, que geraram um repertório representacional responsável pela transmutação da imagem do sujeito indígena em um signo de selvageria.

Ressalta-se que, nesse caso, a estereotipagem é usada como estratégia para as práticas de representação idealizada, naturalizada e reducionista do sujeito indígena. Ela constitui-se como:

[...] parte da manutenção da ordem social e simbólica. Ela estabelece uma fronteira simbólica entre o “normal” e o “pervertido”, o “normal” e o “patológico”, o “aceitável” e o “inaceitável”, o “pertencente” e o que não pertence ou é o “Outro”, entre “pessoas de dentro” (*insiders*) e “forasteiros” (*outsiders*), entre nós e eles (Hall, 2016, p. 192).

Dos tempos coloniais à atualidade, observa-se o poder de fixação da imagem mental do indígena selvagem e exótico na formação do pensamento ocidental. Eis como a representação estereotipada consolida e isola a diferença e faz com que o Outro seja subjugado e manipulado pela cultura. Ao largo dos processos históricos, por consequência, os significados culturais mostram-se não universais e não evidentes e, por assim serem, não se mantêm puros na passagem pela representação e sempre serão marcados pelas disputas de poder e pela negociação, ressoando em novos contextos (Hall, 1997).

Bhabha (2013), Hall (2003, 2016, 2019) e Silva (2014), diante dessa perspectiva, acreditam na capacidade do sujeito de contestar os essencialismos culturais e seus regimes de representações racializadas, no intuito de desnaturalizá-los, de reverter estereótipos, de provocar desvios de sentidos, de questionar os binarismos e as relações de poder inscritas em uma política de representação, sempre contínua e fluida.

Portanto, compreende-se que as perspectivas desses autores contribuem para interpretar de forma mais profunda as estratégias antirracistas e as manifestações culturais alternativas praticadas por grupos minoritários, como, por exemplo, o grupo Brô MC's. Nesse sentido, faz-se fundante considerar que, para compreender os modos híbridos da cultura, é necessário dedicar atenção criativa à linguagem, às manifestações artístico-culturais, à diversidade e à construção de identidades complexas a partir de movimentos de políticas de representação, em contínuo processo de transformação e que se situam para além da "oposição entre nós e eles" (Hall, 2003).

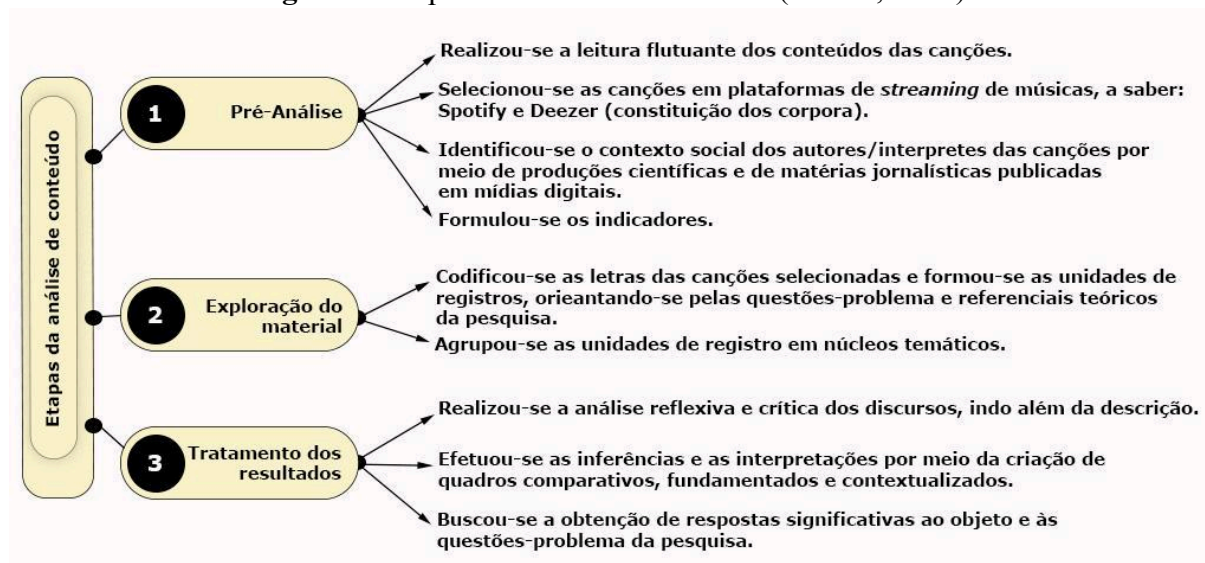
Após expostas as considerações teóricas, prossegue-se, então, à apresentação do processo metodológico deste estudo.

Sobre o processo metodológico

A metodologia deste estudo é de natureza qualitativa e de caráter exploratório e documental. Para a análise de dados, adotou-se o método de Análise de Conteúdo de Bardin (2016), aplicado à letra de quatro canções de autoria do grupo Brô MC's que fazem parte do repertório de seu primeiro álbum, intitulado *Brô MC's*, lançado em 2009 (Brô MC's, 2009). Em complemento, duas entrevistas concedidas pelos cantores/intérpretes e publicadas em mídias digitais serviram de apoio para a identificação do contexto social desses atores sociais.

A análise de conteúdo é definida por Bardin como "[...] um conjunto de técnicas de análise das comunicações" (Bardin, 2016, p. 48) que, via "[...] procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens" (Bardin, 2016, p. 48), procura obter indicadores (quantitativos ou não) que possam possibilitar a inferência de conhecimentos concernentes ao contexto de produção/recepção dessas mensagens. O autor sustenta que a análise de conteúdo é uma técnica que visa revelar o que está escondido ou subentendido e que procura fazer com que a mensagem possa ser submetida a uma ou várias dimensões de análise, posto que "o estudo da mensagem poderá fornecer informações relativas ao receptor ou ao público" (Bardin, 2016, p. 166).

Ainda segundo Bardin (2016), as fases da análise de conteúdo organizam-se em torno de três etapas, as quais foram organizadas neste estudo conforme detalhes expressos na Figura 1.

Figura 1. Etapas da análise de conteúdo (Bardin, 2016)

Fonte: Fonte: adaptado de Bardin (2016)

Após expostas as considerações teóricas e metodológicas, prossegue-se, então, à análise dos dados deste estudo.

Análise: resultados e discussões

Este estudo parte do objetivo de analisar e compreender os sentidos identitários que são manifestados pelos artistas componentes do Grupo Brô MC's por meio das canções *A vida que eu levo*, *Humildade*, *Terra Vermelha* e *Tupã*. Como explicitado inicialmente, tais canções foram selecionadas pelo modo incisivo, significativo e rico em detalhes com que os discursos decoloniais nelas inscritos tratam os temas, a saber: pertencimento à terra sagrada, violência social e simbólica sofrida pelos povos indígenas, luta pelo direito à terra originária, o *RAP* como mecanismo de negociação sociocultural, orgulho e modo de ser indígena Guarani-Kaiowá.

Diante dessas temáticas, a análise de conteúdo dos corpora se desdobrou em dois núcleos, intitulados "Retomada Guarani-Kaiowá: o RAP como mecanismo e espaço de negociação cultural na zona de fronteira entre indígenas e não indígenas" e "O modo de Ser Indígena Guarani-Kaiowá". Nesta seção, serão apresentadas as análises e discussões de cada um desses núcleos.

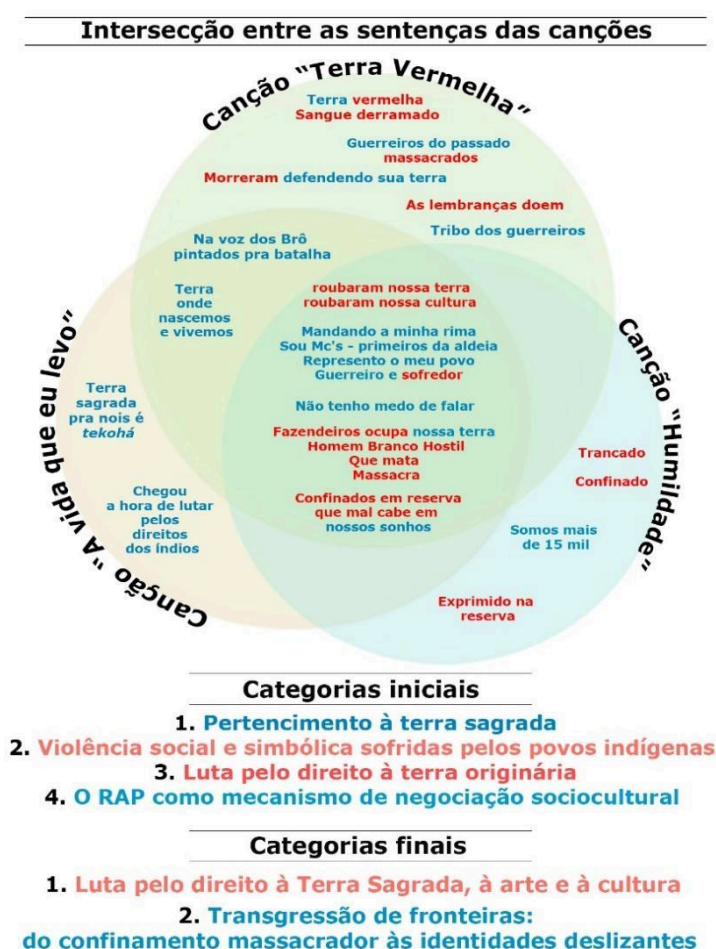
Retomada Guarani-Kaiowá: o *RAP* como mecanismo e espaço de negociação cultural na zona de fronteira entre indígenas e não indígenas

Este primeiro núcleo de análise, lembremos, é direcionado pela seguinte questão: de que modo as letras das canções selecionadas configuram-se como mecanismo e espaço de negociações – linguísticas, territoriais e identitárias – entre o local e o global, entre as culturas indígenas e não indígenas?

Com base nesse questionamento, apresentar-se-á, nas duas próximas subseções, a análise e discussão das seguintes categorias finais que emergiram das canções em análise: *Luta pelo direito à terra sagrada, à arte e à cultura e Transgressão de fronteiras: do confinamento massacrador às identidades deslizantes*.

Antes de adentrar a análise das categorias finais deste primeiro núcleo, expõe-se a Figura 2, que detalha o desdobramento da categorização dos dados extraídos das canções *Terra Vermelha*, *A vida que eu levo* e *Humildade*.

Figura 2. Desdobramento da categorização dos dados (núcleo 1) extraídos das canções



Fonte: elaborado pelos autores (2026)

Luta pelo direito à Terra Sagrada, à arte e à cultura: nas entrelinhas das canções *Terra Vermelha* e *A vida que eu levo*

De modo específico, as canções *Terra Vermelha* e *A vida que eu levo* destacam-se pela significação dada ao sentimento de pertencimento à terra sagrada e pelo modo reativo com que narram a disputa de terras entre os indígenas e os não indígenas e as consequências desse processo para os povos Guarani-Kaiowá, quais sejam: violência, chacinas e miséria.

Para maior detalhamento, apresentam-se respectivamente, nos Quadros 1 e 2, um conjunto de recortes de tais canções e sua análise, acompanhada da exposição do contexto sociocultural nelas veiculado. Ressalta-se que cada verso foi identificado por um código formado pela junção entre a letra “v” – abreviação da palavra verso – e o seu número sequencial. Exemplo: verso 1 = v1.

Quadro 1. Análise de versos e exposição do contexto da canção
Terra Vermelha (Brô MC's, 2009)

Recortes da canção	Análise de versos e exposição do contexto da canção
V1 - <i>Terra vermelha do sangue derramado</i> V2 - pelos <i>guerreiros</i> do passado, <i>massacrados</i> V3 – Fazendeiros, mercenários, latifundiários V4 - Vários <i>morreram</i> defendendo sua <i>terra</i> [...] V5 – Jaguapiru, Bororó v06 - <i>terra</i> onde nascemos e vivemos V7 - com as etnias Kaiowá, Guarani e Terena V8 - Tudo se passou V9 - A realidade vem chegando V10 - Na voz do Brô, pintados pra <i>batalha</i> [...] V11 - As <i>lembranças</i> doem nas <i>histórias</i> contadas V12 - pelos pajé de nossas <i>terras roubadas</i> [...] V13 - <i>roubaram</i> nossa <i>terra</i> , a nossa <i>cultura</i> V14 - na <i>tribo dos guerreiros</i> V15 - na <i>luta</i> [...] essa é a minha <i>sina</i> V16 - estou aqui em cima V17 - sem a minha <i>flecha</i> V18 - mandando a minha <i>rima</i> [...] V19 - Sou <i>Mc's</i> - <i>primeiros da aldeia</i> [...] V20 - <i>represento</i> o meu <i>povo guerreiro</i> e <i>sufredor</i> [...]	Compreende-se que o Eu-lírico usa o termo “terra vermelha” (v1) para expressar um duplo sentido, remetendo tanto à terra enquanto signo da vida (v5, v6 e v7), ou seja, à representação da terra como valor sagrado para o indígena, quanto à terra enquanto signo da morte (v2 e v4), em decorrência do massacre de indígenas promovido pelos não indígenas em razão de disputa de terras. O Eu-lírico identifica-se na canção como indígena Guarani-Kaiowá oriundo das aldeias Jaguapiru e Bororó (v5, v6 e v7). Ressalta-se que, desde a época do Estado Novo (1937-1945), essas comunidades estão sendo afetadas pela enorme perda de suas terras, gerando conflitos que duram mais de meio século (CIMI, 2019; Silva, 2016). Atualmente, parte da população não indígena, especialmente os grandes fazendeiros, latifundiários da região (v3), empreende grande resistência contra a demarcação de terras, promovendo constantes ataques aos indígenas, invadindo suas terras, expulsando-os de seus territórios, confinando-os, por consequência, em áreas cada vez menores (CIMI, 2019). Na perspectiva do Eu-lírico, a canção <i>Terra Vermelha</i> expõe a constatação de terra devastada e massacrada em virtude dos processos de neocolonização dos povos indígenas. Observa-se, porém, como ele atribui um caráter aguerrido e empoderado a si e ao seu povo atual e ancestral (v2, v10, v15 e v20). Com voz ativa e “pintados pra batalha” (v. 10), afirma-se Brô MC's, os “primeiros da aldeia” (v19); entoam a canção <i>Terra Vermelha</i> procurando tanto ressignificar o passado traumático vivido pelo seu povo (v11, v12 e v13) quanto representar/denunciar sua realidade e instaurar uma luta – que se trava especialmente nos campos discursivo, artístico-cultural e político – pela retomada de terras ancestrais e pelo empoderamento do seu “povo guerreiro e sufredor” (v20). Essa é a <i>sina</i> dos Brô MC's traçada na rima (v15 e v18).

Fonte: elaborado pelos autores (2026)

Ressalta-se como a canção *Terra Vermelha* conta e canta uma história local resultante de anos de dominação e de opressão por parte dos povos brancos, que imprimiram nos povos Guarani-Kaiowá marcas traumáticas difíceis de apagar. Nesses versos, a contranarrativa dos Brô MC's grita sua urgência e procura confrontar a história colonial “banhada de sangue”. Essa é

a realidade que esses jovens indígenas afirmam propagar por meio de sua voz e da canção *RAP*.

Destaca-se, nesse sentido, o relato do jovem indígena Kelvin, ao enfatizar que “toda a letra que a gente faz é inspirada na luta do nosso povo” (Carnevale, 2022). Ele relata a revolta que sentia, ainda criança, ao perceber que a mídia não mostrava a real situação de conflitos e violência sofrida por seu povo. Em suas palavras:

[...] a televisão e o rádio distorciam tudo o que acontecia, toda a nossa realidade. Isso me deixava mais assim, nervoso. Só que eu era moleque, ninguém ia acreditar em mim, me ouvir. O único caminho que encontrei para me expressar foi a música, foi fazer RAP indígena, e desde aí, a luta começou (Carnevale, 2022).

Portanto, desde criança, o jovem percebia-se silenciado e invisibilizado, até o momento em que encontrou no *RAP* a potência que lhe deu voz. A partir dessa experiência, somou forças com Charles, Bruno e Clemerson para compor canções com o intuito de reivindicar seus direitos e de narrar sua realidade, suas histórias, sofrimentos, preconceito, angústias, conquistas, desejos, sentidos e valores de si, do seu povo Guarani-Kaiowá e de outros povos indígenas. Em 2009, os jovens fundaram o grupo Brô MC's e lançaram seu primeiro álbum, intitulado *Brô MC's*, do qual as canções em análise fazem parte.

Assinale-se que os jovens Brô convivem, desde a infância, sob o domínio de indivíduos não indígenas que promovem práticas perversas de discriminação, opressão e violência, sob a justificativa de que são superiores e, portanto, merecedores da posse das terras indígenas e da perpetuação no poder. Esses jovens, entretanto, souberam integrar suas raízes culturais à musicalidade, mobilizaram tecnologias digitais de comunicação – incluindo parte substancial da própria mídia que distorcia (e ainda distorce) sua realidade –, valeram-se de equipamentos musicais, redes sociais e recursos linguísticos, culturais e artísticos para se tornarem as primeiras vozes do *RAP* indígena brasileiro. Nesse caso, recursos interpretados como sendo de posse do Outro-não-indígena passaram a ser articuladamente apropriados por esses jovens, como estratégia de empoderamento do seu discurso e do seu posicionamento social.

Isto posto, passa-se, agora, à apresentação do quadro 2, que se refere à análise dos versos da canção *A vida que eu levo* (Brô MC's, 2009) e à exposição do contexto sociocultural nela vinculado.

Quadro 2. Análise de versos e exposição do contexto da canção

A vida que eu levo (Brô MC's, 2009)

Recortes da canção	Análise de versos e exposição do contexto da canção
V1 - <i>Confinados</i> em reserva V2 - que mal cabe em nossos <i>sonhos</i> [...]	Nessa canção, o significado de “terra sagrada” é associado pelo <i>Eu-lírico</i> ao termo <i>tekohá</i> (v3). O prefixo <i>teko</i> remete ao sentido de hábito, costume, condição. Já o sufixo <i>há</i> remete ao sentido de lugar (Pereira, 1995). A terra, concebida como <i>tekohá</i> , constitui-se como o lugar essencial e fundante para a vida Guarani, ou seja, é o lugar onde o indígena Guarani encontra as

V3 - <i>Terra sagrada</i> pra nois é <i>tekohá</i>	condições para “concretizar seu modo de ser”, estar no mundo e viver seus costumes, crenças, normas e valores (Pereira, 1995).
V4 - <i>Fazendeiro ocupa, não tenho medo de falar</i>	Sob essa ótica, compreende-se que, para os povos indígenas, a “terra sagrada” é concebida como o elemento fundamental às suas existências e à manutenção dos seus modos culturais e sociais de vida. Por isso, não há sentido de vida em habitar terras de confinamento que mal cabem em seus sonhos (v1 e v2). Logo, é com esse desejo que o Eu-lírico anuncia que “chegou a hora” de lutar (v6) em defesa do reconhecimento dos direitos dos povos indígenas e da recuperação das suas terras sagradas e ancestrais. É chegada a hora de retomar seu <i>tekohá</i> .
V5 - De lá pra cá terras e conflitos	
V6 - Chegou a hora de lutar pelos direitos dos índios	

Fonte: elaborado pelos autores (2026)

Verifica-se, na letra das canções *Terra Vermelha* e *A vida que eu levo*, o modo como o Eu-lírico busca identificação com a terra dos povos Guarani-Kaiowá e como trata da problemática do território inscrita nos atuais modos de existência e nas manifestações artísticas e culturais dos povos indígenas. Sob essa ótica, observa-se como a relação de posse entre os indígenas e suas terras ancestrais é dotada de intensa subjetividade e espiritualidade.

Transgressão de fronteiras: do confinamento massacrador às identidades deslizantes

A canção *Humildade* destaca-se pelo modo como expressa, nas entrelinhas dos seus versos, o contexto de segregação social e de violência física e simbólica. Para maior detalhamento, apresenta-se, no Quadro 3, um conjunto de recortes da canção, sua análise e exposição do contexto sociocultural da produção.

Quadro 3. Análise de versos e exposição do contexto da canção
Humildade (Brô MC's, 2009)

Recortes da canção	Análise de versos e exposição do contexto da canção
V1- Às vezes eu me pergunto o que seria de mim	O Eu-lírico se questiona sobre o que seria dele caso continuasse se rendendo ao confinamento a que foi submetido. Os versos 01 a 05 narram seu passado de privação e refletem a relação entre o estado de segregação socioespacial (com seu efeito aniquilador na identidade, na cultura e na subjetividade do sujeito indígena) e a possibilidade de superação dessa condição.
V2 - Se eu continuasse assim	
V3 - <i>Trancado</i>	Nos versos 06 a 09, o Eu-lírico fala em nome de seu povo e denuncia a situação de confinamento em que a população indígena se encontra. São “mais de 15 mil” habitantes Guarani-Kaiowá, Guarani-Ñandeva e Terena “espremidos” em um pequeno território de 3.475 hectares (Mota; Cavalcante, 2019), cercado pelos fazendeiros que ocupam suas terras de origem e os ameaçam cotidianamente.
V4 - <i>Confinado</i>	
V5 - Esperando um fim	
V6 - Somos mais de 15 mil	
V7 - <i>Exprimido</i> na reserva	Os versos 10 a 13 expressam o grau de ambição e desumanidade do “homem branco”, que, “para manter os ganhos”, mata/massacra os sujeitos indígenas. Conforme dados emitidos pelos <i>relatórios de violência contra os povos indígenas no Brasil</i> , do Conselho Indigenista Missionário (CIMI, 2019), entre 2003 e 2018, 913 assassinatos de indígenas foram registrados no Brasil. Desse total, 447 eram do estado do Mato Grosso do Sul. Desses, 411 eram indígenas Guarani e Kaiowá da Reserva Indígena de Dourados. Mondardo <i>et al.</i> (2021), ao comparar esses números, destacam que os assassinatos dos
V8 - Enquanto os fazendeiros	
V9 - <i>Ocupa nossa terra [...]</i>	
V10 - <i>Homem Branco Hostil</i>	

V11 - <i>Que mata</i> V12 - <i>Massacra</i> V13 - Para manter os ganhos	Guarani e Kaiowá representam 92% das mortes de indígenas em todo o estado do Mato Grosso do Sul e 45% das mortes de indígenas em todo o país. Tais registros apontam que as principais causas estão relacionadas a pressões geradas pelos conflitos de terra e pelo preconceito, à superpopulação das aldeias (cercadas por zonas de domínio do agronegócio internacional), ao uso de drogas, à expansão da urbanização, à pulverização de agrotóxicos em larga escala em extensões gigantescas de terras e à poluição do ecossistema local (CIMI, 2019; Silva, 2016).
---	--

Fonte: elaborado pelos autores (2026)

Para os jovens Brô, a linha de fuga da situação de confinamento constituiu-se na recusa em permanecer como subalternos, fixados e espremidos em um único lugar; na tentativa de assumir diferentes posições sociais perante a civilização branca e patriarcal; no desejo de se tornarem cantores de *RAP* e reafirmarem sua voz e sua existência enquanto Guarani-Kaiowá. Seria impossível confiná-los em territórios fixos, já que estão cada vez mais expostos a distintos lugares, culturas e estilos de vida, sendo confrontados pelos fenômenos da globalização e por identidades plurais que estimulam seus diversos desejos interiores.

Vale ressaltar que, atualmente, os Brô vivem uma nova fase de suas carreiras, ganhando projeção nacional e internacional. Estão atingindo visibilidade global e passando a ocupar espaços para além do trânsito neocolonial de pessoas indígenas, chegando aos palcos das redes sociais, rádios, canais de TV e de grandes eventos culturais. A propósito, em 03 de setembro de 2022, realizaram uma apresentação no Rock in Rio, no Rio de Janeiro, Brasil.

Diante do exposto, retoma-se o questionamento feito no início desta subseção: de que modo as letras das canções selecionadas configuram-se como mecanismo e espaço de negociações – linguísticas, territoriais e identitárias – entre o local e o global, entre as culturas indígenas e não indígenas?

Em resposta, enfatiza-se que, antes mesmo de entender como se dá essa prática artístico-cultural, é preciso compreender seus próprios autores praticantes. Porém, em referência aos trabalhos de Bhabha (2013) e Hall (1997, 2003, 2016), entende-se que não é possível compreender sujeitos pós-modernos senão pela dimensão das suas práticas de hibridismo.

Nesse sentido, a análise desenvolvida até o momento aponta para algumas possibilidades de negociações que foram geradas por meio das práticas de hibridismo e do cruzamento de fronteiras linguísticas, territoriais e identitárias, intermediadas pela musicalidade *RAP*, a saber:

- nas produções musicais dos Brô, as dimensões da identidade e do território articulam-se ao ponto de potencializar narrativas empoderadas, as quais indicam direcionamentos para que os sujeitos em questão se localizem melhor no mundo e possam se identificar com ele a partir do lugar a que pertencem;
- a prática da arte *RAP* contribuiu para desvincular os jovens Brô de um território específico e para provocá-los a desterritorializar a língua, a história e as canções ancestrais/religiosas da etnia Guarani-Kaiowá ao

fundi-las com outras línguas e poéticas presentes em suas composições musicais *RAP*;

- as performances *RAP* dos jovens Brô atravessam diversos espaços pós-colonizados e possibilitam negociar novas posições sociais e novos modos de narrar a si e ao Outro, dando caráter universal à realidade local dos povos indígenas Guarani-Kaiowá retratada nas narrativas musicais;
- a coexistência das línguas Guarani-Kaiowá, português e espanhol faz emergir, na lírica do *RAP* indígena, processos de negociação e de expressões híbridas capazes de desconstruir binarismos linguísticos e de ressignificar e redefinir posições de discursos, identidades e culturas (Silva, 2016)⁵;
- as práticas sócio-artístico-culturais dos Brô não estão em busca de uma essencialização da cultura indígena, pelo contrário, elas se apropriam e incorporam processos e tecnologias globais para lhes dar sentidos locais, como meio de denunciar injustiças sociais e reafirmar a existência do sujeito indígena;
- modos de narrar, lutar, resistir e negociar – ações antes presentes em manifestações culturais dos Guarani-Kaiowá (religião, cânticos, contação de histórias) – hibridizam-se no *RAP* indígena dos Brô; e
- o passado traumático do povo indígena em questão é ressignificado por meio da abordagem de temas silenciados, mediante as junções de fragmentos de uma história parcialmente apagada entre os muitos ditos e não ditos da narrativa pós-colonial.

Essas são algumas das relações e possibilidades de práticas de hibridismo e atravessamentos de fronteiras socioculturais do poder, do saber, do narrar, do ser e do agir no mundo que podem ser visualizadas no “encontro com diferentes comunidades” (Hall, 2019). É impossível conceber os jovens indígenas poetas do *RAP* “encaixados” em uma única comunidade de destino, já que eles se constituem na zona de fronteira (Bhabha, 2013) entre a sociedade indígena e a não indígena. Por esse motivo, dimensões puramente linguísticas, culturais ou territoriais não são suficientes para representar o sentimento de pertencimento desses jovens que cantam *RAP* para narrar a vida em sua complexidade, como sujeitos Guarani-Kaiowá em permanente trânsito.

Nesse contexto, compreende-se como a globalização se faz determinante para o avanço da crise de identidades dos sujeitos, que estão em constante transformação e oscilação, conforme defendido por Hall (2019). No caso dos jovens cantores Guarani-Kaiowá, entende-se que estes foram desmembrados pela violência pós-colonial e, no agora, encontram-se fragmentados pela crise de identidades (Hall, 2019) e desterritorializados pelo hibridismo de práticas sociais (Bhabha, 2013). A fragmentação do sujeito tem suas vantagens pelo fato de diluir a ideia de sujeito autêntico e

⁵ Essa constatação relativa ao potencial do hibridismo entre as línguas (guarani e português) entra em consonância com o estudo de Silva (2016), no qual a autora realiza um estudo aprofundado, demonstrando como os artistas Brô criam, ao seu modo, um português indígena e um rap indígena que funcionam como importantes ferramentas de empoderamento social.

fixo, dando lugar ao sujeito pós-moderno (Hall, 2019), híbrido, aberto e desterritorializado (Bhabha, 2013).

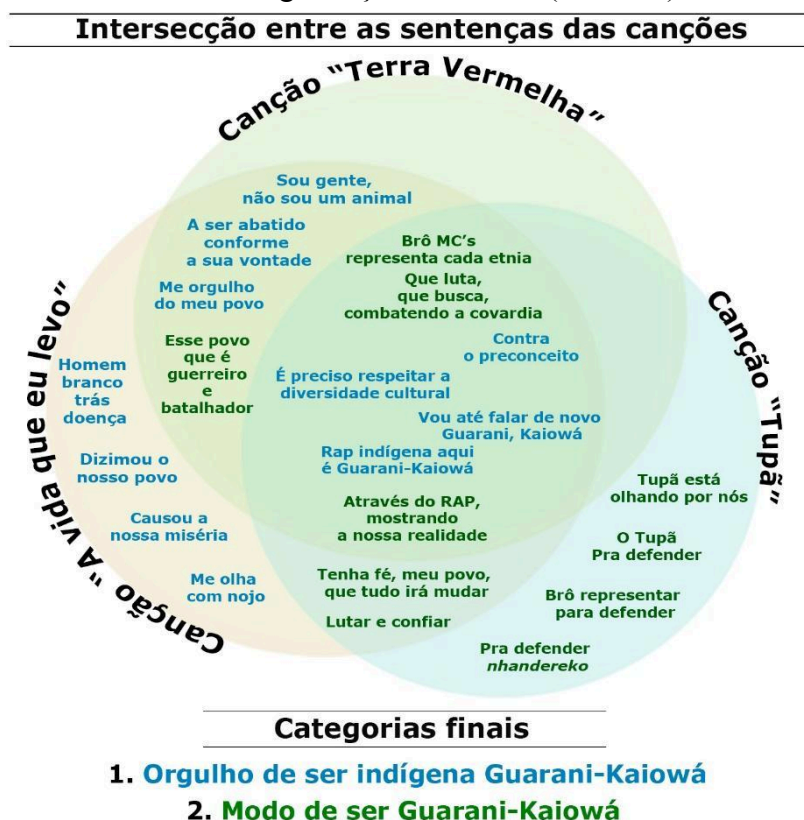
Sob essa ótica, reforça-se o argumento de que não é possível compreender os jovens indígenas Guarani-Kaiowá senão pela dimensão das suas práticas de hibridismo cultural. Nessa ordem, uma visão purista de identidade, de cultura, de arte ou de linguagem não consegue abarcar e compreender tal fenômeno. Sendo assim, a questão é repensar a dinâmica cultural e identitária dos jovens Brô, pensar as suas identidades e linguagens sociais e artísticas como culturalmente híbridas (Bhabha, 2013) e como linhas de fuga dos padrões ou normas ocidentais que ditam regimes de representação do sujeito (Hall, 2019). É preciso, todavia, de acordo com Bhabha (2013), estar atento às práticas sociais e às vozes dos sujeitos, pois estas são a fonte de onde emergem os direcionamentos necessários aos avanços dos estudos sobre cultura. Está-se, portanto, diante do “local da cultura” (Bhabha, 2013).

Expostos esses resultados, avança-se, agora, para a apresentação da análise do segundo eixo temático.

Nhandereko: orgulho e modo de ser Guarani-Kaiowá

Este segundo núcleo de análise investiga as canções *A vida que eu levo*, *Terra Vermelha* e *Tupã* e é direcionado pela seguinte questão: quais facetas identitárias os jovens indígenas Brô manifestam a partir de suas produções e de que modo estas tensionam os sistemas de representação racial/étnica? Com base nesse questionamento, apresenta-se, na próxima subseção, a análise e discussão das seguintes categorias finais que emergiram das canções em análise: *Orgulho de ser indígena Guarani-Kaiowá* e *Modo de ser Guarani-Kaiowá*.

Antes de adentrar a análise, apresenta-se a Figura 3, a qual detalha o desdobramento da categorização dos dados extraídos das canções *Terra Vermelha*, *A vida que eu levo* e *Tupã*.

Figura 3. Desdobramento da categorização dos dados (núcleo 2) extraídos das canções

Fonte: elaborado pelos autores (2026)

Orgulho de ser indígena Guarani-Kaiowá

As canções *Terra Vermelha* e *A vida que eu levo* destacam-se pelo modo como seus versos traduzem a realidade opressora da sociedade neocolonial e o orgulho de ser indígena. Para maior detalhamento, seguem os quadros 4 e 5, que compõem as referidas análises dos versos e da apresentação dos contextos socioculturais dessas canções.

Quadro 4. Análise de versos e exposição do contexto da canção

A vida que eu levo (Brô MC's, 2009)

Recortes da canção	Análise de versos e exposição do contexto da canção
V1- E o <i>homem</i> branco traz doença dizimou o <i>nosso</i> povo	Os jovens MCs, ao declamarem os versos em forma de canto, conclamam cada um dos seus irmanados (v7 a v11), independentemente de seus locais de origem, a sentirem orgulho de si (v4, v5 e v6) e a assumirem sua identidade indígena e sua língua Guarani-Kaiowá (v3) como forma de enfrentamento aos não indígenas que os olham “com nojo” e causam “miséria” e morte ao seu povo (v1 e v2). O desejo dos poetas <i>rappers</i> manifesta-se pela convocação ao novo, à “esperança de uma nova vida” (v7 a v10). O Eu-lírico, no entanto, afirma que, para que haja condições favoráveis à mudança de vida da irmandade indígena, faz-se necessário lutar e confiar (v9 e v11). O Eu-lírico se afirma indígena, sim (v3). Inclusive retoma a língua Guarani-Kaiowá como possibilidade de
V2 - causou a <i>nosssa</i> <i>miséria</i> e agora <i>me olha com nojo</i>	
V3 - Sou um índio sim, vou até falar de novo Guarani, Kaiowá	
V4 - E <i>me orgulho</i> do <i>meu</i> povo	
V5 - <i>Esse povo</i> que é <i>guerreiro</i> e <i>batalhador</i> [...]	
V6 - <i>Contra</i> ao <i>preconceito</i> sou <i>índio</i> sim [...]	
V7 - Vive em mim a <i>esperança</i> de uma <i>nova vida</i>	
V8 - Vive em mim e também por ti	

V9 - <i>irmão índio</i> que ainda <i>acredita</i> [...]	valorizá-la, de não esquecer suas origens, de contribuir para manter viva a sua cultura e de traçar maior elo com a ancestralidade e a memória oral do seu povo.
V10 - [...] tudo <i>vai mudar</i>	
V11 - basta ter talento <i>lutar e confiar</i>	

Fonte: elaborado pelos autores (2026)

A atitude dos Brô de evidenciar o orgulho indígena remete à história da música *soul*, dos anos 60 do século XX, e à figura de James Brown, grande expoente do ritmo, que cantava o orgulho de ser negro e, assim, impulsionava a autoestima da comunidade negra, em um período em que se buscava espaço de representação em meio a um intenso processo de segregação racial. Desse modo, inspirados no movimento *soul*, muitas gerações posteriores, inclusive a primeira geração dos MC's afro-americanos, apropriaram-se do caráter político desse movimento musical para recriar novas manifestações artístico-culturais. Foi justamente por meio da arte *RAP* que os jovens Brô conheceram a história dos afrodescendentes no Brasil e iniciaram sua luta contra o racismo e o preconceito contra os indígenas.

No agora, esses *rappers* consideram-se parte das grandes lideranças e dos ativistas e guerreiros indígenas brasileiros que denunciam a engrenagem social excludente que assola o seu povo. Compreende-se que, para os Brô e sua comunidade, o *RAP* tornou-se instrumento de evidência do orgulho indígena, de luta contra o sistema opressor e separatista e, consequentemente, de construção da consciência política e da reconstrução da autoestima. Ou seja, parte-se do entendimento de que lutar contra o sistema opressor, separatista e racista tornou-se a base para a construção da musicalidade *RAP* dos Brô.

Isto posto, passa-se, agora, à apresentação do Quadro 5, referente à análise de versos da canção *Terra Vermelha* e à exposição do contexto sociocultural nela vinculado.

Quadro 5. Análise de versos e exposição do contexto da canção
Terra Vermelha (Brô MC's, 2009)

Recortes da canção	Análise de versos e exposição do contexto da canção
V1 - Aí, escuta só o que eu vou falar	Nesses versos, o Eu-lírico solicita a escuta de sua fala (v1) e associa a identidade da música com sua etnia: “rap indígena aqui é Guarani-Kaiowá” (v2). Ele anuncia que os Brô “representam cada etnia” (v3) e que busca “combater a covardia” (v4). Ele expressa a importância de “respeitar a diversidade cultural” (v5) e afirma ser “índio” e “gente” e não um “animal a ser abatido conforme a sua vontade” (v6 e v7).
V2 - <i>Rap indígena</i> aqui é <i>Guarani-Kaiowá</i> [...]	
V3 - Brô MC's <i>representa cada etnia</i>	
V4 - Que <i>luta</i> , que <i>busca</i> , <i>combatendo a covardia</i> [...]	Nesses versos, compreende-se que ele denuncia e repudia o modo como sua imagem de sujeito indígena é fixada e reduzida a uma condição de zoomorfização. Para representar a si como cidadão civilizado, o sujeito não indígena animaliza o sujeito indígena, impondo-lhe uma existência para o Outro, exibindo-o como um animal sem valor “a ser abatido conforme a sua vontade” (v7).
V5 - É preciso <i>respeitar a diversidade cultural</i>	
V6 - Eu <i>sou índio</i> , eu <i>sou gente</i> , <i>não sou um animal</i>	
V7 - A ser abatido conforme a sua vontade	

Fonte: elaborado pelos autores (2026)

Como observado ao largo da análise deste estudo, a canção *Terra Vermelha* inicia apresentando uma contranarrativa da história dos

Guarani-Kaiowá que, por um lado, se traduz na canção como um quadro trágico e, por outro, segue com a expressão de versos poéticos que reconhecem e reivindicam o valor e o lugar do indígena na sociedade. Um tom de otimismo e de entusiasmo guerreiro em superar as condições de preconceito e opressão atravessa as rimas. O desfecho da canção anuncia uma batalha em curso pelo direito à terra sagrada e prenuncia a vitória dos povos indígenas.

No verso 6, observa-se a palavra “animal” carregada de simbolismo depreciativo, que procura transformar o indígena no Outro, o fora da humanidade. Percebe-se, nesse caso, como ainda persiste, nos dias de hoje, a fixação do imaginário do sujeito indígena bestializado na construção do pensamento ocidental. Trata-se do que Hall (2016) nomeia de *políticas racializadas da representação*, cujo propósito é impor uma existência falsa e degradante do sujeito indígena para sustentar a representação do homem branco na ordem do humano.

Apesar dos avanços representacionais, apontados por Hall (2016), constata-se como discursos como esses classificam, hierarquizam e fixam a identidade e a diferença indígena e, assim, atualizam as estereotipagens raciais, que são a base da violência simbólica. A estratégia usa a marcação da diferença do Outro como meio de promover a exclusão social. Nessa relação paradoxal, há de se considerar, todavia, que as representações não são fixas e que o ambiente opressor guarda algo de positivo, o que possibilita subverter imagens negativas e estereotipadas (Hall, 2016). Essa é a estratégia usada pelos Brô, que partem do *RAP* para construir um modo de representação que inclui elementos da cultura Guarani-Kaiowá e da cultura *Hip Hop*. As letras de suas canções formam-se em uma relação híbrida entre as línguas guarani, portuguesa e espanhola, e suas vestimentas (conforme exposto na Figura 4), ao estilo *hip hop* – boné, tênis cano longo e camisetas largas –, mesclam-se aos adereços e pinturas corporais próprias das festas e cerimônias religiosas dos Guarani-Kaiowá. A sonoridade das suas músicas apresenta-se única, já que inscreve uma contranarrativa histórica junto a efeitos sonoros que fazem uso tanto de recursos tecnológicos e efeitos sonoros típicos do *RAP* – como *sample* e *Scratch* – quanto empregam os sons dos instrumentos musicais da tradição Guarani – tambores, maracas, flautas –, o que demonstra uma intencional filiação às canções ancestrais do seu povo.

Figura 4. Fotografia de Kelvin, Clemerson, Bruno e Charles, membros do grupo Brô MC's



Fonte: fotografia autoral de Luan Iturbe publicada na reportagem de Rocha (2022)

É nesse contexto de confronto entre diversos discursos que as identidades e diferenças dos jovens indígenas se imbricam na relação com o Outro, formando cadeias de negociações que visam atravessar territórios, romper fronteiras e relações de poder, definir posições sociais e definir a si e ao Outro. Nos versos da canção, é possível constatar a elaboração e difusão de modelos de identidades relativos tanto aos cantores Brô quanto à sua musicalidade. Constata-se, nessa narrativa musical, que o Eu-lírico atribui nome e sentido a si e ao seu *RAP* em busca do “poder de representação” (Hall, 2019; Silva, 2014). Logo, nas palavras de Silva, “quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade” (Silva, 2014, p. 91).

Verifica-se, nessa ordem, que as canções em análise provocam uma quebra dos padrões discursivos próprios do imaginário coletivo sobre o sujeito indígena no Brasil, já que procuram desnaturalizar crenças, simbologias e comportamentos verbais presentes nos *regimes racializados de representação* (Hall, 2016). Compreende-se que é a partir desse lócus enunciativo musical, de caráter reativo e contra-hegemônico, que a mudança de atitude dos jovens MC's gradativamente vai se formando.

Modo de ser Guarani-Kaiowá

A canção *Tupã* destaca-se por se impor como um dos exemplos de obra musical dos Brô MC's que incorpora, em sua letra, um discurso de valorização e atualização étnico-cultural e ancestral do seu povo, além de articular um vínculo entre presente e passado e de atribuir sentido a suas práticas de natureza simbólica e ritual. Para maior detalhamento, segue o quadro 6, que acolhe a análise dos versos e a exposição do contexto dessa canção.

Quadro 6. Análise de versos e exposição do contexto da canção

Tupã (Brô MC's, 2009)

Recortes da canção	Análise de versos e exposição do contexto da canção
V1 - <i>Sempre levando a palavra de verdade</i> V2 - <i>Através do RAP, mostrando a nossa realidade [...]</i> V3 - <i>Tenha fé, meu povo, que tudo irá mudar</i> V5 - <i>Eu sei que lá de cima o Tupã está olhando por nós</i> V6 - <i>O Tupã Pra defender [...]</i> V7 - <i>Brô representar para defender [...]</i> V8 - <i>Pra defender nhandereko</i>	Nos versos da canção, observam-se as seguintes manifestações do Eu-lírico: - ele afirma que, por meio do <i>RAP</i> e da “palavra de verdade”, desvela a sua realidade (v1 e v2), a qual surge como afirmação do Ser-Indígena, como revelações das crueldades e injustiças sofridas pelos povos indígenas e como confronto enunciativo aos estereótipos racistas propagados pelos não indígenas desde a colonização da América; - afirma sua missão como Brô, de “representar para defender” (v7), “para defender <i>nhandereko</i> ” ⁶ (v8). Nesse sentido, compreende-se que os jovens Brô colocam-se como agentes de defesa de suas identidades indígenas, ou seja, afirmam defender <i>nhandereko</i> : o modo de ser e de viver próprio do povo Guarani-Kaiowá; - enaltece sua fé no Deus Tupã nos versos 3, 5 e 6. Vale ressaltar que, nessa canção, parte dos versos que são cantados na língua guarani incorpora elementos das orações e das canções sagradas do seu povo (Rocha, 2022). Kelvin esclarece que as canções dos Brô retomam a força da espiritualidade e dos cânticos Guarani com o propósito de afirmar e valorizar suas raízes, sua ancestralidade e seus rituais sagrados (Rocha, 2022). Nessa canção, a religiosidade aflora como um forte aspecto de etnicidade.

Fonte: elaborado pelos autores (2026)

Por meio da repetição, a canção tece orações para suas divindades, renova seus ritos religiosos e procura inculcar no espectador valores, crenças, modos de comportamento, processos de identificação e sentimento de comunidade. Logo, a palavra inscreve-se na canção carregada da força vital da oração Guarani-Kaiowá, fazendo circular o seu poder de sacralidade e cura. No espaço do *RAP*, a linguagem oral assume papel central, conduzindo os jovens Brô a atuarem tanto como cantores quanto mestres da arte de contar histórias que oralizam suas memórias enquanto tocam suas músicas. Eis o peso da representatividade que tal discurso musical carrega para os seus interlocutores.

“Defender *nhandereko*” tornou-se o lema entoado nas canções dos Brô como meio de reivindicar reconhecimento por seus modos de ser e viver. Isso revela a capacidade de resignificação identitária desses jovens, que se

⁶ Conforme Pereira e Kashiwagi (2022) e Macedo (2012), *Nhandereko* significa “nossa vida”. A etimologia dessa palavra provém da junção dos termos guaranis *nhandeé* (nosso ou nossa) e *rekoé* (vida). Logo, o termo *Nhandereko* relaciona-se aos costumes, hábitos, espiritualidade, sistemas de valores e normas de condutas próprias do povo Guarani. Trata-se da forma como esses povos indígenas Guarani-Kaiowá educam seus filhos, percebem o mundo e organizam seu sistema social e cultural conforme seus conhecimentos ancestrais e suas cosmovisões.

faz pela arte *RAP*, pela qual exercem a missão de desmistificar o “ser índio” que não condiz com sua realidade, ao mesmo tempo em que reafirmam sua existência Guarani-Kaiowá. Desse modo, observa-se como suas canções convidam o espectador a compreender criticamente a condição social, política e cultural em que o sujeito indígena se encontra. O convite para questionar quem é esse sujeito indígena atravessa as rimas das canções em análise.

Os jovens poetas MCs não se fixam, vão aonde seus sonhos apontam para defender *nhandereko*. O *RAP* atua como instrumento de discurso e de representação, a partir do qual esses jovens se posicionam em distintos espaços sociais para manifestar, defender e legitimar seu poder de fala e de autoafirmação, exercitando um protagonismo feito de posições sociais e movimentos empoderados e de direção própria. Desse modo, fundam seu próprio modo de ser e agir no mundo, constituindo-se como cidadãos “traduzidos” (Bhabha, 2013), pelo fato de estarem continuamente negociando – entre distintos locais e linguagens culturais, entre diferentes modos de habitar identidades híbridas – e considerando o que se produz de “novo” na relação entre diferentes culturas nos âmbitos local e global (Bhabha, 2013; Hall, 2003, 2019).

Portanto, após a análise dos corpora desse estudo, retoma-se a pergunta do segundo núcleo temático de análise: quais facetas identitárias os jovens indígenas Brô manifestam a partir de suas produções e de que modo estas tensionam os sistemas de representação racial/étnica?

Em resposta, compreende-se que o “modo guarani de ser”, expresso pelos Brô, tensiona os sistemas de representações raciais/étnicas e remete a certas facetas de suas identidades e ao entendimento de que os integrantes do Brô MC’s:

- afirmam-se como sujeitos indígenas e como protagonistas sociais capazes de construir e operar sua cultura, sua arte e sua vida, reinventando-se conforme seus interesses e valores;
- constituem-se como o sujeito pós-moderno definido por Hall (1997, 2019), ou seja, aquele que atravessa fenômenos de hibridização cultural no intuito de produzir e manifestar discursos socialmente posicionados que revelam a autodescoberta de si como um cidadão indígena contemporâneo;
- confrontam a estereotipagem étnica do sujeito indígena, ressignificando-a como um impulso para sua reversão;
- elaboram suas identidades indígenas por meio de experiências subjetivas forjadas em múltiplos espaços sociais, dentro e fora das reservas indígenas;
- expressam um significado de *ser indígena* influenciado pela trajetória biográfica dos mestres da cultura *RAP* do Brasil e dos guerreiros ancestrais guaranis, tornando-se relativamente particulares para cada um deles.

Nessa perspectiva, verifica-se como o conhecimento e o reconhecimento das identidades indígenas se fazem não somente pela marcação da identidade pelo Outro, mas, especialmente pelo

reconhecimento de si (Hall, 2016) no entre-lugar da cultura (Bhabha, 2013), espaço no qual as fronteiras se configuram como abertura para forjar outros pensamentos, produções e sentidos. Fala-se do local da cultura, do terceiro espaço, como definido por Bhabha (2013), enquanto espaço libertador, onde há abertura para que culturas diversas possam coexistir e se confrontar a todo instante. Logo, “[...] esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação” (Bhabha, 2013, p. 20).

Sob essa ótica, compreende-se, com base em Hall (2019), que a identidade se constitui não tanto na sua plenitude em si – que já está fundada no íntimo do ser –, mas na sua “falta de inteireza que é ‘preenchida’ a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros” (Hall, 2019, p. 39). Então, nessa perspectiva, pensar as múltiplas identidades desses jovens é procurar compreender como eles, no âmbito das suas interações sociais, reinventam-se e afirmam, a si e aos Outros, que pertencem a um certo grupo social e não a outro.

Considerações finais

Este estudo centrou-se tanto em compreender os discursos cotidianos e musicais dos jovens Brô quanto em entender o atual processo de formação cultural e identitária no qual os artistas indígenas em questão estão envolvidos, incluindo o modo como procuram narrar a si, afirmar-se e empoderar-se, desviando-se, assim, dos padrões e modelos impostos. São atitudes e ações como essas que estão fazendo com que os jovens artistas se apropriem da arte *RAP* para traduzi-la conforme sua cultura, incorporando-a como uma prática cotidiana, artística e política que, gradativamente, se transforma em um instrumento de representação identitária.

Destarte, diante dessa perspectiva, este estudo centrou-se no objetivo de analisar e de compreender os sentidos identitários que são representados nas canções *A vida que eu levo*, *Humildade*, *Terra Vermelha* e *Tupã*, produzidas e manifestadas pelos artistas componentes do grupo Brô MCs. A análise dos corpora deste estudo desdobrou-se em dois núcleos temáticos de análise, os quais foram direcionados por duas questões-problema.

Na primeira questão, questionou-se o modo como a narrativa musical *RAP* manifestada pelos artistas componentes do grupo Brô MC's se configura como mecanismo e espaço de negociações – linguísticas, territoriais e identitárias – entre o local e o global, entre as culturas indígenas e não indígenas. Diante desse questionamento, este estudo debruçou-se sobre os discursos musicais e sobre as reações mais defensivas manifestadas pelos Brô, por meio das quais eles parecem tentar restabelecer suas identidades individuais e coletivas. Em resposta, compreende-se que a prática do *RAP* guarani-kaíowá, nesse âmbito, implica em uma ação artística que ressignifica e hibridiza discursos, linguagens, identidades e culturas. E, por assim ser, estimula a construção de contextos de partilha de propósitos ideológicos específicos (vinculados ao senso identitário com a língua, a cultura e a terra dos povos Guarani-Kaíowá), impulsionados, sobremaneira, pela

representação de um Eu autoafirmado com sentidos positivos em tal dinâmica. Assim, o espaço do *RAP* se configura como lugar privilegiado para que cada jovem Brô possa exercer seu autorreconhecimento, articulando reelaborações simbólicas no jogo entre tradição e modernidade. Trata-se de compreender o *RAP* como mecanismo de negociação sociocultural, de (re)construção e (re)conhecimento de identidades e de novos modos de viver e de se colocar no mundo, fenômeno este que está possibilitando forjar novos lugares e novas respostas.

Em pleno Brasil contemporâneo, jovens indígenas Guarani-Kaiowá encontraram no *RAP* a arte e a linguagem desviantes capazes de abrir fissuras no tecido social e extrapolar fronteiras físicas e simbólicas. Dessa maneira, com letras e rimas aguerridas, produzem experiências socioculturais, criam pontes e condições para propagar a cultura e a identidade dos Guarani-Kaiowá, tecem uma nova leitura dos povos indígenas e criam redes de relacionamento e sociabilidade entre indígenas e não indígenas.

Já na segunda questão, questionou-se quais facetas identitárias os jovens indígenas Brô manifestam a partir dos seus modos de representação via musicalidade *RAP* e de que modo as produções tensionam os sistemas de representação raciais/étnicas. Diante do questionamento, investigou-se e procurou-se compreender os modos de ser de artistas indígenas que, fora ou dentro dos limites da RID, estão enfrentando o duplo desafio de lutar contra a violência e a tomada de terras e de romper as barreiras racistas. Como resultado, constatou-se que os jovens manifestam um modo de “ser indígena” que se processa enquanto “identidade indígena” afastada de purismo e atravessada pela tensão entre as culturas indígena e não indígena. Assim como sua etnicidade, a identidade indígena individual e coletiva destes jovens mostra-se complexa, multifacetada, relacional e seletiva, vivida na diferença e formada pelo contexto social e pelos sentidos do processo de autoafirmação e autoidentificação experienciados e produzidos nas relações sociais e disputas de poder. Os jovens manifestam o seu modo de “ser indígena” por meio de performances musicais e identitárias que fluem em duas dimensões. Por um lado, eles tomam como referência o contexto e o território dos povos Guarani-Kaiowá como lugar de origem e pertencimento. Por outro, exploram os símbolos, ideias e linguagens globais para redefini-los em seu contexto sociocultural local, deixando que suas identidades locais sejam influenciadas por dinâmicas globais. Logo, suas identidades não se constituem como representação genérica que essencializa o significado de ser indígena.

De forma nenhuma, ao cantar *RAP*, os jovens indígenas Brô negam sua cultura Guarani-Kaiowá e sua tradição. Pelo contrário, paradoxalmente, por meio do *RAP*, esses artistas mantêm viva e atualizada a cultura e a tradição oral Guarani-Kaiowá e, a partir delas, constroem suas práticas de resistência, subversão e negociação. Em suma, histórias, memórias e testemunhos de conflitos – especialmente ligados às lutas pela terra tomada e aos consequentes massacres – conquistas, afirmações de fé, sonhos, desejos e resistência germinam em forma de verso e rima nas canções, produzindo um efeito de continuidade da tradição oral indígena.

Nessa missão, a arte *RAP* configura-se como uma força simbólica que lhes garante uma autoridade narrativa para sua arte e para suas vozes marginalizadas, pelas quais afirmam seu modo de ser Guarani-Kaiowá e denunciam as injustiças sociais. Identidades marcadas por conflitos, violência e tensões transformam-se em fenômenos insurgentes de ações culturais, políticas e artísticas. Nesse sentido, o *RAP* dos Brô performa suas identidades, integra o global ao local, confronta a narrativa dominante ocidental, mobiliza discursos e demarca posições ideológicas e identitárias específicas. Ou seja, para além de narrar o real e expressar sentidos de identidade, esses sujeitos tornam-se partícipes da própria construção identitária. Fazem escolhas e percorrem caminhos ousados. Compreende-se, portanto, que suas identidades não foram descobertas, mas negociadas, inventadas, enquanto fruto de suas escolhas, dos modos de agir e das trajetórias percorridas. Assim, jovens indígenas pós-modernos estão a formar e praticar sua existência, que é culturalmente híbrida e se faz no aqui e agora e no contínuo reinventar a si e vir a ser.

O que passa a existir, então, é o sujeito indígena ao modo do sujeito pós-moderno (Hall, 1997), ou seja, aquele que precisa lidar com os desafios de um mundo globalizado e dar conta dos incontáveis fluxos e movimentos, em especial da modernização da sociedade indígena. Eis os sentidos identitários que foi possível interpretar nas canções e relatos expressos por Kelvin Mbaretê, Clemerson Batista, Bruno Veron e Charles Peixoto. Esses jovens indígenas da etnia Guarani-Kaiowá fazem do *RAP* tanto instrumento de fortalecimento da identidade indígena e do sentimento de comunidade quanto território demarcado – semeado com rima, suor, sangue e signos – que não se fixa e que flutua sobre as esferas de poder.

Referências bibliográficas

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Tradução de Luís Antero Reta e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2016.

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Tradução de Myrian Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

BRÔ MC'S. Direção: Brô Mc's. Intérpretes: Kelvin Mbaretê, Clemerson Batista, Bruno Veron e Charles Peixoto. 1 CD demo. Dourados, 2009.

CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas**. Estratégias para entrar e sair da Modernidade. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. 4. ed. 6. reimp. São Paulo: EDUSP, 2013.

CARNEVALE, M. **A palavra como flecha - Brô Mc's**. In: Amazônia Real. [São Paulo], 25 ago. 2022. Disponível em: <<https://amazoniareal.com.br/especiais/bro-mcs/>>. Acesso em: 27 jan. 2023.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO – CIMI. **Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil**: Dados de 2019. Brasília, DF: CIMI, 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/10/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2019-cimi.pdf>. Acesso em: 18 fev. 2023.

FIGUEIREDO, M. H. **Rap e funk: a busca por voz e visibilidade**. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016. Disponível em: <<https://repositorio.ufscar.br/items/1b93866f-eb60-4f82-94b8-b92fed17bf9e>>. Acesso em: 10 jan. 2023.

HALL, S. **The Work of Representation**. In: HALL, S. (Org.). Representation, Cultural Representations and Signifying Practices. London: Sage Publications, 1997. p. 15-69.

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine Laguarda Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALL, S. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

IANNI, O. **A era do globalismo**. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MACEDO, V. **Dos cantos para o mundo. Invisibilidade, figurações da “cultura” e o se fazer ouvir nos corais guarani**. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 357-400, jan./jun. 2012. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46969>>. Acesso em: 22 jan. 2023.

MONDARDO, M.; CHAPARRO, R. L.; STALIANO, P. **Geografia da violência dos Guarani e Kaiowá: assassinatos, localidades e necropolítica**. Terra Livre, [S. l.], v. 1, n. 56, p. 545-579, 2022. Disponível em: <https://publicacoes.agb.org.br/terralivre/article/view/2139>. Acesso em: 25 fev. 2023.

MOTA, J. G. B.; CAVALCANTE, T. L. V. (org.). **Reserva Indígena de Dourados: histórias e desafios contemporâneos**. São Leopoldo: Karywa, 2019. Ebook. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/prov0103.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2023.

PEREIRA, M. A. da C. **Uma Rebelião Cultural Silenciosa**. Brasília: FUNAI, p. 83. 1995.

PEREIRA, R. S. G.; KASHIWAGI, H. M. **Interação ambiental como resistência e emancipação, com base no *nhandereko* (Bien Vivir) mbya guarani**. Divers@!, v. 15, n. 1, p. 90-112, 2022. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/diver/article/view/83351/46638>. Acesso em: 15 fev. 2023.

ROCHA, L. **Brô MCs, grupo de rap indígena, se apresenta no Rock in Rio: “Nossa arma é a nossa rima”**. G1 – Portal de notícias da Globo, Rio de Janeiro, 31 ago. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/pop-arte/musica/rock-in-rio/2022/noticia/2022/08/31/bro-mcs-grupo-de-rap-indigena-se-apresenta-no-rock-in-rio-nossa-arma-e-a-nossa-rima.ghtml>. Acesso em: 20 nov. 2022.

SILVA, T. T. **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVA, J. I. **Práticas transidiomáticas e ideologias linguísticas no rap guarani-kaiowá: Brô MC's: a mistura guarani-português como estratégia de negociação social e de luta política**. Revista Domínios de Linguagem, v. 10, n. 4, p. 1424-1448, 2016. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/34970>. Acesso em: 10 jan. 2023.

Recebido em: 20/03/2026* Aprovado em: 23/03/2026* Publicado em: 30/04/2026

A FESTA WIRA'U HAW, COSMOLOGIA E CORPOREIDADE ENTRE OS TENETEHAR-TEMBÉ

JAKSON DA SILVA GONÇALVES¹

UFPA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-7437-2873>

KATIANE SILVA²

UFPA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-1938-9373>

VANDERLÚCIA DA SILVA PONTE³

UFPA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-3187-9348>

RESUMO: Este estudo apresenta uma etnografia da festa do wira'u haw, a Festa da Moça, um rito pubertário promovido pelo povo Tenetehar-Tembé para a produção da corporeidade. Os Tembé habitam, em sua maioria, a Terra Indígena Alto Rio Guamá (Tiarg), no Nordeste do estado do Pará. A partir da observação participante foi possível entender a Festa da Moça como um complexo processo ritual de passagem que ocorre em três momentos especiais: a Tocaia, a Festa do Mingau e a Festa da Moça. Esses momentos são antecidos por uma atividade de caça, cujos animais específicos são agenciados para a corporalidade dos iniciados e a sociabilidade da festa. Durante toda a festa, os meninos e meninas ficam reclusos aos espaços da ramada, onde recebem auxílio e orientações dos mais velhos. Eles devem pular o Kae-Kae e contribuir com algumas tarefas, ter seus corpos pintados e dançar até o final da festa. A festa aciona o contato com as karuwar, possibilitando que a cosmologia e a organização social Tembé entre em perspectiva com outros corpos e sujeitos.

PALAVRAS-CHAVE: Wira'u haw, Tenetehar-Tembé, Corporeidade.

ABSTRACT: This study presents an ethnography of the wira'u haw/girl's party, a puberty rite promoted by the Tenetehar-Tembé people to produce corporeality. The Tembé belong to the Tupi linguistic branch and live, for the most part, in the Alto Rio Guamá Indigenous Land (Tiarg), in the northeast of the state of Pará. Based on participant observation, we were able to understand the girl's party as a complex ritual process of passage that, in total, occurs in three special moments: the ambush, the porridge party and the girl's party. This moment is preceded by a hunting activity, with specific animals being used for the corporality of the initiates and the sociability of the party. During the entire moment, the boys and girls remain confined to the spaces of the ramada, where they receive help and guidance from the elders. They must jump the Kae-Kae, contribute to some tasks, have their bodies painted and endure until the end of the party. The festival triggers contact with the karuwar, allowing Tembé cosmology and social organization to come into perspective with other bodies and subjects.

KEYWORDS: Wira'u haw, Tenetehar-Tembé, Corporeality.

¹ Biólogo. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável (PPGAA/UFPA). E-mail: jaksonsg95@gmail.com

² Antropóloga, docente no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA/UFPA) e no Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Familiares (INEAF/UFPA). E-mail: katianesilva@ufpa.br

³ Antropóloga, docente no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia (PPGLSA/UFPA). E-mail: vandaponte@ufpa.br

Introdução

O estudo da corporeidade tem sido fundamental para a análise de fenômenos sociais e culturais contemporâneos. As definições culturais de corpo entre os povos indígenas assumem variações que carregam consigo bases epistemológicas particulares. Entre o orgânico, o social e o simbólico, o corpo é constituído de extensões cujos limites podem ser opacos.

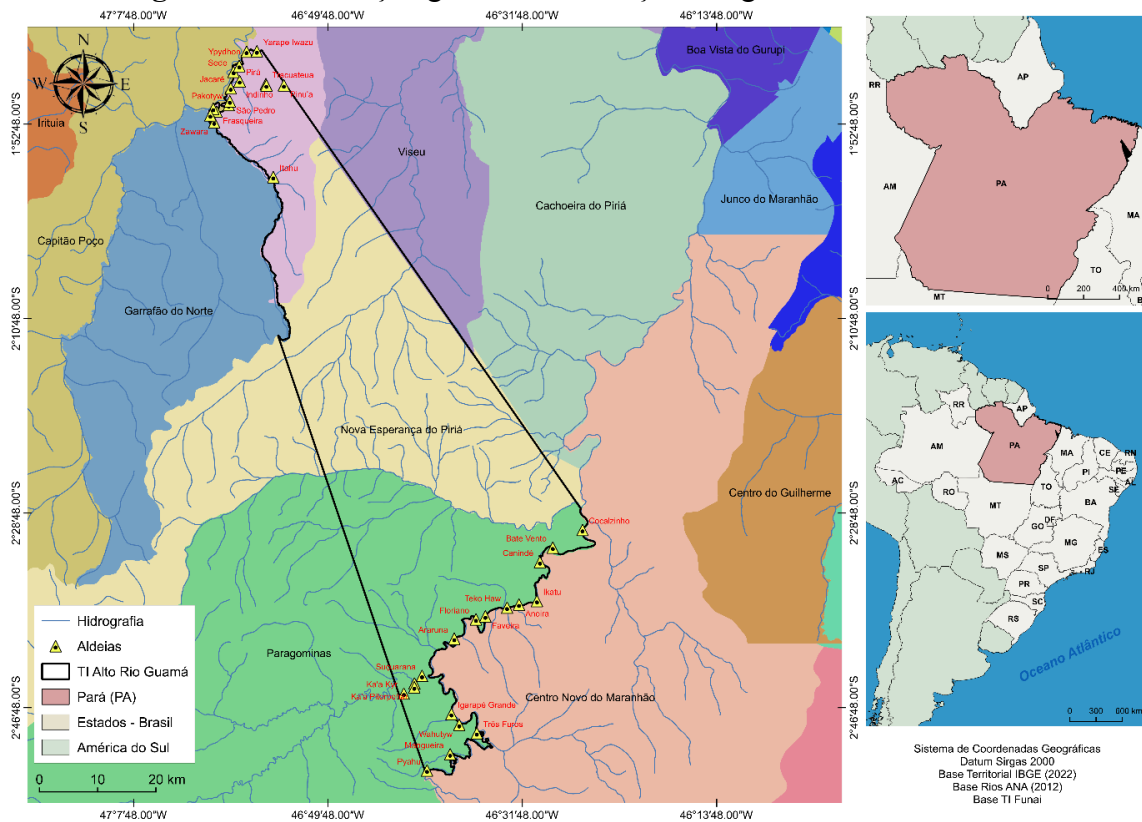
Nos estudos com povos ameríndios, a corporeidade, como possibilidade ao entendimento de “pessoa”, é apontada como categoria importante e particular para a compreensão de organizações sociais. “A transição social é uma mudança corporal” (Castro, 1987, p. 35) que depende do ponto de vista. Nesse debate, ganha centralidade a noção de fabricação do corpo, termo que remete ao processo dinâmico da produção sistemática de intervenções estéticas e alimentares a partir de canais de comunicação do corpo com o mundo (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979).

A noção de corpo transita entre a concepção de humanidade, saúde, vida, morte, constituindo a “pessoa” e suas estruturas sociais (Barreto, 2014). Para ajudar nessa discussão, abordaremos a liminaridade na *wira'u haw*, entendendo a performance de transição dos papéis sociais comuns nos ritos de passagem (Gennep, 2011).

Ao evidenciar aspectos da corporeidade entre o povo Tenetehar-Tembé no ritual de passagem da Festa da Moça⁴, ou *wira'u haw*, em língua materna, buscamos discutir seu significado para aquele povo. Esse ritual marca a última etapa da passagem da infância à vida adulta, em que a construção social do corpo assume relevo na transmissão de valores coletivos, na fabricação do “ser íntegro, gente verdadeira, ou povo verdadeiro”, significado que, para o povo Tenetehar, assume distinção étnica (Gomes, 2002, p.47).

O povo Tembé habita, em sua maioria, o Nordeste do estado do Pará, na Terra Indígena do Alto Rio Guamá (Tiarg), uma área demarcada que engloba sete municípios da microrregião (Garrafão do Norte, Nova Esperança do Piriá, Paragominas, Santa Luzia do Pará, Capitão-Poço, Viseu e Cachoeira do Piriá). Esse povo é considerado, a partir dos estudos sobre os Tupi, uma subdivisão do grande grupo autodenominado Tenetehar, ao qual se interligam aos Guajajara do estado do Maranhão. Por essa razão, neste trabalho, nos referimos a esse povo como Tenetehar-Tembé.

⁴ O ritual tem outras definições como Festa do Moqueado.

Figura 1. Visualização geral da localização Tiarg no Nordeste Paraense

Fonte: autores (2025)

Uma das teorias sobre a origem do povo Tenetehar-Tembé advoga seu surgimento alicerçado no povo Tupinambá, que teria chegado ao Norte do Brasil fugido da colonização no Sudeste brasileiro (Rodrigues, 1875). Entretanto, como já mostraram os estudos de Fausto (1992), essa hipótese tem se mostrado insustentável, tendo em vista que as pesquisas arqueológicas demonstram grande complexidade cultural dos povos Tupi na Amazônia, epicentro de possível difusão cultural e, portanto, de migração, no sentido Norte-Sul.

De todo modo, estudos antropológicos e as etnografias destacam a histórica relação do povo Tenetehar-Tembé com as terras da Amazônia paraense (Nimuendajú, 2022[1915]; Hurley, 1920; Galvão e Wagley, 1961). É no Nordeste Paraense onde se localiza a Tiarg, território de maior ocupação Tenetehar-Tembé, mas também, em menor expressão, nas área das Terras Indígenas Turé Mariquita e Tembé; da Reserva Indígena Turé Mariquita II⁵ e das aldeias Jeju e Areal.

A realização da pesquisa que deu origem a este artigo aconteceu na Tiarg, especificamente na Aldeia-Sede, no ano de 2023. Metodologicamente, procedeu-se com entrevistas e a observação participante, o que, para Angrosino (2009), se define como a pesquisa em que o pesquisador entra em contato direto com o povo/contexto pesquisado. A produção dos dados acontece na mobilização conjunta dos significantes e seus significados (Angrosino, 2009; Cardoso de Oliveira, 2000).

⁵ Em processo de demarcação.

As entrevistas se deram junto aos sujeitos de maiores referências na execução dos trabalhos rituais da comunidade, como os pajés Bewãri e Francisca Tembê, bem como o caçador Edmilson Tembê.

Os apontamentos de Smith (2018) levaram à reflexão crítica na relação entre pesquisador e pesquisado, categorias que remetem às relações de poder e a certo colonialismo, os quais transformam colaboradores de pesquisa em meros “informantes”. Dessa forma, ao invés de falar em coleta de dados, optamos por chamar de produção de sentidos, uma vez que a observação dos indígenas produz uma relação reversa entre quem é o observador e quem é o observado, como apontam os estudos de Wagner (2012), o que possibilitou pensar a constituição de lugares e olhares em perspectiva.

Este artigo se estrutura em três seções. A primeira seção aborda os ritos pubertários Tembê, evidenciando sua relação com a corporeidade. Na segunda seção, buscamos discutir o significado da expressão “se formar”, demonstrando como a fabricação do corpo implica na relação com entidades da cosmologia Tembê, o que pressupõe resguardo, cuidado com a alimentação e conselho das/dos mais velhos. Na terceira seção, mergulhamos nos processos práticos de execução da Festa da Moça com os Tembê.

Os ritos pubertários entre os Tenetehar-Tembê

Os ritos de puberdade da menina-moça entre os Tenetehar-Tembê acontecem em três momentos especiais: a Tocaia, a Festa do Mingau e, por fim, a Festa da Moça. O primeiro momento acontece logo após a chegada da menarca, quando a menina-moça deverá “tomar um banho de jenipapo⁶” (Bewãri Tembê, 9 de setembro de 2023, Aldeia-Sede).

Neste primeiro momento, a menina-moça passa por restrição alimentar, espacial e social. O convívio social é limitado às suas matriarcas, que a orientam quanto aos procedimentos e cuidados gerais com o corpo. O critério alimentar dá preferências a peixes sem esporão e frutas sem acidez, alguns tipos de aves, bem como caldos e mingaus de tubérculos. As meninas devem evitar alimentos com muito sangue ou fortes odores de caça. Já a restrição espacial se faz na proibição dos limites de circulação em rios e matas, temendo por sua saúde e sua mudança de alteridade (Ponte, 2022).

Pereira (2019), entretanto, afirma que atualmente tem havido menor rigor com essas prescrições (Reis, 2014; Pereira, 2019). Há divergência na literatura quanto ao tempo de duração desse momento, contudo, no mínimo, até o fim do sangramento, a moça deve ficar em isolamento (Reis, 2014; Pereira, 2019; Ponte, 2022).

O segundo momento, que não ocorre imediatamente após a Tocaia, é a Festa do Mingau. Esse momento tem duração contínua de 24 horas. Dois elementos aqui encontram centralidade: o primeiro são os grafismos corporais, à base da tintura do jenipapo, em que se faz referência à lua e à

⁶ Fruto vegetal da espécie *Genipa americana* Linnaeus; Syst. Ed. X. 931.

onça. A pintura da lua é feita no peito, no tórax, nas costas, nos ombros e nos membros. Já a pintura da onça é feita no rosto (Ponte, 2022).

O segundo elemento é o preparo do mingau de mandioca⁷, macaxeira (*Manihot esculenta* C.) e cará (*Dioscoerea Alata* L.). O trabalho de produção do mingau, do ralar da mandioca até o ponto de consumo, tem duração aproximada de cinco horas. Os trabalhos iniciais consistem em preparar o tubérculo até chegar na textura de uma massa. Essa massa deve ficar em um local com leve inclinação, comumente na masseira⁸, para deixar escorrer o líquido doce. Extraído o líquido, ele vai para a panela sobre o fogo e a massa é descartada. Demanda-se da menina que revolva aquele líquido, a fervura vai produzindo uma espuma que deve ser removida com o auxílio de uma cuia ou crivo. Com a redução do líquido sobre o fogo, ele vai engrossando e ficando mais pesado para revolver. Posteriormente, é adicionado o arroz⁹, que deixa o mingau ainda mais grosso. A menina deve cuidar para não deixar a massa grudar no fundo da panela e queimar. O cozimento segue até que o mingau alcance o ponto ideal, sendo avaliado pelas mães das meninas-moças (Farias, 2023).

Antes de adicionar o arroz, após a fervura do líquido, uma porção é recolhida em um recipiente e a menina expõe em seu corpo o vapor do mingau a fim de obter saúde e boas condições do corpo para a maternidade. Também o jerimum (*Cucurbitaceae*) e a macaxeira são cozidos à parte e, ainda quentes, sobre o tupé¹⁰, a menina deve pisar em alguns pedaços a fim de que não tenha moléstia como “pés rachados” ou inchaços. Na manhã seguinte a esse ritual, são feitas tapiocas de goma¹¹, que são colocadas sobre a cabeça da menina para prevenção de males como a cefaléia.

Ao cair da noite, inicia-se a dança tradicional do *Kaê-Kaê*, ritmada pelos cantores da aldeia, para quem a menina serve o mingau, ela também serve para os convidados, no intuito de fortalecer o princípio de convivialidade, coletividade e partilha. A festa permanece até o nascer do dia (Farias, 2023; Pereira, 2019; Coelho, 2014).

A Festa da Moça marca o último momento do ritual de passagem pubertário, com duração de uma semana. Como afirmam os Tembê, essa é uma herança ancestral ensinada por *zawar* (onça) a um pajé, que depois a disseminou entre os Tembê, o que eles chamam de “cultura”. Bewãri, em uma entrevista concedida a uma das autoras deste artigo, assim explica:

Quem trouxe o moqueado pra nós foi as onças, né? [...] Há muito tempo, tinha uma aldeia que eles não tinha cultura, né? Os Tembê caçavam, pescavam e não tinha aquele ritual. Então, certo dia, um rapaz foi esperar numa faveira, e lá vinham muitos pássaros para comer fava. [...] Então, lá era uma árvore muito boa pra matar, aí o rapaz foi e matou

⁷ Uma variedade de mandioca (*Manihot esculenta* C.).

⁸ Uma espécie de canoa, cujas extremidades são cortadas. Ela fica na casa de farinha, suspensa à altura da cintura, onde a mandioca mole é macerada com as mãos e onde também se peneira a massa úmida, que passará pelo processo de remoção do tucupi.

⁹ A partir desse momento, há quem chame o mingau de mandicoeira.

¹⁰ Uma esteira feita de fibra de guarimã (*Marantaceae*) é tecida para que a menina fique sobre ele em muitos momentos do ritual.

¹¹ Amido da mandioca.

bastante arara, mutum, aí ele viu também que lá as onças caçavam para comer. [...]. Aí (o rapaz) matou grande quantidade de aves pra fazer roupa pra família né? Aí matou muita ave e veio pra aldeia. Aí o irmão dele se danou pra querer ir lá nessa faveira [...]. Ele disse: 'olha não posso te ensinar a ir, que lá é muito perigoso, se tu não vai obedecer, a onça pode te matar'. 'Não, mas eu só quero pena pra fazer roupa pra minha família, que tá sem roupa'. Aí ele disse: 'tá bom! Vou te ensinar'. Aí ensinou tudo direitinho, aí ele foi pra lá. Quando ele chegou lá, ele começou a matar pássaro, né? Muito pássaro. Aí, ele viu a onça chegando, aí ele falou 'olha! Como aquela pele daquela onça é muito bonita, vou matar ela pra fazer roupa pra minha família'. Ele escolheu a maior do bando e flechou. Quando ele flechou, as outra pegaram ele né? Pegaram e mataram ele e saíram arrastando e levando ele. Então, passados alguns dias, o irmão dele foi lá ver por que ele não tinha chegado, né? Quando chegou lá, ele viu a tocaia dele, tava derrubada no meio de muito sangue no chão, aí ele saiu seguindo. Só que o irmão dele era um pajé, um pajé muito bom, aí ele saiu, quando chegou lá ele viu que tinha entrado dentro de um buraco de formiga, então ele se transformou numa formiga preta e entrou. Aí quando ele chegou lá, ele tava fazendo o moqueado com o irmão dele, então o irmão dele se transformou em outra onça, aí eles tavam fazendo a festa lá do moqueado. Então, como ele era um pajé ele se transformou numa onça também, lá brincou, aprendeu tudo do moqueado (Bewãri Tembê, entrevista realizada em 2022 na Aldeia-sede).

Podemos perceber por meio da narrativa da onça a fluidez dos corpos e as razões que levam os Tembê a empreender preocupação com a estética corporal e com a saúde da menina-moça. Entendemos que o corpo, na ontologia amazônica ameríndia, não pode ser considerado sem entendermos a sua relação com os outros sujeitos do cosmo, como a mandiocaba, o jenipapo, a macaxeira e o jerimum e os artefatos, como visto na Festa do Mingau entre os Tembê, posto que sua forma, como assevera Taylor e Viveiros de Castro (2019, p. 769), é “relativa à perspectiva de um testemunho – humano e não humano – fornecido pelo olhar do outro”. É ele que o produz constantemente, uma vez que a natureza do corpo não depende de sua condição orgânica, mas do olhar de outro ser, que pode ser um animal, uma planta ou artefato, já que também são corpos e sujeitos na esfera cosmológica e inserem seu olhar aos outros corpos a partir de seus pontos de vista. Por isso, os cuidados com as meninas-moças, para que o olhar dos outros seres sobre seus corpos não recaia em predação, considerando, por suposto, que ele pode ser uma presa na perspectiva de um outro animal ou planta.

Além das nomenclaturas da festa já citadas até este momento existe a definição Festa do Moqueado, em referência à importância da caça para a festa e o seu modo de preparo. Moquear, neste caso, significa deixar a carne sustentada por um jirau, o moquém, a cerca de 70 cm acima de fogo, de

modo a secá-la e assá-la lentamente. Prática remetida às onças para aplicação no ritual, conforme narrativa de Bewãri.

O “se formar”, menstruação e as interdições

Esse último momento do rito de passagem envolve também a participação do sexo masculino, cujo sinal apontado é a mudança de voz do menino. Os meninos fazem par com as moças do ritual e são previamente escolhidos por elas. No passado, essa festa tinha função da união marital, de modo que após a festa consolidavam-se núcleos familiares (Pereira, 2019), atualmente essa prática é rara.

A Festa da Moça é o de maior mobilização da aldeia, uma vez que envolve todas as moças (e suas famílias) que participaram das etapas anteriores. Vale destacar que os ritos da Tocaia e do Mingau podem acontecer individualmente, razão pela qual tem menor mobilização quando comparados com a Festa da Moça.

O “se formar” de que tratam os Tembé, ao falarem do corpo da menina-moça, relaciona-se com a chegada da menstruação, que sinaliza as transformações pubertárias do corpo feminino. Naquele contexto social, esse momento se percebe como a potencialização das forças de predação e vulnerabilidade da mulher Tembé (Ponte, 2022). A potência que esse evento carrega em muitas cosmologias indígenas reforça a prática dos ritos de resguardo, como produtora de “força” e “vitalidade” nos termos de Belaunde (2006), os quais preparam e canalizam essa “força” no corpo da mulher (Rodgers, 2002; Soares, 2019). Acerca do sangue menstrual da menarca, Soares (2019) define que:

Ele é um fluido demarcador dos limites do corpo, das fases da vida e dos comportamentos, além de ser considerado uma substância perigosa para as *jonfi* (mulher solteira) e *fam* (mulher no geral), se elas se encontram em certas condições e/ou locais” (Soares, 2019, p. 420, grifo próprio).

Essa compreensão acerca do sangue encontra equivalência para o entendimento das fases da vida entre os Tembé, conforme apontado por Bewãri Tembé:

Pra nós, nós Tembé, (...) nós não têm essa faixa etária de criança, adulto, é adolescente, esses negócio, nós. Pra nós, não, nós tem só criança e adulto. É direto. Então é direto, a partir de que a menina se forma, nós não considera que ela é criança ou jovem, nós considera ela como adulta, mulher já. Pra essa passagem de criança para adulto, ela vai ter que amostrar pra comunidade que ela realmente está preparada para assumir o cargo de mulher que ela é (Bewãri Tembé, entrevista realizada em 9 de setembro de 2023, Aldeia-Sede).

A menarca, mais que isso, a apropriação desse processo pela cosmologia Tembé funciona como um divisor do status social, no qual, posteriormente, a moça disporá de outras considerações, ações e responsabilidade no contexto da aldeia. De todo modo, essa compreensão não pode prescindir dos meios de convivialidade com a qual a criança, o adulto por vir, se apropria e lhe é ensinado a viver de acordo com o que os Tembé denominam de “cultura”. É na coletividade que a criança é primeiramente iniciada nas pinturas corporais, no artesanato, nas idas ao roçado, à casa de farinha, nos ritos, nos remédios, dentre outros, nos quais o cuidado com o corpo é valorizado (Tembé, 2023; Bentes, 2022; Amorin e Cruz, 2018).

De acordo com Belaunde (2006), ao tratar de “uma hematologia amazonense”, ela aponta que é desde a concepção que, através da alimentação, dos aprendizados, dos pensamentos e da dieta, que o corpo chega à puberdade com a condição máxima de produção de sangue. Como fluido dinâmico do organismo, ao sangue é conferido a capacidade de transporte dos pensamentos às diferentes partes do corpo. A partir desse entendimento, as diversas produções e expressões refletem a qualidade do fluido, exteriorizadas pelas habilidades, afetos e dedicação (Belaunde, 2006).

Destarte, as doenças, de modo geral, são concebidas como uma alteração no equilíbrio desse fluido, como volume, velocidade, temperatura, cheiro, cor e sangramentos. A menstruação ganha destaque ao ser percebida como a interrupção de uma gravidez em curso, isto é, da formação de um corpo, mas também da sinalização das transformações corporais do próprio indivíduo (Rodgers, 2002; Belaunde, 2006). É na obediência aos períodos de dietas e reclusões que se busca recuperar o equilíbrio, limpar o sangue e retomar os ciclos (Belaunde, 2006).

Portador de pensamentos e promotor de expressões, o sangue age como elemento comunicador, cuja semiótica envolve relações entre os humanos e os não humanos, abertura ontológica, em espaços-tempo cosmológicos. A externalização desse corpo e o “esvaziamento” (Rodgers, 2002), via menarca, o expõe à predação, refabricação e a riscos, podendo se configurar em uma vida de encantamento, transformador de outras alteridades.

Restrições para circulação em determinados espaços no período menstrual são apresentados em várias etnografias (Soares, 2019; Caux, 2018; Ponte, 2022). Para o povo Karipuna, na menstruação a mulher não deve ir a “rios, lagos, igarapés, olhos d’água, matas, cavernas e roças” (Soares, 2019, p.420), uma vez que podem ser enfeitiçadas por *karuanas* ou bichos que são próprios desses lugares. As consequências são classificadas como repulsivas, doenças e morte, bem como atrativas, com rapto e gravidez por essas entidades (Soares, 2019).

Para o povo Araweté, o contato direto com o sangue menstrual representa perigo de morte aos congêneres. Eles não podem se deitar em uma rede que uma mulher menstruada esteve, nem se sentar em assentos por ela usados. Também a gravidez por agentes cósmicos pode acontecer, o que implica em não nascimento (Caux, 2018).

Para o povo Tembé, o início da vida menstrual sinaliza um momento crítico, em que se considera ficar de “corpo aberto”, exposta às ações das

karuwar, podendo adoecer, enlouquecer ou morrer (Ponte, 2022). Nesse momento, ela fica em reclusão na tocaia e/ou um quarto, seguindo recomendações conforme exposto acima. Na etnografia produzida por Galvão e Wagley (1961), a dieta de carne se resumia a peixes juvenis. Além da tocaia, também ao jenipapo é dado destaque nesse momento.

Em Zannoni (1999), a Tocaia é descrita como um abrigo, geralmente feito com folhas de palmeiras, construído dentro da própria casa da família, onde a moça passa de cinco a sete dias. Ali, a menina-moça deve ficar deitada, com as pernas sempre fechadas, sem rir e nem falar alto com os que a visitam.

Ao analisar o sentido da Tocaia na mitologia Tembé, ela é percebida como um recurso importante na relação com outros seres. Quando consideramos os mitos “O roubo do fogo”, “A origem da festa do mel” e “A filha do urubu-rei” (Nimuendajú, 2022[1915]), a Tocaia confere a condição da invisibilidade à mulher. É abrigada nessa construção de folhas que a menina busca se proteger da predação de *karuwar* na primeira fase do seu rito de passagem.

Quanto ao jenipapo, podemos perceber sua importância no relato de Bewãri Tembé citado por Ponte (2022):

Quando a menina se forma, no primeiro dia ela toma o banho de jenipapo, por que? É que ela já tá sabendo que ela se formou, então, aquele jenipapo no corpo dela é um modo de proteção do que ela vai passar: da menina para adulta. [...] O jenipapo é muito atrativo também. É por causa da pintura que a pessoa tá, por exemplo, quando eu olho ela pintada, bonita, eu fico atraído por ela. Mas se você olhar o jenipapo e mexer ele, você vê que ele não é normal, o jenipapo. Ele é diferente do urucum, das outras frutas. O jenipapo, nós tem que tomar cuidado, não é qualquer um que pode se pintar. Depois do moqueado, ela não pode andar pelo igarapé. Isso é o resguardo, que nós fala, que a mulher tem que ter, seguir. Se a mulher não se resguardar, ela vai ser prejudicada, por exemplo, você vai passar por um período que cobra vai correr atrás de você (Ponte, 2022, p. 41).

Curiosamente, por esse relato, diferentemente da Tocaia, o jenipapo identifica e atrai a percepção. Se levarmos em consideração as narrativas míticas Tembé, o jenipapo atua como um selo de identificação e exposição do amante, neste caso *Zahy* (lua), perante a comunidade e sua amada (Coelho, 2014; Nimuendajú, 2022[1915]). Pelo relato, entendemos também a função do autorreconhecimento provocado pela pintura. Portanto, se entende que a Tocaia tem a função de inviabilizá-la aos não humanos, enquanto o jenipapo exerce função de destaque e percepção daquele corpo em passagem aos humanos (Nimuendajú, 2022[1915]).

Em conversa com Aderbal Tembé, ele rememora que “antes” as meninas se formavam “mais tarde”, por volta dos 14-15 anos, mas pontua que atualmente elas estão se formando aos 10 anos, razão pela qual o ritual tem acontecido mais cedo no curso de vida das mulheres. Desde o primeiro

momento até a Festa do Moqueado, que será comentado mais à frente, a menina-moça deve evitar comer carnes vermelhas, especialmente catitu (*Pecari tajacu*), que são consideradas de muito sangue. Também devem evitar manter relações afetivas ou sexuais.

A Festa da Moça e seus elementos

Caça, domínios, *karuwar* e antecedentes da festa

Uma vez definida pela aldeia a data da festa, as mães procuram pelos caçadores mais conhecidos do lugar e pedem que façam a caçada para sua filha. A caçada pode ser para longe da aldeia, quando os caçadores constroem barracos na floresta; ou ainda perto da aldeia, circunstância em que eles saem pela manhã e retornam à tarde para a aldeia. Ocorrendo, geralmente, no período de uma semana, a caçada é planejada para que o último dia coincida com o primeiro dia da festa.

Ao chegar na aldeia, na tarde do primeiro dia, os caçadores dirigem-se para a ramada, onde são recebidos pela aldeia. O fogo do moquém já deve estar aceso, e a carne, que já vem moqueada da mata, vai novamente para cima do moquém. Nesse momento se iniciam as cantorias, puxadas por Bewãri e Jessi Tembê, os demais cantores das aldeias os acompanham.

Especificamente, nesse momento, são feitas as caçadas e os animais preferidos são o guariba (*Alouatta belzebul* L.)¹², o catitu (*Pecari tajacu* L.) ou porcão (*Tayassu pecari* L.) e a nambu-preta (*Crypturellus cinereus* G.) ou mutum (*Cracidae*), “Pelo menos um tem que conseguir”, com afirmou Michola¹³, pois elas são usadas, por meio de preparos e usos, com significado alimentar, de remediação e socialidades para a fabricação do corpo da jovem Tembê, que completa passagem da sua mocidade para a condição adulta.

É logo após os Tembê saírem das matas, lugares de domínio da Curupira, *Matin*¹⁴ e visagens, que o ritual inicia. Desse momento em diante, a recomendação geral na aldeia é que se evite caminhar por floresta e rios, pois ao transitar por esses domínios, há exposição à predação e ação dos encantados, como raptos: “ser levado”, deixar “doido”, ou a transformação do humano em não humano. As consequências dessas transgressões podem atingir o próprio ritual, visto que, retornando à aldeia e à ramada, o transeunte pode ser seguido por “alguma coisa” e trazê-la para o ritual. As restrições também deixam notar a intenção da dedicação exclusiva da aldeia para com o ritual.

Nesse sentido, Michola, o responsável pela caçada para o moqueado, explica:

[...] hoje eu não fui participar da brincadeira pra exatamente eu me prevenir, pra mim ir, porque se eu participar, não posso sair dali, porque se for pro rio eu posso trazer

¹² As terminologias científicas vegetais e animais tomaram como base o estudo presente em Pará (2017).

¹³ Um dos principais caçadores da aldeia-sede é Edimilson Tembê, mas amplamente conhecido como “Michola”.

¹⁴ A definição “*matin*” é uma das formas pelas quais se referem à matinta ou matintaperera.

'porcaria' pra jogar pros cantor, pra jogar pra se envolver na brincadeira. [...] porque a gente traz, a gente. Olha, a gente não vê, mas alguém acompanha a gente pra vim pra uma brincadeira dessa. Vamo dizer que seja um espírito tem o bem e tem o mal, então, é por isso que acontece essas coisas [...] é, aí agora a partir do momento que eu me jogar lá, aí eu não vou, eu não posso ir porque [...] e outra coisa. Também não pode ir pintado, se você tá numa festa cultural nossa daqui e você ir pintado, pode dar errado pra você, você pode [...] alguém pode se apresentar lá como bichinho desse tamanho na sua vista ser desse tamanho (com a mão faz um gesto referente à grandeza), né? Daí não pode fazer isso (Michola, entrevista realizada em 19 de setembro na Aldeia-Sede, grifo próprio).

Nesse compartilhamento de experiência, Michola exprime a importância da separação entre o domínio do mato e o da ramada durante o ritual, bem como do interesse dos "espíritos" em participar da festa.

A "alguma coisa" é uma referência geral para os mais diversos agentes que compõem a cosmologia Tembê, as *karuwar*. Essa é uma referência constante durante a Festa do Moqueado. Valendo-se de um termo originalmente distinto, mas encontrando algum paralelo, mesmo em algumas conversas com os Tembê, Coelho (2014) define *karuwar* como "espíritos" que habitam em espaços de domínio não humano.

Pode-se listar quatro tipos de *karuwar*, a saber: espírito humano e de animais pós morte; os donos dos domínios das águas e florestas; bem como de Maíra que, de acordo com Wagley e Galvão (1961), é o herói cultural mais importante, habitando em um espaço acima das estrelas, "o céu de Maíra". As *karuwar* que não alcançam esse céu, representam perigo, pois, quando tem cantoria na aldeia, atacam as pessoas desprotegidas, especialmente os jovens em passagem. Durante a Festa do Moqueado, é comum que as *karuwar* que não alcançaram o céu de Maíra venham participar da festa (Coelho, 2014).

Por fim, temos as *karuwar* que são os donos das águas, a Mãe D'água, e a das florestas, principalmente o Curupira (Coelho, 2021). Diversos outros agentes cosmológicos também impõem cuidados, restrições e ataques aos Tembê quando estão nesses domínios, como a Matin e as visagens.

No ritual, diversos elementos são utilizados, como pinturas, artefatos, cantorias, alimentos que fazem referência à floresta, aos rios e seus constituintes e, por consequência, aos seus donos. O correto manuseio desses elementos e suas referências cosmológicas garante segurança à festa e saúde àqueles adultos que estão em estágio final de formação no ritual do moqueado. A caça, como constituinte fundamental à festa, pertence ao domínio da floresta, possuindo um dono não humano. O caçador, uma vez na floresta, deve seguir normas e regras a fim de que lhe seja permitido caça e a integridade de sua saúde.

Durante o momento da caçada, o pajé e familiares das moças e rapazes na aldeia realizam outros trabalhos prévios ao ritual. Na Aldeia-Sede,

o ritual é inserido no calendário escolar¹⁵, o que reforça o envolvimento dos alunos, professores e demais funcionários na realização das atividades antes e durante a festa. Esses trabalhos envolvem a tecitura do tupé; da ornamentação da ramada; reparos e obtenção de maracás; extração e produção da tinta de jenipapo; da extração da casca do tauarizeiro (*Couratari guianensis* A.); preparação do cigarro de tauari, bem como a alimentação coletiva durante o ritual e estadias dos visitantes de outras aldeias.

A ramada, espacialidade e os sujeitos da festa

A ramada possui formato redondo. Vista de cima, podemos perceber que ela foi construída na conformação de dois dodecágonos, um dentro do outro (visualizar no esquema 2), sendo que em cada vértice há um mourão que sustenta o seu teto e os bancos onde se assentam os sujeitos da festa. Esse formato não é padrão, tendo aldeias cujo formato é quadrado, porém a organização espacial interna permanece, como será discutido à frente.

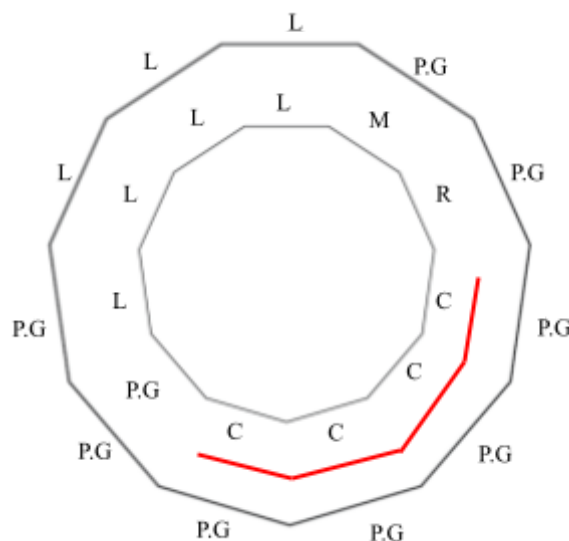
Por essa organização espacial consegue-se perceber aspectos da cosmologia e da centralidade da festa. O dodecágono central é quase todo reservado aos cantores, rapazes e às moças da festa. Os cantores, dependendo do quantitativo, ocupam quatro a cinco assentos, seguido do banco dos meninos e, por último, das meninas. Também as cantoras ficam assentadas logo atrás dos cantores, aos quais acompanham com emissão de sons que garante a sonoridade da cantoria.

As áreas livres, isto é, que não são colocados bancos para assento e nem é permitido que alguém permaneça ali durante a festa, ocorrem na posição oposta aos cantores. Nessas áreas sempre se recomenda evitar transitar, pois são passagens das *karuwar* que, “sentindo saudades da festa”, vêm “brincar”. O público em geral fica mais expressivamente no dodecágono maior, sentados e em pé, havendo grande quantidade de pessoas.

No teto e nos esteios são expostos diversos artesanatos feitos pelo Tenetehar-Tembé. O material é tecido a partir de constituintes florestais, tais como: saias de fibra de piaçava (*Leopoldinia piassaba*), peneiras e paneiros de fibra de guarimã (*Ischnosiphon spp.*), maracás de cuia (*Crescentia cujete*), capacetes feitos de penas, arcos feito da paxiúba (*Socratea exorrhiza*), flechas feitas de flecheira (nome científico não encontrado), cuias, cocares de penas, tipiti e esteiras de fibra de guarimã, dentre outros artefatos.

¹⁵ A EEEFM Félix Tembé, localizada em Capitão-Poço (PA).

Figura 2. Conformação geométrica da ramada e localização dos sujeitos: M -Moças; R – Rapazes; C – Cantores; PG – Público em geral; L – Livre, não há bancos. Linha vermelha – bancos das cantoras



Fonte: elaboração do autor a partir do campo (2023)

A menina-moça e o menino do ritual

O ritual da menina-moça e dos meninos acontece durante oito dias, de um domingo para outro. É no segundo dia, na segunda-feira, que os rapazes e as moças finalmente saem de suas casas, com suas redes, para a ramada e lá permanecem até o último dia de festa. As moças dormem em uma barraca próximo da ramada e os meninos na própria ramada. Dali podem sair apenas para ir ao banheiro.

Zannoni (1999) revela em seu estudo que essa festa era realizada de forma individual: cada chefe de família organizava suas filhas e netas para a brincadeira. O autor destaca que a festa era realizada de forma coletiva, o que envolvia os custos para viabilização das caçadas, bem como a escassez das espécies de uso no ritual. Outro fator levado em consideração é que a festa requer dedicação e afastamento prolongado dos trabalhos.

Na ramada, os rapazes e moças contam sempre com a supervisão de um casal, que podem se revezar com outros casais, comumente o homem com os meninos e a mulher com as meninas. Os iniciados são constantemente orientados e repreendidos quanto aos seus comportamentos. Não podem falar sobre qualquer assunto, chamar palavrões e rir alto. A supervisão que os adultos dedicam aos iniciados é para que constantemente estejam lembrando-lhes da responsabilidade consigo próprio e com a aldeia naquele momento em que seu corpo está em liminaridade.

Sempre que os iniciados precisam ir ao banheiro, vão acompanhados, e logo são reconduzidos à ramada. Se saem da ramada, podem ser atacados pelo *karuwar* e sofrer as consequências já descritas neste artigo. Sobre isso, Francisca Tembê relata o que ocorreu com seu neto ao participar do ritual, o qual não ficou restrito ao ambiente da ramada:

Olha, o meu menino, meu filho, ele foi fazer a festa. Daí ele saiu de par com uma menina. Ele não dançou. Ele não dançou porque, tanto faz a menina, como menino, eles têm que ficar ali resguardado. Tem que ficar ali acomodado, e ele disse que, olha ele não se acomodava, de noite... Olha, não pulou, deu uma febre tão grande nesse menino que ele passou a semana todinha arriado, com febre, né? Quando ele levantava pra ir pra perto da menina começava a dar febre, febre. Ele voltava pra rede de novo, a festa todinha (Francisca Tembé, entrevista realizada em 9 de setembro de 2023 na aldeia Ytwaçu).

A realização da festa de forma coletiva impõe que a menina-moça prolongue sua dieta, excluindo as carnes vermelhas¹⁶. No contexto da ramada, essa dieta inclui peixes de escamas e aves. Essa restrição atinge também os meninos durante o ritual, já que isso evita que tenham problemas estomacais e não precisem interromper a sua participação no ritual.

As refeições e os lanches são servidos para os meninos e meninas-moças na ramada. Por vezes, alguns pais levam algum alimento específico para seus filhos. Essa comida é preparada especialmente para os iniciados e fica sob a responsabilidade dos pais e familiares, cuja escala de dia é previamente acertada.

Quanto às vestimentas no momento das cantorias, os meninos ficam apenas com um short vermelho e sem camisa. As meninas vestem-se com shorts curto e blusas sem manga. Ressalta-se que até o penúltimo dia da festa, os iniciados não dispõem de pintura alguma pelo corpo.

A Festa da Menina-Moça é carregada de grande expressão da cosmologia Tembé, isso se percebe nas interdições de trânsitos, comportamentos, alimentação e cantorias. Por meio dessas interdições, dietas e recomendações são recomendadas, de forma que se percebe um cuidado contínuo com o corpo. Assim, a formação do corpo não inicia na concepção e encerra com o nascimento, ela é constante ao longo da vida Tembé.

Cantores, cantorias e o *Kaê-Kaê*

Os principais cantores da festa são, geralmente, Bewãri e Gessi Tembé. Eles são acompanhados por outros cantores experientes e pelas mulheres, na segunda voz. Quando as cantorias iniciam, o balanço do maracá anuncia aos brincantes e aos instalados às proximidades da ramada que o ritual foi retomado. Com alguns minutos, o público vai chegando e se avolumando para prestigiar e participar de mais um momento do ritual.

Similar aos meninos do ritual, também os cantores se encontram vestidos somente com shorts ou bermudas e sem camisa. Alguns portam colares e cocares (Figura 3).

¹⁶ Carne vermelha é o alimento evitado, porém, devido à demora, essa restrição pode não contemplar caças, como tatu e cutia, que são animais com menor “força de sangue”, estando dentro do grupo das carnes brancas.

Figura 3. Visualização posterior dos cantores na Festa da menina-moça



Fonte: Mônica Tembé (2023)

O início de cada cantoria é tomado pelo som do maracá, com sequências contínuas de duas balançadas do instrumento, emitindo um som: *tra-tra, tra-tra, tra-tra*. Sentados, com o pé direito, o cantor sincroniza as pisadas no chão com o som do instrumento: *tuc-tuc, tuc-tuc, tuc-tuc*. À sincronia do cantor inicial, se soma ao som do maracá e as expressões dos demais cantores, bem como daqueles que pulam o *Kaê-Kaê*. Se aproximando do fim de cada verso, as cantoras os acompanham com uma entonação aguda. Ao começo do segundo verso, os demais cantores acompanham.

O *Kaê-Kaê* consiste em andadas sincronizadas entre todos, com aplicação maior de força cada vez que o pé direito vai ao chão. Na intenção de maior intensidade e som com o impacto, alguns participantes pulam e, no momento de pisar com o pé direito, pisam com os dois pés, promovendo sons que evidenciam a animosidade do momento. Por isso é mais comum que se refiram ao *Kaê-Kaê* como “pular *Kaê*”.

O *Kaê-Kaê* é uma ação exigida dos iniciados, que devem pular em todas as cantorias do dia, mostrando a resistência de seu corpo. Tanto a cantoria quanto o *Kaê-Kaê* são realizadas em grupos, grupos de cantores e grupos de brincantes, aos quais se atribui a performance da guariba (*Alouatta ssp.*) (Ponte, 2022), pois “o capelão começa a cantar, aí depois as guaribas cantam também junto com eles, eu comparo muito com o nosso ritual. Nós começa [sic] cantar, aí por trás de nós, as mulheres vêm cantar também” (Bewãri Tembé, entrevista em 9 de setembro de 2023 na Aldeia-sede).

Esses pulos com mais intensidade são comumente promovidos pelos jovens que não estão em passagem no ritual. Os iniciados fazem um *Kaê-Kaê* mais passado, do que pulado, e em um ritmo mais lento que os demais brincantes, uma vez que precisam se manter resistentes para aguentar até o último dia da festa.

Embora cada moça do ritual tenha seu par, o *Kaê-Kaê* é realizado em pares ou trios entre as meninas, o mesmo acontece com os meninos, até o último dia da festa, quando se formam os pares heterossexuais.

No primeiro momento de cada cantoria são somente os rapazes e moças que pulam *Kaê-Kaê*, depois os cantores se levantam e se dirigem ao

centro da ramada no ritmo do maracá, muitos dos presentes adentram o espaço central da ramada e acompanham a pulada do *Kaê-Kaê*. Os que ficam mais ao centro se movimentam mais lentamente, já os menos centralizados andam mais rápido, com exceção das moças e rapazes da festa, que embora andem à margem da roda, dão passadas com menor velocidade.

Crianças e idosos também adentram a roda e ficam mais centralizados, próximo aos cantores, dando passadas menores. Algumas mães levam suas crianças de colo.

Conforme o ritual vai se aproximando do seu último dia, a aldeia vai recebendo mais visitantes, a ramada vai ficando mais cheia e animada. Isso prolonga as cantorias, que se encerram quando finalizado um verso e nenhum cantor puxa a sequência com outro verso. Nessas pausas, os cantores bebem suco de gengibre com limão para aliviar a garganta. Algumas vezes podem se alimentar de chibé. Alguns acendem novos cigarros de tauari, que pegam em paneiros dispostos próximos a seus assentos. Esse cigarro é fumado ao longo das cantorias. Em geral, leva menos que cinco minutos para Bewãri ou Gessi Tembê puxar outra cantoria, todas em língua materna.

Aderbal, Yaquir e Pirá Tembê dizem brevemente que as cantorias têm período específico para serem cantadas. Há cantorias de animais de hábitos noturnos, descritas como “mais pesadas”. Essa relação também se aplica às músicas que fazem referência aos animais diurnos, “mais leves”, podendo ainda serem musicalizados fenômenos físicos, plantas e o vento, por exemplo.

Por sua vez, Pirá e Yaquir Tembê falam de uma cantoria revelada em sonho entre seus avós: Lourival Tembê, cacique geral do Gurupi, e sua finada esposa, Verônica Tembê. Nesse sonho, Verônica ensinou-lhe uma cantoria que falava do vento, para ser cantada durante o dia.

As cantorias da noite, além da especificidade do horário, também são promovidas fora do espaço da ramada. Os cantores dispõem os bancos fora da ramada e o *Kaê-Kaê* também acontece ali, porém sem a participação dos jovens em passagem, pois nesse horário devem ficar recolhidos.

Com a intensidade das cantorias e o som do maracá, muitos brincantes são atraídos pelas *Karuwar*, as quais têm seus corpos tomados por elas. Elas dançam, rastejam, pulam, gritam, bebem e cantam junto com os/as iniciados/as.

Caux (2018), entre os Araweté, discute o entendimento da categoria do pensamento como um ato relacional e comunicacional. Pensar é como “abrir a porta”, atrair. Para os Piaroa, esse pensamento produz o corpo, ao que Overing (2006, p. 90) chama de “pensamento corporificado”. Essa corporificação conduz à autoprodução corporal, à produção do corpo durante a gestação, bem como redução do perigo potencial com os fluidos corporais, como o sangue menstrual.

Ao que chamamos de “domínio mental” (Overing, 2006, p. 90), cuja dominialidade importa ao benefício do próprio corpo e se configura como mais uma arena de disputas e perigos ontológicos, em que a domesticação se faz necessária. Os sentidos e os pensamentos atuam de forma conjugada, pois tudo que é absorvido pelos sentidos, circula na forma de pensamento e

se materializa na forma de conhecimento intencional (Caux, 2018; Overing, 2006).

É desse aspecto que destacamos as temporalidades das cantorias, que ao estimular os sentidos e percepções, no diálogo com o espaço cosmológico, performa os corpos dos que pulam e cantam na cena ritual, principalmente daqueles cuja transição da corporalidade é incerta. Assim sendo, as compreensões dos domínios dos não humanos se dinamizam pela temporalidade, em que a intensidade dos perigos de seus mundos pode se diferenciar.

Karuwar, karualidade e pajelanças

A manifestação das *karuwar* encontra divergência na consideração dos indígenas. Percebemos que os que estão diretamente envolvidos com o ritual, como pajés; e os que incorporaram as *karuwar*, as veem como negativas para a festa, pois, uma vez que se manifestam, apossam-se temporariamente da consciência daquele corpo, que não aproveita o momento, além de potencialmente deixar marcas ou hematomas de quedas e movimentos bruscos. Para outros, porém, geralmente aqueles que estão na condição de espectadores, “esse é o melhor momento da festa”, disse um interlocutor.

A forte presença das *karuwar* pode ser um indicativo do não cumprimento do código de conduta imposto pela tradição às meninas, como a dieta, trânsito por áreas proibidas ou a relação sexual entre a menarca até o ritual. Na festa que acompanhamos, diversas pessoas foram acometidas de uma forte diarreia, sendo atribuída à conta das meninas.

Diversos elementos manejados antes e durante a festa estabelecem relação com o universo das *karuwar*, os quais devem ser administrados corretamente a fim de que essas interações conduzam a fabricação de corpos saudáveis. Um elemento importante ao corpo da mulher é a tinta e a pintura do jenipapo.

De acordo com Pereira (2019), o jenipapo é um importante elemento simbólico, moral, natural e sobrenatural, concedido pelas *karuwar* como remédio, a fim de preparar o corpo das meninas para a vida adulta: “O jenipapo tem ciência, muita ciência”, afirma Nica Tembê, citada por Pereira (2019). A força atribuída ao jenipapo explica que algumas pessoas não se dão com a tintura, podendo desmaiar ao passá-lo sobre a pele. Do mesmo modo, ele pode atrair *karuwar*, motivo pelo qual quem está pintado deve evitar andar em determinados lugares por volta do meio-dia e às 18 horas.

A relação do vegetal com o universo das *karuwar* é da ordem do domínio de pertencimento à mata, pois são propriedades dela. Por essa razão, um código de posturas e condutas devem ser seguidos em sinal de respeito e autoproteção de quem está pintado, principalmente durante os rituais (Pereira, 2019). O seu uso como remédio, imprescindível à fabricação do corpo nos rituais de iniciação, está implicado em riscos, que se configuram na ciência do jenipapo expresso por Nica Tembê. Essa rede de significados e demonstrações através do jenipapo se amplia com os estilos e

referências dos grafismos corporais efetuados em cada etapa dos rituais (Pereira, 2019).

A forte relação espiritual faz com que algumas pessoas evitem ir à ramada, principalmente nos primeiros dias da festa, pois receiam que seja *karuwar* querendo se manifestar. Ao logo das manhãs e tardes de cantorias algumas mulheres pegam, em uma panela, brasas de fogo e jogam resina solidificada de breu (*Protium sp.*) por cima, produzindo uma fumaça e uma essência que alcança a ramada inteira (Figura 4).

Figura 4. Fumaça do breu na ramada durante o ritual



Fonte: Jakson Gonçalves (2023)

Percebemos a manifestação de *karuwar* nos participantes quando começam a pular *Kaê-Kaê* diferente, como se fossem espasmos involuntários do corpo, mas sincronizados com os pulos de todos. Os braços balançam mais livremente com os pulos. Os olhos fecham e aos poucos os cabelos começam a cobrir o rosto. Também o rosto aparenta choro. Algumas pessoas com *karuwar* precisam ser seguradas durante o *Kaê-Kaê*, pois perdem o equilíbrio e podem cair. Outras pessoas, mesmo que aparentemente sem consciência, conseguem pular sem ajuda de terceiros, comumente os Tembê, que já pegaram *karuwar* anteriormente.

Somente algumas pessoas pegam *karuwar*. É mais comum nas mulheres¹⁷. Uma pessoa cuja *karuwar* já foi retirada, não se lembra do que aconteceu, somente sente seu corpo cansado. Em relatos variados, antes de perderem a consciência, dizem sentir a intensificação dos sentidos, frios, tremores, vontade de fumar tauari, vontade de pular *Kaê-Kaê*.

Essa experiência é sentida e manifestada com diferenças entre os sujeitos. Alguns gestos podem nos lembrar de movimentos executados de

¹⁷ Também pude escutar que homossexuais, assim como as mulheres, são mais suscetíveis à incorporação das *karuwar*.

alguns animais. Há pessoas que se curvam e fazem gestos com as mãos próximas ao chão. Outras levantam os braços e os mexem, similar ao movimento de voos de aves ou borboletas. Há quem caia no chão e faça movimentos semelhantes ao de serpentear. Alguns emitem gritos muito finos semelhantes a assobios e que provocam grande incômodo na audição.

No sexto dia do ritual, algumas *karuwar* se mostraram mais violentas. Por diversas vezes algumas mulheres com *karuwar* saíram da ramada correndo, mas foram alcançadas e trazidas à ramada. Quando seguradas para retornar, essas mulheres reagiram com chutes e empurrões, querendo seguir caminho em direção ao rio ou à floresta.

Há ainda quem fale na língua materna Tembé estando com *karuwar*. Pudemos observar essa reação somente com a professora Kuzà'i. Com o cigarro de tauari, ela puxava cantorias ao término das anteriores.

Posteriormente, em conversa com Pirá e Yaquir Tembé, elas comentaram sobre as cantorias não seguidas pelos cantores-pajé. Quando questionadas sobre o conteúdo, elas se limitaram a dizer que “não é bom tá falando”.

É importante destacar que mesmo as pessoas que pulam e conseguem equilibrar o corpo estando com *karuwar*, com o passar das cantorias, o corpo vai cedendo, até que caia ou alguém o conduza ao banco para que a *karuwar* possa ser removida. Mesmo no banco, o corpo emite espasmos, evidenciando uma aparente disposição involuntária de pular.

Conforme a festa se aproxima do domingo, a manifestação de *karuwar* vai ficando mais recorrente. Também algumas cantorias parecem mais fortes para “chamar *karuwar*”. Na tarde do quinto dia de festa, a cantoria terminou mais cedo devido à grande ocorrência de *karuwar* entre os que pulavam *Kaê-Kaê*. Por diversas vezes, ao longo do ritual, há intervalos mais longos entre as cantorias devido à grande ocorrência de *karuwar*.

Logo que alguém pega *karuwar*, percebemos que algumas mulheres, como Pirimina e Kuzà'i, começam a fumar o cigarro de tauari e a participar da roda. São principalmente essas mulheres que atuam na retirada da *karuwar* das pessoas. Também, por algumas ocasiões, Bewãri executou essa remoção. O cigarro é muito importante nesse processo de retirar as *karuwar*, pois se diz que alguns pajés, com o sopro da fumaça do tauari, podem jogar as *karuwar* nas pessoas.

A forte presença da espiritualidade que marca o ritual se integra à cosmologia Tembé, um campo para o qual os sujeitos são preparados. Nos rituais de passagem, a consciência e o corpo da menina-moça são preparados para manejar sua potência espiritual em sua coexistência (Ponte, 2022).

As caças e os dois últimos dias da Festa do Moqueado

No decorrer da festa, a caça é retirada de cima do moquém todas as noites e acondicionada em um paneiro suspenso no barraco do moquém¹⁸. No início de cada dia, o fogo é aceso e elas voltam para cima do jirau. Nas

¹⁸ Uma construção com teto que cobre a estrutura do moquém.

imagens 6 e 7 podemos visualizar a caça sobre o moquém. Esse trabalho fica sob os cuidados de um caçador experiente.

Com o passar dos dias, a consistência da caça vai se tornando mais seca, ficando quebradiça, isso requer maior cuidado durante seu manuseio. A carne das aves é mais suscetível a isso e pode implicar em perdas, por isso, elas são colocadas em paneiros pequenos suspensos no teto do barraco do moquém sobre o fogo (Figura 5).

Figura 5. Carne das caças do ritual sendo moqueadas próxima à ramada



Fonte: Jakson Gonçalves (2023)

A carne fica moqueando do domingo até a manhã de sábado, quando é desfiada e colocada em um panelão para passar o dia cozinhando. Com as mãos, os caçadores destroçam a carne seca do animal.

A carne fica com aparência branca e levemente amarelada devido à gordura. Em algumas partes aparecem pontos avermelhados, é sangue endurecido. Aderbal e seus ajudantes conferem se há “parte roxas”, pois isso indica que poderá estar “estragada”, isto é, ter entrado em decomposição.

Essa carne vai para o cozimento para “tirar a fumaça”, com exceção das guaribas, pois essa é moqueada e enfeitada para ser usada em um momento específico da festa. No fim desse dia, os panelões são retirados do fogo para fazer a lavagem. A água do cozimento é derramada várias vezes, e nova água é adicionada, e depois derramada no mesmo panelão, executando a lavagem.

É no penúltimo dia da festa que as moças e rapazes tem seu corpo todo pintado de jenipapo. É a professora Kuzà'i quem orienta esse trabalho. Fora da ramada meninas e meninos se organizam e as pinturas começam. Essa pintura é feita pelas mães e parentes das moças e rapazes.

Nas meninas é feita a pintura da Mãe d'água, em que todo o corpo fica preto. Dessa forma, com as mãos molhadas de jenipapo, as mães passam a tinta pelo corpo da moça até que fique todo pintado. Já nos meninos é feita a pintura da Lua, que consiste em um desenho de meio círculo, representando uma das fases da lua. Para essa pintura se usa uma taboca adaptada. Após a pintura, as moças e os rapazes ficam sentados na ramada à espera do início das cantorias. Nesse dia eles pulam *Kaê-Kaê* com o jenipapo secando ao corpo.

No último dia, por volta das 8h, a água dos panelões que passaram a noite sobre o fogo, é novamente derramada. Iniciam-se os procedimentos para preparação da farofa da Festa do Moqueado. A carne nos panelões são divididas em bacias, de modo que homens e mulheres se reúnem em volta desses recipientes para remover os ossos e desfiar a carne da caça, sempre separando as aves dos mamíferos (Figura 6).

Figura 6. Momento em que a carne moqueada é desfiada para fazer a farofa



Fonte: Jakson Gonçalves (2023)

Separadamente, as carnes passam pelo pilão para serem ainda mais reduzidas. Esse trabalho é realizado principalmente pelas mulheres: Kátia, Pirera e Daniele Tembê. Primeiramente, é pilada a carne das aves. À medida que se pila, as mulheres verificam a textura. À certa altura adicionam um pouco de farinha e continuam pilando até que o produto tenha consistência de uma massa e permita fazer o “bolinho de nambu” (Figura 7). São esses bolinhos que, posteriormente, as moças distribuem aos presentes.

Figura 7. “Bolinho de nambu” feito para a menina-moça distribuir



Fonte: Jakson Gonçalves (2023)

Uma parte da carne dos mamíferos é pilada, porém devido à grande quantidade, a maioria é desfiada a mão por auxiliares. Após a preparação dessa carne, ela será colocada em outra bacia, onde será preparada a farofa à base de farinha e sal. Esse é o único momento em que um condimento é colocado na carne.

Conforme os ossos vão sendo removidos por cada pessoa, eles vão sendo dispostos em “montinhos”, mas depois são coletados por alguém, que os junta em um panelão e os leva para cima do fogo novamente. Até o momento que sai da aldeia, logo após a festa, os ossos estavam sobre o fogo para serem queimados.

Concomitantemente à preparação da farofa, também as moças e os rapazes se preparam para aquele último dia de festa. Sentadas sobre o tupé, com os meninos em um banco logo atrás, iniciam a preparação.

Para a preparação dos jovens da festa, primeiramente o cacique Naldo Tembê corta as franjas das meninas (Figura 8A). Posteriormente, as moças retiram as blusas para que sobre seu corpo seja passado o leite de canoinha (uma espécie de cola) (Figura 8B), para logo em seguida aderir penugens de nambu em seus corpos (Figura 8C). O mesmo acontece com os meninos. Depois, eles ficam em pé e são colocados um cordão de miçanga branca nos meninos e de miçangas coloridas nas meninas (Figura 8B). A moça veste sua saia. Também são colocados os capacetes e braceletes de pena.

Figura 8. Momentos em que as moças e rapazes são preparados pela comunidade para o último dia da Festa do Moqueado



Fonte: Mônica Tembé (2023)

A partir desse momento, o cacique Naldo Tembé dá às moças uma porção de carne de nambu, com a qual elas esfregam em seus braços juntas, em seguida, a comem. Nesse momento é quebrada a dieta de carne vermelha. Bewãri Tembé explica que o *nambu* é a principal caça da festa, pois é remédio para a menina “não ficar doida”. Ao comer, a moça fala, em língua materna, a expressão “*xi’u wir tumuy*”/tiuiratamui/, que segundo Bewãri é a autorização que elas dão para os presentes poderem comer de sua farofa.

Antes, porém, que os preparos alimentares sejam servidos, a menina-moça e o seu par escolhido para a festa dançam *Kaê-Kaê* pela primeira vez. Esse momento é puxado pelas lideranças e pelos cantores que fazem a frente da fila, percorrendo espaços no entorno da ramada. É um momento muito feliz. Nas palavras de Francisca Tembé, é também um momento de convite, pois: “aquele sinal que o pessoal vão pro mato e vem aquilo lá, eles vêm trazendo caruara de tudo que é” (Francisca Tembé, entrevista em 9 de setembro na aldeia Ytwaçu).

O banquete ritual é distribuído aos mais velhos, pois, segundo Bewãri, “é aí que tá a panemagem dos caçadores”, então os mais velhos comem e se tornam os receptores da panema da moça, que de outro modo iria para o caçador que capturou a nambu.

Finalizado o momento de partilha dos alimentos, todos adentram a ramada para a espera do começo das cantorias. Nessa manhã de *Kaê-Kaê*, outra caça é utilizada, neste caso, uma guariba moqueada, que é adornada e participa do *Kaê-Kaê* no colo dos homens ditos mais “engraçados” da aldeia, de modo a brincar com as meninas, roubando-lhes o sorriso. Essa “brincadeira” com a guariba acontece especialmente na frente das moças

para testar-lhes a seriedade. Se as moças rirem, diz-se que “não são mais moças”, ou seja, já perderam a virgindade. Há também quem diga que o riso significa que não serão esposas fiéis ao marido.

A cantoria vai até às 15h, quando os cantores convidam os presentes para a formação do rabo de arraia, que consiste em um paredão de pessoas, com os braços presos uns nos outros. Em uma ponta estão os cantores, os pajés, as moças e os rapazes, o restante do paredão se completa com os indígenas e não indígenas, formando uma longa corrente de pessoas. Esse grupo deve sair na passada do *Kaê-Kaê* sincronizado e alinhado. Ao longo do paredão ficam pessoas que o organizam para que estejam alinhados, eles saem da ramada e vão até uns 200 metros de distância. Então param e a extremidade dos cantores começa a provocar ondas de vai e vem, de forma que em determinados trechos, com força para direções contrárias, alguém cede e o paredão se quebra. Aos poucos, ele vai reduzindo até restarem poucos e os cantores encerrarem o momento.

Depois, o grupo retorna à ramada para o encerramento da festa. As lideranças das diferentes aldeias presentes são chamadas ao centro da ramada e o cacique Naldo Tembê expressa seus agradecimentos aos que promoveram a festa. Além de Naldo Tembê e Piná Tembê, os caciques Kamiram, da aldeia São Pedro, e o cacique geral dos Gavião se pronunciaram expressando a importância da festa. Esse é mais um momento de fortalecimento dos laços entre as diferentes lideranças e a reafirmação explícita da cultura Tembê. Antes que as caravanas das outras aldeias se retirem, os Gavião e os Guajajara fazem em conjunto suas cantorias e danças. São as manifestações de convivialidade e solidariedade entre povos que ao final da Festa do Moqueado se fortalecem.

Considerações Finais

Diante o exposto neste artigo, observamos que a Festa da Moça proporciona em seus diversos momentos aspectos da cosmologia e da organização social Tembê. Nessa cosmologia, o corpo é epicentro pelo qual a constituição da pessoa e possibilita organizar o cosmo. A festa do *wira'u haw* demarca a transitoriedade e fluidez dos corpos, constituídos com as *karuwaras*, o que pressupõe cuidados, remédios (*puràng*), restrições alimentares e circulação em determinados espaços e resguardo a fim de marcar diferenças entre mundos e domínios.

A estética corporal por meio das pinturas de jenipapo, a dança, a cantoria, o cigarro de tauari, o moqueado, assim como o mingau da mandiocaba e o isolamento social – quando da Tocaia – agenciam a convivência com os outros seres (*karuwar*), mostrando que a domesticação (fabricação) dos corpos prescinde do olhar e da perspectiva dos seres. Assim, assumir determinadas posições e lugares enquanto predador e presa depende do olhar de quem observa, e é observado, de sua posição, sendo os corpos o lugar dessa perspectiva (Viveiros de Castro, 1987), a Tocaia, a Festa do Mingau e do *wira'u haw* intercambia e prepara esses corpos para essa coexistência.

Se considerarmos o amplo aspecto dos povos Tupi, podemos ver como a menstruação parece abalar a categoria fechada de espécie, que se deixa escapar à liminaridade. Nessa condição de indefinição poderíamos dizer que a reprodução de agentes do cosmos chega ao estágio fértil, de modo que o “vir a ser” é cheio de possibilidades. Nesse caso, se fala em reprodução não como fenômeno orgânico, mas de agentes cósmicos, de outra cooptação dominial.

Quando o corpo é colocado na arena de disputas, dentro das compreensões de donos e domínios, se observa que a corporalidade humana é objeto de disputa entre esses agentes do cosmos. O corpo como entidade dinâmica não é de humanidade assegurada, mas condicionada aos ritos e saberes da cultura.

Nas interfaces entre o ser humano e não humano, invoca-se referenciais da saúde. O “vir a ser outro”, como resultado da ação de uma *karuwar*, é expresso pelas definições de “virar bicho”, “loucura”, “doido”. E ainda que a realidade física seja evidenciada, a consciência é trazida junta nessas expressões. Dessa forma, ao restringir o corpo, falas e emoções, se protege o corpo, mas se treina o pensamento, para o mundo sensível, corporificando-o nos objetos, artefatos, cantos, danças e alimentos como agência construtora do ser e do domínio humano.

Referências bibliográficas

AMORIN, L.C.S.; CRUZ, M.M.A. **Criança indígena e os saberes da infância Tenetehar**. Nova revista Amazônica, [S.l], v. 6, n. 3, p.35-51, 2028. Disponível em:<[CRIANÇAS INDÍGENAS E OS SABERES DE INFÂNCIA ENTRE OS TENETEHARA | Nova Revista Amazônica \(ufpa.br\)](#)>. Acesso em: 28 jul. 2024.

ANGROSINO, M. **Etnografia e observação participante**. São Paulo: Artmed, 2009.

BARRETO, C. **Modos de figurar o corpo na Amazônia pré-colonial**, in S. Rostain (Ed.). Antes de Orellana. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2014.

BELAUNDE, E. **A força dos pensamentos, o fedor do sangue**. Hematologia e gênero na Amazônia. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 205-243, 2006. Disponível em: <[A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia | Revista de Antropologia \(usp.br\)](#)>. Acesso em: 26 jul. 2024.

BENTES, L. V. **Reflexão de Lourdes Bentes (Tapajós)**. In: Hage, A. M. S., *et al.* Educação Escolar Indígena: interculturalidade como resistência nas Amazônias. Curitiba: Editora CRV, 2022.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

CAUX, C. **A lua e o outro lado da terra: menstruação, concepção e gestação entre as Araweté**. Mana, [S.l], v. 24, n. 12, p. 9-36, 2018. Disponível em: <[SciELO - Brasil - A LUA E O OUTRO LADO DA TERRA: MENSTRUÇÃO, CONCEPÇÃO E GESTAÇÃO ENTRE AS ARAWETÉ A LUA E O OUTRO LADO DA TERRA: MENSTRUÇÃO, CONCEPÇÃO E GESTAÇÃO ENTRE AS ARAWETÉ](#)>. Acesso em: 26 jul. 2024.

COELHO, J. R. L. **Cosmologia Tenetehara Tembé: (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá – PA**. 2014. 174f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

COELHO, J.R.L. **Caça entre os Tenetehara: reflexões sobre a atividade de caça realizadas pelos Tembé do Alto Rio Guamá**. Revista Wamon, [S.l], v.6, n.1, p.125-142, 2021.

FARIAS, R. L. N. **A cosmologia de plantas e bichos, os saberes Tembé e a interculturalidade com órgãos indigenistas**. 2023. 198f. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes da Amazônia), Universidade Federal do Pará, Bragança, 2023.

FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

GENNEP, A. V. **Os ritos de passagem**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GOMES, M. P. **O Índio na História: o povo Tenetehara em busca da liberdade**. Petrópolis: Vozes, 2002.

HURLEY, J. **Viagem à aldeia dos Tembé Alto Guamá**. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará, p. 237- 385, 1920.

NIMUENDAJÚ, C.U. **Lendas dos índios Tembé (Pará e Maranhão)**. Tradução de Adriana Maria Huber Azevedo. Revista de Antropologia e Arte, Campinas, v. 12, p. 1-30, 2022[1915].

OVERING, J. **O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco**. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 49, n. 1. p. 19-54, 2006. Disponível em: <[O fétido odor da morte e os aromas da vida: poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da bacia do Orinoco | Revista de Antropologia \(usp.br\)](#)>. Disponível em: 26 jul. 2024.

PARÁ. Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade. **Gestão Ambiental e Territorial da Terra Indígena Alto Rio Guamá**: diagnóstico etnoambiental e etnozoneamento. Belém: Ideflor-Bio, 2017.

PEREIRA, J. A. **O uso de pinturas corporais entre os Tenetehar Tembé da região do Alto Rio Guamá e seus significados em narrativas míticas**. 2019. 137 f. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia), Universidade Federal do Pará, Bragança, 2019.

PONTE, V. da S. **“Mulher-pajé”**: Cosmopolítica do corpo na festa do wira’u haw Tenetehar-Tembé. Campo Grande, Tellus, [S.l], n.47, p. 35-60, jan./abr. 2022.

REIS, P. L. D. **Cultura e Religião Indígena Tembé Tenetehar**: uma análise da Wyrá’U-How. 2014. 106f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.

RODGERS, D. **A soma anômala**: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng. Mana, [S.l], v. 8, n. 2, p. 91-125, 2002.

RODRIGUES, J.B. **Exploração e Estudo do Vale do Amazonas**: relatório. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **A construção das pessoas nas sociedades indígenas brasileiras**. Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro, n. 32, p. 2-19, 1979.

SMITH, L. T. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Trad. Barbosa, Roberto G. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

SOARES, A .M. P. S. **Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil**. Amazônica, Belém, v. 11, n. 2, p. 413-433, 2019.

TAYLOR, Anne Christine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Um corpo feito de olhares (Amazônia)**. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 62, n. 3, p. 769-818, 2019.

TEMBÉ, B. R. S. *et al.* **Cuidados à criança indígena Tembé no acompanhamento do crescimento e desenvolvimento**: um estudo de reflexão. Escola Ana Nery, [S.l], v.27, e20220422, p. 1-7, 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **A fabricação do corpo na sociedade xinguana.** In: PACHECO DE OLIVEIRA, *et al.* Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil. [S.l]: Editora UFRJ, 1987. P. 31-41.

WAGLEY, C.; GALVÃO, E. **Os índios Tenetehar:** uma cultura em transição. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1961.

WAGNER, R. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac Naify, 2012.

ZANONNI, C. **Conflito e Coesão:** o dinamismo Tenetehar. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 1999.

Recebido em: 03/04/2025* Aprovado em: 18/03/2026* Publicado em: 30/04/2026

VIOLÊNCIA CONTRA POVOS INDÍGENAS (2016-2022): BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O RACISMO POLICIAL NO ACRE

RAMON NERE DE LIMA¹

PUC/RS, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-3546-1301>

RESUMO: *Este trabalho investiga a violência e o racismo institucional contra povos indígenas no Acre sob a ótica da história social e dos estudos decoloniais, com foco no período de 2016 a 2022. A pesquisa analisa as práticas discriminatórias e violentas da polícia, refletindo sobre o racismo estrutural, institucional e policial na Amazônia acreana. Baseada em metodologia descritiva e qualitativa, utiliza autores como Castro, Barros, Cusicanqui e Quijano. Conclui-se que a seletividade policial reflete a colonialidade, sendo necessário repensar práticas discriminatórias para promover justiça e igualdade.*

PALAVRAS-CHAVE: *Povos indígenas; Racismo policial; Acre; Seringalidade.*

ABSTRACT: *This research investigates violence and institutional racism against Indigenous peoples in Acre through the lens of social history and decolonial studies, focusing on the period from 2016 to 2022. The study analyzes discriminatory and violent police practices, reflecting on structural, institutional, and police racism in the Acrean Amazon. Based on a descriptive and qualitative methodology, it draws on authors such as Castro, Barros, Cusicanqui, and Quijano. The study concludes that police selectivity reflects coloniality, highlighting the need to rethink discriminatory practices to foster justice and equality.*

KEYWORDS: *Indigenous peoples; Police racism; Acre; Seringality.*

¹ Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor da Secretaria de Estado de Educação e Cultura (SEE/AC), lotado no Colégio Militar Estadual Tiradentes (CMET/PMAC), e do Centro Universitário Estácio Meta de Rio Branco Estácio - UNIMETA.

Notas introdutórias

Este artigo advém da confluência de duas experiências, a primeira entre os anos de 2021 a 2023, no serviço voluntário na Procuradoria da República no Acre, no que tange à atuação relacionada aos direitos e garantias das populações indígenas, com a realização do parecer n. 2/2022 (Procedimento 1.10.000.000213/2021-72, documento 29), para subsidiar com elementos históricos o Ministério Público Federal (MPF) no Acre, em Ação Civil Pública sobre o racismo policial contra povos indígenas com a finalidade de condenação do Estado do Acre a reparar os danos morais coletivos em razão do racismo policial institucional praticado contra povos indígenas através de abordagens, agressões físicas, verbais e ameaças praticadas por policiais (civis e militares) no Acre. Houve o pedido de que a questão fosse tratada nos cursos formativos e capacitação dos policiais, além da realização de ato público de pedido de desculpas².

A segunda experiência (2023) ocorreu no Programa de Pós-graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), durante a disciplina de Teoria e Metodologia em História Social, ministrada pelo Prof. Dr. Antonio de Ruggiero, onde os conhecimentos e saberes adquiridos possibilitaram um entendimento mais aprofundado de questões relacionadas à História social, perpassando pelas vertentes francesa e inglesa, a Micro-história italiana e a *Global History*. Foram leituras e seminários que possibilitaram o embasamento teórico e prático para análise do presente estudo.

Nesse sentido, a confluência das duas experiências está em analisar sob a ótica da história social a dimensão social da violência e racismo policial contra os povos indígenas, os efeitos históricos da colonialidade na racialização destes sujeitos e suas consequências presentes na contemporaneidade com ações truculentas das forças policiais.

O racismo contra populações indígenas no Brasil trata-se de um fenômeno de violência de longa duração desde o processo inicial de colonização no século XVI até os dias atuais. Contudo, não se trata somente de percebê-lo por meio de análise de dados estatísticos para obter compreensão da questão da violência que permeia esta temática, antes, é necessário realizar uma investigação sistêmica,

Porque não basta analisar dados estatísticos, é preciso compreender a subjetividade da violência, como ela é sentida, percebida e compreendida pelos próprios povos indígenas, a partir das suas cosmovisões (Brighenti, 2015, p. 105).

Desse modo, não se trata de mera interpretação estatística de dados sobre a violência contra populações indígenas, deve-se atentar para o sentido subjetivo dela por eles, pois muitas ações realizadas por agentes públicos podem não ser vistas como violências e sim atuações correspondentes ao

² Este processo foi tramitado com o número 1009852-18.2022.4.01.3000 para a 3ª Vara Federal, em Rio Branco, em 2022.

seu papel funcional. Contudo, tais atitudes carregam consigo elementos que rompem com práticas sociais e historicidades.³

Este estudo adota uma abordagem qualitativa e descritiva, baseada na análise documental e no referencial da história social e dos estudos decoloniais. O objetivo é compreender a violência policial contra povos indígenas no Acre como um fenômeno estrutural e histórico, vinculado à colonialidade do poder e ao racismo institucional.

A pesquisa utiliza como fontes principais a Ação Civil Pública do Ministério Público Federal (MPF), que reúne casos de 2016 a 2022 e os Relatórios de Violência contra os Povos Indígenas do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) (2019-2022). A documentação do MPF inclui inquéritos e procedimentos que evidenciam um padrão sistemático de abuso policial, analisado a partir de categorias como seletividade penal, criminalização de lideranças e uso desproporcional da força. Já os relatórios do Cimi oferecem um levantamento detalhado de casos de violência, permitindo a triangulação de dados e a verificação da recorrência das práticas denunciadas.

O recorte temporal (2016-2022) foi definido devido à intensificação da repressão policial contra indígenas, coincidindo com mudanças institucionais no Brasil, como o enfraquecimento da política indigenista e o estímulo à militarização da segurança pública. Para situar historicamente essas práticas, o estudo dialoga com os conceitos de racismo estrutural (Almeida, 2019), necropolítica (Mbembe, 2018) e colonialidade do poder (Quijano, 1992, 2005), além da categoria de seringalidade (Souza, 2016), que permite compreender a permanência de relações de dominação racializadas na Amazônia acreana.

A metodologia historiográfica adotada permite, assim, não apenas descrever os episódios de violência, mas analisá-los à luz de um processo histórico de longa duração, evidenciando como o racismo policial contra povos indígenas no Acre é parte de uma estrutura de poder enraizada na colonialidade e reforçada por instituições estatais contemporâneas.

A persistente violência e o racismo policial direcionados aos povos indígenas são questões complexas que exigem uma análise crítica sob a ótica dos estudos decoloniais. Este trabalho busca compreender e contextualizar essas formas de opressão através de Silvia Cusicanqui (2010), Aníbal Quijano (1992, 2005, 2015), Ramón Grosfoguel (2008, 2016) e João Veras de Souza (2016), que contextualiza a perspectiva decolonial no contexto da Amazônia acreana. Através dessa análise, espera-se contribuir para a compreensão mais profunda desses problemas e para a busca de soluções mais justas e igualitárias.

Cusicanqui (2010) argumenta que a colonização não é um evento do passado, mas um processo contínuo que se manifesta na atualidade por meio da exploração, marginalização e violência contra grupos subalternos, como os povos indígenas. Ela nos lembra que a resistência indígena é uma forma de luta contra a colonialidade e suas estruturas opressivas.

Quijano (1992, 2005, 2015) expande essa perspectiva, introduzindo o conceito de "colonialidade do poder". Para ele, a colonialidade não é apenas

³ Algumas ações que podem não parecer violência a um legislador ou administrador público, justificando como algo natural do exercício da administração pública, podem carregar elementos que rompem com historicidades e com continuidades de práticas sociais (Brighenti, 2015, p. 105).

um sistema de exploração econômica, mas também uma estrutura de poder que perpetua hierarquias raciais e sociais. Isso ajuda a explicar por que os povos indígenas continuam sendo vítimas de racismo policial, mesmo após séculos de luta contra a colonização.

No que tange à história social, dialoga-se com Castro (1997), Barros (2005) e Prost (2008) para pensar a dimensão social da violência policial contra os povos indígenas e a constituição histórico-social do racismo policial no Acre. Nesse sentido, a história social possui elementos que auxiliam no entendimento de como a violência e o racismo policial possuem sua constituição no âmbito social, manifestam-se no meio da sociedade acreana como fruto de um processo histórico de longa duração desde a constituição do sistema de seringal (seringalismo) na região e após isso com a colonialidade que manteve uma estruturação de subumanidade e racialização dos povos indígenas no Acre.

Portanto, pretende-se fazer uma análise sobre a violência policial, racismo em sua manifestação institucional, especificamente, o racismo policial no Acre, levando em consideração os conceitos de racismo institucional, seringalismo e seringalidade, para além do diálogo necessário com a documentação e literatura especializada sobre acontecimentos similares e correlatos sobre a temática em questão.

Breve percurso histórico da violência contra as populações indígenas no caso do Acre

Atualmente, no Acre, existem 15 povos indígenas (Pimenta, 2016), de uma população que chegava a 50 povos com línguas, culturas e modos de vida diferentes antes do período da exploração da borracha no final do século XIX (Castelo Branco, 1950). Essa atividade econômica extrativista ocasionou em uma redução drástica da população indígena devido às doenças trazidas, bem como por meio da matança deliberada no processo violento conhecido na região como “correrias”, organizado pelos padrões seringalistas (Rodriguez, 2016).

Vale pontuar que as “correrias” foram formas de violência que objetivavam a destruição das comunidades, o massacre de homens, o rapto e escravidão de mulheres e crianças, principalmente meninas; e eram uma prática adotada tanto por caucheiros peruanos, como seringalistas brasileiros contra grupos indígenas.

Ressalta-se também que tal prática tinha por premissa a negação da humanidade destes povos, para pô-los em uma condição de subumanidade, para que dessa maneira houvesse uma facilitação da dominação e extermínio de indígenas:

Equiparados a animais selvagens, ‘irracionais’, ‘feras’, considera-se legítimo matá-los e escorraçá-los, como se costumava fazer com certos animais selvagens que ‘infestavam’ a floresta, e representavam ameaças reais à vida dos seringueiros ou com eles competiam por certas fontes de alimentação (Iglesias, 2010, p. 79).

A condição imposta aos povos indígenas no/do Acre permitiu a implantação do seringalismo, o etnogenocídio, a escravidão, a exploração e a catequização, bem como a forma racializada e assim inferiorizante de tratar o outro, que seguiu o *modus operandi* construído desde os momentos iniciais do processo colonial nas Américas, ressalvadas as proporções necessárias, e à qual foram compulsoriamente colocados os povos ameríndios, bem como os africanos capturados violentamente e trazidos ao Brasil como escravizados (Souza, 2016).

Apesar disso, há ainda uma população de aproximadamente 23 mil pessoas, com 3 famílias linguísticas (Pano, Aruak e Arawá), mais os grupos isolados e um grupo de recente contato (Xinane ou Tsapanawa). Eles estão distribuídos ao longo das bacias dos rios Juruá e Purus, com uma área total das 35 Terras Indígenas que correspondem a 14,56% de todo o Estado do Acre.

Contudo, não se pode pensar que pelos dados supracitados, que os indígenas no presente analisado, sobreviventes, remanescentes e descendentes daqueles que sofreram atrocidades brutais não sofram com as consequências da subjugação do passado, que permanece muito viva na memória dos mais idosos. Os estigmas do preconceito e do processo de racialização destes sujeitos ainda permanecem vivos na sociedade envolvente, que ainda possui uma visão equivocada, muito baseada naquilo que José Ribamar Bessa Freire chamou de “cinco ideias equivocadas sobre os índios”:

1) O “índio genérico ” (a maioria dos brasileiros tem a ideia que os indígenas formam um bloco único homogêneo, com a mesma cultura, compartilhando as mesmas crenças, a mesma língua).

2) As “culturas atrasadas” (considera-se que as culturas indígenas são atrasadas e primitivas, como se os indígenas não produzissem ciência, artes, literatura entre outras coisas).

3) As “culturas congeladas”: vê-se as culturas indígenas como paradas no tempo, como figuras pitorescas fechadas em “sinais” que legitimam serem indígenas ou não:

Enfiaram na cabeça da maioria dos brasileiros uma imagem de como deve ser o índio: nu ou de tanga, no meio da floresta, de arco e flecha, tal como foi descrito por Pero Vaz de Caminha. E essa imagem foi congelada. Qualquer mudança nela provoca estranhamento. Quando o índio não se enquadra nessa imagem, vem logo a reação: “Ah! Não é mais índio”. Na cabeça dessas pessoas, o “índio autêntico” é o índio de papel da carta do Caminha, não aquele índio de carne e osso que convive conosco, que está hoje no meio de nós (Freire, 2009, p. 12).

4) os índios pertencem ao passado: existe a ideia que os indígenas não pertencem ao Brasil atual, mas sim a um Brasil passado idealizado; desse modo, o colonialismo impõe a necessidade de “limpar” os obstáculos (leia-se povos indígenas) da modernidade e progresso. Desconsidera-se o patrimônio material e imaterial desses povos com toda sua riqueza e diversidade cultural.

5) A última ideia, de que brasileiro não é “índio”: nesta última visão desconsidera-se a existência dos indígenas na formação da identidade brasileira.

Grosfoguel (2008, 2016), por sua vez, amplia essa análise ao abordar a colonialidade do conhecimento. Ele argumenta que o conhecimento produzido no contexto colonial está enraizado na perspectiva eurocêntrica, o que resulta na marginalização do conhecimento indígena e na perpetuação do racismo. A marginalização do conhecimento indígena contribui para a falta de compreensão e respeito pelas culturas e tradições indígenas, o que, por sua vez, se reflete nas ações policiais.

A violência policial contra os povos indígenas no Brasil pode ser compreendida dentro de uma lógica mais ampla de racismo estrutural, em que o Estado constrói e mantém mecanismos de exclusão e repressão sistemática (Almeida, 2019). Historicamente, a segurança pública no país tem operado sob uma lógica colonial, que define determinados corpos como alvos preferenciais da coerção estatal, criminalizando a existência indígena e restringindo sua circulação em espaços urbanos e seus direitos territoriais (Milanez *et al.*, 2019). Como argumenta Achille Mbembe (2018), essa forma de gestão da vida e da morte pode ser analisada sob o prisma da necropolítica, em que o Estado determina quais vidas são passíveis de serem descartadas sem repercussões sociais significativas.

Ailton Krenak, em sua participação no estudo de Milanez *et al.* (2019), aponta que o racismo estatal contra indígenas se manifesta de forma particular na segregação histórica das comunidades e na permanente militarização de seus territórios. Essa militarização se traduz na atuação das forças policiais, que frequentemente reprimem protestos, participam de despejos violentos e garantem os interesses do agronegócio e da mineração em detrimento dos direitos indígenas (Viveiros de Castro, 2019). Nesse contexto, a polícia não age apenas como uma força de segurança, mas como uma estrutura de controle territorial e de domesticação da diferença.

A naturalização da violência contra indígenas reforça a tese de Silvio Almeida (2019) sobre o racismo estrutural, no qual a desigualdade racial não depende exclusivamente da intencionalidade dos agentes, mas sim da organização institucional que perpetua práticas discriminatórias. Isso se manifesta na seletividade do sistema de justiça criminal, na impunidade dos crimes cometidos contra indígenas por forças de segurança e na ausência de políticas públicas efetivas para combater essas práticas.

Além disso, dados recentes demonstram que o racismo contra indígenas se manifesta de forma sistemática e contínua, indo além da violência policial direta e abrangendo a omissão do Estado em garantir direitos básicos. Entre as práticas mais comuns estão: 1) omissão e negligência na prestação de serviços públicos essenciais, incluindo saúde e educação, negando aos indígenas direitos garantidos constitucionalmente; 2) discurso de ódio e criminalização das lideranças indígenas, frequentemente proferidos por agentes públicos e reforçados por setores políticos que buscam deslegitimar as reivindicações territoriais indígenas; 3) uso excessivo da força por parte das polícias militares e federais, em especial em despejos forçados e repressão a manifestações; 4) tratamento discriminatório nas instituições de segurança pública, incluindo casos em que indígenas detidos

são submetidos a condições degradantes e humilhantes (Cimi, 2019, 2020, 2021, 2022).

Esse contexto reforça que o racismo policial contra indígenas não é um fenômeno isolado, mas parte de uma estrutura colonial que opera no presente. Em casos emblemáticos, como os despejos forçados em Mato Grosso do Sul (Cimi, 2022) e a repressão violenta a protestos indígenas em Brasília (Cimi, 2021), observa-se a repetição de um padrão no qual o Estado utiliza suas forças de segurança para conter, desmobilizar e reprimir reivindicações legítimas de povos indígenas. Esse processo se alinha ao conceito de colonialidade do poder (Quijano, 2005), demonstrando como as estruturas coloniais de dominação permanecem operando por meio das instituições do Estado.

Dessa maneira, ao analisar o racismo policial contra povos indígenas, é crucial considerar como essa violência se insere em um projeto histórico de controle e submissão, que opera tanto na repressão direta das forças policiais quanto nas estruturas mais amplas do Estado. A impunidade dos agentes de segurança envolvidos em assassinatos e agressões contra indígenas não é um fenômeno isolado, mas parte de um sistema de poder que se mantém pela exclusão racializada de determinadas populações. O desafio, portanto, é avançar para uma crítica mais ampla das estruturas do Estado, reconhecendo a necessidade de descolonizar as políticas de segurança pública e garantir o direito à autodeterminação dos povos indígenas.

A violência policial contra os povos indígenas muitas vezes é exacerbada pela falta de compreensão cultural e pelo preconceito arraigado. Os estereótipos sobre os povos indígenas, enraizados na colonialidade do conhecimento, influenciam as interações da polícia com essas comunidades, levando a confrontos e abusos. Portanto, constrói-se uma mentalidade eivada de preconceitos que propaga o racismo em todas as esferas da sociedade, até mesmo nas instituições públicas que deveriam zelar pelos interesses da coletividade e de todos os cidadãos.

Racismo institucional e povos indígenas no Acre

O racismo institucional ou sistêmico, conforme Jurema Werneck (2016, p. 17),

Opera de forma a induzir, manter e condicionar a organização e a ação do Estado, suas instituições e políticas públicas – atuando também nas instituições privadas, produzindo e reproduzindo a hierarquia racial.

As relações desiguais contra os indígenas mostram a face da seringalidade, ou seja, a escala local da colonialidade, descrita por João Veras de Souza, desta forma:

A seringalidade pode ser traduzida pelos modos como se manifestam as colonialidades do poder, do saber e do ser na contemporaneidade da Amazônia acreana, tendo em conta

tanto a história deste território, as novas estratégias subjetivas (que buscam moldar simbólica e ontologicamente os condenados) quanto as materiais (que se impõe pelos interesses geopolíticos do mercado da natureza) (Souza, 2016, p. 231).

Logo, a forma como os povos indígenas sofreram com a colonialidade do poder, do saber e do ser em um processo de racialização que reflete em como indivíduos e instituições se relacionam com estes povos. Nesse sentido, Cusicanqui (2010) destaca a importância de os povos indígenas se reconectarem com suas tradições e conhecimentos ancestrais para combater o colonialismo. A resistência indígena é vista como um ato de reafirmação cultural e de luta contra a opressão.

Nesse contexto, a sua análise nos lembra que a violência policial não é apenas uma questão de aplicação da lei, mas uma manifestação da persistente estrutura colonial que perpetua o racismo e a opressão. A resistência indígena, influenciada por sua ancestralidade engajada, busca a justiça social e respeito às culturas indígenas.

A colonialidade segue como um espectro que estrutura a experiência dos povos indígenas nas Américas, atualizando-se constantemente em dispositivos jurídicos, econômicos e simbólicos que sustentam o apagamento das epistemologias indígenas. Como argumenta Núñez (2023), a colonização não é um evento concluído, mas um processo contínuo que se manifesta na imposição de binarismos, tais como humano/não-humano, civilizado/selvagem e tempo linear/cíclico. Para os Guarani, a compreensão temporal não é fixada em um ponto de origem ou em uma narrativa de progresso, mas sim em ciclos que reconstróem permanentemente o mundo e as relações que o sustentam (Núñez, 2023). Essa visão entra em choque com a lógica moderna, que estabelece um “marco temporal” não apenas jurídico, mas ontológico, negando a historicidade indígena e seus modos de existência.

Krenak (2020) denuncia como a modernidade sequestrou a ideia de humanidade, reduzindo-a a um clube exclusivo que desumaniza tudo o que escapa à normatividade ocidental. Ele aponta que a separação entre humanidade e natureza não passa de uma abstração civilizatória, criada para justificar a exploração dos territórios e corpos indígenas (Krenak, 2020). Nesse sentido, sua crítica converge com a de Duprat & Terena (2021), que analisam o (etno)genocídio⁴ indígena contemporâneo a partir da compreensão de que os povos originários seguem como a exterioridade da nação, sujeitos a um regime de extermínio sistemático, seja pela negação de seus territórios, seja pelo impedimento de suas formas próprias de existência.

Essa disputa pela enunciação dos territórios e das histórias indígenas ressoa no conceito de “reflorestamento do imaginário” (Núñez, 2023), uma prática que se opõe à monocultura não apenas da terra, mas das narrativas.

⁴ Embora Duprat & Terena (2021) partam do conceito de genocídio, adota-se aqui, neste artigo, a perspectiva do etnogenocídio. Conforme formulado por Núñez (2023, p. 14): “Não há como um genocídio indígena não ser também etnocida, assim como não há como o etnocídio não fazer parte do genocídio, justamente porque nossa cultura, línguas, costumes e modos de vida não são apenas nossa cultura apartada de quem somos, mas são nossa própria identidade, são nossa vida”.

O deslocamento das caixas simbólicas – seja na educação, na arte ou na política – é fundamental para um aprendizado que reconheça a complexidade das lutas indígenas e as insira na construção de um pensamento intercultural.

O conceito de "futuro ancestral" proposto por Krenak (2021) traz uma possibilidade de deslocamento das narrativas coloniais do tempo. Em vez de projetar um futuro orientado pela lógica desenvolvimentista, ele sugere que o futuro já estava presente no passado, nas práticas de cuidado e reciprocidade com os rios, florestas e outros seres. Esse pensamento não nega a possibilidade de transformação, mas a inscreve em um ritmo que respeita os ciclos da vida, sem a voracidade da extração e do consumo (Krenak, 2021).

Dentro dessa perspectiva, pensar a territorialidade indígena implica reconhecer que o território não é um espaço vazio à disposição da soberania estatal, mas um espaço de memória, luta e ancestralidade. Como argumenta Núñez (2023), a contracolonização não se dá apenas como resistência, mas como afirmação de mundos outros, contra a imposição monolítica de um único modelo de existência. Esse deslocamento é fundamental para compreender que o combate ao etnogenocídio não se dá apenas no campo jurídico, mas na disputa pelas formas de existir e narrar o mundo.

Assim, a partir dessas contribuições, torna-se evidente que qualquer análise sobre os povos indígenas deve ir além do diagnóstico da violência, incorporando as formas próprias de resistência, existência e produção de conhecimento desses povos. Como destaca Krenak (2020), o desafio não é apenas adiar o fim do mundo, mas garantir que outros mundos continuem a existir.

Segundo os dados do relatório de “Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil”, de 2019, a lógica que predomina na sociedade brasileira sobre os povos indígenas possui três características:

A desqualificação dos povos indígenas enquanto sujeitos de direitos, fato amplamente propagado pelo presidente da República ao longo do ano de 2019, chegando a dizer que índio não precisa de terra e que deve ser integrado à sociedade; a desvalorização das formas e dos processos de produção dos povos indígenas, reativando estereótipos de improdutivo, indolente e obsoleto e, por isso, as terras que seriam demarcadas para o usufruto exclusivo dos povos podem ser disponibilizadas aos produtores; a desumanização da pessoa do indígena, retomando a imagem de que são um estorvo, empecilho, um problema a ser removido - e, adotando, como base de pensamento, esta conceituação, promovem-se as mais variadas formas de agressões, como intolerância, racismo, omissão e negligência estatal, invasões dos territórios, agressões físicas, ameaças e assassinatos (Cimi, 2019, p. 15).

De acordo com Moysés Pinto Neto (2014), o racismo dirigido aos indígenas representa a manifestação mais intensa de preconceito, pois é o

único grupo que, além de sofrer um maior número de ataques, é explicitamente alvo de desdém por parte de seus agressores.

Conforme Iara Bonin, citada por Brighenti,

O racismo contra os povos indígenas se expressa tanto por meio de ações de pessoas e grupos, quanto pela omissão do Estado frente às violências praticadas e às reivindicações destes povos para que seus direitos constitucionais sejam respeitados. A violência não decorre da inexistência de mecanismos legais, mas da falta de efetividade destes, agravada imensamente pela inoperância do governo no que tange às demarcações das terras indígenas (Bonin, 2015, p. 41 *apud* Brighenti, 2015, p. 107).

Nesse sentido, acrescenta-se que “o racismo está diretamente ligado a esse controle dos corpos, pois reproduz as condições para o estabelecimento e a manutenção da ordem social” (Hoisler Sallet; Bonato Gomes; Rotta Almeida, 2021, p. 155). Desse modo, as relações de dominação e subjugação de povos indígenas, transpassa o campo ideológico manifestando-se nas instituições que reproduzem uma estrutura racista em ações de violência, pois a sociedade é racista e reproduz racismos. Contudo, não se trata de algo individual, uma problemática pessoal, mas sim de um problema estrutural (Almeida, 2019).

A concepção de racismo estrutural, conforme debatida por Silvio Almeida (2019), permite compreender que o racismo não é apenas um conjunto de práticas individuais ou institucionais, mas sim um elemento constitutivo das relações sociais, políticas e econômicas. Em outras palavras, ele opera como um mecanismo que estrutura a sociedade, determinando a distribuição de oportunidades e a legitimação da desigualdade racial como parte da normalidade social. No contexto da Amazônia acreana, essa estrutura racializada se entrelaça com a colonialidade do poder, conceito formulado por Aníbal Quijano (1992, 2005), que evidencia a permanência das hierarquias raciais e do pensamento colonial na organização sociopolítica contemporânea.

A violência policial contra os povos indígenas no Acre insere-se, assim, em uma engrenagem histórica que remonta ao período da ocupação seringalista e à racialização dos indígenas enquanto grupos marginalizados dentro da lógica de exploração econômica. Como observa João Veras de Souza (2016), o seringalismo não apenas consolidou uma estrutura econômica excludente, mas também estabeleceu padrões sociais e institucionais que condicionam as relações entre indígenas e o Estado. A “seringalidade”, termo que descreve a persistência dessas hierarquias na contemporaneidade, reflete a reprodução da colonialidade por meio das práticas policiais seletivas, da negação de direitos e do silenciamento das narrativas indígenas.

Dessa forma, a atuação das forças de segurança no Acre, marcada por abordagens violentas e discriminatórias, não pode ser analisada isoladamente, mas deve ser situada dentro desse arcabouço de reprodução sistêmica do racismo. A seletividade policial, conforme argumenta Werneck (2016), não é um desvio do funcionamento do Estado, mas um componente

estrutural que perpetua a exclusão racial e a marginalização dos povos indígenas. Como demonstrado nos relatórios do Cimi (2019, 2020), os indígenas são frequentemente tratados como elementos estranhos ao “corpo nacional”, o que reforça a ideia de que sua presença é vista como um entrave ao progresso e à modernidade.

Ao abordar o racismo estrutural nesse contexto, torna-se fundamental reconhecer que as manifestações de violência não podem ser resolvidas apenas por meio de reformas institucionais pontuais. Como apontam Cusicanqui (2010) e Grosfoguel (2008, 2016), o enfrentamento da colonialidade do poder e do racismo estrutural exige a ruptura com epistemologias eurocêntricas e o fortalecimento das perspectivas indígenas como agentes históricos e políticos. A luta por justiça para os povos indígenas no Acre, portanto, não pode se limitar à responsabilização de indivíduos ou à adoção de medidas paliativas, mas deve passar por uma reestruturação das próprias bases que sustentam a desigualdade racial na região.

A violência policial contra os povos indígenas como problema estrutural na região amazônica acreana se organizou na forma do seringalismo, que, por sua vez, trata-se de um fenômeno histórico-social instaurado no território acreano no período inicial da sua ocupação e constitui-se por meio da junção de três elementos básicos, que marcam o padrão de poder colonial na região: a racialização das populações migrante nordestina e de indígenas, o sistema de aviação e a concentração fundiária⁵. Isto posto, observando atentamente a racialização dos indígenas tem-se a noção de como se estruturam as relações desiguais de violência advindas de um processo histórico de dominação que ainda permeia a sociedade acreana em ações institucionais por vezes violentas.

Violência policial e povos indígenas

A partir dos efeitos da seringalidade e do processo de colonização e racialização dos indígenas manifestado no tratamento desigual de relações institucionais e estruturais da sociedade por herança do racismo presente no seringalismo, busca-se pensar como isso se relaciona com a abordagem policial e a violência presente em muitas ações truculentas que atingem as populações indígenas enquanto um dos grupos historicamente marginalizados no Acre, mas não somente nesta região, pois a violência policial contra os povos indígenas no Brasil tem se intensificado nos últimos anos, manifestando-se de diversas formas, como operações truculentas, despejos forçados, repressão a protestos, criminalização de lideranças e prisões arbitrárias.

A recorrência dessas ações revela não apenas o uso desproporcional da força por parte do Estado, mas também um padrão de perseguição e criminalização que se alinha aos interesses de setores econômicos que disputam os territórios indígenas, como grileiros, fazendeiros e mineradores

⁵ O aprofundamento do entendimento das relações estruturantes do colonialismo e colonialidade na região segue a análise do pesquisador João José Veras de Souza (2016) pensando especialmente na racialização dos indígenas e suas relações com a violência policial.

ilegais. O presente estudo, com base na Ação Civil Pública do Ministério Público Federal (MPF), que reúne casos e denúncias de 2016 a 2022 e nos relatórios anuais do Cimi, analisa as dinâmicas dessa violência entre 2019 e 2022, período marcado pela escalada de agressões e pela crescente impunidade dos agentes envolvidos.

O abuso de poder por parte das forças de segurança tem sido uma constante na relação entre o Estado e os povos indígenas. Em 2019, foram registrados 13 casos de abuso de poder, aumentando para 14 em 2020 e alcançando 33 em 2021 (Cimi, 2019, 2020, 2021)⁶. Em 2020, dois casos mais emblemáticos ocorreram no Amazonas nos rios Abacaxis e Marimari, onde uma operação policial resultou no assassinato de dois indígenas Munduruku e quatro ribeirinhos, além do desaparecimento de outros dois indígenas (Cimi, 2020). “Em Mato Grosso, quatro indígenas do povo Chiquitano que estavam caçando numa área próxima à sua aldeia foram mortos por policiais do Grupo Especial de Fronteira (Gefron)” (Cimi, 2020, p. 9). A operação, realizada sob o pretexto de investigação criminal, revelou-se uma ação desproporcional e sem base legal.

Em Minas Gerais, a Polícia Militar invadiu a Terra Indígena Xakriabá sem mandado judicial, ameaçando lideranças e expondo a comunidade à Covid-19, enquanto no Mato Grosso do Sul, na Terra Indígena Passo Pirajú, um adolescente Guarani-Kaiowá de 14 anos foi abordado por policiais do Departamento de Operações de Fronteira (DOF) enquanto sua comunidade erguia uma barreira sanitária. Após confirmarem sua identidade, os agentes o ameaçaram, agrediram física e verbalmente e apontaram uma arma para sua cabeça. Já no Rio Grande do Sul, no tekoha Ka’aguy Porã, nem as crianças Guarani foram poupadas sendo perseguidas por policiais armados, gerando pânico na aldeia (Cimi, 2020).

No ano seguinte, em 2021, o número de abusos aumentou significativamente. Durante uma manifestação pacífica contra o PL 490/2007, em Brasília, durante o Acampamento Terra Livre (ATL)⁷, a Polícia Militar usou gás lacrimogêneo e balas de borracha contra indígenas, deixando diversos feridos, incluindo idosos, mulheres e crianças (Cimi, 2021). Outro caso alarmante ocorreu na Terra Indígena Pium, em Roraima, onde o Batalhão de Operações Especiais (BOPE) e a Polícia Militar conduziram uma reintegração de posse sem mandado judicial, utilizando balas de borracha e gás lacrimogêneo contra indígenas desarmados (Cimi, 2021). Em Santa Catarina, policiais invadiram casas de famílias Deni, lançando spray de pimenta dentro das moradias e atingindo crianças e mulheres (Cimi, 2021).

Em 2022, a repressão continuou. No Mato Grosso do Sul, a Polícia Militar realizou operações de despejo sem mandado judicial, frequentemente utilizando spray de pimenta e balas de borracha contra comunidades Guarani e Kaiowá (Cimi, 2022). No Rio Grande do Sul, a Polícia Federal e a Polícia Militar Ambiental entraram na Terra Indígena Xokleng Konglui sem

⁶ Na análise dos dados de 2019, 2020 e 2021 do relatório de violência do Cimi, percebe-se que o abuso de poder se manifesta através de servidores das polícias (civil, militar, federal), bem como por outros agentes públicos que deveriam proteger os povos indígenas.

⁷ É o maior encontro de povos indígenas do Brasil, realizado anualmente em Brasília. Organizado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), o ATL reúne lideranças indígenas de diversas etnias para debater direitos, denunciar violações e reivindicar políticas públicas.

autorização, fotografando e filmando indígenas e os acusando falsamente de crimes ambientais (Cimi, 2022). Em Osório, policiais rodoviários federais humilharam e agrediram verbalmente a indígena Clarice Mbya Guarani, impedindo-a de falar sua língua materna e intimidando o motorista que a transportava (Cimi, 2022).

Além dos abusos de poder, as operações policiais envolvendo indígenas têm sido caracterizadas por extrema violência. Em 2022, a repressão policial atingiu seu ápice no chamado "Massacre do Guapoy", no Mato Grosso do Sul, quando uma operação resultou no assassinato do indígena Guarani Kaiowá Vitor Fernandes, de 42 anos, e em diversos feridos entre os indígenas (Cimi, 2022).

Tais eventos indicam uma postura do Estado que, ao invés de proteger as comunidades indígenas e seus territórios, legitima ações violentas contra esses povos. A naturalização do uso da força extrema tem levado à impunidade dos agentes envolvidos e à crescente vulnerabilidade das comunidades indígenas.

A violência estatal contra os povos indígenas não se restringe ao uso da força física, mas inclui também a criminalização de lideranças indígenas por meio de prisões arbitrárias e investigações sem fundamento. Em 2021, a liderança indígena Sônia Guajajara foi intimada pela Polícia Federal após críticas ao governo Bolsonaro em um documentário, evidenciando perseguição política (Cimi, 2021). No mesmo ano, no Pará, dois indígenas do povo Tembé foram assassinados por forças policiais: Isac Tembé, professor de 24 anos, foi morto pela PM enquanto caçava, e Benedito Cordeiro de Carvalho (Didi Tembé) foi assassinado a tiros semanas depois, em circunstâncias suspeitas (Cimi, 2021).

Em 2022, a criminalização continuou. Em Goiás, um indígena Tapuia foi preso arbitrariamente por caçar dentro de seu próprio território. Durante a detenção, foi ridicularizado pelos policiais, que questionaram sua identidade indígena, negando-lhe direitos garantidos pela Constituição (Cimi, 2022). Esse padrão de criminalização demonstra uma tentativa sistemática de intimidação e repressão, visando deslegitimar as reivindicações territoriais e os direitos indígenas.

A análise dos casos de violência policial contra indígenas no Brasil entre 2016 e 2022 revela um padrão sistêmico de repressão, marcado pelo uso excessivo da força, operações ilegais, despejos forçados e criminalização de lideranças. Esse cenário não é isolado, mas reflete um contexto mais amplo de enfraquecimento das políticas de proteção aos povos indígenas e de avanço de setores econômicos sobre seus territórios. O alinhamento do Estado a interesses ruralistas e mineradores têm resultado na legitimação da violência e na impunidade dos agentes envolvidos.

A ausência de mecanismos eficazes de responsabilização, somada ao desmonte dos órgãos de fiscalização e proteção, tem contribuído para a intensificação dessas violações. A continuidade desse padrão de violência evidencia a necessidade urgente de medidas concretas de responsabilização das forças de segurança e do fortalecimento das políticas de demarcação de terras indígenas, garantindo a proteção dos direitos e da vida dos povos originários no Brasil.

Desse modo, há de se apontar também a questão da seletividade policial. Por “seletividade” se trata da maneira como a polícia seleciona certos sujeitos e grupos sociais para serem alvos principais de vigilância e punição. Logo, torna-se evidente “que os vitimados pela polícia são selecionados devido a um estereótipo, que diz respeito à cor da pele, cabelos, vestuário e CEP onde residem” (Dias, 2019, p. 47). Ressalta-se que a ação seletiva sob sujeitos parte de uma visão racista sobre grupos, pois como aponta Iara Tatiana Bonin no Relatório de violência do Cimi de 2020,

O racismo sustenta-se na ideia de que os grupos sociais poderiam ser vertical e hierarquicamente ordenados. Tal entendimento marca as desigualdades que se consolidam e são justificadas por discursos meritocráticos. Sob as bases do pensamento racista parece aceitável a precarização das condições de vida e a morte de alguns para assegurar as condições de vida de outros. Tem-se, portanto, um modo de funcionamento do racismo que não diz respeito somente à prática de assassinato e de extermínio direto, mas também ao ato de expor certos grupos ao perigo e de multiplicar os riscos para suas vidas (Cimi, 2020, p. 45).

Dessa maneira, a violência policial, decorre de um desenvolvimento histórico do racismo arraigado na nossa sociedade, que contém negligências e hostilidades utilizadas na repressão dos crimes e suspeitos de forma discriminatória e seletiva. A violência policial contra os povos indígenas no Brasil não pode ser compreendida de forma isolada, mas sim como parte de um *continuum* histórico que remonta às políticas indigenistas do Estado brasileiro.

Desde os tempos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a repressão estatal contra indígenas foi utilizada como mecanismo de controle territorial e disciplinamento social. O Relatório Figueiredo (Brasil, 2013) revelou com detalhes a brutalidade institucionalizada pelo Estado, denunciando assassinatos, tortura, escravização e exploração sistemática dos indígenas por agentes estatais e seus aliados privados, incluindo fazendeiros, grileiros e empresas extrativistas.

A extinção do SPI e a criação da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) não romperam com essa estrutura de violência. Pelo contrário, a tutela estatal sobre os indígenas persistiu e, com ela, a repressão policial como instrumento de manutenção da ordem colonial. O Estado continua a agir como mediador dos interesses do agronegócio, da mineração e da especulação fundiária, utilizando suas forças de segurança para reprimir comunidades indígenas que reivindicam seus direitos territoriais.

A violência policial contra os indígenas no Brasil, portanto, não é um fenômeno isolado ou circunstancial. Trata-se de uma continuidade histórica da colonialidade do poder (Quijano, 2005), que perpetua a subalternização dos povos indígenas e a negação de sua autodeterminação. Se antes o Estado utilizava agentes do SPI para subjugar e explorar os indígenas, hoje emprega suas forças de segurança para criminalizar suas lutas e impedir a recuperação de seus territórios. A seletividade policial não é um efeito colateral da violência estatal, mas um mecanismo deliberado que reforça a

racialização da repressão e mantém os indígenas na condição de corpos descartáveis dentro da estrutura de poder.

A violência policial é um legado histórico que está enraizado em nossa cultura, pois da mesma forma que há desigualdades de oportunidades e de direitos, o Estado, intervém de maneira semelhante no que tange aos seus deveres e obrigações com os membros da sociedade, sendo negligente quando se trata de resguardar os bens jurídicos dos pobres, porém, agindo com hostilidade contra os mesmos, através do órgão responsável pela repressão do crime (e de suspeitos) de forma discriminatória e seletiva" (Cimi, 2020, p. 45).

A partir disso, ao olharmos para a violência em geral contra a população indígena por meio de dados coletados pelo Cimi, constata-se que no ano de 2020, em um contexto nacional, mesmo em um momento atípico de pandemia, houve desde abuso de poder, racismo e discriminação étnico-culturais a violência sexual. Deste modo, foram contabilizados um total de 304 casos de violência, um aumento significativo quanto a 2019, quando foram possíveis identificar 277 casos (Cimi, 2023).

Conforme dados do Ministério Público Federal (Brasil, 2022), em Ação Civil Pública movida a partir do Inquérito Civil n. 1.10.000.000213/2021-72, Notícia de Fato n. 1.10.000.000574/2018-13, Procedimento Preparatório n. 1.10.000.000261/2018-65 e Procedimento Preparatório n. 1.10.000.000035/2020-07, estão materializados os fatos de racismo institucional contra povos indígenas, especificamente contra os povos Manxineri, Madija e Jaminawa (fora os demais casos que não foram identificadas as etnias).

São casos de violência física, ameaça, discriminação étnico-culturais ao longo de 2016 a 2021, em que os agentes policiais cometeram reiteradas violações contra a população indígena. A ação relata diversos episódios de violência física e psicológica, abuso de poder, agressões verbais, ameaças e crimes sexuais praticados por agentes da Polícia Civil e Militar.

Os primeiros registros da Ação Civil Pública remontam a 2016, quando duas jovens indígenas foram espancadas com cassetetes por policiais em Marechal Thaumaturgo após reagirem a ofensas racistas. Um indígena que tentou filmar as agressões teve seu celular destruído, foi algemado a uma grade da delegacia e permaneceu detido por dois dias. No mesmo período, o povo indígena Jaminawa da aldeia São Paulino, em Sena Madureira, denunciou que sofria agressões verbais e físicas de um policial envolvido na disputa fundiária entre indígenas e fazendeiros. Ainda em 2016, a Corregedoria da Polícia Civil abriu um procedimento para apurar irregularidades na condução de um inquérito sobre o homicídio de um indígena, mas, até a ação do MPF, não havia qualquer conclusão sobre o caso.

Em 2018, novos episódios de violência foram registrados. No dia 4 de dezembro, um indígena Jaminawa foi detido na Delegacia de Polícia Civil de Sena Madureira simplesmente por usar um boné com estampa de folha de maconha, sendo acusado de "apologia ao crime". Após assinar um Termo

Circunstanciado de Ocorrência, foi liberado. No mesmo ano, o MPF instaurou um procedimento para apurar denúncias de que indígenas abordados pela Polícia Militar eram proibidos de falar sua língua nativa durante as operações policiais.

O padrão de violência se manteve em 2019, com o caso de dois adolescentes indígenas presos sem acompanhamento de um responsável e levados à delegacia de Assis Brasil, onde foram submetidos a agressões físicas para confessar crimes. No mesmo ano, em Sena Madureira, um grupo de 15 policiais civis invadiu a casa de uma família indígena sem mandado judicial, alegando busca por uma arma roubada. Durante a ação, um indígena foi torturado com asfixia por uma sacola plástica, chegando a desmaiar. Ele ficou com sequelas físicas e só foi liberado no dia seguinte, após pagamento de fiança.

Em 2020, a violência policial contra indígenas persistiu. No dia 12 de janeiro, um indígena foi abordado por policiais militares em uma blitz na cidade de Rio Branco. Ao apresentar sua identificação da Funai, teve o documento amassado e rasgado por um dos policiais, que o jogou dentro da viatura e declarou que "não valia nada". Em agosto do mesmo ano, uma adolescente indígena de 13 anos foi abusada sexualmente por um policial civil enquanto estava detida na Delegacia de Polícia Civil de Etipaciolândia. O agente prometeu soltá-la caso ela realizasse sexo oral com ele. O crime ocorreu na frente de outra adolescente, que também foi vítima de abuso. Após a libertação, a vítima relatou medo extremo, pois recebeu ameaças para que não denunciasses o ocorrido.

Os casos mais recentes descritos na Ação Civil Pública ocorreram em 2021, com novas agressões físicas contra indígenas. No dia 30 de março, no município de Santa Rosa do Purus, um indígena da etnia Madija foi imobilizado e espancado por policiais militares em praça pública. O ato foi filmado por outro indígena, que, pouco depois, teve sua residência invadida por policiais que apagaram as gravações da agressão.

No dia seguinte, 31 de março de 2021, em Assis Brasil, um indígena Manchineri foi brutalmente agredido por policiais militares, que o golpearam com cassetetes no rosto e nas costas. Quando seu pai questionou a abordagem violenta, recebeu como resposta a ameaça de um "tiro na cara". O MPF também recebeu, em abril daquele ano, novas denúncias do Cimi sobre a continuidade das práticas abusivas da polícia contra povos indígenas no estado (Brasil, 2022).

A Ação Civil Pública (Brasil, 2022) argumenta que esses episódios demonstram um padrão sistemático de racismo institucional, caracterizado pela seletividade policial, que elege os indígenas como alvos preferenciais de repressão e violência. O MPF pede que o Estado do Acre seja condenado a reparar os danos morais coletivos, implementar cursos de formação policial que abordem os direitos indígenas e promover um ato público de pedido de desculpas à população indígena. A ação enfatiza que a persistência desses abusos revela não apenas a falha estrutural da segurança pública, mas também a omissão do Estado em garantir a proteção e a dignidade dos povos indígenas, perpetuando práticas discriminatórias historicamente enraizadas.

Logo, a Ação Civil Pública do Ministério Público Federal (MPF) contra o Estado do Acre evidencia a persistência do racismo institucional, um conceito que remete à atuação seletiva e discriminatória de agentes do Estado na repressão e marginalização de grupos historicamente oprimidos. O racismo institucional, conforme definido por Almeida (2019), não se manifesta apenas em atos individuais de preconceito, mas em estruturas sistêmicas que perpetuam desigualdades, sendo naturalizado dentro das instituições estatais. No caso das forças policiais do Acre, essa dinâmica se reflete na criminalização dos povos indígenas, nas abordagens violentas e na impunidade dos agentes que cometem abusos.

O conceito de necropolítica, conforme exposto por Mbembe (2018), também é fundamental para compreender essa realidade. Segundo o autor, o Estado moderno foi historicamente construído sobre um regime de violência racializada, em que determinadas populações são consideradas passíveis de repressão sistemática. A violência policial contra indígenas no Acre, documentada entre 2016 e 2021, exemplifica como essas estruturas coloniais permanecem operando no presente, legitimando ações truculentas e impedindo que os indígenas sejam reconhecidos como sujeitos plenos de direitos.

A seletividade policial é outro aspecto crucial da denúncia do MPF e pode ser analisada à luz da criminologia crítica. Para Zaffaroni (2015), as instituições policiais e penais não operam de maneira neutra, mas exercem um papel ativo na construção do inimigo social, estabelecendo populações vulneráveis como alvos preferenciais da repressão estatal. No caso acreano, a polícia não apenas violenta e criminaliza indígenas, mas age de maneira sistemática para reforçar sua subalternização, inclusive negando-lhes o direito de falar suas línguas nativas durante abordagens (Brasil, 2022).

Outro ponto fundamental para compreender esse cenário é a omissão do Estado na formação e fiscalização das forças policiais, o que reflete a reprodução de um modelo de segurança pública seletivo e racializado (Segato, 2007). Conforme o MPF constatou, os cursos de formação policial no Acre não incluem conteúdos específicos sobre os direitos dos povos indígenas, suas culturas ou modos de vida. Essa lacuna educacional fortalece a visão dos indígenas como elementos de perigo, reforçando a violência institucional. De acordo com Fanon (2008), a desumanização dos povos colonizados dentro do discurso oficial do Estado é um dos mecanismos centrais do racismo institucional, pois legitima a violência como resposta natural à presença desses sujeitos no espaço público.

Assim, a atuação do MPF contra o Estado do Acre não apenas evidencia casos concretos de violência policial contra indígenas, mas revela a continuidade de um regime estrutural de desigualdade racial e colonialidade do poder (Quijano, 2005). O pedido de reparação coletiva e reforma das práticas policiais não pode ser visto apenas como uma demanda por justiça circunstancial, mas como um chamado para a desconstrução das bases institucionais que permitem a perpetuação da violência contra os povos indígenas.

Como afirmam Grosfoguel e Cervantes-Rodríguez (2009), a modernidade eurocentrada operou historicamente por meio da racialização e hierarquização das populações não brancas, colocando-as na condição de

inimigos internos. O Estado brasileiro, ao permitir e acobertar a violência policial contra indígenas, reafirma sua incapacidade de romper com essas estruturas de dominação, tornando-se um agente ativo na manutenção do racismo institucional.

Nesse contexto, a análise dos impactos da seringalidade e do racismo institucional sobre as populações indígenas, especialmente no que tange à violência policial, revela uma complexa teia de fatores históricos, sociais e culturais que perpetuam a marginalização e a discriminação dessas comunidades. Esses elementos não somente evidenciam uma herança colonial enraizada nas estruturas sociais e institucionais, mas também apontam para a urgente necessidade de reconhecimento, respeito e proteção efetiva dos direitos dos povos indígenas.

A seletividade policial, destacada pelos relatórios e casos citados, sublinha a existência de práticas discriminatórias que escolhem seus alvos com base em estereótipos raciais e culturais, perpetuando assim um ciclo de violência e exclusão contra determinados grupos étnicos, particularmente os povos indígenas. A persistência dessas práticas demonstra como o racismo institucional se mantém ativo, moldando as interações entre o Estado e essas comunidades, muitas vezes de maneira violenta e letal.

Nesse contexto, é imperativo refletir sobre as consequências de longo prazo dessas dinâmicas para as comunidades indígenas. A exposição contínua à violência, ao racismo e à discriminação não apenas fere a dignidade e os direitos humanos desses povos, mas também ameaça sua sobrevivência cultural e física. O legado de desigualdade e injustiça requer uma ação deliberada e sustentada para dismantelar as estruturas de poder que perpetuam a marginalização indígena.

Para avançar na direção de uma sociedade mais justa e igualitária, é crucial reconhecer a profundidade e a persistência do racismo e da discriminação contra os povos indígenas. Isso implica não apenas em repudiar a violência policial e outras formas de opressão, mas também em promover políticas e práticas que valorizem a diversidade cultural, garantam a proteção dos direitos indígenas e fomentem a inclusão social.

A construção de uma abordagem mais adequada em relação aos povos indígenas passa pela educação, pela revisão de políticas públicas e pela implementação de medidas que assegurem a participação efetiva dessas comunidades em processos de tomada de decisão que afetam suas vidas e territórios. Além disso, é fundamental a promoção de um diálogo intercultural que reconheça e respeite as diferenças, combatendo estereótipos e promovendo o entendimento mútuo.

Em suma, a luta contra a violência e a discriminação dos povos indígenas é parte fundamental da luta mais ampla pelos direitos humanos e pela justiça social. Reconhecer e abordar as raízes históricas e as manifestações contemporâneas do racismo institucional contra essas comunidades é um passo crítico para construir uma sociedade que verdadeiramente valoriza a diversidade, a equidade e a dignidade de todos os seus membros.

Considerações finais

Portanto, diante do exposto observa-se a relação intrínseca existente entre o racismo policial e suas ações de violência seletiva contra povos indígenas e a sociedade estruturada hierarquicamente em bases racistas de subjugação e dominação colonial que se organizou na desumanização e inferiorização desses sujeitos.

A reflexão detalhada sobre o entrelaçamento do racismo policial e a violência seletiva contra os povos indígenas com as estruturas sociais e históricas de racismo, subjugação e dominação colonial nos leva a uma conclusão inevitável: há uma necessidade premente de reconhecer, endereçar e dismantlar essas dinâmicas enraizadas na desumanização e inferiorização dos povos indígenas. O cenário do Acre, marcado por um passado-presente de exploração e violência, exemplifica como práticas institucionais refletem e perpetuam hierarquias raciais, afetando profundamente a vida e os direitos dos indígenas.

Diante dessa realidade, urge a necessidade de promover um debate ampliado e aprofundado que transcenda a esfera pública e penetre nas políticas e ações institucionais. É imperativo repensar e reestruturar as relações sociais, políticas e econômicas de forma a erradicar o racismo estrutural e institucional, reconhecendo as formas pelas quais ele se manifesta contra os povos indígenas. Isso demanda uma revisão crítica e uma transformação das práticas de segurança pública, especialmente no que se refere às abordagens policiais que historicamente marginalizam e violam os direitos dessas comunidades.

Além disso, é necessário fomentar uma educação que valorize a diversidade étnico-cultural e promova o respeito aos direitos humanos, desafiando os estereótipos e preconceitos que sustentam o racismo e a discriminação. A inclusão dos saberes e histórias indígenas nos currículos escolares e espaços de formação pode contribuir significativamente para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

As políticas públicas devem ser direcionadas para garantir a proteção e a promoção dos direitos dos povos indígenas, assegurando seu acesso à justiça e à reparação quando seus direitos forem violados. Isso inclui a implementação efetiva de medidas que protejam essas comunidades contra a violência e a discriminação, bem como o reconhecimento e a demarcação de suas terras, fundamentais para a preservação de suas culturas e modos de vida.

A responsabilidade pela mudança não recai somente sobre o Estado e suas instituições, mas também sobre a sociedade civil, que deve se engajar ativamente na luta contra o racismo e na defesa dos direitos indígenas. A solidariedade e o apoio aos movimentos indígenas são fundamentais para amplificar suas vozes e demandas, contribuindo para a transformação social necessária à superação das desigualdades históricas.

Dessa maneira, este processo histórico de dominação e racialização contra as populações indígenas ocorrido no Acre, decorrente de uma estruturação hierárquica racial da sociedade local, reflete-se diretamente na maneira como as instituições policiais atuam contra estes sujeitos de

maneira violenta e desrespeitando seus direitos constitucionalmente assegurados.

Com isso, faz-se necessária a ampliação do debate sobre as relações desiguais estrutural e institucionalmente postas no processo histórico-social de racialização dos indígenas e repensar ações de discriminação étnico-culturais e atuações violentas de seletividade policial para que estas deixem de acontecer de forma geral e institucionalizada.

Concluindo, o caminho para a justiça e igualdade passa pelo reconhecimento dos erros históricos, pela valorização das culturas e direitos indígenas e por um compromisso coletivo com a transformação das estruturas de poder que perpetuam o racismo e a violência. Por meio de um esforço conjunto e determinado, será possível construir uma sociedade que respeite e celebre a diversidade e a dignidade de todos os seus membros, garantindo que os horrores do passado não continuem se repetindo no cotidiano das comunidades e fora delas.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BARROS, José d'Assunção. **História Social: seus significados e seus caminhos**. LPH – Revista de história [Internet], v. 15, n.15, p. 235-256, 2005.

BRASIL. **Relatório Figueiredo**: documento na íntegra, 2013. Disponível em: <<https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/source%3A22/relatorio-figueiredo.pdf>>. Acesso em: 15 mar. 2025.

BRASIL. Ministério Público Federal. Ação Civil Pública nº 1009852-18.2022.4.01.3000, Ministério Público Federal contra Estado do Acre, Seção Judiciária do Estado do Acre, 3ª Vara Federal Cível e Criminal da SJAC, 2022.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Colonialidade do poder e a violência contra os povos indígenas. **PerCursos**, Florianópolis, v. 16, n. 32, p. 103–120, 2016.

CASTELLO BRANCO, J. M. B. **O Gentio Acreano**. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, v. 207, p. 3-78, 1950.

CASTRO, Hebe. **História Social**. In.: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 45-59.

CIMI. **Relatório de violência contra os povos indígenas no Brasil**. Brasil, 2019. Disponível em: <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/10/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2019-cimi.pdf>>. Acesso em: 22 nov. 2023.

CIMI. **Relatório de violência contra os povos indígenas no Brasil**. Brasil, 2020. Disponível em: <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2021/11/relatorio-violencia-povos-indigenas-2020-cimi.pdf>>. Acesso em: 22 nov. 2023.

CIMI. **Relatório de violência contra os povos indígenas no Brasil**. Brasil, 2021. Disponível em: <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2022/08/relatorio-violencia-povos-indigenas-2021-cimi.pdf>>. Acesso em: 22 nov. 2023.

CIMI. **Relatório de violência contra os povos indígenas no Brasil**. Brasil, 2022. Disponível em: <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2023/07/relatorio-violencia-povos-indigenas-2022-cimi.pdf>>. Acesso em: 22 nov. 2023.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DIAS, Fernando Gonçalves *et al.* **A violência policial sob a perspectiva da seletividade penal:** os agentes policiais são imunes/impunes?. Revista da Defensoria Pública do Estado do Rio Grande do Sul, n. 23, p. 44-64, 2019.

DUPRAT, Deborah; TERENA, Eloy. **O genocídio indígena atual.** Guarimã – Revista de Antropologia & Política, v. 2, n. 1, 2021.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Cinco ideias equivocadas sobre os índios.** O saber construído a partir de nós. Caderno CENESCH, v.1, p. 17-33, 2009.

GROSGOUEL, Ramón; CERVANTES-RODRÍGUEZ, Ana Margarita. **The modern/colonial/capitalist world-system in the twentieth century.** Nova York: Praeger, 2009.

GROSGOUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais:** transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Revista crítica de ciências sociais [Online], n. 80, p. 115-147, 2008.

_____. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas:** racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan. 2016.

HOISLER SALLET, Bruna; BONATO GOMES, Thais; ROTA ALMEIDA, Bruno. **Racismo institucional e povos indígenas: das práticas assimiladas às estratégias de enfrentamento.** Direito. UnB - Revista de Direito da Universidade de Brasília, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 153-182, 2021. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/revistadedireitounb/article/view/36496>>. Acesso em: 15 mar. 2022.

IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita. **Os Kaxinawá de Felizardo:** correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá. Brasília: Paralelo 15, 2010.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. **Futuro ancestral.** São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

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

MILANEZ, Felipe *et al.* **Existência e diferença:** o racismo contra os povos indígenas. Revista Direito e Práxis, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 2161-2181, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.7016>>. Acesso em: 13 mar. 2025.

NÚÑEZ, Geni. **Perspectivas guarani sobre binarismos da colonização:** caminhos para além das monoculturas. Revista Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 15, n. 40, e0101, dez. 2023.

PIMENTA, José. **O Amazonismo Acriano e os povos indígenas**: revisitando a história do Acre. *Amazônica - Revista de Antropologia*, [S.l.], v. 7, n. 2, p. 327-353, jul. 2016.

PINTO NETO, Moysés. **Por que o racismo contra indígenas é o maior de todos no Brasil?** Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, 7 jul. 2014. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/noticias/532997-por-que-o-racismo-contra-indigenas-e-o-maior-de-todos-no-br>>. Acesso em: 20 nov. 2023.

PROST, Antoine. **Capítulo IX – O mundo sociológico & Capítulo X – A história Social**. In: _____. *Doze lições sobre a história*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2008, pp. 169-209.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y modernidad/racionalidad**. *Perú indígena*, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

_____. **Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina**. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 55, p. 9–31, set. 2005.

_____. **Colonialidad del poder y clasificación social**. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, v. 2, n. 5, 2015.

RODRIGUEZ, Ernesto Martinez. **Correrias**: Índios, Caucheiros e Seringueiros (Acre 1942/1983). Orientador: Marcos César Borges da Silveira. Coorientador: Luis Balkar Sa Peixoto Pinheiro. 2016. 128 f. Dissertação (Mestrado), História, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

SEGATO, Rita Laura. **La nación y sus otros**: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

SOUZA, João José Veras de. **Seringalidade**: a colonialidade no Acre e os condenados da floresta. Orientador: Marcos Fábio Freire Montysuma. Coorientador: Armando de Melo Lisboa. 2016. 414 p. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2019.

WERNECK, Jurema. **Racismo institucional**: uma abordagem conceitual. [S.l.]: Geledés–Instituto da mulher negra, 2016.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **O inimigo no direito penal**. Rio de Janeiro: Revan, 2015.

Recebido em: 11/07/2025* Aprovado em: 16/04/2026* Publicado em: 30/04/2026

O DIREITO À AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS E O SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS: ESTUDO DE CASO DO POVO INDÍGENA DE MUY MUY E O ESTADO DA NICARÁGUA

JANAÍNA TÔRRES ESTEVES¹

UEPB, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0000-7934-2748>

RESUMO: *A presente pesquisa analisa o direito à autodeterminação dos povos indígenas, especialmente, a partir da perspectiva da Comissão Interamericana de Direitos Humanos no caso do Povo Indígena de Muy Muy e o Estado da Nicarágua. Trata-se de uma pesquisa de natureza qualitativa, baseada na análise documental e bibliográfica, com fontes que incluem relatórios e resoluções da Comissão Interamericana, bem como instrumentos normativos internacionais. De início, apresenta desde as primeiras referências formais aos povos indígenas no Direito Internacional, até posterior consolidação dos seus direitos no Sistema Interamericano de Direitos Humanos. Em seguida, demonstra o princípio da autodeterminação dos povos como fundamento estruturante da ordem internacional, examinando-o também no contexto indígena. Por fim, evidencia que sob a ótica da Comissão Interamericana, a negação da autonomia, do autogoverno, dos direitos políticos e do direito de consulta prévia acerca de assuntos de interesse indígena representa flagrante afronta ao direito à autodeterminação dos povos, como ocorrido no caso do Povo Indígena de Muy Muy e o Estado nicaraguense.*

PALAVRAS-CHAVE: *Autodeterminação dos povos indígenas; Comissão Interamericana de Direitos Humanos; humanização do Direito Internacional.*

ABSTRACT: *This research examines the right to self-determination of Indigenous peoples, with particular emphasis on the perspective of the Inter-American Commission on Human Rights in the case involving the Muy Muy Indigenous People and the State of Nicaragua. Employing a qualitative methodology, the study is grounded in documentary and bibliographic analysis, drawing upon official reports and resolutions issued by the Inter-American Commission, alongside relevant international legal instruments. The study begins by outlining the earliest formal references of Indigenous peoples in international law and traces the progressive development and consolidation of their rights within the framework of the Inter-American Human Rights System. It then explores the principle of self-determination as a foundational pillar of the international law and evaluates its specific application in the Indigenous context. The analysis ultimately demonstrates that, from the perspective of the Inter-American Commission, the denial of autonomy, self-government, political participation, and the right to prior consultation in matters affecting Indigenous interests constitutes a violation of the right to self-determination. This conclusion is illustrated through the case of the Muy Muy Indigenous People and the Nicaraguan State.*

KEYWORDS: *Self-determination of indigenous peoples; Inter-American Commission on Human Rights; humanization of International Law.*

¹ Doutoranda em Direito Público pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra (FDUC) e professora do Curso de Direito da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB).

Introdução

Atualmente, estima-se que existam 476 milhões de indígenas em todo o mundo, vivendo em 90 países, o que representa 6% da população mundial (ONU, 2025).

Apesar dos avanços normativos, especialmente em âmbito internacional, bem como do discurso de valorização da diversidade étnico-cultural, a realidade dos povos indígenas em pleno século XXI ainda revela um quadro persistente de negação e marginalização de direitos, como ocorre com o direito à autodeterminação dos povos.

O direito à autodeterminação dos povos, segundo a Comissão Interamericana de Direitos Humanos – acionada reiteradamente nos últimos anos para monitorar e intervir em casos de violações aos direitos indígenas – tem assumido particular relevância nas reivindicações atuais desses povos, principalmente pelas violações dos Estados ao seu modo de vida, formas de organização, escolha dos seus representantes, e outros.

Nesse cenário, repousa o caso do Povo Indígena de Muy Muy e o Estado da Nicarágua, suscitando a seguinte pergunta: como a Comissão Interamericana tem operacionalizado o princípio/direito da autodeterminação envolvendo os povos indígenas?

Baseada na análise documental e bibliográfica, com fontes que incluem relatórios e resoluções da Comissão Interamericana, bem como instrumentos normativos internacionais, a pesquisa de natureza qualitativa, inicia apresentando as primeiras referências formais aos povos indígenas no Direito Internacional até a adoção de instrumentos normativos centrais, como a Convenção nº 169 (1989) da Organização Internacional do Trabalho – OIT e a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007) da Organização das Nações Unidas – ONU.

O segundo ponto discorre sobre a consolidação dos direitos indígenas no âmbito do Sistema Interamericano de Direitos Humanos, ressaltando a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (1969) e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2016). Em seguida, o terceiro ponto demonstra o princípio da autodeterminação dos povos como fundamento estruturante da ordem internacional, examinando-o também no contexto indígena.

Por fim, o quarto ponto, sob a ótica da Comissão Interamericana no caso do Povo Indígena de Muy Muy e o Estado nicaraguense, evidencia que a negação do direito de consulta prévia acerca de assuntos de interesse indígena e dos direitos políticos (incluindo autonomia e autogoverno – oportunidade que a Corte Interamericana de Direitos Humanos terá para se manifestar sobre conceitos/limites desses desdobramentos) representa grave afronta ao direito à autodeterminação dos povos.

Breves apontamentos acerca dos povos indígenas no Direito Internacional

O Direito Internacional teve o seu despertar para as questões indígenas de forma morosa, iniciando sob as luzes de um paradigma assimilacionista, ou seja, de integração dos povos indígenas ao meio social, para

gradualmente (através de muitas lutas) conquistarem o reconhecimento de seus direitos, como à autodeterminação, à diversidade étnico-cultural, à igualdade, à não discriminação, entre outros.

Uma das primeiras referências formais aos povos indígenas encontra-se na Ata Final da Conferência de Berlim de 1884-1885 (artigo 6, nº 1), que resultou na legitimação das pretensões territoriais no continente africano, bem como na promoção de um plano jurídico do princípio da ocupação efetiva. Firmou-se nesse documento o compromisso dos Estados em salvaguardar os povos indígenas e melhorar suas condições de existência (morais e materiais), contudo, com o objetivo de instruir esses povos a apreciar as vantagens da civilização (Lopes, 2020, p. 596).

Desde os primórdios, é nítido a intenção de assimilação e subjugação dos povos indígenas, caracterizados como não civilizados e inferiores. Isso deu-se em diversos documentos relativos aos povos indígenas, inclusive no Pacto da Sociedade das Nações (1919) – artigo 22, em que os Estados-membros possuíam como “*missão sagrada de civilização*” o dever de promover o bem-estar e o desenvolvimento desses povos (Lopes, 2020, p. 597).

A partir de 1933, os membros da União Pan-Americana apelaram para a concretização de uma reunião internacional para examinar o problema das “*raças nativas e das tribos nas grandes selvas*” e, no ano de 1938, foi declarado que os povos indígenas possuem o direito de proteção por parte das autoridades públicas, para fins de compensação pelo inadequado desenvolvimento físico e intelectual – traduzindo em uma justa reparação pela incompreensão como foram tratados no passado (Lopes, 2020, p. 597).

A Organização Internacional do Trabalho – OIT, especialmente preocupada em solucionar a relação entre colonialidade e emprego, em 1936, aprovou a Convenção nº 50, que tratava sobre o recrutamento de trabalhadores indígenas, além da Recomendação nº 46, que indicava aos países a abstenção de recrutar trabalhadores, sugerindo o desenvolvimento de formas de oferecimento espontâneo de mão de obra, o que denotava o término do recrutamento forçado. Com a entrada em vigor da referida Convenção em 1939, uma nova recomendação foi proposta – Recomendação nº 58, que instituiu a duração máxima dos contratos escritos dos trabalhadores indígenas (Souza Filho, 2018, p. 157).

Ainda, outras duas convenções trataram da temática no âmbito da OIT, a Convenção nº 64 e a Convenção nº 65 que, respectivamente, versavam sobre os contratos de trabalhos dos trabalhadores indígenas e as sanções penais permitidas e proibidas aos trabalhadores indígenas (Souza Filho, 2018, p.157). Entrementes, mesmo após esse período, a posição da maioria dos Estados em âmbito internacional persistia em não proteger os elementos essenciais dos povos indígenas, vigorando um panorama assimilacionista.

Nesse contexto, a Convenção nº 107 da OIT, sobre a “*Proteção e Integração das Populações Indígenas e outras Populações Tribais ou Semitribais nos Países Independentes*”, datada de 1957, foi formulada em um cenário histórico e político em que prevalecia a ideia integracionista, orientada ao rompimento dos laços étnicos, sociais e culturais dos povos indígenas. Em outros termos, predominava a concepção de que a melhoria nas condições de vida e de trabalho desses povos dependia da sua inserção

no modelo socioeconômico dominante, implicando a erosão de suas estruturas identitárias e comunitárias. De acordo com James Anaya (2004, p. 56), esse paradigma assimilacionista, predominante no Direito Internacional clássico, desconsiderava os povos indígenas como sujeitos de direitos coletivos, concebendo-os como grupos a serem integrados à sociedade majoritária.

É límpido que a OIT, à época, não procedeu com quaisquer consultas aos povos indígenas no tocante aos seus instrumentos normativos, que anos mais tarde se insurgiram e enfrentaram os Estados (em âmbito internacional e regional), para fins de reclamar sobre o devido amparo de seus direitos.

Nas últimas décadas, ocorreram reconhecimentos significativos no tocante aos direitos específicos dos povos indígenas, especialmente, pela pressão e reivindicação desses povos frente a OIT (para revogação da Convenção nº 107), ONU (para formalização de uma declaração universal dos direitos indígenas), OEA (para elaboração de uma declaração americana de direitos indígenas), UNESCO (para reconhecimento do patrimônio cultural indígena), entre outros.

A OIT formulou a Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, adotada em 1989, tornando-se um dos documentos de maior relevo e expressividade relativa a esses povos. Aduz Ana Valéria Araújo (2007, p. 35):

Na prática, a Convenção nº. 169 foi o primeiro instrumento internacional a tratar dignamente dos direitos coletivos dos povos indígenas, estabelecendo padrões mínimos a serem seguidos pelos Estados e afastando o princípio da assimilação e da aculturação no que diz respeito a esses povos. Além disso, avançou no sentido do reconhecimento da integridade cultural indígena, de seus direitos a terra e aos recursos naturais, bem como, à não discriminação em todas as esferas do bem-estar social.

A Convenção nº 169 (1989) substituiu a Convenção nº 107 (1957), refletindo os significativos avanços alcançados pelos povos indígenas, além do progresso no que tange a temática em âmbito internacional, tratando-se de um instrumento normativo de caráter vinculante que estabelece parâmetros para outros instrumentos.

Em 2007, após aproximadamente duas décadas de discussões, a Assembleia Geral da ONU adotou a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, com 143 votos favoráveis, quatro votos contrários (Estados Unidos, Nova Zelândia, Canadá e Austrália) e 11 abstenções. Apesar de não ser um instrumento normativo de caráter obrigatório (norma *soft law*), trata-se de uma manifestação que expõe os direitos indígenas reconhecidos pelos Estados-membros da ONU, além de uma exposição genérica de valores e princípios fundamentais (Ramos, 2020, p. 310).

Assinala José Martínez Cobo (1986), em estudo elaborado no seio das Nações Unidas, que os povos indígenas se caracterizam por sua continuidade histórica, identidade cultural própria e vínculo com seus territórios tradicionais, sendo titulares de direitos coletivos que reclamam reconhecimento no plano internacional. Tal concepção não apenas descreve

essas coletividades, mas evidencia sua condição de sujeitos de direitos, titulares de prerrogativas coletivas, de autodeterminação e de formas específicas de organização social.

Nesse contexto, os avanços relativos à temática indígena no âmbito dos sistemas internacional e regional de proteção dos direitos humanos contribuíram para a consolidação de um arcabouço jurídico voltado à tutela desses povos, em conformidade com sua diversidade étnico-cultural e em superação do paradigma assimilacionista. No entanto, esse movimento não representa a gênese de tais direitos, mas o seu reconhecimento e organização normativa no cenário internacional, a partir de demandas historicamente construídas pelos próprios povos indígenas.

À luz dessa perspectiva, o Direito Internacional contemporâneo assume papel relevante na afirmação desses direitos, atuando como espaço de legitimação, articulação e projeção de eficácia jurídica, especialmente no âmbito dos sistemas internacional e regional de proteção dos direitos humanos. Evidencia-se, então, a transição para um modelo jurídico fundado na valorização da diversidade, da autodeterminação e da centralidade dos direitos coletivos indígenas.

A consolidação dos direitos dos povos indígenas no contexto do Sistema Interamericano de Direitos Humanos

As atrocidades cometidas durante as grandes guerras mundiais revelaram à humanidade que uma proteção jurídica dos direitos inerentes à pessoa humana e a preservação de sua dignidade restrita apenas ao plano interno dos Estados era insuficiente. A conjuntura caótica mundial ressaltava a urgência na implementação de um sistema internacional e/ou regional capazes de assegurar a defesa dos direitos humanos (Piovesan, 2023).

Em 1948, surgiu formalmente o Sistema Interamericano de Direitos Humanos – sistema regional de promoção e proteção dos direitos humanos – com a aprovação da Declaração Americana de Direitos e Deveres do Homem e a adoção da Carta da Organização dos Estados Americanos – OEA, na Nona Conferência Internacional Americana ocorrida em Bogotá, Colômbia (Mazzuoli, 2022, p. 318).

Nesse contexto, em 1959, foi criada a Comissão Interamericana de Direitos Humanos, órgão autônomo pertencente à OEA, com função consultiva, encarregado da salvaguarda dos direitos humanos no continente americano. Com sede em Washington, a Comissão é composta por sete membros, dotados de alta autoridade moral e com notório conhecimento em matéria de direitos humanos (Mazzuoli 2022, p. 319).

Em 1969, foi aprovada a Convenção Americana sobre Direitos Humanos, também denominada como Pacto de San José da Costa Rica, que entrou em vigor em 1978, tornando-se um instrumento normativo cardeal no âmbito da OEA, a despeito da falta de menção específica com relação aos direitos indígenas. A referida Convenção também criou a Corte Interamericana de Direitos Humanos (Mazzuoli, 2022, p. 319).

No tocante à Corte Interamericana de Direitos Humanos, compreende um órgão judicial autônomo da OEA (com função contenciosa e consultiva),

composto por sete juízes, nacionais dos Estados-membros, eleitos a título pessoal entre juristas com elevada autoridade moral e conhecimento acerca da disciplina dos direitos humanos, possuindo condições para o exercício das tarefas jurídicas, consoante a lei do Estado nacional ou do Estado que concretizar o lançamento da referida candidatura (Mazzuoli, 2022, p. 321).

Com sede em San José, na Costa Rica, a Corte Interamericana interpreta e aplica a Convenção Americana sobre Direitos Humanos e outros instrumentos, representando um dos três tribunais regionais de proteção dos direitos humanos, juntamente com o Tribunal Europeu dos Direitos Humanos e a Corte Africana dos Direitos Humanos e dos Povos (Mazzuoli, 2022, p. 322).

A responsabilidade pelo direcionamento à Corte Interamericana dos casos emblemáticos envolvendo violação aos direitos humanos, abarcando os direitos dos povos indígenas, é da Comissão Interamericana. Inclusive, o primeiro caso indígena conduzido a jurisdição da Corte Interamericana foi relativo ao Estado da Nicarágua e o Povo Indígena Awas Tingni, que alçaram o reconhecimento do caráter coletivo do direito à terra, com fundamento no artigo 21 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos (em 02 de outubro de 1995, a Secretaria da Comissão Interamericana de Direitos Humanos recebeu a denúncia nº 11.577 contra o Estado nicaraguense; em 04 de junho de 1998, a Comissão apresentou o caso à Corte Interamericana, cuja sentença é datada de 31 de agosto de 2001).

Ressalta-se que, qualquer pessoa ou grupo de pessoas, ou entidade não governamental legalmente reconhecida em um ou mais Estados-membros possui competência para apresentar à Comissão Interamericana petição com denúncias ou queixas de violação de direitos humanos constante na Convenção Americana sobre Direitos Humanos, perpetrada por um Estado da OEA (OEA, 1969).

Para a admissibilidade da petição perante a Comissão Interamericana é necessária a interposição e o esgotamento dos recursos da jurisdição interna; a apresentação em um prazo de seis meses, contado da data de notificação da decisão definitiva; por último, ausência de pendência de outro processo de solução internacional relativa à matéria tratada na petição. Recebida a petição e constatada a sua admissibilidade, a Comissão Interamericana solicitará informações para o Estado ao qual pertence a autoridade apontada como responsável pela violação de direitos humanos, que deverá apresentar resposta no prazo de três meses (OEA, 1969).

Com o prosseguimento do caso, sem uma solução amistosa, a Comissão Interamericana redigirá um relatório preliminar, com a exposição dos fatos e das conclusões, podendo, se julgar necessário, propor recomendações para o Estado. Se o caso não for solucionado ou submetido à jurisdição da Corte no prazo de três meses do encaminhamento do relatório preliminar ao Estado, a Comissão poderá emitir, por maioria absoluta dos votos, um relatório definitivo, contendo seu parecer, conclusões finais e recomendações, que será encaminhado para as partes (OEA, 1969).

O Estado, com prazo fixado pela Comissão Interamericana, informará sobre o cumprimento das recomendações. A Comissão Interamericana avaliará o cumprimento das recomendações e decidirá, por maioria absoluta de votos, acerca da publicação do relatório definitivo, bem como a inclusão

no Relatório Anual à Assembleia Geral da OEA. Com o descumprimento das recomendações pelo Estado, a Comissão Interamericana poderá submeter o caso à jurisdição da Corte Interamericana (OEA, 1969).

Por um longo período, os indígenas representaram um povo oprimido, esquecido e excluído no Direito Internacional. No entanto, após lutas em prol do reconhecimento dos seus direitos, a disciplina indigenista tornou-se escopo de inúmeras resoluções da Assembleia Geral da OEA, culminando inclusive na promulgação da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, conquista histórica para os povos indígenas da América.

A Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em 2016, a despeito de ser caracterizada como um instrumento normativo *soft law*, quer dizer, sem força vinculante, funciona como bússola para os órgãos da organização, orientando a interpretação dos direitos indígenas, além de promover a reverência a dignidade desses povos (Ramos, 2020, p. 384).

Nas últimas décadas, a Comissão e a Corte Interamericana cumprem um papel vital não apenas na salvaguarda dos direitos humanos na América, mas sobretudo no reconhecimento de demandas históricas, como dos povos indígenas. Isto porque, ao reconhecer e assegurar os direitos indígenas, esses órgãos contribuem para a superação de paradigmas assimilacionistas, nefastos para a própria sobrevivência desses povos, bem como a construção de um espaço internacional/regional mais justo, plural e igualitário.

O princípio da autodeterminação dos povos como fundamento estruturante da ordem internacional

O princípio da autodeterminação dos povos, consagrado em diversos instrumentos normativos, consolidou-se como um dos fundamentos estruturantes da ordem internacional, especialmente pela intrínseca relação com outros princípios, como a soberania dos Estados; integridade territorial; independência, liberdade e igualdade dos povos; e outros.

A Carta das Nações Unidas de 1945 explicitou sobre a autodeterminação dos povos de forma expressa em seu artigo 1, n° 2, que trata sobre os objetivos e princípios das Nações Unidas, bem como no artigo 55, que discorre sobre a cooperação econômica e social internacional, apesar de parecer admitir o colonialismo, que foi regulamentado juridicamente nos capítulos XI (declaração relativa a territórios não autônomos) e XII (regime internacional de tutela), sem prever a independência (exceto como mera possibilidade abstrata no segundo caso, mas apenas para autogoverno dos territórios), como assevera Francisco Ferreira de Almeida (2025, p. 324-325).

Diante das controvérsias constantes nos dispositivos da Carta das Nações Unidas, vagos e imprecisos no tocante ao conteúdo jurídico, tornou-se necessário ao longo dos anos a elaboração, notadamente, de sucessivas resoluções para tratar da temática no âmbito dos órgãos das Nações Unidas, bem como de outros organismos internacionais.

Nesse contexto, um marco crucial no tocante ao desenvolvimento do princípio da autodeterminação dos povos, baseado nas diretrizes da Carta das Nações Unidas, foi a adoção da Resolução 1514 (XV), intitulada

Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais, datada de 14 de dezembro de 1960, fruto da ação da maioria afro-asiática que conquistou o poder na Assembleia Geral, apoiados pelos países do leste europeu, capitaneados pela antiga União Soviética. A referida Resolução afirmava que a autodeterminação é um direito de todos os povos, ou seja, conferiu ao princípio o *status* de direito coletivo (OETER, 2012). Por essa razão, oponível a todos os Estados, não devendo a falta de preparação na seara política, econômica ou social – ou no ensino, constituir um pretexto para o retardamento da independência (Almeida, 2025, p. 326).

Assim, a Resolução 1514 (XV) vinculou o direito dos povos sob domínio colonial à independência, ancorados no princípio da autodeterminação, estabelecendo novas diretrizes no processo de descolonização, enfatizando expressamente que “a sujeição dos povos a uma subjugação, dominação e exploração constitui uma negação dos direitos humanos fundamentais, é contrária à Carta das Nações Unidas e compromete a causa da paz e da cooperação mundial” (ONU, 1960).

Destaca-se que, um dia após a adoção da Resolução 1514 (XV), a Assembleia Geral proclamou as Resoluções 1541 (XV) e 1542 (XV) que tratavam, respectivamente, acerca da definição de povos e territórios dependentes, bem como da dimensão prática dos princípios.

A Resolução 1514 (XV) instituiu apenas um critério para o autogoverno dos territórios, ou seja, a independência. Já a Resolução 1541 (XV) estendeu essa discussão, evidenciando outros critérios, quais sejam, a livre associação a um Estado independente e a integração a um Estado independente (Moraes, 1998, p. 153).

Outros casos específicos no contexto internacional, como os territórios árabes ocupados por Israel e o regime de *apartheid* na África do Sul, corroboraram para as Nações Unidas alargarem o direito à autodeterminação dos povos para além da categoria de povos colonizados, ou seja, os povos submetidos a ocupação estrangeira e os povos submetidos a um regime de discriminação racial (Almeida, 2025, p. 330).

Na Resolução 2189, datada de 1966, a Assembleia Geral afiança que a persistência do regime colonial representa um risco para a paz e a segurança internacional, adotando o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, que solidificam o princípio da autodeterminação dos povos. Ambos, preceituam no artigo 1º, que todos os povos têm direito à autodeterminação e como resultado desse direito, de forma livre determinam seu estatuto político e asseguram seu desenvolvimento econômico, social e cultural.

Em 1970, a Assembleia Geral adotou a Resolução 2621 (XXV), com um plano de ação estratégico voltado para a execução da Resolução 1514 (XV). Além disso, aprovou a Resolução AGNU 2625, que de forma mais detalhada explicita os objetivos e os princípios alicerçados nos artigos 1 e 2 da Carta das Nações Unidas.

A Resolução AGNU 2625 reitera que o princípio da autodeterminação dos povos constitui uma contribuição valiosa para o direito internacional contemporâneo e que sua efetiva implementação corrobora para promoção de amistosas relações entre os Estados. Firma, também, que a integridade territorial de Estados soberanos e independentes deve ser conduzida em

consonância com o princípio da igualdade de direitos e a autodeterminação dos povos, evidenciando que todos os povos são detentores do direito de definir seus estatutos políticos livremente, além da sua organização econômica, social e cultural.

Sobre a temática, José Alberto Azeredo Lopes (2020, p. 550) elucida que o direito de autodeterminação dos povos é considerado um dos instrumentos mais relevantes da transformação do direito internacional contemporâneo, vez que promove e realiza a liberdade e a justiça.

Igualmente, Francisco Ferreira de Almeida (2025, p. 326) assevera que um dos princípios fundamentais do Direito Internacional que simboliza adequadamente as novas tendências que surgiram com o término da Segunda Grande Guerra Mundial consiste no direito à autodeterminação que, em tempos remotos, era uma mera proclamação política. Assim, posterior a Carta das Nações Unidas, é notável a “progressiva transformação de um vago e programático princípio da autodeterminação num princípio fundamental do Direito Internacional, autêntico direito universal, integrante do *ius cogens*”.

Nesse ponto, o princípio da autodeterminação dos povos assume duas vertentes conceituais: a autodeterminação interna e a autodeterminação externa. Nas palavras de Jan Klabbers e René Lefeber (1993, p. 42), a autodeterminação externa corresponde “a criação de um novo estado ou associação/integração num estado terceiro”. Já a autodeterminação interna constitui “o exercício da autodeterminação no estado onde as pessoas vivem”.

Shea Elizabeth Esterling (2017) afirma que a autodeterminação dos povos indígenas pode ser compreendida como um conceito estruturante e abrangente no âmbito do Direito Internacional, assumindo a natureza de verdadeiro *umbrella concept*. Em outros termos, a autodeterminação não se limita a um direito isolado ou estritamente político, mas opera como um eixo normativo capaz de irradiar e integrar múltiplas dimensões de proteção, incluindo direitos territoriais, culturais e reparatórios.

Ainda sob essa perspectiva, a autora sustenta que esse caráter abrangente permite conceber a autodeterminação em sua dimensão reparatória, apta a fundamentar reivindicações voltadas à reparação de injustiças históricas, especialmente no que se refere à restituição de bens culturais indevidamente apropriados. Assim, a autodeterminação não se limita à expressão de autonomia e autogoverno, configurando-se como um princípio jurídico articulador de direitos, que visa à recomposição das condições de existência e à reafirmação identitária dos povos indígenas no plano internacional (Esterling, 2017).

Certamente, o advento das Nações Unidas, além de contribuir com o progresso das relações internacionais amistosas e a cooperação entre os Estados, também materializou o princípio da autodeterminação dos povos na esfera jurídica, que constitui um fundamento estruturante da ordem internacional, como certifica as próprias resoluções da Assembleia Geral das Nações Unidas.

O direito à autodeterminação dos povos indígenas

Inicialmente, na perspectiva dos povos indígenas, a autodeterminação dos povos constitui um direito inerente, pré-existente e histórico – almejam à autodeterminação interna (como já evidenciaram em diversas conferências/reuniões internacionais), que garante a liberdade de se organizar de forma política, econômica, social e cultural.

Nesse sentido, Bartolomé Clavero Salvador (2005) conceitua a autodeterminação dos povos indígenas como um direito originário, permanente e coletivo – parte fundamental da justiça constitucional – forma de romper com o legado do colonialismo – fundamento legítimo da autonomia indígena.

É indiscutível que a consolidação dos direitos dos povos indígenas encontrou guarida, especialmente, nos instrumentos normativos internacionais, como a Convenção nº 169 da OIT sobre os Povos Indígenas e Tribais (1989), a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas da ONU (2007) e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas da OEA (2016).

A Convenção nº 169 da OIT de 1989, composta por 44 artigos, nasce da luta dos povos indígenas pelo reconhecimento do direito à autodeterminação e às diversidades étnico-culturais, pois rompe com o paradigma de assimilação presente no instrumento internacional anterior – a Convenção nº 107 da OIT de 1957.

Em seu preâmbulo, a Convenção refere-se à Declaração Universal dos Direitos Humanos datada de 1948, aos Pactos Internacionais de Direitos Civis e Políticos e dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais de 1966, que realçam: “Todos os povos têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito determinam livremente seu estatuto político e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural” (OIT, 1989).

Além disso, o artigo 1º, nº 2 da Convenção define a autoidentificação como processo coletivo e legítimo de reconhecimento da identidade indígena (Barroso-Hoffmann, 2009, p. 122), prescrevendo que: “a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção” (OIT, 1989), ou seja, um desdobramento do direito à autodeterminação dos povos.

Com fundamento na autodeterminação dos povos, a Convenção nº 169 da OIT assegura aos indígenas o direito de escolha das próprias prioridades em matéria de desenvolvimento, podendo gerir seu modo de vida e suas instituições. Também afiança o direito de participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional, o que fortalece suas identidades, línguas e religiões (artigo 7º, nº 1).

Outro desdobramento do direito à autodeterminação dos povos consubstanciado na referida Convenção é a garantia de consulta prévia, mediante procedimento apropriado e instituições representativas, sobre quaisquer medidas legislativas e administrativas capazes de afetar diretamente os povos indígenas. A consulta prévia deve pautar-se na boa-fé, para alcance de acordo e consentimento (artigo 6º, nº 1 e nº 2).

A despeito de não se referir especificamente ao direito à autodeterminação dos povos indígenas, a Convenção nº 169 da OIT prevê no decorrer do seu texto, de forma expressa, os desdobramentos desse direito, consolidando uma “autodeterminação como escolha de futuro”, além de uma autodeterminação “de serem consultados sempre que qualquer medida, ato ou ação da sociedade hegemônica possa interferir no ser social ou na sua territorialidade” (Souza Filho, 2018, p. 22).

É inegável que a Convenção nº 169 da OIT desempenha um papel fundamental na tutela dos direitos dos povos indígenas, servindo de referência para elaboração e interpretação de diversos instrumentos normativos, tanto no plano internacional, quanto regional, os quais se orientam por seus preceitos e diretrizes.

Nesse contexto, outro instrumento normativo relevante para a afirmação dos direitos dos povos indígenas consiste na Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas da ONU, adotada em 2007, que inclusive obteve ativa participação dos potenciais beneficiários no âmbito das atividades da referida organização (Barbosa, 2001, p. 385), ou seja, os povos indígenas.

Esperava-se aprovação final da Assembleia Geral da ONU em novembro de 2006, no entanto, um grupo de países africanos, apoiados pelos Estados Unidos da América e Canadá, suscitaram objeções no que tange ao alcance de termos como “*povos*” e “*autodeterminação*”, explanando que concebiam riscos na criação de divisões e conflitos étnicos, além de ameaça às fronteiras dos países (Mathias; Yamada, 2010).

Posteriormente, essa situação foi superada, nos anos de 2009 e 2010, com a ratificação da referida Declaração pelos principais países opositores – Austrália, Canadá, Estados Unidos da América e Nova Zelândia, em virtude da forte pressão dos povos indígenas, bem como dos países signatários, como Brasil e México.

O artigo 3º da Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas da ONU preceitua que “os povos indígenas têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito determinam livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural”. Já o artigo 4 aduz que “Os povos indígenas, no exercício do seu direito à autodeterminação, têm direito à autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas a seus assuntos internos e locais, assim como a disporem dos meios para financiar suas funções autônomas” (ONU, 2007).

Em verdade, em todo texto da Declaração, composto por 46 artigos, é confirmado o direito à autodeterminação, como vislumbrado no artigo 19, que assevera que os Estados possuem a obrigação de consultar e cooperar de boa-fé com os povos indígenas, para fins de obtenção do consentimento livre, prévio e informado, antes de adotar e aplicar medidas legislativas e administrativas que afetem seu modo de viver, cultura e identidade – um dever resultante do direito à autodeterminação desses povos.

A Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas da ONU simboliza um estandarte significativo no tocante à proteção dos povos indígenas, ao reconhecer a opressão histórica suportada por esses povos e reafirmar a necessidade de superação de sua marginalização, pois são livres e iguais como os demais povos.

Conquanto as oposições para sua aprovação pela Assembleia Geral da ONU, com discursos embasados em risco a unidade nacional e a soberania territorial, notadamente, pela interpretação dos termos “*povos*” e “*autodeterminação*”, a referida Declaração é um instrumento que viabiliza a interação entre os Estados e os povos indígenas na formulação de suas demandas. É um instrumento normativo que delinea princípios, bem como fornece parâmetros políticos e jurídicos que solidificam o reconhecimento dos indígenas como povo e o seu direito à autodeterminação.

Por último, a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas da OEA, adotada em 2016, representa um reforço importante na tutela específica dos povos indígenas no Sistema Interamericano de Direitos Humanos. Constituída por 41 artigos, é um instrumento normativo que serve como referência para elaboração de legislações e políticas públicas indigenistas na América, além de fortalecer o papel da Comissão e da Corte Interamericana na promoção, monitoramento e defesa dos direitos dos povos indígenas.

A prévia adesão dos Estados-membros da OEA a outros instrumentos normativos internacionais, como a Convenção nº 169 da OIT e a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas da ONU, não afasta a relevância da adoção de uma declaração americana propulsora de diretrizes para interpretação dos direitos indígenas pela Comissão e Corte Interamericana.

A referida Declaração da OEA alicerça expressamente sobre a autodeterminação dos povos indígenas, nos artigos III e XXI. O artigo III enuncia que: “os povos indígenas têm direito à livre determinação. Em virtude desse direito, definem livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural” (OEA, 2016).

Já o artigo XXI prescreve: “os povos indígenas, no exercício de seu direito à livre determinação, têm direito à autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas com seus assuntos internos e locais, bem como a dispor de meios para financiar suas funções autônomas” – “os povos indígenas têm direito a manter e desenvolver suas próprias instituições indígenas de decisão. Têm também direito de participar da tomada de decisões nas questões que afetam seus direitos. Poderão fazê-lo diretamente ou por meio de seus representantes, de acordo com suas próprias normas, procedimentos e tradições. Têm ainda direito à igualdade de oportunidades de participar plena e efetivamente, como povos, de todas as instituições e foros nacionais, e a eles ter acesso, inclusive os órgãos deliberativos” (OEA, 2016).

Portanto, é incumbência dos Estados-membros da OEA, signatários da Declaração, assegurar o direito à autodeterminação dos povos indígenas, o que implica no reconhecimento da autonomia e do autogoverno desses povos, quer dizer, o direito dos povos indígenas de definir seu modo de vida e estrutura organizacional – tomando decisões sobre assuntos internos e locais de forma autônoma (autonomia), além de governar suas próprias instituições, conforme seus valores, tradições e crenças (autogoverno).

É incontestável que esses instrumentos normativos refletem um consenso, em âmbito internacional e regional, no tocante à autodeterminação dos povos indígenas – e a efetivação desse direito

contribui não apenas para sua preservação como povo, mas, sobretudo, para o fortalecimento da identidade cultural indígena.

Análise do caso do Povo Indígena de Muy Muy x Nicarágua

Em 27 de dezembro de 2024, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos submeteu à jurisdição da Corte Interamericana de Direitos Humanos o caso nº 13.660, relativo ao povo indígena de Muy Muy e sua comunidade Uluse, em virtude da responsabilidade internacional da Nicarágua pela transgressão de direitos consagrados na Convenção Americana sobre Direitos Humanos e na Convenção nº 169 da OIT.

De início, registra-se que aproximadamente 12 mil habitantes formam o povo indígena de Muy Muy, localizados em Matagalpa, Nicarágua. A atividade econômica básica é a agricultura e a pecuária, além da produção de laticínios. Como órgãos centrais de direção, o povo indígena de Muy Muy constituiu: Junta Diretiva, Conselho de Anciãos, o Grande Cacique e o Prefeito de Vara. A Junta Diretiva é qualificada como a principal instituição jurídico-política, responsável por tratar questões administrativas e executivas das atividades assentadas pelo Conselho de Anciãos. Por seu turno, o Conselho de Anciãos é o órgão original ancestral e tradicional, composto por antigas lideranças comunitárias, tendo o Grande Cacique como sua maior autoridade. Já o Prefeito de Vara é responsável pela gestão territorial (OEA, 2024, p. 01).

As denúncias evidenciaram que o Estado nicaraguense infringiu o modo de viver, de desenvolver e de organizar do povo indígena de Muy Muy, especialmente, a dimensão interna dos direitos políticos relacionados com a autonomia e autogoverno desse povo – manifestações do direito à autodeterminação.

Desde o ano de 2003 até o presente, o Conselho Municipal de Muy Muy, de forma reiterada, negou ao povo indígena de Muy Muy o direito de eleger livremente suas autoridades tradicionais, que compõem as Juntas Diretivas, consoante seu próprio direito e tradições, impondo autoridades nomeadas pelo próprio município.

Por óbvio, essa imposição de autoridades pelo Conselho Municipal, ou seja, a interferência indevida na autonomia e no autogoverno do povo indígena de Muy Muy ocasionou: conflitos no uso das terras indígenas, destruição de plantações, concessão de títulos territoriais duplicados, queima de ranchos de famílias indígenas, profanação de cemitérios indígenas, construções ilegais, restrições ao acesso a fontes de água, lesões e morte.

Em acréscimo aos fatos narrados – e a eclosão da violência e dos atos intimidatórios contra esse povo, em 2009, as autoridades municipais declararam o Conselho de Anciãos do povo indígena de Muy Muy como “*persona non grata*”, proibindo a celebração do Dia Internacional dos Povos Indígenas.

Nesse contexto, em seu Relatório de Admissibilidade e Mérito nº 89/24, a Comissão Interamericana concluiu que o Estado nicaraguense infringiu o direito à autodeterminação do povo indígena de Muy Muy, pois

impediu a eleição das autoridades tradicionais, com o agravante de criar órgãos paralelos para dar aparência de legalidade ao processo eleitoral e não garantiu adequadamente o processo de consulta prévia para concessão de títulos territoriais indígenas, dispostos para terceiros. Em outras palavras, a Nicarágua descumpriu uma série de direitos elencados na Convenção Americana sobre Direitos Humanos, como os direitos políticos, consoante o artigo 23, relacionado com os artigos 1.1 e 2, além do direito à consulta prévia, firmado na Convenção nº 169 da OIT, desdobramentos do direito à autodeterminação dos povos.

Assim, a Comissão solicitou para a Corte Interamericana a instituição de medidas de reparação em prol dos povos indígenas de Muy Muy, tanto em nível individual, quanto coletivo, como a responsabilidade da Nicarágua na recomposição dos danos gerados pela imposição de autoridades, invasão das terras por terceiros e aumento dos atos de violência. Também, requereu a adoção pelo Estado nicaraguense dos procedimentos necessários para evitar acontecimentos semelhantes no futuro, em especial: abster da prática de ações que interfiram no exercício dos direitos políticos dos povos indígenas, como o direito de eleger livremente suas autoridades e administrar seus assuntos locais, em conformidade com o seu direito consuetudinário, sistemas e práticas tradicionais; assegurar a existência de um mecanismo de consulta prévia, com a participação do povo indígena de Muy Muy, como estabelecido na Convenção nº 169 da OIT e nos estandartes internacionais que versam sobre a matéria.

Não restam dúvidas que, o caso do povo indígena de Muy Muy afeta de forma significativa a ordem pública interamericana, designadamente, pela interferência indevida, abusiva e ilegal à sua autonomia e autogoverno, em flagrante transgressão à autodeterminação desse povo.

O descumprimento das recomendações do Relatório de Admissibilidade e Mérito pelo Estado da Nicarágua, notificado em 27 de setembro de 2024, sobretudo, o imperativo de alcance de justiça e reparação pelos danos causados ao povo indígena de Muy Muy, culminou na apresentação do caso à Corte Interamericana. Isto permitirá o desenvolvimento da jurisprudência do referido órgão relativa ao direito à autodeterminação dos povos indígenas e os direitos políticos, abarcando a autonomia e o autogoverno (conjuntura em que poderá analisar sobre esses conceitos/limites), bem como a manifestação acerca da proibição da interferência arbitrária na eleição de autoridades tradicionais e seu impacto na forma de organização desse povo.

Em resumo, o caso do povo indígena de Muy Muy oportunizará à Corte solidificar as diretrizes em matéria de autodeterminação dos povos indígenas, com a expectativa de que reafirme a centralidade desse princípio/direito para a promoção da justiça e o pleno gozo dos direitos humanos coletivos desses povos.

Considerações Finais

A luta dos povos indígenas em âmbito internacional, iniciada na década de 1970, resultou na aprovação de relevantes instrumentos

normativos internacionais, como a Convenção nº 169 da OIT sobre os Povos Indígenas e Tribais (1989), a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas da ONU (2007) e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas da OEA (2016).

Apesar do caráter não vinculante da Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas da ONU (2007) e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas da OEA (2016), esses instrumentos normativos servem como fundamento para criação de um futuro costume internacional voltado à proteção dos direitos dos povos indígenas e expressam a humanização do Direito Internacional contemporâneo – o reconhecimento dos povos indígenas como sujeito de direito e obrigações.

Nos últimos anos, os direitos indígenas alçaram maior relevo no Sistema Interamericano de Direitos Humanos, com destaque para a autodeterminação dos povos, fundamento estruturante da ordem internacional.

Nesse aspecto, a Comissão Interamericana tem desempenhado um papel salutar na proteção dos direitos indígenas, examinando com profundidade os casos que envolvem esses povos, corroborando com a ampliação do alcance e do conteúdo desses direitos.

Os avanços perpetrados pelo referido órgão no desenvolvimento de seus relatórios e resoluções, firmados no reconhecimento das especificidades dos povos indígenas, notadamente, à sua ligação com o território, cultura, língua, crenças e tradições, contribuem para a consolidação dos direitos indígenas, rompendo com antigos paradigmas assimilacionistas.

É justamente o que evidencia o caso do povo indígena de Muy Muy, vez que em seus relatórios a Comissão Interamericana demonstra que o direito à autodeterminação dos povos indígenas transborda o direito de consulta livre, prévia e informada, significando também a garantia da autonomia e do autogoverno, ou seja, do poder decisório de um povo sobre seu modo de vida, desenvolvimento e instituições.

A despeito dos avanços significativos relativos à formalização dos direitos indígenas no cenário internacional, ainda persistem graves violações aos direitos humanos desses povos, como o pleno exercício do direito à autodeterminação.

Como o caso do povo indígena de Muy Muy e o Estado da Nicarágua foi remetido para a Corte Interamericana, resta aguardar o posicionamento do órgão, que tem desenvolvido uma jurisprudência robusta e transformadora, reconhecendo e ampliando os direitos coletivos indígenas, para fins de alcançar reparação e justiça – tratando todos os seres humanos – sem quaisquer distinções – como personagem principal das relações internacionais.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Francisco Ferreira de. **Direito Internacional Público**. 3 ed. Coimbra: Gestlegal, 2025.

ANAYA, S. James. **Indigenous Peoples in International Law**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.

ARAÚJO, Ana Valéria. **Socioambientalismo, Direito Internacional e Soberania**. In: OLIVEIRA, Paulo Celso de; SILVA, Leticia Borges da. Socioambientalismo, uma realidade: homenagem a Carlos Frederico Marés de Souza Filho. Editora Juruá, 2007.

BARBOSA, Marco Antonio. **Autodeterminação: Direito à Diferença**. São Paulo: Plêiade, 2001.

BARROSO-HOFFMANN, Maria. **Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação: um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas**. Rio de Janeiro: E-papers, 2009.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes; MOREIRA, Vital. **Constituição da República Portuguesa: anotada**. 4ª ed. Coimbra: Coimbra Editora, 2014.

ESTERLING, Shea Elizabeth. **Under the Umbrella: The Remedial Penumbra of Self-Determination, Retroactivity and the Restitution of Cultural Property to Indigenous Peoples**. In: XANTHAKI, Alexandra et al. (ed.). Indigenous Peoples' Cultural Heritage: Rights, Debates, Challenges. Leiden: Brill, 2017.

KLABBERS, Jan; LEFEBER, René. **Africa: Lost between Self-Determination and Uti Possidetis**. In: Peoples and minorities in international law. Dordrecht; Boston: M. Nijhoff, 1993.

LOPES, José Alberto Azeredo. **Direito de Autodeterminação dos Povos**. In: LOPES, José Alberto Azeredo (coord.). Regimes Jurídicos Internacionais. v. I. 1. ed., Porto: Universidade Católica Editora, 2020.

MARTÍNEZ COBO, José R. **Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations**. UN Doc. E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4. New York: United Nations, 1986.

MATHIAS, Fernando; YAMADA, Erika. **Declaração da ONU sobre direitos dos povos indígenas, 2010**. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Declaração_da_UNU_sobre_direitos_dos_povos_indigenas >. Acesso em: 11 fev. 2026.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. **Curso de direitos humanos**. 10. ed. São Paulo: Método, 2022.

MORAIS, Carlos Blanco de. **O Direito à autodeterminação dos povos: o Estatuto Jurídico do Enclave de Cabinda**. Lisboa: Edições da Universidade Lusíada, 1998.

OEA. **Caso nº 13.660. Povo Indígena de Muy Muy e sua comunidade Uluse**, 2024. Nicarágua. Disponível em: https://www.oas.org/es/cidh/decisiones/Corte/2024/NI_13.660_NdeREs.PDF . Acesso em: 18 mar. 2026.

OEA. **Convenção Americana sobre Direitos Humanos**, 1969. Disponível em: www.oas.org/juridico/portuguese/treaties/b-32.htm . Acesso em: 04 abr. 2026.

OEA. **Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas**, 2016. Disponível em: https://www.oas.org/en/sare/documents/DecAmIND_POR.pdf . Acesso em: 20 mar. 2026.

OEA. **Sentenças da Corte Interamericana de Direitos Humanos**, [s.d.] Disponível em: https://corteidh.or.cr/casos_sentencias.cfm?lang=pt . Acesso em: 16 fev. 2026.

OETER, Stefan. **Self-Determination**. In: SIMMA, Bruno et al. (ed.). *The Charter of the United Nations: A Commentary*, Volume I. 3 ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.

OIT. **Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes**, 1989. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Convenção%20sobre%20Povos%20Indígenas%20e%20Tribais%20Convenção%20OIT%20n%20%20169.pdf> . Acesso em: 02 abr. 2026.

ONU. **Carta das Nações Unidas**, 1945. Disponível em: brasil.un.org/sites/default/files/2022-05/Carta-ONU.pdf . Acesso em: 05 abr. 2026.

ONU. **Resolução 1514 (XV) da Assembleia Geral** (Declaração sobre a concessão de independência aos países e povos coloniais), 1960. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/declaration-granting-independence-colonial-countries-and-peoples> . Acesso em: 07 mar. 2026.

ONU. **Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas**, 2007. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Uni_das_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf . Acesso em: 08 mar. 2026.

ONU. **Povos Indígenas**, [s.d.]. Disponível em: <https://www.un.org/en/observances/indigenous-day> . Acesso em: 10 mar. 2026.

ONU. **Indigenous peoples**, [s.d.]. Disponível em: <https://www.un.org/es/fight-racism/vulnerable-groups/indigenous-peoples> . Acesso em: 21 dez. 2025.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 14. ed. São Paulo: Saraiva, 2023.

RAMOS, André de Carvalho. **Curso de Direitos Humanos**. 7º ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2020.

SALVADOR, Bartolomé Clavero. **Tratados con otros pueblos y derechos de otras gentes en la Constitución de Estados por América**. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A força vinculante do protocolo de consulta**. In: GLASS, Verena (ORG.). Protocolos de consulta prévia e o direito à livre determinação. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, CEPEDIS, 2019.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **Os povos tribais da convenção 169 da OIT**. Revista da Faculdade de Direito da UFG, Goiânia, v. 42, n. 3, p. 155–179, 2018.

UNICEF. **Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos**, 1966. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/pacto-internacional-sobre-direitos-civis-e-politicos>. Acesso em: 10 fev. 2026.

UNICEF. **Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais**, 1966. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/pacto-internacional-dos-direitos-economicos-sociais-e-culturais>. Acesso em: 10 mar. 2026.

Recebido em: 08/10/2025* Aprovado em: 16/04/2026* Publicado em: 30/04/2026

NARRATIVA AUTOBIOGRÁFICA SOBRE O PATRIMÔNIO BIOCULTURAL PANKARARÉ: ALIMENTOS DA CAATINGA

MARCELLA GOMEZ PEREIRA¹

FIOCRUZ-MINAS, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-2228-3481>

RESUMO: *O saber tradicional é compartilhado e reproduzido mediante diálogo direto entre o indivíduo, seus pais e avós, ou entre seus filhos e netos com a natureza, produzindo um patrimônio biocultural que é o resultado da relação entre as formas de apropriação individual humana e sobre a reprodução da natureza. Utilizando a narrativa autobiográfica, transcrevo como a etnia Pankararé de Brejo dos Burgos, município de Glória, Bahia, manteve suas relações etnoculturais ao longo de décadas, frente às transformações do axioma biocultural envolvendo aspectos alimentares. Utilizando memórias e anotações das atividades formativas que ocorreram ao longo de dois anos do mestrado em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela Universidade do Estado da Bahia, pude avaliar que o ambiente natural tem grande importância para a ressignificação cultural de suas tradições, e que as plantas alimentícias têm grande influência em sua cultura. Foram ouvidos dez anciãos que, com seus conhecimentos compartilhados pela oralidade, contribuíram para a formação de Mestres e Doutores. Esta narrativa apresenta hábitos perdidos, o que vem sendo ressignificado, e transformações alimentares da etnia frente à aproximação com centros urbanos.*

PALAVRAS-CHAVE: *Alimentos; Biocultura; Memória.*

ABSTRACT: *Traditional knowledge is shared and reproduced through direct dialogue between the individual, his parents and grandparents, or between their children and grandchildren with nature, producing a biocultural heritage that is the result of the relationship between the forms of human individual appropriation, on the reproduction of nature. Using the autobiographical narrative, I transcribe how the ethnic Pankararé of Brejo dos Burgos, municipality of Glória, Bahia, maintained its ethnocultural relations over decades, facing the transformations of the biocultural axiom involving food aspects. Using memories and notes of the training activities that took place over 2 years of the master's degree in Human Ecology and Socio-Environmental Management by the University of the State of Bahia, I was able to evaluate that the natural environment has great importance for the cultural re-meaning of their traditions and that food plants have great influence in their culture. Ten elders were heard who with their knowledge shared by orality, contributed to the formation of Masters and Doctors. This narrative presents lost habits, which has been reinterpreted and food transformations of the ethnicity in front of the approach with urban centers.*

KEY WORDS: *Foods; Bioculture; Memory.*

¹ Graduada em Biologia Licenciatura (UESC), MSc. em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental (UNEB), Dra. em Memória: Linguagem e Sociedade (UESB) e atualmente bolsista da VPPCB/Fundação Oswaldo Cruz.

Introdução

Em terras brasileiras, as primeiras histórias sobre como as relações entre agrupamentos humanos e natureza se estabeleciam, foram narradas pelos “colonizadores”². O documento oficial de maior repercussão histórica foi a carta de Pero Vaz de Caminha que, no ano de 1500, escreveu as 27 páginas responsáveis por registrar o desembarque português na praia de Porto Seguro, o primeiro encontro entre índios e colonizadores, a riqueza de recursos naturais (vegetal, mineral e animal), o comportamento social dos indígenas e a dinâmica homem/natureza frente ao uso dos recursos disponíveis para sua sobrevivência.

Infelizmente, a dinâmica que envolveu o processo de colonização fez com que muitas sociedades indígenas fossem exterminadas, seja através dos enfrentamentos físicos em batalhas, devido a contaminação biológica dos recursos hídricos pela cólera e varíola, ou pela catequização, que tinha como objetivo destituir os selvagens de sua cultura e tradições pagãs, em prol da salvação de suas almas por meio da evangelização cristã (Paiva, 2015).

Nessa perspectiva, contamos como resultado da realidade humana, a coevolução dos sistemas culturais, socioeconômicos e biológicos, que cada grupo social desenvolveu em meio as suas experiências (Bernis, 2003). Dentro desse contexto, Maciel (2012, p.404) argumenta que “a alimentação humana, além de patrimônio biocultural resultante de tal coevolução, representa uma sabedoria que se expressa, fundamentalmente, como um conjunto de conhecimentos, práticas, usos, tecnologias e estratégias relacionadas ao entorno social”, e a exploração dos recursos naturais por diferentes comunidades.

Utilizar a cultura alimentar como um dos pilares da ressignificação socioambiental de comunidades indígenas, frente às novas perspectivas de futuro pautadas na conservação e preservação da cultura, da etnicidade e da identidade desses povos, tem contribuído categoricamente para a valorização das tradições indígenas, localizando-as em contexto histórico, e tornando-se essencial para o entendimento de suas contribuições para a coevolução entre sociedades tradicionais e ambiente natural no antropoceno. Os porquês das escolhas alimentares constroem a cultura da alimentação indígena no Brasil, conferindo ao ato de alimentar-se especificidades étnicas, tais como identidade e simbolismos tradicionais.

O patrimônio biocultural é o resultado de apropriações simbólicas da natureza sobre sua reprodução, a transmissão de conhecimentos tradicionais, da cosmovisão e da sabedoria dos indígenas, que constituem a força do motor da sustentabilidade (Álvarez, 2012). A cultura passou a ser considerada como um dos principais conceitos voltados à compreensão sobre o comportamento e desenvolvimento das populações humanas, pois representa um conjunto de conhecimentos divididos pelos indivíduos de uma sociedade, que formam um conjunto de regras para a convivência, que

² Este termo foi aqui utilizado para identificar um conjunto de pessoas, neste caso fazendo referência aos portugueses, holandeses e espanhóis, que lançaram mão de práticas degradantes para subjugar os indígenas como inferiores e, assim, terem maior sucesso no processo de dominação territorial, político e cultural, que levaram a migração de indígenas a diferentes territórios, a abdicação cultural e ao completo extermínio de muitas sociedades tradicionais.

incluem comportamento em grupo, valores, linguagem e tecnologias (Kormondy; Brown, 2002).

Todo esse conhecimento segundo Castellanos (2012, p.105), “é transmitido de uma geração a outra de maneira oral, e se converte em ato, o que por sua vez possibilita a compreensão da memória coletiva”, que de acordo com Halbwachs (2006, p.65) “constitui-se a partir das relações mantidas entre os indivíduos e seus grupos”. A oralidade dos povos tradicionais é uma das vértebras que atualmente sustentam a coluna das culturas, e persiste tendo em vista sua importância para a identidade e caracterização das sociedades, em determinado lugar e tempo específicos (Mendoza, 2004).

Algumas das sociedades indígenas que fizeram frente à dominação colonizadora, por meio de batalhas e desestruturação dos aldeamentos portugueses, viram-se impelidas ao processo migratório para regiões mais afastadas e de difícil acesso, visando garantir sua sobrevivência. A exemplo dos indígenas que se refugiaram no aldeamento de Curral dos Bois, região Norte do estado da Bahia, conhecida como Vale do São Francisco, e que atualmente constituem a etnia Pankararé, cuja origem histórica está associada a expansão agropastoril da família D’Ávila na região do São Francisco durante os séculos XVI ao XIX (Colaço, 2006). Declarada oficialmente em 1992, a etnia se divide nas aldeias de Brejo do Burgo, Chico, Serrota, Ponta d’Água, Poço, Caraíba e Cerquinha (Maia, 2012).

A etnia indígena Pankararé está localizada nos limites da reserva ambiental do Raso da Catarina, entre os municípios de Paulo Afonso e Glória, e habita um território com aproximadamente 49 mil hectares, os quais estão incluídos na região denominada de polígono das secas, que é formada pelas cidades de Paulo Afonso, Jeremoabo, Canudos, Macururé, Glória e Rodelas (Bandeira, 1996; Maia, 2012; Costa-Neto, 2013). Entre as principais características de sua fitofisionomia estão as formações florestais de Caatinga, os baixos índices pluviométricos, variando de 250 a 800 mm, e extensos períodos de seca (MMA, 2004; Maia, 2004; Sampaio, Castro e Silva, 2009).

A área indígena está regularizada e registrada em Cartório em nome da União, e na Secretaria do Patrimônio da União na modalidade de tradicionalmente ocupada, referendada pelo art. 231 da Constituição Federal de 1988, que reconhece aos indígenas sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições; e seus direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, e cujo processo de demarcação é disciplinado pelo Decreto n.º 1775/1996 (FUNAI, 1996).

Estes atores sociais albergam conhecimentos únicos sobre como sobreviver às adversidades ambientais da Caatinga, e tais conhecimentos contribuem para o adaptacionismo desses sujeitos como estratégia resultante do aprendizado e do processo de decisão individual (Morán, 1990). Tendo em vista que a importância dos recursos naturais tem sido transmitida de geração a geração (Maffi, 2005; Pasa, 2011), e que o saber tradicional é compartilhado e reproduzido mediante o diálogo entre o indivíduo, seus pais e avós (em direção ao passado) ou entre os indivíduos, seus filhos e netos (em direção ao futuro) (Moraes, 2011), o referido artigo tem como objetivo apresentar um recorte temporal sobre as mudanças

culturais ocorridas ao longo dos últimos 50 anos na sociedade Pankararé por meio de uma narrativa autobiográfica.

A narrativa autobiográfica amplia procedimentos teórico-metodológicos heterogêneos, capazes de adentrar realidades, interpretar e compreender sentidos, significados, valores e modos de ser de maneira individual e coletiva, bem como histórico e socialmente (Nóvoa, 1995; Pineau, 2006). Mas é a multiplicidade de perspectivas e estratégias geradas pela abordagem autobiográfica que constitui a sua principal qualidade, pois expressa o vigor da ciência da produção do homem concreto (Pineau, 1988 *apud* Bueno, 2002).

Esse recorte foi possível devido a disponibilidade de participação dos Pankararé como mediadores do conhecimento em disciplinas do currículo do Mestrado em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental da Universidade do Estado da Bahia, Campus VIII. A dinâmica de estudos estabelecida entre a Instituição de Ensino Superior (IES) e a comunidade, permitiu que os profissionais formados pelo Departamento de Educação praticassem a autocrítica, e atribuíssem valor ao conjunto de informações disponíveis por meio da oralidade anciã compartilhada com os visitantes/pesquisadores. Essa parceria possibilitou melhor compreensão sobre a dinâmica socioambiental da comunidade de Brejo do Burgo frente à divisão do trabalho, religiosidade e cooperação familiar.

Os Pankararé de Brejo do Burgo se destacam devido a sua organização política e sua sólida liderança. Representam a etnia que possui maior aldeamento, na região do Raso da Catarina, e maior influência no Campus VIII, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), como mediadores do conhecimento tradicional associado ao patrimônio imaterial. Esse status de colaboração tem contribuído para a formação profissional e científica de Mestres e Doutores da UNEB, assim como de outras Instituições de Ensino Superior do Estado e também de outras regiões do Brasil.

Entre os dados analisados para fundamentar essa discussão, utilizou-se a narrativa autobiográfica, na qual o narrador e o espectador estão reunidos na mesma figura, estando o si mesmo marcado pela fluidez do passado, do presente e de um futuro, que se entremeiam e se atualizam inesperadamente por meio de uma (re)leitura (Marques; Satriano, 2017). Utilizando as memórias e informações referentes às lideranças como sujeitos responsáveis pela transmissão do conhecimento, cultura, relações sociais; sobre o uso de recurso vegetal na alimentação básica dos indígenas; do conhecimento ancestral sobre plantas de uso alimentar; além de informações sobre conservação da biodiversidade da caatinga (Bandeira, 1993; Silva, 2003; Mascarenhas, 2003; Modercin, 2005; Colaço, 2006; Cruz, 2006), revisei anotações realizadas em cadernos de campo, utilizados em disciplinas cursadas ao longo de dois anos do mestrado, e em diferentes etapas da formação na aldeia de Brejo do Burgo.

Compartilhar momentos com a comunidade e destinar tempo a conhecer suas histórias e contos, fizeram aumentar a curiosidade e o respeito por todo o contexto sociocultural que a etnia preserva, com o objetivo de manter-se firme frente às pressões governamentais que enfrentam para garantir suas terras e tradições. Para tanto, apresentar

informações de como a etnia Pankararé manteve-se durante as incursões colonizadoras por meio de narrativas orais, e como aspectos referentes à alimentação contribuíram para a revitalização cultural, tornou-se o principal objetivo desse trabalho.

Comida, Cultura e Tradição: Patrimônio Biocultural

O primeiro trabalho publicado sobre a etnia Pankararé data de 1960, sob o título “As tribos indígenas do Médio e Baixo São Francisco” de Hohenthal Jr., antropólogo norte-americano. Nessa publicação foram descritas as áreas em que os Pankararé habitavam ao longo do vale do Rio São Francisco, seu comportamento social e político, além de suas relações com o ambiente natural e com outras tribos, com as quais dividiam o território. Entre as publicações estão etnografias, com ênfase na origem histórica do grupo, estudos que validaram o etnoconhecimento sobre peixes e insetos; além de trabalhos sobre o uso de plantas medicinais utilizadas na cura e tratamento de doenças (Bandeira, 1996; Costa-Neto, 2013).

Maia (2012), Colaço, (2006) e Bandeira (1996) publicaram os trabalhos que melhor descreveram o ambiente de troca, as relações sociais, os debates políticos e a relação com a natureza mantida pela etnia. Os relatórios técnicos, assim como as estatísticas de produção, taxa de natalidade, taxa de mortalidade, escolarização, entre outros, também revelaram informações importantes sobre a dinâmica Pankararé. As pesquisas publicadas nas formas de resumos e artigos científicos, foram responsáveis por caracterizar a etnia enquanto comunidade dotada de conhecimentos empíricos, autonomia política e sistema de gestão em parceria com os governos municipais, estadual e federal.

Os saberes tradicionais desse grupo evoluíram mediante uma combinação de conhecimentos ecológicos cumulativos, e processos de aprendizagem que reajustaram os erros e as situações de crise (Gómez-Baggethun, 2009). A luta pela conservação do patrimônio biocultural é de caráter político e cultural, e resulta na valorização dos povos tradicionais como guardiões da sabedoria sobre o uso sustentável de recursos naturais, domesticação de espécies e manejo de sistemas agroecológicos (RED, 2012). Para Castellanos (2012, p.100) “o tesouro cultural no interior das velhas tradições orais, permanece na mente de um pequeno grupo de anciãos”, portanto, é através da oralidade que o saber biocultural pode ser revitalizado e reconhecido tendo em vista sua solidez.

As falas anotadas durante as aulas ministradas dentro da comunidade, permitiram conhecer os pontos de vista e os posicionamentos dos anciãos que participaram como mediadores desses encontros. As histórias e as memórias que convergiram em práticas, representações sociais e imaginários coletivos sobre a importância da caatinga, dos frutos e dos animais que habitavam o ecossistema e serviam de alimento; assim como sobre as práticas de desflorestamento e queimada praticadas para conseguir capital monetário, com o propósito de manterem suas famílias subsidiando o que a floresta já não provinha, fizeram com que a ideia do bom selvagem de Lévi-Strauss (1989) fosse exemplificada e compreendida por um viés crítico,

ou seja, é mais fácil julgar sem considerar o todo, e sem qualquer condescendência.

Tendo em vista que as falas foram escritas durante momentos de formação, optou-se por manter o anonimato dos interlocutores. Nesse contexto, foram registrados os posicionamentos de dez anciãos através de uma perspectiva educacional, contextualizada a partir da integração entre a IES e a comunidade. Assim, as falas transcritas durante as disciplinas foram utilizadas na íntegra, mas os nomes foram substituídos por número, objetivando não ferir qualquer direito de representação.

Uma das falas de maior impacto foi a do ancião 7, sexo masculino e 66 anos, que expondo sobre a importância das IES para o desenvolvimento das comunidades e formação continuada dos professores indígenas, afirmou que “o conhecimento é importante, porque o povo tendo conhecimento, sabe como levar o mundo”. Para ele, o saber tradicional se entrelaça aos saberes adquiridos durante o processo de escolarização, neste caso específico em nível superior, pois sem a junção desses conhecimentos não seria possível progredir e nem mitigar impactos negativos resultados de ações passadas, a exemplo dos programas de reflorestamento que utilizam o conhecimento tradicional indígena para selecionar as espécies arbóreas que melhor se adaptam ao clima da caatinga.

A relação socioecológica que existe entre os Pankararé e o ambiente reflete-se na articulação entre conhecimento tradicional e patrimônio bicultural, através de múltiplos conhecimentos – dinâmica ecológica da caatinga, políticas públicas, convivência com o clima – incluindo àqueles sobre plantas com potencial alimentício e medicinal, herdados de antepassados e que atualmente são transmitidos aos descendentes, garantindo por sua vez a permanência e a sobrevivência étnica, cultural, política e física desses indivíduos em seu território.

Garantir sua permanência em áreas com características tão adversas, fez o grupo buscar alternativas alimentares acessíveis e nutritivas. Reconhecer o alimento, coletá-lo e produzi-lo próximo às moradias foi também tema das narrativas. Entre as espécies vegetais de potencial alimentício mais citadas durante um dos encontros, e que foram relatadas em alguns documentos lidos, estão o Quipá, Faxeiro, Frade e Cacha Cubri, todas pertencentes à família *Cataceae*, o Jatobá e o Mucunan, da família das *Leguminosae*, além do Murici (família *Malpighiaceae*), do Araticum (família *Annonaceae*) e o Umbu (família *Anacardiaceae*).

Além de seu valor nutricional, o Murici, o Araticum e o Umbu foram citadas como frutas que ‘duram’ na seca, ou seja, mesmo expostas a grandes períodos sem chuva, suas raízes grandes e profundas as mantêm produzindo, o que lhes confere um status especial entre os Pankararé, pois representam a força e a persistência desse grupo, além disso, a elas foi atribuído um valor afetivo, que fôra expressado durante algumas das interlocuções por meio das memórias relacionadas às mães e avós produzindo doces, compotas e sucos. Ano após ano, os Pankararé desenvolvem estratégias para conviverem com a seca, o que se tornou possível por meio da perpetuação de suas tradições, valorização da cultura e inclusão de projetos socioambientais nas aldeias em parceria com as Universidades.

Mudanças na cultura alimentar, fazem parte da dinâmica de todos os grupos sociais (Santos; Barbosa, 2012). De acordo com Rebechi (2010) a alimentação humana envolve escolhas e representações, constituindo-se como forte característica cultural de uma sociedade, ou seja, “mais que um elemento da cultura material, a alimentação implica representações e imaginários, envolve escolhas, classificações, símbolos que organizam as diversas visões de mundo no tempo e no espaço” (Maciel, 2004, p.25). Do mesmo modo, os alimentos são indicadores de histórias, nas quais estão presentes os valores culturais, as representações em torno das práticas de obtenção, preparação e consumo de alimentos, além de prover consolidação da identidade social, étnica e cultural do grupo (Mintz, 2001).

De acordo com Woortmann (1978) a alimentação é um fenômeno cultural, que detém conteúdos simbólicos e cognitivos relativos às classificações sociais. Menezes (2014, p.283) corroborou essa ideia quando afirmou que “a comida constitui uma representação simbólica, que contribui para ligar o indivíduo ao seu território quando este se encontra distante, em outras terras”. Ao se alimentar, o homem cria práticas e atribui significados àquilo que está incorporado a si mesmo, indo além da utilização dos alimentos como fonte de energia para o organismo (Maciel, 2001).

Para os Pankararé, assim como afirmou Maciel (2004), o ato de alimentar-se é mais que um ato puramente biológico, a alimentação representa uma parada do corpo, da alma e da mente. A ingestão de alimentos significa nutrir o organismo com o necessário para um bom funcionamento, enriquece a alma e mantém o equilíbrio com o ambiente ao abastecer a mente. Os seres humanos em geral, independente de sua origem étnica, são portadores de valores culturais em permanente evolução (Kormondy; Brown, 2002), os quais estão imbricados a sistemas coletivos e simbólicos capazes de dar sentido à vida de cada sujeito, e a seu grupo, durante a construção identitária (Claval, 1999).

Transmitir os conhecimentos adquiridos ao longo de sua (re)construção identitária, significou a sobrevivência da etnia Pankararé em sua expressão cultural e representação política dos povos tradicionais na caatinga baiana. Conforme enfatizou Claval (1999, p.93), é “pela cultura ou por meio de atributos culturais que as populações fazem a sua mediação com o mundo, e constroem um modo de vida particular, além de se enraizarem no território”. Para DaMatta (1986), a escolha de recursos alimentícios expressa uma identidade que, no caso Pankararé promoveu compartilhamento dos conhecimentos sobre os recursos naturais e suas utilizações para múltiplos fins, conforme registradas e transcritas as falas do ancião 1 (63 anos, sexo masculino), do ancião 5 (60 anos, sexo masculino) e do ancião 2 (61 anos, sexo masculino) respectivamente:

Viver é conhecer a planta certa, e se conhecer a planta certa, a pessoa passa dias no mato, e se Deus dá um dom, esse dom deve ser compartilhado, e eu compartilho esse dom também com vocês quando vem aqui (depoimento colhido em 07/07/2013).

[...] porque é bom vocês levar o conhecimento dos Pankararé pra fora da comunidade (depoimento colhido em 15/02/2014).

[...] A gente busca iniciar os mais jovens na tradição quanto antes, para eles se interessarem e não deixar a tradição morrer, pois quem acompanha, sabe a importância das tradições (depoimento colhido em 07/07/2013).

Para os Pankararé, conhecer o ambiente natural que os cerca, e do qual eles tiram recursos, tal como o mel de abelhas silvestres (Figura 1), e matérias primas utilizadas na confecção de artefatos utilizados nas tradições, como é o caso do croá que tece a roupa dos encantados (Figura 2), não deve se limitar a comunidade. Para esse grupo, compartilhar seu conhecimento com os de fora tornou-se uma ferramenta de ressignificação e reminiscência de sua identidade, cultura e etnicidade, permitindo-lhes multiplicar suas vozes e demonstrar como seus conhecimentos sobre plantas medicinais auxiliaram em descobertas farmacológicas, e como suas técnicas de produção para a convivência com o semiárido auxiliaram na organização de um acervo de informações publicadas em diferentes formatos de divulgação científica.

Figura 1. Mel de abelha retirado pelos Pankararé para consumo da comunidade



Fonte: registro feito pela autora (2014)

Figura 2. Pankararés com vestes tradicionais, utilizadas em eventos religiosos e tradicionais, confeccionadas com fibras de croa



Fonte: registro feito pela autora (2014)

O cotidiano promove conhecimento capaz de gerar vida por meio do manejo e conservação dos recursos naturais e uso sustentável dos recursos, e compreensão sobre a complexa relação que existe entre seres humanos e natureza. A participação dos Pankararé no processo de formação acadêmica de futuros professores e pesquisadores fomentou a crítica sobre o paradigma construído de que algumas nações indígenas brasileiras foram corresponsáveis pela exaustão das riquezas naturais e extinção de outras etnias inteiras.

Nesse contexto de interação, o conhecimento transmitido através da oralidade pelos anciãos e anciãs Pankararé pode ser classificado como “de um para muitos”, pois tem sido realizado quando os membros mais antigos transmitem seus conhecimentos aos mais jovens do grupo social ou “vertical”, quando os pais transmitem seus conhecimentos aos seus filhos (Cavalli-Sforza; Feldman, 1981; Hewlett; Cavalli-Sforza, 1986). Na dimensão social, os indivíduos compartilham sua identidade e sensações de pertencimento em suas relações coletivas (Souza, 2012).

Para Álvarez (2012, p.84) “os povos originários sabem que todas as sociedades e culturas são dinâmicas, mas que é necessário conduzir e orientar o tipo de desenvolvimento que se deseja em seu território”, de modo a manter os princípios, valores morais e éticos, além dos saberes tradicionais como parte do patrimônio biocultural. A exemplo, Canesqui (2005, p.27) afirma que “os saberes não-eruditos sobre os alimentos e a alimentação, são passíveis de reinterpretação, desde que, sejam baseados em outras configurações culturais presentes na cultura das classes populares”. Para os

Pankararé, cada alimento tem seu lugar, sua função e força vital, que lhes permitem resistir aos longos e severos períodos de estiagens.

Portanto, os saberes tradicionais ou não eruditos (Canesqui, 2005) são os principais e, por vezes, únicas fontes de conhecimento que permitem a convivência entre humanos e o semiárido nordestino. Sendo a cultura conhecimento adquirido, passado através das gerações por processos de socialização, em oposição ao que é herdado através da genética (Kormondy; Brown, 2002), estratégias identitárias passam a criar reconhecimento a grupos sociais, que antes precisavam recorrer ao passado para alcançar sua legitimidade no presente (Minasse, 2012).

Manter as tradições e transmitir os conhecimentos associados ao uso dos recursos naturais aos descendentes é, também, uma questão relacionada à política local. Para os Pankararé, transmitir conhecimentos acumulados por décadas aos jovens, significa prepará-los para momentos de dificuldades, os quais acontecem dia a dia nos centros urbanos que recebem jovens índios para estudar e trabalhar, mas que não têm seus direitos respeitados. Entre os diálogos ouvidos, um dos mais interessantes pertence ao ancião 10 (59 anos, sexo masculino), uma das lideranças de Brejo do Burgo:

Desde os 4 anos ia pro mato com meus pais, para as tradições, onde tivesse um jatobá, então transmitir o conhecimento é a coisa mais importante que fazemos, porque se começar novas disputas de terra, aqui ou em Paulo Afonso, os meninos³ podem entrar na mata e não morrer de fome (depoimento colhido em 17/08/2015).

A relação de poder que a comunidade mantém com o ambiente natural foi representada na fala do ancião 10, quando ele reiterou que com conhecimento os jovens não sucumbiriam à fome se necessitassem adentrar a mata e ali permanecer, caso houvessem novos conflitos por terras. Nessa mesma direção, Souza (1920) apresentou que entre os Nhambiquara, há sempre um velho na aldeia que passa a noite acordado, à beira do fogo, contando a história da tribo e suas lendas aos índios moços, e que essas histórias são contadas até o amanhecer, com o interesse em não deixar desaparecer as tradições de sua tribo.

Assim como os Nhambiquara, os Pankararé continuam a transmitir seus conhecimentos com o objetivo de salvaguardar suas histórias das mudanças socioculturais que os tornaram vulneráveis desde os primeiros atos de colonização. Os saberes da tradição, as experiências acumuladas e as vivências empíricas, foram sendo incorporadas ao cotidiano dessas populações e são os resultados das interpretações da natureza, dentro de um processo educativo calcado em observações (Moraes, 2011).

O alimento, como requisito básico para a existência de um povo, desempenha um papel importante na formação de qualquer cultura (Leonardo, 2009). Entre os Pankararé de Brejo do Burgo, a aquisição de alimentos se dá pela agricultura, pecuária de caprinos e ovinos, extração de mel em ambiente silvestre e o comércio de seus excedentes nas feiras de

³ Aqui ele referiu-se às jovens da aldeia, sejam do sexo feminino ou masculino.

Glória e Paulo Afonso, entre os quais se destacam a venda de feijão, melancia, abóbora e frutas da estação.

Para Maciel (2005) a alimentação humana é um sistema dinâmico impregnado por cultura, códigos e identidade social que está sujeito a constantes transformações e reconstruções a partir de referenciais identitários. Nesse contexto, o alimento tornou-se capaz de transcender a dimensão puramente biológica, permitindo que sejam produzidos sistemas capazes de explicar representações e imaginários sociais, que envolvem escolhas e classificações.

Mais do que produzir energia para desenvolver atividades cotidianas, o ato de se alimentar ocorre de acordo com a sociedade a que se pertence e, ainda mais precisamente, ao grupo do qual faz parte, estabelecendo distinções e marcando fronteiras socioculturais precisas (Claval, 1999; Maciel, 2001; Maciel, 2005; Menezes, 2014). Nesse sentido, os alimentos representam formas de ligar o passado ao presente, através da reconstrução e ressignificação dos saberes tradicionais (Souza, 2012). Entre as sociedades indígenas, os alimentos são obtidos a partir do trabalho coletivo distribuído equitativamente, a fim de que todos os membros do grupo tenham a mesma disponibilidade de alimento (Tempass, 2008), e entre os Pankararé isso não é diferente.

Famílias, Quintais e Colheita: Alimento e Identidade

Na comunidade, cada família possui uma roça, na qual são desenvolvidas atividades de agricultura (plantio de feijão, milho, melancia, abóbora e mandioca) e pecuária (criação de galinhas, caprinos e ovinos principalmente), sendo que o todo produzido é compartilhado entre os membros da própria família e, quando necessário, com outras que precisam de alimento. Assim, entende-se que a produção de alimentos em áreas tradicionais, está imbricada ao modo de vida das famílias produtoras, onde conhecimentos e práticas compartilhadas formam sistemas em que as dimensões culturais, ambientais, tradicionais, políticas e sociais estão articuladas (Souza, 2012) com a finalidade de garantir qualidade de vida. Para o ancião 1 e para a anciã 9 (77 anos, sexo feminino):

É preciso conhecer o dom da natureza, conservar a natureza para permitir que o recurso esteja sempre disponível (depoimento colhido em 07/07/2013).

[...] e, para isso acontecer, se deve conhecer o tempo de plantio e colheita, que a melhor terra é a de barro, que quando chove dá tudo (depoimento colhido em 17/08/2015).

A transmissão dos conhecimentos sobre a dinâmica ecológica da região e das técnicas de uso consciente dos recursos naturais, contribuiu para mitigar impactos ambientais negativos causados pela sobre-exploração do ambiente na região de Brejo do Burgo. Tais conhecimentos, subordinados a múltiplos campos e dimensões da cosmovisão indígena, determinaram a conjuntura sociohistórica de desenvolvimento das sociedades humanas,

representando um ativo para a adoção de medidas contra o processo de devastação sociocultural e ambiental (Geertz, 1978). O processo de extinção é natural, mas as ações predatórias aceleraram a diminuição e também o desaparecimento de um número relevante de espécies, provocando alterações na dinâmica ecológica local conforme descrito pela anciã 4 (59 anos, sexo feminino), pelo ancião 5 e pelo ancião 10, respectivamente:

O murici e o imbuzeiro se acabaram devido à seca (depoimento colhido em 15/02/2014).

[...] e a ameixa e o quipembe, sumiu por causa da seca também (depoimento colhido em 15/02/2014).

Desapareceu a macambira, aqui era lotado e hoje tá difícil. O croá também sumiu, e até o xique-xique (depoimento colhido em 17/08/2015).

A escuta me permitiu entender que mudanças climáticas ocorreram na ecorregião do Raso da Catarina e, que o uso indiscriminado dos recursos naturais, influenciou no desaparecimento de espécies importantes para a alimentação e preservação da cultura. Frutas como o murici e o umbu, antes coletadas com facilidade e abundantemente durante o ano, passaram a não ser mais encontradas com tamanha facilidade. Resultado diferente do apontado por Souza (1920) sobre o grupo Anonzés, do tronco Nhambiquara que se alimentava de acordo com a estação produtiva de cada espécie e complementavam sua alimentação com caça, coleta de mel e produção agrícola.

Para Verona, Souza e Gugelmin (2011, p.2) “as transformações alimentares que ocorrem em determinadas etnias são resultado da aproximação destas com centros urbanos”. Para os autores, a aproximação espacial entre aldeias e cidades promoveu o aumento da oferta de produtos exógenos, incentivando a introdução de novos itens alimentícios na dieta desses indivíduos, como é o caso dos Xavantes de Mato Grosso. Portanto, sabores e experimentações respaldam quadros de referência distintos, e estabelecem estratégias de leitura do mundo (Almeida, 2001).

O conhecimento do ambiente e a habilidade para utilizá-lo transformam práticas, hábitos de vida e modos de apreensão da natureza pelo contato íntimo com a água, a floresta, e a terra (Moraes, 2011). Os grupos étnicos veem a terra como símbolo de luta e sobrevivência, a exemplo do que descreveu Haverroth (2007) sobre os Kaingang, que consideram a terra importante espaço físico e cultural, no qual se encontram os elementos essenciais à vida, onde o antigo e o atual se encontram.

No entanto, a necessidade do homem em igualar-se a Deus fez com que a natureza se revoltasse, termo que o ancião 6 utilizou para explicar mudanças ambientais que ele observou ao longo de sua vida adulta: “Desde 1970, observei uma modificação no plantio, os homens passaram a querer saber os segredos de Deus e a natureza se revoltou” (ancião 6, 60 anos, sexo masculino, 15/02/2014). Para Almeida (2002), compreender o ambiente natural por meio de suas transformações e sistemas de comunicação, diz

respeito a saberes que vão além do que ensina as escolas convencionais. De acordo com a autora Maria da Glória Gohn (2009, p.98):

A transmissão desse conhecimento de pai para filho de forma oral e experimental, trata-se de uma educação não formal, que aborda uma forma de ensino/aprendizagem adquirida ao longo da vida dos cidadãos pela leitura, interpretação e assimilação dos fatos, eventos e acontecimentos dos quais os indivíduos fazem de forma, isolada ou em contato com grupos e organizações.

Entre os Pankararé, a participação nas tradições faz com que os jovens aprendam sua própria história e desenvolvam habilidades capazes de consolidar sua identidade frente às transformações socioculturais que lhes foram impostas devido a aproximação com as cidades de Glória e Paulo Afonso, e para assegurar principalmente saúde pública e educação. Assim, a formação desses jovens não pode ser baseada em modelos utilitários de educação, mas deve seguir de maneira diferenciada, atendendo as demandas legais que envolvem a educação indígena, assim como o respeito à organização étnica desse povo.

A acumulação milenar de experiências e práticas, gerou uma série de valiosos conhecimentos bioculturais sobre técnicas de conservação, uso da biodiversidade, sistemas artísticos, valores éticos e morais, espaços históricos e simbólicos, formas de organização e de governo, códigos, ideologia e aspirações futuras, os quais podem ser utilizados para melhorar a qualidade de vida humana (Cordoval, 2012). As transformações fazem parte da dinâmica de todos os grupos sociais, e nenhum grupo étnico manteve as mesmas características que tinham seus antepassados (Santos; Barbosa, 2012).

Admitindo a alimentação humana como um ato cultural, é possível pensá-la como um sistema simbólico no qual estão presentes códigos sociais, que operam no estabelecimento de relações entre os seres humanos e destes com a natureza (Maciel, 2004). A construção da identidade e das relações culturais Pankararé é atribuída ao conhecimento ecológico tradicional que eles detêm sobre o ambiente em que vivem. Para Berkes (1999) esse conhecimento é resultado da acumulação de conhecimentos empíricos, práticas e crenças, que evoluíram através de processos adaptativos.

Dentro desse contexto, o conhecimento tradicional representa uma fonte de informações que fortalece a identidade histórica de comunidades indígenas como a Pankararé, determinando a gestão social, ecológica e dos recursos naturais (Cetinkaya, 2009), minimizando as perdas sobre a biodiversidade por ação antrópica, diminuindo assim a relação disfuncional do ser humano com a ecosfera que lhe suporta a vida (Carvalho, 2012). Mais que obter o reconhecimento étnico/cultural, o registro do patrimônio biocultural de grupos étnicos legitima os conhecimentos que dá sentido ao território, conferindo significado e significância as relações socioculturais e ecológicas construídas a partir da valorização, multiplicação e expressão do saber tradicional ligado à ciência tradicional.

Ouvir sobre as experiências, o legado e o processo de construção identitária pelo qual os Pankararé passaram, contribuiu com os valores e a formação de profissionais que atuam como docentes e/ou pesquisadores em IES, ONGs, setor privado ou governamentais. A mediação dos saberes tradicionais conforta os interlocutores indígenas, por ser a forma com a qual eles identificam estar fazendo a parte que lhes cabe na desconstrução da imagem do índio preguiçoso e ganancioso. Assumir o papel de mediadores do conhecimento e transmiti-lo para todos, não só indígenas, transformou a realidade da aldeia e de seus moradores, que passaram a entender que seu valor histórico vai além do dia 19 de abril.

Considerações Finais

A narrativa autobiográfica amplia procedimentos teórico-metodológicos heterogêneos, capazes de adentrar realidades, interpretar e compreender sentidos, significados, valores e modos de ser de maneira individual e coletiva, bem como histórico e socialmente (Nóvoa, 1995; Pineau, 2006). Discutir a importância do patrimônio biocultural na ressignificação de aspectos culturais de uma sociedade, tornou-se desafiador frente à desestruturação sociocultural que os povos indígenas ainda sofrem mesmo com garantias legais e constitucionais, a identidade, a cultura e as tradições indígenas.

O debate sobre a importância do patrimônio biocultural dos povos tradicionais determina linhas de investigação técnicas e científicas, e estabelece critérios éticos e estéticos para a produção e a promoção do conhecimento acadêmico e profissional. Conhecer a dinâmica dos diferentes grupos sociais e o desenvolvimento de senso crítico sobre os modelos de exploração, o crescimento econômico e a extinção de nações organizadas política, econômica e culturalmente, passou a ser determinante no entendimento de quem somos, e conduz ao pensamento de qual caminho devemos seguir quando pensamos em um projeto de futuro.

Diante da demanda global sobre conservação das tradições e cultura dos povos originários, os Pankararé assumiram seu lugar na identidade regional por meio de mediações, em que compartilharam seus conhecimentos acerca de plantas medicinais, alimentícias e espirituais, ações de conservação da biodiversidade do Raso da Catarina, da salvaguarda do patrimônio imaterial de memórias e o registro do patrimônio biocultural, que além de tradições, cultura e identidade étnica, alberga conhecimentos sobre técnicas de produção, manejo do ecossistema e convívio com o clima semiárido.

O patrimônio biocultural compartilhado pelos Pankararé, soma um conjunto de informações necessárias à ressignificação identitária, à valorização do conhecimento tradicional sobre o desenvolvimento e ao manejo e conservação da biodiversidade local, seja ela cultural ou biológica. As memórias sobre alimento, práticas tradicionais de manejo e plantio de espécies com valor alimentar, foram de fundamental importância no processo de formação de Mestres e Doutores, assim como na organização e

mobilização da comunidade e sociedade civil na busca por melhores condições de vida e garantia de direitos constitucionais.

Os Pankararé de Brejo do Burgo são uma parte importante do patrimônio imaterial do Estado da Bahia e do Brasil, pois guardam as histórias e memórias que os (re)construíram enquanto sociedade. Seus conhecimentos são responsáveis pelo desenvolvimento de atividades agropecuárias na região semiárida de Glória e Paulo Afonso e, que por estarem adaptados e em conformidade com o clima, vêm sendo capazes de determinar como os recursos naturais podem ser utilizados para suprir necessidades de subsistência e comerciais, para melhorar a qualidade de vida da comunidade como um todo.

Infelizmente, estudos sobre a importância do patrimônio biocultural na ressignificação de culturas tradicionais representam uma parcela pequena das publicações brasileiras. Menor ainda são as que tratam esse patrimônio como significativo à conservação da biodiversidade e sua importância de caráter elementar à soberania nacional frente ao desenvolvimento nutricional. Conhecer a dinâmica indígena pelo viés intercultural, permite-nos reconhecer que estas comunidades têm ainda muito a acrescentar aos sistemas de educação, pesquisa e extensão das IES.

Os povos indígenas do semiárido nordestino possuem formas particulares de utilizar seus territórios, e nesse contexto, muitas etnias têm sobrevivido ao clima seco, de altas temperaturas e a solos com baixa fertilidade, aplicando conhecimentos ecológicos que contribuem para a produção de alimentos e na atividade pecuária. A convivência com o clima promoveu adaptações e assim, uma considerável coletânea de saberes e práticas voltadas a garantir a sobrevivência dos indígenas Pankararé de Brejo do Burgo no Raso da Catarina.

Conhecer essa dinâmica, participar de atividades educativas, coletivas e que representavam sua ligação com o divino, foi uma das experiências mais significativas da minha formação. Ser recebida na aldeia, poder presenciar rituais e, em parte, colaborar para a construção de novas pontes etnoculturais foi um processo desafiador que me proporcionou cogitar uma nova perspectiva de futuro. Aprender que somos parte essencial da natureza me fez entender que, como agentes do antropoceno, temos o dever de preservar e conservar o que foi oferecido gratuitamente pelos encantados, que seguem defendendo a natureza do caos e da destruição que provocamos em nome do que o capital chama de progresso.

Agradecimento

Agradeço ao Povo Pankararé de Brejo do Burgo, município de Glória/BA, pela disponibilidade, pelo acolhimento e pelos saberes e experiências que proporcionam ao nos ensinar suas tradições, sobre a ecologia da Caatinga e sobre sermos humanos.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria da Conceição de. **Complexidade e cosmologias da tradição**. Belém: EDUEPA, 2001.

ALMEIDA, Maria da Conceição de. **Previsões do tempo: ecossistema e tradição**. Fundada Hélio Galvão, Natal, v. 14, n. 2, p. 39-42, 2002.

ÁLVAREZ, Martin S. **Patrimonio biocultural de los pueblos originarios de Chiapas: retos y perspectivas** In: ROMERO, Agustín. Ávila y VÁSQUEZ, Luis Daniel (Coord.). *Patrimonio Biocultural, Saberes y Derechos de los pueblos originarios*. México: Universidad Intercultural de Chiapa, 2012.

BANDEIRA, Fábio Pedro S. F. de. **Etnobiologia Pankararé**. 1993. 38p. Monografia (Graduação em Biologia). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1993.

BANDEIRA, Fábio Pedro S. F. de. **Um estudo em perspectiva: etnopedologia e etnoecogeografia do grupo indígena Pankararé**. Caderno de Geocência. Instituto de Geociência, São Paulo, v. 1, n. 5, p. 107-123, 1996.

BERKES, Fikret. **Sacred Ecology**. 3ª ed. Library of Congress Cataloging in Publication Data. 1999.

BERNIS, Cristina. **Para comprender la antropología biológica**. Evolución y biología humana. Verbo Divino, Espanha, p. 643-654, 2003.

BUENO, Belmira Oliveira. **O método autobiográfico e os estudos com histórias de vida de professores: a questão da subjetividade**. Educação e Pesquisa, São Paulo, v.28, n.1, p. 11-30, 2002.

CANESQUI, Ana Maria. **Comentários sobre os Estudos Antropológicos da alimentação**. In: CANESQUI, Ana Maria e Garcia, Rosa Wanda D. (Org.) *Antropologia e Nutrição: um diálogo possível*, Fiocruz, 2005.

CARVALHO, Ana Cristina. **Sobre o rosto humano da Ecologia**. Ecologi@, Portugal, v. 6, p. 31-39, 2012.

CASTELLANOS, Antonio N. **De boca a oído: la oralidad de los pueblos originarios, un saber en decadência**. In: ROMERO, Agustín Ávila y VÁSQUEZ, Luis Daniel (Coord.). *Patrimonio Biocultural, Saberes y Derechos de los pueblos originarios*. México: Universidad Intercultural de Chiapa, p. 99-110, 2012.

CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca; FELDMAN, Marcus. **Cultural transmission and evolution: a quantitative approach**. Princeton University Press. 1981.

CETINKAYA, Gulay. **Challenges for the Maintenance of Traditional Knowledge in the Satoyama and Satoumi Ecosystems, Noto Peninsula, Japan**. Human Ecology Review, v. 16, n.1, p. 27-40, 2009.

CLAVALL, Paul A. **Geografia Cultural: o estado da arte**. In: ROSENDAHL, Zeny; CORREA, Roberto L. (Org.). *Manifestações da cultura no espaço*, Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

COLAÇO, Miguel Ângelo S. **Etnobotânica dos índios Pankararé no Raso da Catarina-Bahia: uso e importância cultural de plantas da caatinga**. 193 f. 2006. Dissertação (Mestrado em Botânica). Feira de Santana, Universidade Estadual de Feira de Santana, 2006.

CORDOVAL, Juan P. **Patrimonio Biocultural la disputa por el patrimonio biocultural**. Un acercamiento desde Mesoamérica. In: PAREJA, Matías Carámbula; ROMERO, León Enrique Á. (Coord.). *Patrimonio Biocultural Territorio y Sociedades Afroindioamericanas en Movimiento*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de ciencias sociales (CLACSO), 2012.

COSTA-NETO, Eraldo Medeiros. **Análise etnosemântica de nomes comuns de abelhas e vespas (Insecta, Hymenoptera) na terra indígena Pankararé, Bahia, Brasil**. Caderno de Linguagem e Sociedade, v. 14, n. 1, p. 237-251, 2013.

CRUZ, Nadja Rossine S. da. **O processo de Transmissão do Conhecimento Etnobotânico Pankararé na Aldeia Serrota, Raso da Catarina – BA**. 100 p. 2006. Monografia (Graduação em Ciências Biológicas). Feira de Santana, Universidade Estadual de Feira de Santana, 2006.

DAMATTA, Roberto. **O que faz do Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

FUNAI. **Decreto No 1.775**, de 8 de janeiro de 1996. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm>. Acesso em: 12 jul. 2025.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GOHN, Maria da G. **Educação não formal e cultura política: impactos sobre o associativismo no terceiro setor**. Cortez, v. 71, 2009.

GÓMEZ-BAGGETHUN, Erik. **Perspectivas del conocimiento ecológico local ante el proceso de globalización**. Revista Papeles, n. 107, p. 57-67, 2009.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Centauro Editora. 2006.

HAVERROTH, Moacir. **Etnobotânica e classificação dos vegetais pelos Kaingang**. Recife: NUPEEA. 2007.

HEWLETT, Barry. S.; CAVALLI-SAFORZA, Luigi Luca. **Cultural transmission among Aka Pygmies**. *American Anthropologist*, Estados Unidos, v. 88, n. 4, p. 922-934, 1986.

HOHENTHAL JR. **As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco**. Revista do Museu Paulista, Nova Série, v. XII, São Paulo: Museu Paulista, 1960. Disponível em: <https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Ahohenthal-1960-tribos/Hohenthal_1960_TribosMedioBaixoSFrancisco.pdf>. Acesso em: 23 jun. 2025.

KORMONDY, Edward J.; BROWN, Daniel E. **Ecologia Humana**. São Paulo: Atheneu, 2002.

LEONARDO, Maria. **Antropologia da Alimentação**. Revista Antropos, v. 3, ano II, p. 1-6, 2009.

MACIEL, Maria Eunice. **Cultura e Alimentação ou o que tem a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin?** Revista Horizontes Antropológicos, Rio Grande do Sul, v. 16, ano VII, p. 145-156, 2001.

MACIEL, Maria Eunice. **Uma cozinha à brasileira**. Estudos Históricos, v. 33, p. 25-39, 2004.

MACIEL, Maria Eunice. **Identidade Cultural e alimentação**. In: CANESQUI, Ana Maria; GARCIA, Rosa Wanda D. Antropologia e Nutrição: um Diálogo Possível. (Coleção Antropologia e Saúde). Fiocruz, 2005.

MACIEL, Rodrigo A. Resenha do livro de CONTRERAS, Jesus; GRACIA, Mabel. **Alimentação, sociedade e cultura**. Rio de Janeiro: Fiocruz. Horizontes Antropológicos, v. 18, n. 38, p. 403-406, 2012.

MAFFI, Luisa. **Linguistic, Cultural, and Biological Diversity**. Annuary Revist Anthropology, Canadá, v. 34, p. 599-617, 2005.

MAIA, Suzana M. **Os Pankararé do Brejo do Burgo: campesinato indígena e faccionalismo político**. In: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda (Org.). Índios e Caboclos: a história recontada. Salvador: EDUFBA, 2012.

MAIA, Gealda N. **Caatinga: árvores e arbustos e suas utilidades**. São Paulo: D&Z computação gráfica e editora, 2004.

MARQUES, Valéria; SATRIANO, Cecília R. **Narrativa Autobiográfica do próprio pesquisador como fonte e ferramenta de pesquisa**. Linhas Críticas, v.23, n.51, p. 369-386, 2017.

MASCARENHAS, Lilian S. **Uma Análise Etnoecológica de duas Estratégias de Gestão de Ecossistemas no Raso da Catarina, Bahia**. 272 f. 2003. Monografia (Graduação em Ciências Biológicas). Feira de Santana, Universidade Estadual de Feira de Santana, 2003.

MENDOZA, Clemente C. **Tradición oral, aporte de saberes a la educación y cultura en el departamento del Atlántico**. Velezuela: Universidad Simón Bolívar. (Grupo Educación, Pedagogía y Cultura en el Caribe Colombiano, Instituto de Investigaciones). 2004.

MENEZES, Sônia de Souza M. **Comida: identidade, tradição e cultura enraizada nas manifestações do catolicismo em Sergipe, Goiânia**, Ateliê Geográfico, v. 8, n. 2, p. 274-289, 2014.

MINASSE, Maria Henrieta G.; MORAIS, Luciana de. **Os Lugares da Tradição e da Inovação na Culinária Regional**, Ateliê Geográfico, Goiânia, v. 6, n. 3, p. 148-162, 2012.

MINTZ, Sidney W. **Comida e antropologia**: uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 16, p. 31-41, 2001.

MMA. Ministério do Meio Ambiente. **Biodiversidade da Caatinga**: áreas de ação prioritária para a conservação. Brasília: Ministério do Meio Ambiente – Universidade Federal de Pernambuco, 2004.

MODERCIN, Isabel F. **Etnoecologia Pankararé das abelhas sem ferrão, Terra Indígena Pankararé, Raso da Catarina, Bahia**. 193 f. 2003. Monografia (Graduação em Ciências Biológicas). Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2005.

MORAES, Sérgio C. de. **Conhecimentos Tradicionais na Pesca Artesanal**, *Ateliê Geográfico*, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 88-105, 2011.

MORÁN, Edgar F. **A ecologia humana das populações da Amazônia**. São Paulo: Vozes. 1990.

NÓVOA, António. **Prefácio**. In: NÓVOA, António (Org.). *Vida de Professores*. 2ª ed. Porto: Porto Editora, 1995.

PAIVA, Wilson A. de. **O legado dos jesuítas na educação brasileira**. *Educação em revista*, Minas Gerais, v. 31, n. 04, p. 2001-222, 2015.

PASA, Maria C. **Abordagem Etnobotânica na Comunidade de Conceição-Açu**. Mato Grosso, Brasil. *Rede de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal, Polibotánica*, México, n. 31, p. 169-197, 2011.

PINEAU, Gaston. **As histórias de vida em formação**: gênese de uma corrente de pesquisa-ação-formação existencial. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 329-343, 2006.

PINEAU, Gaston. **A autoformação no decurso da vida: entre a hetero e a ecoformação**. In: NÓVOA, António; FINGER, Matthias (Orgs.) **O método (auto)biográfico e a formação**. Lisboa: Ministério da Saúde. Depart. dos Recursos Humanos da Saúde/ Centro de Formação e Aperfeiçoamento Profissional, 1988.

REBECHI, Rozane R. **A imagem do brasileiro no discurso do norte-americano em livros de culinária típica**: um estudo direcionado pelo corpus. 220 f. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia, Letras e Ciências Humanas). São Paulo, Universidade de São Paulo, 2010.

RED – **Rede de etnoecologia y patrimônio Biocultural**. Conacyt, 2012. Disponível em: <<https://www.etnoecologia.uv.mx/pdfs/Red%20de%20Etnoecología>>. Acesso: 5 de ago. 2025.

SAMPAIO, Josenilton A.; CASTRO, Marina S. De; SILVA, Fabiana O. da. **Uso da cera de abelhas pelos índios Pankararé no Raso da Catarina, Bahia, Brasil**. *Arquivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. 67, n. 1-2, p. 3-12, 2009.

SANTOS Rodrigo M. dos; BARBOSA, Santo C. **Memória Xakriaba**: migrações e mudanças alimentares, *Ateliê Geográfico*, Goiânia, v. 6, n. 3, p. 72-94, 2012.

SOUZA, Antônio P. de. **Notas sobre os costumes dos índios Nhambiquaras**. Revista do Museo Paulista, São Paulo, Tomo XII. Diário Oficial: São Paulo, 1920. Disponível em: <http://www.biblio.etnolinguistica.org/souza_1920_nhambiquaras>. Acesso: 5 de ago. 2025.

SOUZA, Luciano Ricardio de S. **O Manjar dos Deuses: o papel do alimento típico na memória, no cotidiano, na vivência espiritual e na identidade dos agricultores do município sergipano de Simão Dias, Brasil**, Ateliê Geográfico, Goiânia, v. 6, n. 3, p. 132-147, 2012.

SILVA, Valdeline A. **Etnobotânica dos índios Fulni-ô (Pernambuco, Nordeste do Brasil)**. 151 f. Tese (Doutorado em Biologia Vegetal). Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2003.

TEMPASS, Martín C. **Comida e Gênero entre os Mbyá-Guarani**. Revista Caderno Espaço Feminino, Uberlândia, v. 19, n. 1, p. 287-309, 2008.

VERONA, Lucina Drummond P.; SOUZA, L. G. de; GUGELMIN, Silvia A. **Comida, Relações Sociais e Transformações na vida Xavante**. In: Anais XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais – Diversidade e (Des)Igualdades. Universidade Federal da Bahia, Campus Ondina. 2011.

WOORTMAN, Klaas. **Hábitos e ideologia alimentares em grupos de baixa renda**. Universidade de Brasília, 1978.

Recebido em: 26/08/2025* Aprovado em: 16/04/2026* Publicado em: 30/04/2026

QUANDO TRADUZIR SE TORNA UMA TAREFA DIFÍCIL: COPYRIGHT BY KADIWÉU E O DESENHO “ROUBADO”

MARIA RAQUEL DA CRUZ DURAN¹

UFMS, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-4709-9303>

RESUMO: Neste artigo, me proponho a refletir sobre o encontro entre algumas concepções indígenas e não indígenas sobre os desenhos ejiwajegi/kadiwéu, quando passaram pelo processo de registro de direitos autorais para serem impressos em azulejos decorativos das paredes de um conjunto de prédios em Berlim (Alemanha). Neste evento histórico ocorrido em 1998, saberes e fazeres de culturas distintas se envolveram num difícil processo de tradução: os Ejiwajegi/Kadiwéu, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), a Associação de Habitação do Bairro Amarelo, o Instituto para Investigação Urbanística e Política Estrutural da Alemanha e o escritório Brasil Arquitetura, de São Paulo (SP). Descrevendo e pensando no ocorrido, objetivo refletir acerca de como seres diferentes veem “as mesmas coisas” diferentemente, ao mesmo tempo em que enxergam “coisas diferentes” da mesma forma (VIVEIROS DE CASTRO, 2006), tensionando as equivocidades tradutórias tanto do “objeto” quanto dos “meios de observação do objeto” pelas partes envolvidas, as quais tive contato em meu doutorado, realizado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, entre 2013 e 2017. O desfecho dessa história não é muito diferente do que em geral nos confrontamos: a percepção de que quanto mais nos aproximamos dos Outros, mais nos parecem próximos, ainda que permaneçam distantes.

PALAVRAS-CHAVE: Ejiwajegi/Kadiwéu; Desenho; Arte; Copyright.

ABSTRACT: In this article, I propose to reflect on the encounter between some Indigenous and non-Indigenous conceptions of Ejiwajegi/Kadiwéu designs, when they underwent the copyright registration process to be printed on decorative tiles for the walls of a complex of buildings in Berlin, Germany. In this historic event that took place in 1998, knowledge and practices from distinct cultures engaged in a difficult process of translation: the Ejiwajegi/Kadiwéu, the National Foundation for Indigenous Peoples (FUNAI), the Yellow Neighborhood Housing Association, the German Institute for Urban Research and Structural Policy, and the Brasil Arquitetura firm in São Paulo, São Paulo. By describing and thinking about what happened, I aim to reflect on how different beings see “the same things” differently, while at the same time seeing “different things” in the same way (VIVEIROS DE CASTRO, 2006), putting pressure on the translational equivocities of both the “object” and the “means of observing the object,” by the parties involved with whom I had contact during my doctorate, carried out in the Postgraduate Program in Social Anthropology at the University of São Paulo, between 2013 and 2017. The outcome of this story is not very different from what we generally face: the perception that the closer we get to Others, the closer they seem to us, even though they remain distant.

KEY-WORDS: Ejiwajegi/Kadiwéu; Design; Art; Copyright.

¹ Mestra em Ciência, Tecnologia e Sociedade pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Doutora em Antropologia Social na Universidade de São Paulo (USP), com pós-doutorado em Antropologia Social, também pela USP. Professora adjunta da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

Introdução

Uma das tarefas mais importantes da antropologia é a da tradução. Nessa empreitada, de aproximar culturas distintas para fazê-las compreensíveis aos olhos daquela que habita a perspectiva do outro, buscamos também que "os conceitos estranhos deformem e subvertam a caixa de ferramentas conceituais do tradutor" (Viveiros de Castro, 2004, p. 5)², pensando que assim – sacudindo nossas certezas e transformando-as em ferramentas abertas e moldáveis – poderíamos esclarecer as inúmeras perguntas que surgem desse encontro com a alteridade.

Há um emaranhado de armadilhas na tradução antropológica, que torna essa ciência uma fonte abundante de produção de pensamento. E, observando-a criticamente, pode-se dizer que ela tem produzido mais traduções de um determinado grupo de pessoas, autointitulados ocidentais, sobre outro grupo, denominado aqui, amplamente, como não ocidentais. Nesse jogo, o artigo se insere e se exclui: proponho expor alguns apontamentos dos *ecalaye*³, mas também dos Ejiwajegi/Kadiwéu, sobre o que são os desenhos ejiwajegi/kadiwéu, neste contexto-chave que é o que intitulei "*Copyright by Kadiwéu*". Com esses apontamentos, quero trazer à baila a seguinte discussão: se as relações que se estabelecem entre as apreensões dos conceitos pelos participantes do caso são interpretadas conforme as próprias definições de si e do outro, tornando-se central a busca pelos significados que cada sociedade formula, estariam as traduções, neste encontro, atuando como "armadilhas para a compreensão" (Carneiro da Cunha, 2005)? Por exemplo, seriam os desenhos arte⁴, algo participante da cultura, leia-se uma estrutura interligada e consciente, ou "arte", aquilo que os Ejiwajegi/Kadiwéu entendem do que chamamos de arte (Carneiro da Cunha, 2009)?

Creio que a discussão que apresento se insere na temática dos direitos "roubados", situada neste volume, porque com muita frequência os saberes e práticas que se consolidam como significados primordiais são aqueles do ocidente, sendo os conhecimentos tradicionais colocados em segundo plano ou deixados de lado simplesmente – como demonstrarei no caso que ora exponho.

Copyright by Kadiwéu

Em 1949, com o fim da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a Alemanha foi repartida entre a República Federal da Alemanha (RFA), sob o controle dos Estados Unidos, Reino Unido e França, e a República Democrática Alemã (RDA), atinente à União Soviética. Berlim também foi

² "A good translation is one that allows the alien concepts to deform and subvert the translator's conceptual toolbox so that the *intentio* of the original language can be expressed within the new one" (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 5). Tradução minha.

³ *Ecalaye* é a forma como os Ejiwajegi/Kadiwéu denominam os não indígenas (brancos, negros ou pardos). Ejiwajegi é o modo como os Kadiwéu se autodenominam. Visto que são mais conhecidos pelo segundo nome, mantenho-o ao lado do primeiro, que trago em respeito a esse grupo indígena.

⁴ Arte, escrita, desenho ou grafismo, enfim, qualquer palavra poderia ser colocada aqui como exemplo dessa problematização pretendida.

dividida em ocidental e oriental, por meio de um muro construído em 1961. Quando a divisão e o muro caíram, em 1989, os alemães deram início a um processo de reunificação do país e da capital em várias frentes de trabalho, sendo uma delas a arquitetura.

A monotonia e a uniformidade dos conjuntos habitacionais, edificados entre os anos 1960 e 1980 pela RDA, transformavam a paisagem urbana em desinteressante e repetitiva, aos olhos ocidentais (Fanucci & Ferraz, 2005). Característicos da arquitetura soviética, esses atributos desencadeavam, entre outras atitudes, o êxodo dos habitantes do antigo lado oriental para o ocidental de Berlim.

Com o intuito de inverter essa tendência, em 1997, o Instituto para Investigação Urbanística e Política Estrutural (IFS) alemão promoveu um concurso para escolher qual escritório de arquitetura iria renovar o *Hellersdorf* (Bairro Amarelo), escolhido por ser um local de proeminente desenvolvimento urbano⁵. Esse concurso, que tinha como temática a América Latina, foi vencido pelo Escritório Brasil Arquitetura, de São Paulo, de propriedade dos arquitetos Marcelo Ferraz e Francisco Fanucci. Os vencedores haviam inserido em seu projeto diversos elementos, entre os quais constavam os desenhos ejiwajegi/kadiwéu, que auxiliariam na composição do "espírito da América Latina", atendendo à proposta dos alemães no referido concurso (WoHeGe, 1998).

Para inserir desenhos indígenas em um projeto como este, os arquitetos começaram uma jornada de reconhecimento legal e autoral destes desenhos, porque compreendiam como importante tratá-los não como genéricos, mas como fruto de um grupo e um contexto específicos. Assim, dentre os brasileiros *ecalaye* envolvidos oficialmente na efetivação do *copyright* dos desenhos estão: o escritório Brasil Arquitetura, o advogado Alain Moreau e alguns de seus funcionários, representando a Associação das Comunidades Indígenas da Reserva Kadiwéu (ACIRK), a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e a Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro (EBA/UFRJ)⁶. Dentre os atores estrangeiros *ecalaye* oficialmente registrados estão a WoGeHe e o IFS. A percepção desses atores foi coletada por notícias da reforma do bairro em jornais alemães, pela revista da WoGeHe e pelo catálogo de desenhos *Copyright by Kadiwéu* (2002).

⁵ Para termos uma noção do tamanho deste projeto, a *Wohnungsbau-gesellschaft Hellersdorf* (WoGeHe), uma espécie de associação de habitação do bairro, divulgou na época que a população do primeiro conjunto habitacional a ser renovado era de 12 mil pessoas, cuja faixa etária era de 27 a 45 anos, distribuídas em 3.200 apartamentos. *Hellersdorf* recebeu outras propostas de reformas de gênero semelhantes, a partir de concursos de arquitetura; por exemplo o projeto *Cité de la Création* (2006), que pretendeu transformar 64 mil metros quadrados com reproduções de arquiteturas típicas de cidades como Amsterdã, Londres e Paris. Informação disponível em: <

<http://www.dw.com/pt/bairro-de-hellersdorf-ser%C3%A1-nova-atra%C3%A7%C3%A3o-de-berlim/a-2209632>>

. Acesso em: 9 jun. 2025.

⁶ Tive acesso ao depoimento dos responsáveis pelo Brasil Arquitetura e de Alain Moreau. Embora tenha entrado em contato com a FUNAI, na tentativa de obter uma entrevista com o diretor do órgão nos anos de 1997/1998, Júlio Gaiger (Mar/96 a jul/97) – haja visto que Sullivan Silvestre, diretor da FUNAI entre agosto de 1997 e fevereiro de 1999 faleceu em um acidente aéreo – ou ainda, adquirir uma declaração da FUNAI a respeito, não obtive êxito. O insucesso se repetiu com a EBA/UFRJ, em que tentei entrevistar o/a diretor/a da instituição na época, Elizabeth Amália Boshier (1994-1998) e Victorino de Oliveira Neto (1998-2002).

DURAN, Maria Raquel da Cruz. Quando traduzir se torna uma tarefa difícil: *copyright* by Kadiwéu e o desenho "roubado". *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 117-145, jan./abr. 2026.

As memórias *ecalaye* sobre o ocorrido variam, em geral, entre a valorização e sentimento de contribuição social, por parte dos envolvidos, do registro de propriedade intelectual (*copyright*) e direito autoral de um grupo de desenhos indígenas; e o desconhecimento e/ou não indiferença deles, brasileiros ou estrangeiros, em relação ao que são, quais são e o que dizem as mulheres artistas e os desenhos ejiwajegi/kadiwéu.

Para o reconhecimento da autoria dos desenhos ejiwajegi/kadiwéu usados na decoração dos prédios alemães foi necessária a realização de um concurso entre as mulheres da etnia, em que cada desenho participante tivesse a assinatura de sua autora⁷. Concorreram 91 mulheres, das quais 6 foram premiadas: Joana Almeida, Acácia Almeida, Sofia de Souza, Cláudia Pedroso, Sandra da Silva e Saturnina da Silva. Dessas, entrevistei Joana, Acácia e Sofia, não conseguindo conversar, infelizmente, com Sandra, Saturnina e Cláudia⁸.

As memórias indígenas desse caso não são motivo de exaltação: o acontecimento foi considerado como mais um projeto dentre muitos⁹. Entretanto, algumas lembranças permaneceram, como o mérito de terem andado num “pássaro de rabo vermelho” que atravessou o oceano, de terem conquistado essa vitória em sua “luta” cotidiana com a arte, as estranhezas ao se depararem com a não existência de erva-mate nos supermercados alemães e ao fato da comida do avião vir em porções-miniaturas (Joana Baleia de Almeida, Aldeia Alves de Barros, 15/07/2013). O registro de direito autoral em si – e a importância que isso possa ter – sequer é mencionado pelas mulheres indígenas.

Os novos muros de Berlim: os *ecalaye* e a arte abstrata ejiwajegi/kadiwéu

Na revista alemã que documentou a transformação do bairro, da inscrição no concurso até a finalização da obra, intitulada “Estilo brasileiro impressiona um bairro: documentação do bairro Amarelo”¹⁰, são descritas as três propostas finalistas e o julgamento dessas, feito por um grupo interdisciplinar de especialistas, prestadores de serviços externos e os próprios moradores do conjunto habitacional, representados pela WoGeHe¹¹,

⁷ Explicarei melhor essa questão em subitem posterior.

⁸ No momento da pesquisa (2013-2017) Sandra da Silva e Saturnina da Silva residiam em Campo Grande/MS, e Cláudia Pedroso em Bodoquena/MS. Realizei diversas tentativas de contatá-las, sem sucesso.

⁹ Os Ejiwajegi/Kadiwéu são constantemente procurados, especialmente as mulheres artistas, para coproduzirem mercadorias com os desenhos, peças cerâmicas, vídeos em que fabricam cerâmicas e as pintam; são convidados para exposições em museus e centros de cultura, participações culturais em festas municipais; recebem visitas de representantes de organizações não-governamentais e governamentais que lhes oferecem oficinas de todo tipo (de artesanato, workshops, cursos de capacitação, etc.). Participam também de projetos de pesquisa universitários ou de residências profissionais, como oficinas de incentivo à manutenção de sementes crioulas, cursos de combate ao fogo na mata fechada, de piscicultura, de extração do mel de abelhas locais, de padeiro, entre outros.

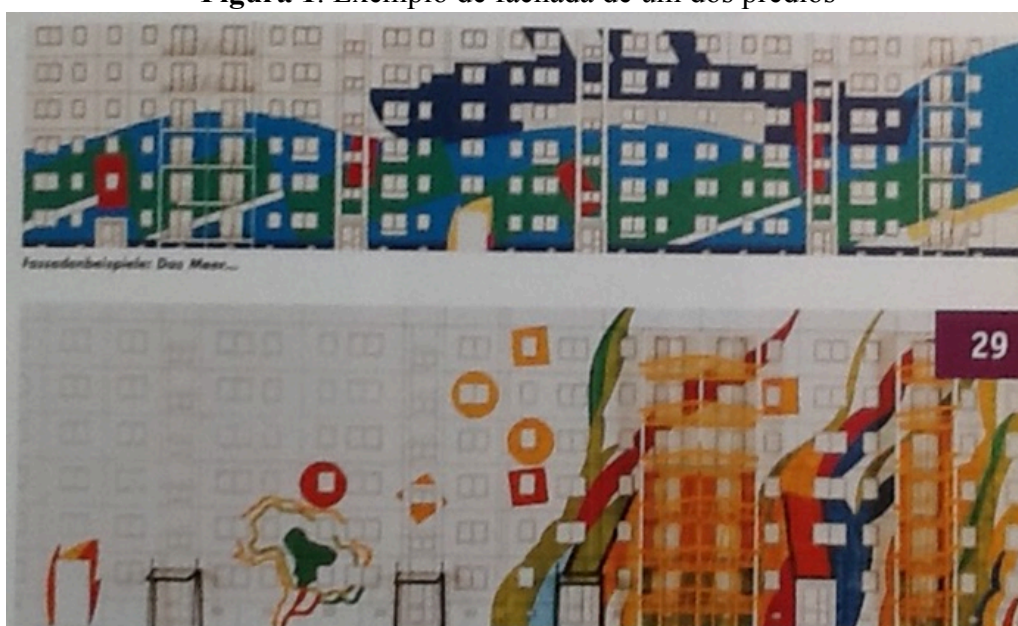
¹⁰ Em alemão *Brasilianisches Flair prägt ein Quartier: Das Gelbe Viertel Dokumentation* (WoGeHe, 1998, tradução minha).

¹¹ O júri foi composto por: “Winfried Brenne (Arquiteto, Berlim), Prof. Oskar Putz, Farbgestalter (colorista/Viena), Dr. Manuel Cuadra (Crítico de arquitetura/Berlim), Luisa Hutton (Arquiteta/Berlim), Urs Kohlbrenner (Arquiteto e urbanista/Berlim), Dr. Jack Gelford (Diretor técnico da WoGeHe e funcionário do DURAN, Maria Raquel da Cruz. Quando traduzir se torna uma tarefa difícil: copyright by Kadiwéu e o desenho “roubado”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 117-145, jan./abr. 2026.

que além de avaliar os participantes também acrescentaram exigências aos projetos¹².

Os finalistas foram apresentados na revista em três pontos: breve currículo (formação acadêmica, projetos premiados, etc.), o estilo do escritório de arquitetura e o conceito do projeto para o *Hellersdorf*. O escritório de arquitetura M.S.G.S.S.S, de Javier Sánches Gómez e Justo Solsona (Buenos Aires, Argentina), com a participação do arquiteto e artista Clorindo Testa, teve como princípio orientador um *design* urbano de espaço aberto, que permitiria tanto a aproximação quanto a identificação dos residentes de cada parte do conjunto habitacional, tornando a apreciação e ligação dos espaços públicos e privados dos prédios o ponto central do projeto (WoGeHe, 1998, p.27-28).

Figura 1. Exemplo de fachada de um dos prédios



Fonte: WoGeHe, 1998, p. 29

Assim sendo, as entradas seriam caracterizadas por portões temáticos: o “portão de água” traria uma imagem de uma cachoeira, o “portão da América” remeteria aos minérios e rochas do continente, o “portão de superfície plana” imitaria um caminho de rio na Amazônia e o “portão da floresta” denotaria imagens de árvores. As fachadas dos prédios seguiriam as imagens das portas, de acordo com a proximidade desses com cada uma delas.

governo no Departamento de desenvolvimento urbano ecológico/Berlim), Hellmut Wielgoss (Funcionário do governo para assuntos referentes ao Parque Wuhletal, Berlim) e Jötg Piesel (Departamento do Senado para o Desenvolvimento Urbano, Proteção e Tecnologia Ambiental/Berlim)” (WoGeHe, 1998, p.17; Tradução minha).

¹² Houveram reformas prévias feitas pela própria associação de habitação, antes da aprovação da realização do concurso, dentre as quais estavam a dos telhados e pistas de acesso (WoGeHe, 1998). No âmbito do concurso, os inquilinos requisitaram no edital a renovação dos telhados, das entradas de casas e escadas, das fachadas, das janelas, varandas e parapeitos, a modernização dos banheiros, cozinhas e conservatórios, além de deixar montadas instalações de arte ao ar livre. Era importante também que houvesse uma integração do local com a rede rodoviária, os bairros transversais e serviços como creches (WoGeHe, 1998, p.14-17).

DURAN, Maria Raquel da Cruz. Quando traduzir se torna uma tarefa difícil: copyright by Kadiwéu e o desenho “roubado”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 117-145, jan./abr. 2026.

Figura 2. As imagens das portas, em sentido horário: portão das águas, portão América, portão floresta e portão de superfície plana



Fonte: WoGeHe, 1998, p. 30

O segundo projeto finalista, de Éolo Maia e Jô Vasconcellos (Belo Horizonte, Brasil), com a colaboração de Thomas Schönauer, teve como princípio orientador a harmonia entre o homem e a natureza, oferecendo uma "integração com os elementos básicos do universo" (WoGeHe, 1998, p. 35)¹³. O *design* mineiro foi considerado de alto valor artístico, seja por sua intensidade de cores nas fachadas, seja pelas propostas imaginativas dos espaços de educação e *playgrounds*.

Figura 3. Em sentido horário, as fachadas dos prédios: água, floresta, luz e terra



Fonte: WoGeHe, 1998, p. 36

¹³ "Der Mensch kann nur in die Natur integriert und im Einklang mit den Naturgesetzen überleben. ... wir stellen daher die Bewohner des Gelben Viertels als Konsequenz dieser Integration an die Seite der Grundelemente des Universums" (WoGeHe, 1998, p. 35; Tradução minha).

A introdução de artes geométricas nos telhados, para demarcar lugares significativos, como as entradas, por exemplo, seguiram o lema norteador. Considerada a mais ousada e, por isso, a mais difícil de ser realizada (e também, aprovada), tanto pelo júri, quanto pelos inquilinos, os temas para as entradas foram: a floresta, o tempo, a luz, o vento, a água e a terra (WoGeHe, 1998).

Figura 4. No lado direito, as imagens que inspiraram as portas: floresta, luz e água (na primeira coluna) e tempo, vento e terra (na segunda coluna)



Fonte: WoGeHe, 1998, p. 39

A WoGeHe tinha em mente o estabelecimento de uma comunicação entre cidade, jardim, natureza e arte que não pendesse nem para o olhar romantizado, nem para o futurista. O escritório “Brasil Arquitetura”, dos arquitetos Francisco de Paiva Fanucci e Marcelo Carvalho Ferraz, soube convencê-los de que podiam realizar esse desejo.

Formandos na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAU/USP), em 1977 e 1978 respectivamente, Fanucci e Ferraz trabalharam no escritório de Lina Bo Bardi no período de 1977 a 1992. A filosofia arquitetural de Lina Bo Bardi influenciou o modo como ambos pensam seus projetos, passados e futuros, algo perceptível quando tendem ao resgate da alma popular e à compreensão do espírito polivalente das edificações¹⁴. De modo geral, os arquitetos afirmam buscar “uma arquitetura

¹⁴ Fundaram o escritório próprio em 1979, realizando projetos de arquitetura, urbanismo, recuperação, restauro e desenho industrial, tanto para residências quanto para lojas, restaurantes, indústrias, edifícios públicos e privados, áreas de lazer etc. Os arquitetos criaram também a marcenaria Baraúna, para fabricar móveis e objetos DURAN, Maria Raquel da Cruz. Quando traduzir se torna uma tarefa difícil: copyright by Kadiwéu e o desenho “roubado”. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 117-145, jan./abr. 2026.

criada a partir de profunda conexão com as bases culturais de cada lugar e protagonistas”¹⁵.

O desafio era construir um novo universo significativo mesmo que se tivesse de lançar mão de referências e identidades específicas, distantes da cultura e da geografia alemãs, desde que pudessem se comunicar pela força de sua expressão artística e cultural e pelo gesto delicado mas decidido na direção da agregação e da humanização, contra a realidade supermoderna da solidão dos espaços opressivos e sem referências (Fanucci & Ferraz, 2005, p.52).

Aproximando o ambiente arquitetural monótono da sociedade soviética à realidade massificadora da sociedade moderna, por um lado, e introduzindo a identidade brasileira como forma de individualização do bairro, por outro, o projeto dos brasileiros conquistou a WoGeHe e o júri na medida em que criou uma concepção arquitetural que favoreceu o despontar de uma identidade “localizada”, porém, sem cair em um regionalismo. Nas palavras dos próprios moradores, esse projeto “neutraliza a monotonia e dá a cada um dos distritos um modo de construir a sua própria identidade”¹⁶.

As entradas, as cores, o muxarabi (treliça de madeira) e os pátios formam os quatro eixos principais do projeto paulistano (WoGeHe, 1998). Tal divisão repartia os blocos em dimensões reconhecíveis, numa leitura individual dos apartamentos, algo essencial para os moradores dos blocos – pois antes confundiam ou tinham dificuldade em reconhecer as próprias entradas dos prédios, todas iguais.

Nas entradas, a instalação de obras de arte de artistas brasileiros¹⁷, dispostas em praças retangulares de 15 x 40 metros, compuseram a sinalização e personalização. Considerando a diferenciação das portas ponto fulcral da reforma, a WoGeHe enfatizou em sua revista a centralidade das esculturas na escolha desse projeto. Assim sendo, a escultura de Miguel dos Santos demonstraria a “Nossa cara à moda antiga, nossas raízes africanas, a miscigenação, nossos deuses humanos, espelho de nós mesmos” (WoGeHe, 1998, p.20)¹⁸. Na porta norte, a escultura de ferro do artista Amílcar de Castro é definida como representação abstrata das riquezas minerais contidas no solo brasileiro¹⁹. Situada a leste, a escultura de Siron Franco é uma lembrança e homenagem ao povo pré-colombiano, os indígenas, fundadores e primeiros habitantes da América, via seus totens, objetos e

em madeira projetados por eles. Informação disponível em: <<https://brasilarquitectura.com/sobre-o-escritorio>>. Acesso em 22 jun. 2025.

¹⁵ Informação disponível em: <<http://brasilarquitectura.com>>. Acesso em: 22 jun. 2025.

¹⁶ “So wirkt der Entwurf von Brasil Architektur der Eintönigkeit entgegen und gibt dem Quartier und den einzelnen Gebäuden eine eigene Identität” (WoGeHe, 1998, p.19 – Tradução minha).

¹⁷ “Amílcar de Castro (obra em aço, com acento na geometria), Frans Krajcberg (obra de madeira, simbolizando o resgate da natureza), Miguel Santos (obra em cerâmica, expressando a diversidade social) e Siron Franco (obra em concreto armado, homenageando a cultura dos povos indígenas)” (Fanucci & Ferraz, 2005, p.52).

¹⁸ “Unser altertümliches Gesicht, unsere afrikanischenn Wurzeln, die Rassenmischung, unsere menschlichen Götter, Spiegel unserer selbst, dargestellt in den Keramiken von Bildhauer Miguel dos Santos” (WoGeHe, 1998, p.20). Nesse trecho, a revista cita o projeto apresentado pelos brasileiros ao concurso.

¹⁹ “Den Reichtum der im Boden enthaltenen Mineralien stellt der Bildhauer Amilcar de Castro in seinen EISEN-Skulpturen dar” (WoGeHe, 1998, p.20).

DURAN, Maria Raquel da Cruz. Quando traduzir se torna uma tarefa difícil: copyright by Kadiwéu e o desenho “roubado”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 117-145, jan./abr. 2026.

símbolos²⁰. Por fim, a obra de Frans Krajcberg, feita de madeira, simboliza o resgate da natureza e caracteriza a porta oeste. Além dos monumentos, pequenos lagos, riachos e vegetação exuberante compõem a entrada, chamada pela WoGeHe como “rituais de entrada” (*eingangsrituale*).

Figura 5. No sentido horário, as esculturas de Miguel dos Santos (em cerâmica), Siron Franco (não especificado), Frans Krajcberg (em madeira), e Amílcar de Castro (em ferro)



Fonte: WoGeHe, 1998, p.22

O tratamento cromático é alvo do segundo tópico da concepção. A substituição da cor cinza pela branca, juntamente com os barrados, no térreo e no coroamento de cada bloco, pintados nas cores azul-ultramar, rosa ou amarelo de modo desigual e texturizado, dariam aos edifícios a renovação de sua fachada, remetendo-a às pinturas coloniais da América Ibérica²¹. Ademais,

Amarelo, traz à luz, calor e fogo, uma reminiscência de Sevilla e o sol, que não tem dono, e pertence a todos. Rosa, refletindo a cor da terra em suas diversas tonalidades de vermelhos, atenuados, e que significa afeto e harmonia. Azul, um símbolo do céu e do mar – é um beiral/borda infinita (WoGeHe, 1998, p. 23)²²

²⁰ "Der prä-kolumbianische Mensch, der Indianer; Gründer und erster Einwohner von Amerika, lebt durch seine TOTEMS, objekte und Symbole weiter. Hier wieder aufgenommen, erinnert und geehrt durch Siron Franco" (WoGeHe, 1998, p.20).

²¹ Tais cores remetem também às influências de Luiz Barragan e Frida Kahlo, arquiteto e pintora mexicanos que viveram no século XX e inspiraram gerações, inclusive os arquitetos do Brasil Arquitetura (Fanucci & Ferraz, 2005).

²² "Gelb, es bringt Licht, Wärme und Feuer, erinnert an Sevilla und die Sonne, die keinen Besitzer hat und allen gehört. Rosa, das die Erdfarbe in ihren verschiedenartigen, abgeschwächten Rottönen widerspiegelt, und für DURAN, Maria Raquel da Cruz. Quando traduzir se torna uma tarefa difícil: copyright by Kadiwéu e o desenho "roubado". Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 117-145, jan./abr. 2026.

O terceiro ponto, que homenageia a tradição moura da península ibérica, tomaria forma nos muxarabis usados para privacidade e controle de luz. Esses, no projeto arquitetural, substituiriam os peitoris dos terraços e seriam incorporados nas entradas dos blocos, nas escadas e nas passagens entre blocos, com o intuito de criar espaços identificados, dando ritmo à área externa dos prédios do *Hellersdorf*, trazendo movimento ao que era visto como estático e monótono. Além do sentido arquitetural, a possibilidade simultânea e dual de preservação ou não da intimidade, deixada a critério da percepção do inquilino, agradou juízes e moradores.

Dispostos tanto nas fachadas quanto nas áreas de passagem, entre os portões de entrada e os prédios em si, como fontes de reconhecimento do bloco, os azulejos – outro componente mouro – completariam a repaginação da caracterização dos edifícios do Bairro Amarelo. Decorados com desenhos ejiwajegi/kadiwéu, de “sofisticadas padronagens gráficas” (Fanucci & Ferraz, 2005, p.52), eles consagrariam a atuação dos povos indígenas na constituição da identidade brasileira. Faço notar aqui que, na revista, não há uma apresentação das artistas indígenas como houve com os brasileiros, nem uma descrição do material e da composição artística. Os desenhos, e não todos, são expostos com a legenda “desenho de um índio Kadiwéu” (vide WoGeHe, 1998, p.25), ao fundo do texto.

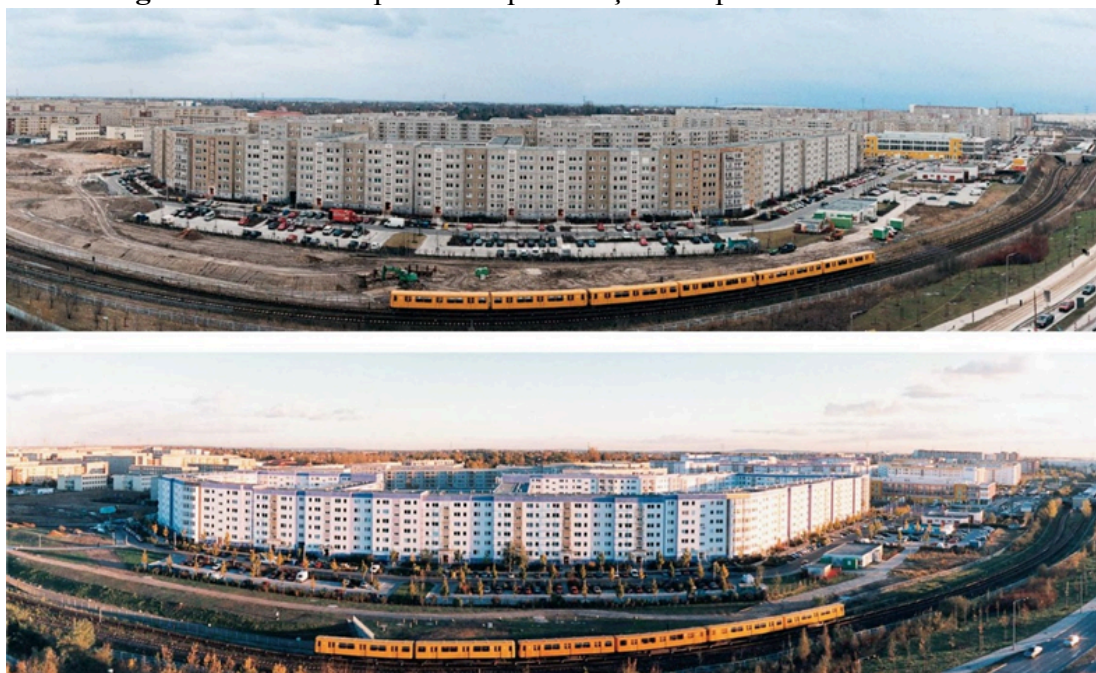
Por fim, os pátios foram tratados como pólos de integração em cada zona do bairro. No sentido oeste foi implantada uma área comercial, enquanto a leste um espaço foi reconfigurado para ser lugar para reuniões, festas, feiras, exposições e espetáculos. No centro do conjunto habitacional construíram um bar e um restaurante, ao sul priorizaram as ligações com a rodovia e a ferrovia e ao norte as com um grande parque, o *Wuhletal*. Com sua renovação, o jardim de infância passou a comportar um espaço que funcionaria como galeria para exposições de arte, artesanato, ecologia, antropologia, etc., contribuindo para as discussões escolares e a não degradação da oferta cultural. No jardim do centro de referência, redes na “floresta de postes de madeira” foram dispostas para convidar ao descanso, à paquera e à leitura, delineados como “sentimentos sul-americanos mágicos” (WoGeHe, 1998, p. 25; tradução minha)²³.

Seus elementos principais são o tratamento dos pátios internos e dos caminhos sinuosos pavimentados com mosaico português; a presença dos muros azulejados; a opção por massas de vegetação irregulares, de densidade variada, lembrando as formas livres das matas nativas americanas, e a presença constante da água em forma de pequenas cachoeiras, riachos e espelhos (Fanucci & Ferraz, 2005, p.52).

Zuneigung und Harmonie steht. Blau, das sowohl ein Symbol für den Himmel als auch das Meer – und damit di Unendlichkeit – ist” (WoGeHe, 1998, p.23 – Tradução minha).

²³ “Hängematten im “Wald der Holzmaste” laden im Garten des Referenzzentrums zum Ausruhen, Flirten und Lese ein und zaubern südamerikanische Stimmung” (WoGeHe, 1998, p. 25).

DURAN, Maria Raquel da Cruz. Quando traduzir se torna uma tarefa difícil: copyright by Kadiwéu e o desenho “roubado”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 117-145, jan./abr. 2026.

Figura 6. Antes e depois da requalificação dos prédios do Hellersdorf

Fonte: Brasil Arquitetura, 2018²⁴

Embora a contribuição de Ferraz e Fanucci tenha sido chamada de “superficial” pelos críticos, a busca em introduzir elementos da riqueza cultural e espacial brasileira “sem violentar aquilo que representou o esforço de muitos para resolver um dos mais graves problemas da humanidade: a falta de moradia” (Fanucci & Ferraz, 2005, p.54) é destacada por eles como elemento fulcral para sua unânime aprovação.

Objetivavam uma intervenção “na pele” dos edifícios, que não viam como superficial, já que a epiderme é parte indissociável do corpo, é “[...] superfície vital de percepção do meio, a primeira a reagir ao contato e a transmitir sensações”. Daí a própria dificuldade de nomeação do projeto pelos arquitetos: “tratava-se de uma renovação, reforma, remodelação, recaracterização ou requalificação dos conjuntos habitacionais do bairro?”²⁵

Após ter apresentado, em linhas gerais, as propostas dos três finalistas do concurso e, mais especificamente, a do escritório de arquitetura vencedor, pude observar pontos semelhantes e discordantes entre eles. A ênfase na caracterização da América Latina como exótica, mística, lugar cuja natureza é abundante, em que há uma explosão de cores e sentimentos, está presente nas três propostas. Nesse ínterim, a inserção dos desenhos ejiwajegi/kadiwéu no projeto – vista como importante tanto pelo Brasil Arquitetura quanto pela WoGeHe e considerada um diferencial do grupo vencedor – teve pouca atenção em sua descrição na revista alemã e em escritos dos arquitetos brasileiros sobre o tema em relação às obras dos demais artistas, não indígenas.

²⁴ Disponível em: <<http://brasilarquitetura.com/projetos/requalificacao-do-bairro-amarelo/>>. Acesso em: 22 jun. 2025.

²⁵ Ambos os trechos foram extraídos do site do escritório. Informação disponível em <<http://brasilarquitetura.com/projetos/requalificacao-do-bairro-amarelo/>>. Acesso em: 22 jun. 2025.

DURAN, Maria Raquel da Cruz. Quando traduzir se torna uma tarefa difícil: copyright by Kadiwéu e o desenho “roubado”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 117-145, jan./abr. 2026.

Além disso, a WoGeHe cita apenas Amílcar de Castro nomeadamente como “artista” (*vom künstler*) e sua produção como “obra de arte”, chamando aos outros pelo nome e suas obras de esculturas. Talvez essa informação não represente nada, no entanto, atentando para o tipo de escultura de cada artista e suas simbologias, poderíamos supor que tal denominação esteja associada à sua obra ter sido a única a não fazer referência direta ao contexto da arte primitiva. Outra questão que vale uma problematização é o fato dos desenhos ejiwajegi/kadiwéu terem sido chamados de “arte abstrata” pelos brasileiros por seus desenhos serem julgados como não representativos por eles – algo que não reflete o modo como os indígenas em questão pensam sua própria produção artística. Isto posto, apesar das diferenças culturais entre alemães e brasileiros, ambas as falas são partícipes de uma filosofia estética ocidental, que associa abstração às belas-artes e mimetização ao artesanato, algo que aponta para diferenciações etnocêntricas/evolucionistas (Price, 2000) da visão do que seja a arte.

Figura 7. Obra de Amílcar de Castro em *Hellersdorf*



Fonte: Brasil Arquitetura, 2018²⁶

Com relação às discrepâncias entre os três finalistas, não fomos capazes de atinar para nenhum outro ponto, além daqueles já elencados nas diferentes propostas arquiteturais propriamente ditas.

Estabelecendo um diálogo entre o famoso muro de Berlim e a requalificação do *Hellersdorf*, a partir do exposto pelas fontes desta pesquisa, posso dizer que a queda do primeiro e a transformação do segundo se conectaram às conjecturas políticas de cada contexto alemão,

²⁶ Disponível em: <<http://brasilarquitetura.com/projetos/requalificacao-do-bairro-amarelo/>>. Acesso em: 22 jun. 2025.

sendo encaradas pelo escritório Brasil Arquitetura, em seu projeto, como trazendo a alegria de volta ao local e aos moradores. Esse ponto é muito próximo à leitura ejiwajegi/kadiwéu feita sobre o ocorrido.

O *godidigo* nos muros: os Ejiwajegi/Kadiwéu e o desenho além-mar

Os Ejiwajegi são um povo indígena que compõe um dos subgrupos Guaicuru. Conhecidos nacional e internacionalmente como Kadiwéu, são considerados tanto exímios guerreiros, sendo destacável a sua participação na Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870), quanto excelentes artistas/artesãos, devido aos trabalhos que produzem.

A inclusão dos desenhos ejiwajegi/kadiwéu no projeto do escritório Brasil Arquitetura foi uma decisão de Marcelo Ferraz. Em entrevista realizada em 28/8/2013, Ferraz afirmou que sua amizade com Berta G. Ribeiro (1924-1997) – e seu recente falecimento na época do projeto – desencadeou essa homenagem à pessoa que o fez admirar os Ejiwajegi/Kadiwéu. Contudo, ele não pressupunha a intensidade de discussões e entraves que a colocação de desenhos indígenas no projeto arquitetural desencadearia para sua efetivação.

Dentre os inúmeros entraves burocráticos e legais que os arquitetos encontraram no caminho estava a necessidade de conciliar, por um lado, o reconhecimento da autoria individual dos desenhos, para posterior pagamento aos autores e, por outro, que esse pagamento ocorresse em modo coletivo, como prevê a legislação brasileira sobre o uso de conhecimentos tradicionais²⁷. Parece contraditório conciliar ambas as prerrogativas neste caso, mas explico como isso foi necessário a seguir.

São dois os protagonistas que discutem a gestão legal do conhecimento tradicional no Brasil: o patrimônio cultural, mais voltado para políticas de reconhecimento; e a propriedade intelectual, relacionada a políticas de redistribuição²⁸ (Zanirato & Ribeiro, 2007). Nos dois casos, as próprias definições esbarram nas dificuldades relacionais entre os saberes científico e tradicional. No quadro regulatório brasileiro, os desenhos ejiwajegi/kadiwéu são considerados conhecimento tradicional imaterial e, como tal, seu tratamento é distinto tanto no contexto da propriedade intelectual quanto no do patrimônio cultural. Por exemplo, a propriedade intelectual imaterial diferencia os direitos em individuais e coletivos em

²⁷ Definido como um “[...] conhecimento desenvolvido e acumulado por diversos povos e comunidades, tanto indígenas, como quilombolas, seringueiros, ribeirinhos, pescadores [...]” (Wandscheer, 2004, p. 19), o conhecimento tradicional é um termo gerador de controvérsias no Brasil. É denominado como tradicional em razão da forma como é transmitido e utilizado pelos povos que o produzem – e que lhe injetam significado – e por sua particularidade de ser construído na estreita relação tanto entre homens e natureza, quanto entre gerações (Duran, 2011).

²⁸ O patrimônio cultural, material ou imaterial, envolve a preservação e a exaltação de um povo ou nação como um todo, manutenção da identidade e de cuidados de incorporação à expansão do conceito de cultura – que podem ser representados pela Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) e pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) (Bo, 2003). Já os direitos de propriedade intelectual envolvem tanto os direitos autorais e de propriedade industrial quanto àqueles referentes à proteção de cultivares e sua melhoria e, portanto, o manejo técnico sustentável da natureza – por exemplo, representados pela atuação da Organização Mundial do Comércio (OMC) e do Instituto Nacional de Propriedade Industrial (INPI) (Duran, 2011).

relação às culturas ocidental e indígena. Nessa separação, entende-se que os direitos coletivos estão relacionados às culturas tradicionais, pois são compreendidos como direitos universais do homem, patrimônio cultural da humanidade, porque – entre outros motivos – confunde-se o indígena com “homem primitivo” e então com “berço da humanidade”. Ou seja, os direitos coletivos são associados aos saberes coletivos, indígenas, tradicionais, e os direitos individuais são anexados aos saberes individuais, ligados à Idade Moderna, que tem como característica a prevalência do Ocidente, da lógica da autoria e da individualização da produção (Duran, 2011). Porém, o modo de transmissão dos conhecimentos tradicionais segue outros meios de produção e divulgação, que não são necessariamente o autoral e muito menos o coletivo, pois contém tanto noções de autoridade quanto de identidade/alteridade. Ou seja, o desconhecimento dos direitos e da noção de propriedade individual pelas comunidades indígenas é ilusório, tendo em vista que tais culturas parecem ter estabelecido objetos de direitos intelectuais muito antes do G-8 – por exemplo, os nomes próprios dos Jê (Carneiro da Cunha, 2005). Já no contexto do patrimônio cultural, sociedades indígenas e não indígenas produzem conhecimento de forma diversa, entretanto, na visão dessa última, ambas estão separadas de modo no mínimo reducionista como utilitárias e não utilitárias. Tal divisão é falha dentro mesmo dos saberes não indígenas, haja vista as contendas entre “patrimônio-recurso” e “patrimônio-referência” de um lado, e propriedade intelectual “livre” e “fechada” de outro (Tamasso, 2005), algo que aponta para a sua ineficiência “interna”, quem dirá na relação com os diversos povos indígenas.

No caso ora observado, os *ecalaye* optaram por registrar os direitos autorais dos desenhos²⁹, chamado de *godidigo* pelos Ejiwajegi/Kadiwéu, que significa “nossa carta, nossa escrita” (Duran, 2017; 2021). Para garantir a propriedade intelectual indígena, era necessária a atribuição da autoria dos desenhos, motivo pelo qual foi realizado um concurso na aldeia Alves de Barros, em 21 de junho de 1997. Após a elaboração de 271 desenhos individuais, por 97 mulheres ejiwajegi/kadiwéu³⁰, seis foram escolhidos para transformarem-se em azulejos: os desenhos de Joana Baleia de Almeida, Acácia de Almeida, Sofia de Souza, Cláudia Pedrozo, Saturnina da Silva e Sandra da Silva³¹.

²⁹ Conforme supracitado, há também a opção de transformar os desenhos indígenas em patrimônio cultural imaterial. Essa foi a escolha realizada noutra situação, com a arte *kusiwa*, dos Wajãpi, transformada em patrimônio imaterial inscrito no Livro de Registro das Formas de Expressão em 2002 pelo IPHAN (cf. IPHAN, 2006).

³⁰ Em que cada pessoa poderia fazer até três desenhos com canetas esferográficas coloridas, em papel tamanho A4 (21,0 × 29,7 cm) (Catálogo *Copyright by Kadiwéu*, 2002).

³¹ Informação disponível em: <<https://site-antigo.socioambiental.org/noticias/nsa/detalhe?id=438>>. Acesso em: 23 jun. 2025.

DURAN, Maria Raquel da Cruz. Quando traduzir se torna uma tarefa difícil: copyright by Kadiwéu e o desenho “roubado”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 117-145, jan./abr. 2026.

Figura 8. Da esquerda para a direita: Sofia de Souza, Joana Baleia de Almeida, Cláudia Pedrozo, Acácia de Almeida, Sandra da Silva e Saturnina da Silva



Fonte: arqbrasil, 2025³²

A Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro (EBA/UFRJ), habilitada a outorgar registros de direitos autorais, foi a responsável pelo processo de intitulação dos desenhos ejiwajegi/kadiwéu como “abstratos”, proposta avaliada e acordada pela FUNAI. Para que o benefício advindo dos direitos autorais (*copyright*) abarcasse toda a comunidade indígena e não apenas as autoras dos desenhos vencedores do concurso, foi criada a Associação das Comunidades Indígenas da Reserva Kadiwéu (ACIRK), com a finalidade de receber coletivamente os rendimentos do uso dos seus desenhos por terceiros. Mas como os Ejiwajegi/Kadiwéu observaram essa experiência?

A decisão de cooperação da comunidade indígena nesse projeto não foi imediata, embora essa não lhes tirasse o caráter jurídico de indígenas, do qual decorre o direito sobre suas terras. Mesmo recebendo benefícios sobre os direitos dos desenhos, premiados ou não, transferidos para a ACIRK,

A grande questão que se coloca, hoje, para os Kadiwéu, é como continuar relacionando-se através da sua arte sem ser dela desapropriados e sem que ela se dilua dentro das lógicas mercantis de nossa sociedade globalizada³³.

Embora, por um lado, a fala de Alain Moreau, advogado da ACIRK, reforce aquilo que destacamos acima – quando explicitamos a visão não indígena de que o conhecimento indígena não é partícipe de lógicas

³² Disponível em: <<http://www.arqbrasil.com.br>>. Acesso em: 24 jun. 2025.

³³ Entrevista com Alain Moreau (cf. Moreau, 2002).

DURAN, Maria Raquel da Cruz. Quando traduzir se torna uma tarefa difícil: copyright by Kadiwéu e o desenho “roubado”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 117-145, jan./abr. 2026.

utilitárias, entre elas, as mercantis –, por outro, ela vem ao encontro das preocupações antigas e presentes dos indígenas cavaleiros: como defrontar situações em que os *ecalaye* utilizam seus conhecimentos?

O roubo dos saberes ejiwajegi/kadiwéu é uma temática que os conhecimentos primordiais e cotidianos abarcam com inúmeros exemplos. “Os corridos” são personagens característicos tanto das “histórias de admirar” (Pechincha, 1994), os mitos/conhecimentos ancestrais, como das que aconteceram mesmo, os eventos cotidianos, históricos, que nos falam do desejo não indígena de saber o que os Ejiwajegi/Kadiwéu sabem e da tentativa de roubar esses ensinamentos alheios. Tal atitude desencadearia uma ação de afugentamento desses *ecalaye* pelos Ejiwajegi/Kadiwéu, que os nomeiam “corridos”, porque saem correndo e com medo do povo guerreiro. Assim sendo, elas

Remetem a temas presentes nos mitos, remarcam a fascinação com o tema da guerra, do disfarce, da troca de nomes, do fugitivo, do corrido, enfim do Outro, do personagem que chega na aldeia para roubar-lhes, pregar-lhes peças, mas sobretudo, para diverti-los. Um conjunto de histórias muito apreciadas pelos Kadiwéu versam justamente sobre uma figura, a do *Gü-ê-krig* – às vezes também chamado de “bobo”, e intimamente relacionado às crianças. Trata-se de um estrangeiro que chega na aldeia kadiwéu e acaba sempre sendo expulso das formas mais hilárias (Lecznieski, 2005, p. 57-8).

Quando estive em campo, para realização do meu doutorado, foi-me relatada uma série de histórias assim, entre elas, um relato contado por uma das seis artistas premiadas no concurso. O marido de uma das mulheres que viajaram para Berlim suspeitou que seu filho mais novo fosse fruto de uma relação extraconjugal da artista com o advogado responsável pela mediação das partes envolvidas no acordo. A situação provocou um desconforto geral, que causou uma história de “corrido”. Conforme Lecznieski (2005, p.51-52),

Segundo a versão da ceramista, que ouvi mais tarde na aldeia, o homem queria mesmo bater na pessoa que estava ali representando os organizadores da viagem, e isso somente não aconteceu porque algumas mulheres presentes na reunião “tomaram a frente” e providenciaram sua proteção. O fato é que tiveram, como tantos outros, que sair às pressas da aldeia, completamente apavorados.

O registro autoral de desenhos ejiwajegi/kadiwéu é um exemplo da presentificação das relações e identidades complexas indígenas e não indígenas (Gell, 1998; Lagrou, 2007), que se mostram contraditórias e paradoxais, tanto nas relações entre elas, desenvolvendo equivocidades tradutórias, quanto nos conceitos desenvolvidos e mobilizados no seio de cada uma das comunidades envolvidas. Pois, ao mesmo tempo em que existem grupos ejiwajegi/kadiwéu interessados em promover encontros entre seus conhecimentos e os dos *ecalaye*, também há aqueles que desejam

colocar limites ou impedir a tal troca/roubo destes. Ambas as posições também estão presentes entre os *ecalaye*, no modo de se relacionar com indígenas: há aqueles que valorizam situações como esta do *Copyright by Kadiwéu*, e também aqueles que questionam-nas de inúmeras formas. Os cuidados em torno dos usos dos conhecimentos indígenas pelos não indígenas mobilizou todos os envolvidos no acordo, inclusive os Ejiwajegi/Kadiwéu:

Este projeto *Copyright by Kadiwéu* criou uma imensa mobilidade na comunidade. O escopo era que as mulheres da comunidade desenhasssem sobre um papel branco para que pudessem concorrer no concurso em 1997. Quando aconteceu o evento, eu ainda não havia me tornado universitária, por isso, lembro que participei indiretamente, acompanhando o entusiasmo da minha avó. O projeto previa que as mulheres cujos modelos fossem escolhidos na seleção teriam a possibilidade de ir a Berlim, para assistirem à inauguração do Bairro Amarelo, na Alemanha, como também visitar o Museu³⁴, onde tem muitos objetos Kadiwéu. Recordando a época, aprendi o quanto foi importante o sentido de colocar limites para o uso da nossa arte. Ainda eu era uma menina. Mas participei de todas as reuniões que foram realizadas, com a liderança indígena e a FUNAI, entre outras. Era preciso vencer o processo de formulação contratual (burocrático) junto com os empecilhos criados pela FUNAI. No entanto, foi possível enxergar um acordo. Ficava reconhecido, nos 271 desenhos, o valor artístico, concedido por uma Instituição reconhecida, como a Escola de Belas Artes do Rio de Janeiro. Aquela ideia de haver alto reconhecimento me orgulhou tanto. Este acontecimento, junto a outros, mudou o meu olhar sobre o nosso trabalho artístico (Vergílio, entrevista em 02/08/2010, Iuvaro, 2012, p.82).

Nesse caso, foi constante a oscilação entre a valorização e a desvalorização dos saberes e fazeres indígenas, seja no acesso ou proibição a eles, seja em sua caracterização como arte ou artesanato, no modo como foram divulgados, exibidos, etc. No depoimento acima, noções como a de reconhecimento e orgulho atreladas à participação no acordo, bem como a motivação de “chegar mais longe”, visitando outros países, são seguidas de perto pelo receio em adentrar o mundo da burocracia e das barreiras geradas pela FUNAI, do *copyright*, entre outros.

³⁴ O museu citado é o Museum für Völkerkunde, Staatliche Museum zu Berlin. Informação disponível em: <<https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2015/o-bairro-amarelo-e-o-patrimonio-cultural-indigena>>. Acesso em 25j un. 2025.

DURAN, Maria Raquel da Cruz. Quando traduzir se torna uma tarefa difícil: copyright by Kadiwéu e o desenho “roubado”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 117-145, jan./abr. 2026.

Figura 9. Sofia de Souza e seu filho, ao lado do desenho de Acácia de Almeida, em 1998



Fonte: Catálogo *Copyright by Kadiwéu*, 2002, p.7

A principal contribuição do registro de direitos autorais dos desenhos ejiwajegi/kadiwéu, para as mulheres que os fizeram, foi o fato de terem recebido o reconhecimento *ecalaye* nacional e internacional sobre sua arte, bem como o potencial de alcance desses saberes, que chegaram em locais muito distantes de sua terra de origem. Mesmo tendo sido apenas seis desenhos/pessoas a representar o grupo, as mulheres artistas ejiwajegi/kadiwéu compreenderam tal façanha como fruto de uma vitória coletiva – que pode ser de todo o povo Ejiwajegi/Kadiwéu ou de um grupo familiar extenso (Duran, 2017) –, conforme seu entendimento do *godidigo*. Lecznieski observou esta concepção em relação à cerâmica, descrita abaixo:

Certa vez, frente a minha sugestão de que assinasse seu nome no magnífico vaso que me dera de presente, uma ceramista explicou que “aquele vaso tinha trabalho de muita gente” e não somente dela, a ceramista que o produziu. Se assinasse seu nome no vaso estaria “desconsiderando”, segundo disse, “o trabalho de muitas gerações”: “É claro que fui eu quem fiz este vaso, mas a sabedoria que me levou a fazê-lo vem de longe, da minha avó, da avó da minha avó e assim vai [...] Sem estas referências eu não saberia nem por onde começar” (Lecznieski, 2005, p.9, grifos da autora).

Destarte, o fato da autoria de um objeto ser individual não faz com que este seja assim considerado, embora a ceramista que faça um vaso mais

elaborado seja mais reconhecida. Onde colocamos autoridade, os Ejiwajegi/Kadiwéu põem alteridade e isto faz com que os objetos, pinturas e desenhos componham a forma como habitam o mundo e se relacionam com outros seres (Lecznieski, 2005). Faz parte dessa equivocidade que avalio aqui o fato de que as seis mulheres premiadas, que tiveram seus desenhos registrados como abstratos e em seus nomes, não necessariamente concordariam com essa ideia de assinar seus desenhos como seus. Penso que o que ajudou no processo de aceitação dessa questão tenha sido o reconhecimento/alcanço de seus desenhos, a oportunidade de viajar para a Europa e o pagamento coletivo deles.

Porém, em todos os momentos houve a desconfiança geral em relação ao roubo. Frequentemente, eles me questionaram sobre o quanto foi recebido, apontando para o sumiço ou a insuficiência do pagamento referente à sua participação indígena. Quando eu dizia estar estudando este caso, os Ejiwajegi/Kadiwéu me perguntavam diversas informações: com quem ficou o dinheiro, quanto foi o valor total, como foi gasto e por quem, quanto custavam as passagens e hotéis no trajeto de viagem, entre outras questões.

A ACIRK recebeu os recursos provindos de seis desenhos usados no prédio, algo em torno de 40 mil reais (13 mil dólares), segundo Alain Moreau (São Paulo, 28/08/2013)³⁵. Destes, uma parte foi destinada à Associação e outra às viagens, hospedagens e trâmites legais das seis mulheres premiadas. A verba doada a ACIRK foi usada para comprar um imóvel na cidade de Bodoquena/MS, onde a liderança passaria a sediar suas reuniões na cidade, além de cobrir outras eventuais despesas.

Fomos informados também que Moreau encomendou cerâmicas às mulheres ejiwajegi/kadiwéu para uma exposição que aconteceria no *Museum fur Volkerkunde*, de Berlim, pagando em média 200 reais por cada produto, sem se importar com o tamanho deste. Não sabemos se esta verba proveio do ressarcimento do *copyright* ou do bolso dos responsáveis pela mediação do evento. Foram esses os recursos repassados dos quais tive notícia, por meio de entrevistas. Algumas artistas ressaltaram que as encomendas de cerâmicas e seu pagamento tabelado foi benéfica, outras entenderam-nas como atitude mínima de recompensa por parte dos *ecalaye*; afinal, somente seis pessoas foram premiadas com a viagem para a Alemanha, ao passo que eles levaram 271 desenhos, de outras 85 mulheres. O descontentamento foi expresso por Júlia Lange: “Fizeram os desenhos, daí levaram. Não pagaram nada não, pagaram R\$ 200,00 reais por qualquer cerâmica, ajudou, cada desenho pegou R\$ 200,00 reais. Mas foi só isso” (Bodoquena, 17/09/2015).

Há também uma insatisfação com a própria liderança, acusada de ter ficado com boa parte do dinheiro, usado sem transparência e com a desculpa de que era para a ACIRK, sem repassá-lo à comunidade como um todo. Pelo que compreendi, em geral a liderança abocanha boa parte dos benefícios de qualquer empreendimento realizado entre os Ejiwajegi/Kadiwéu e os *ecalaye*, não somente nesta ocasião. Sofia de Souza, uma das artistas premiadas,

³⁵ O orçamento total da obra foi de 57 milhões de reais, conforme matéria sem autor, intitulada “Marcelo Ferraz e Francisco Fanucci projetaram a reforma de um bairro na futura capital alemã: Brasileiros ganham concurso em Berlim”. In: Folha de S. Paulo, Ilustrada (seção Arquitetura), publicada em 17 de abril de 1997. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq170406.htm>>. Acessado em 25 jun. 2025.

DURAN, Maria Raquel da Cruz. Quando traduzir se torna uma tarefa difícil: copyright by Kadiwéu e o desenho “roubado”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 117-145, jan./abr. 2026.

disse-me que “se soubesse que ganharia apenas a viagem, não teria participado do projeto” (Sofia de Souza, Aldeia Alves de Barros, 25/07/2013). Noutro depoimento, de Pedroza de Barros Moraes, a ida a Berlim não significou grande mudança: “Eu não acho que nosso serviço é mais valorizado agora do que era antes (Aldeia Alves de Barros, 25/09/15). Essa senhora, das mais respeitadas artistas da aldeia, é seguida por Maria Joana Bernaldino Pires, que comentou: “Eu acho que não melhorou nada, está tudo igual, não mudou nada, na verdade, até ficou pior (Maria Joana Bernaldino Pires, Aldeia Alves de Barros, 23/09/2015).

Arte é boa para pensar: as equivocidades tradutórias do *Copyright* by Kadiwéu

Diante do posicionamento dos Ejiwajegi/Kadiwéu no registro de direitos autorais, intrigou-me uma contraposição entre instâncias individuais e de grupo, que revela um processo dialético em curso de construção de tradução intracultural àquela intercultural; que rodeia em todo momento uma equivocidade aqui fundamental, a relativa à ideia de autoria (individual, para nós, coletiva – familiar, antes do que étnica –, para os indígenas). Como destaquei acima: como pode a mesma artista que não quer assinar seu nome na cerâmica querer registrar seu direito autoral sobre um desenho? Com essa pergunta em mente, reparei melhor em um dos registros de direito autoral.

Figura 10. Registro de desenho abstrato em nome de Joana Baleia de Almeida (EBA/UFRJ, 1998)



Fonte: Instituto Socioambiental – ISA, 2026³⁶

³⁶ Disponível em: <<http://site-antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=438>>. Acesso em: 25 jun. 2025.

DURAN, Maria Raquel da Cruz. Quando traduzir se torna uma tarefa difícil: copyright by Kadiwéu e o desenho “roubado”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 117-145, jan./abr. 2026.

Acima está o registro de direitos autorais de Joana Baleia de Almeida, abaixo, apresento o desenho realizado por Joana. Observem: o azulejo que ela segura na foto abaixo é o mesmo da fotografia feita em 1997, exposta na figura 11 deste artigo, e não coincide com o desenho registrado em seu nome.

Figura 11. Joana Baleia de Almeida segurando seu desenho azulejado, ao lado de seu neto Rodrigo



Fonte: Acervo pessoal, set. 2014

O que isso nos diz? Sobre os *ecalaye*, várias possibilidades se apresentam: a) que se importaram mais com o recebimento dos benefícios pelos indígenas do que com o reconhecimento da autoria, b) que valorizaram mais a criação de um banco de desenhos ejiwajegi/kadiwéu, para divulgar esta arte de modo legal a futuros interessados, c) que, tal qual observei na revista da WoGeHe, o erro na autoria demonstra o completo desinteresse, para dizer o mínimo, dos *ecalaye* envolvidos (alemães e brasileiros), em explicar quem eram essas mulheres, quais eram seus desenhos, demonstrando não o reconhecimento e valorização, mas reafirmando posicionamentos evolucionistas, racistas etc. Na minha leitura, tal atitude evidencia a prática histórica não indígena em seu modo de tratar os conhecimentos indígenas, sendo um misto de todas essas possibilidades.

Essa seria uma dupla e simultânea equivocidade, entre os próprios *ecalaye*, em dialogar com os pontos de vista intraculturais paradoxais, e entre o “nós” e o “eles”, enganados pela ideia de alteridade que “nós” erigimos. Creio que cabe aqui a comparação do discurso dos acordantes não indígenas à definição de um *pedigree*, mais que de mulheres indígenas

artistas, autoras. O *pedigree* diz respeito a uma linhagem autenticada; e na história da arte ocidental ele proporciona ao comprador em potencial uma garantia do valor da compra.

Neste sentido, o *pedigree* não difere da escritura de um edifício histórico ou do ex-libris amarelado num volume raro; o *pedigree* especifica, de modo retrospectivo, na companhia de quem estaremos ao assumirmos sua propriedade (Price, 2000, p. 146).

Relacionando o *pedigree* ao anonimato da autoria, acontece uma reversão de valores: “se descobrimos quem criou um objeto, ele deixa de ser um objeto de arte primitiva” (Price, 2000, p.147).

O discurso de alguns colecionadores com quem conversei fez-me lembrar a referência de Claude Lévi-Strauss aos aventureiros brasileiros que se casaram com índias cadiueu e depois, “vibrando”, descreveram-lhe “os corpos das adolescentes nuas, completamente cobertos de entrelaçados e arabescos de uma sutileza perversa” (1958/1974, p.280). No equivalente da coleção de arte, o mistério do objeto (o exotismo cultural explicitamente acentuado pelo seu “anonimato”) e a noção de poder do colecionador (através da posse física e da “imposição de gostos” dentro de um contexto de mercado) combinam-se, para alguns, criando emoções violentas (Price, 2000, p.152).

Ao meu ver, o *Copyright by Kadiwéu* está inserido nestas reflexões, pois ao mesmo tempo em que “valoriza” a autoria das artistas ejiwajegi/kadiwéu – já que a documenta como arte abstrata junto a EBA/UFRJ –, desautoriza essas últimas, colocando-as como autoras dos desenhos errados, tratando seus desenhos como “dos índios Kadiwéu”; e nesse movimento, embarcam na noção de *pedigree* como equivalente a uma assinatura.

A objetificação da arte primitiva, tanto ao eclipsar seu autor, pondo em destaque somente a capacidade de descoberta e distinção do crítico de arte, quanto ao reconhecê-lo, pondo em evidência o edifício da estética ocidental, portanto, a mística do *connoisseur* que o sustenta (Price, 2000), não interage efetivamente com a arte do outro, mas sim com aquilo que o Ocidente pensa ser a arte alheia e o Outro.

No catálogo de desenhos registrados, intitulado *Copyright by Kadiwéu* (2002), aparecem dois desenhos trocados: o de Joana Baleia de Almeida pelo de Saturnina da Silva, e vice-versa. Percebi nesses dois desenhos semelhanças de cores (amarelo, vermelho, branco, preto e azul) e de formas (escadas, redemoinhos, triângulos); talvez por isso tenha ocorrido a confusão, embora não possa afirmar com evidências factuais³⁷.

³⁷ Segundo a legislação brasileira, os autores dos registros devem autorizar a visualização destes por terceiros, por meio de um pedido individual de autorização para fotocopiá-los. Cada pedido custa em torno de quatrocentos reais. Como o foco da minha tese mudou, do estudo do *Copyright by Kadiwéu* para a compreensão do que é o *godidigo* e de suas redes de socialidade, decidi não requerer tais autorizações, investindo o dinheiro DURAN, Maria Raquel da Cruz. Quando traduzir se torna uma tarefa difícil: copyright by Kadiwéu e o desenho “roubado”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 117-145, jan./abr. 2026.

Ao estudar o *godidigo* no doutorado observei que, embora sejam os mesmos padrões usados por todos, o modo como esses estão dispostos obedece a um estilo familiar e a noções estéticas transmitidas por cada núcleo, de geração para geração. Ou seja, mesmo que a autoria individual não seja considerada como fundamental pelos Ejiwajegi/Kadiwéu, o fato de trocar donos e desenhos nos registros poderia ter gerado embates de parentesco e autoridade entre os subgrupos. Não obstante, as artistas ejiwajegi/kadiwéu demonstraram total desinteresse sobre os registros de direitos autorais, não tomando sequer consciência dessa troca. Joana Baleia de Almeida, para quem mostramos o problema, nos disse não se importar com isso, porque seu povo sabia que era ela a pessoa que tinha feito aquele desenho; isto porque entre os especialistas Ejiwajegi/Kadiwéu – em geral, as mulheres – sabe-se identificar os desenhos de cada núcleo.

Como fiz notar anteriormente, o reconhecimento externo foi um dos principais pontos ressaltados pelas indígenas, como destacado por Joana também, quando disse que o importante era que “os nossos desenhos foram longe, além-mar, do outro lado do mundo, levando com eles os Kadiwéu” (Joana Baleia de Almeida, Alves de Barros, 25/09/2014). Contudo, noto também que o reconhecimento interno foi um componente fundamental, afinal, as seis mulheres responsáveis pela façanha do *Copyright* foram alvo de muitas atenções dentro do contexto da aldeia. Isto posto, posso aferir que: a) as relações internas de reconhecimento da família cujo desenho provém são o que mais vale, sendo o reconhecimento externo um elemento de fortalecimento desse aspecto; b) frente ao parecer *ecalaye*, os desenhos podem ser confundidos individualmente, porém não poderiam nesse caso ser taxados de desenho terena, por exemplo. Eles receberam uma identificação, um *pedigree*.

Ademais, a condição dos desenhos enquanto “objetos” capturados, transportados, despojados de seus vínculos sociais, redefinidos em novos cenários e concepções, de modo a corresponder às necessidades econômicas, culturais, políticas e ideológicas de pessoas de sociedades distantes, é outro fator no qual podemos nos debruçar. Os Ejiwajegi/Kadiwéu parecem não ter cuidados especiais com o transporte dos desenhos para lugares diferentes dos habituais. Ou esses desenhos somente têm agência nos contextos em que são compreendidos, como uma escrita ou carta que só é lida/entendida se passível de codificação, ou funcionam como mensageiros ejiwajegi/kadiwéu pelo mundo, espalhando a potência do sistema índio no mundo *ecalaye*. Contudo, em ambos os casos, não há uma preocupação com o modo de transportar, o local de permanência, os cuidados com a proteção ou a neutralização dos poderes e as capacitações que os desenhos possibilitam.

Mesmo assim, entendo que os objetos não são independentes e preexistentes, algo “que se trata de adornar em seguida. Eles não adquirem sua existência definitiva senão pela integração do ornato e da função utilitária” (Lévi-Strauss, 1985, p. 297). Assim como a cerâmica, os muros do Bairro Amarelo também adquiriram nova existência, transformaram-se de

da bolsa CAPES, na época, em viagens a campo. Deste modo, não tive acesso ao registro do desenho de Saturnina da Silva, só ao de Joana Baleia, presente no catálogo *Copyright by Kadiwéu* (2002).

DURAN, Maria Raquel da Cruz. Quando traduzir se torna uma tarefa difícil: copyright by Kadiwéu e o desenho “roubado”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 117-145, jan./abr. 2026.

melancólicos para alegres, atendendo ao pedido de transformação do bairro – reivindicação dos próprios moradores “que queriam a *alegria* da América Latina como nova identidade para a moradia” (Paula, 2015, grifo meu).

Figura 12. Alguns dos 271 desenhos registrados na EBA/UFRJ em 1998



Fonte: Copyright by Kadiwéu, 2002, p.12

No que diz respeito à definição do *godidigo* como “desenho abstrato”, compreendo ser tanto o olhar do conhecedor de arte quanto o do artista indígena dotados de discriminação que refletem suas próprias educações. Nesse acordo, ambos mudaram, porém, numa relação assimétrica, pois

A Arte Primitiva tem o seu status elevado ao ser mostrada no contexto da Arte Moderna; o procedimento contrário (ou seja, uma mostra que apresentasse Arte Moderna num museu antropológico) não teria o mesmo efeito. A Arte Moderna reclama os títulos de autenticidade e o status de obra-prima, e boa parte da admiração popular pela Arte Primitiva baseia-se em associações a características que atraíram nosso interesse pela primeira vez através da obra de artistas ocidentais do Século XX (Price, 2000, p. 138-139).

Os museus do mundo, repletos de objetos de arte roubados por “salvadores” de seu aniquilamento físico, justificam que devem ser vistos

como um local de documentação e preservação da Arte Primitiva, uma contribuição ao conhecimento humano. O sentimento de valorização da arte indígena ejiwajegi/kadiwéu está atrelado a tal pensamento, pois os *ecalaye* sequer se mostraram interessados em construir um pacto em que todas as partes compreendessem todas as etapas do processo – isto não significa apenas informá-los, como foi feito, mas discutir com eles os meios e os fins da realização daquele.

Além dessas equivocidades tradutórias, há outro exemplo destacável no caso: o da disposição dos azulejos nos prédios. Acácia de Almeida avultou, em entrevista, que os azulejos não estavam prontos quando foram visitar os prédios alemães, porque não haviam sido fixados ainda. Contudo, vimos nas fotografias de *Hellersdorf* que a obra já tinha sido finalizada.

Explico essa interpretação de Acácia – mas também de outras mulheres da comunidade – pela sua experiência de vida. Ela continuou, dizendo: “Por exemplo, no hotel Wetiga, em Bonito/MS, os azulejos são colocados nos banheiros, na cozinha, no chão” (Aldeia Alves de Barros, 15/10/2014). Ao ver a utilização dos azulejos como ornamentação/decoração, e não para fins higiênicos, conforme sua compreensão e conhecimento do mundo *ecalaye*, ocorreu o desapontamento declarado por ela e outras mulheres do grupo.

Também captei desapontamento em relação ao processo de escolha dos desenhos premiados, taxado de injusto por parte das mulheres ouvidas. Os jurados do concurso de desenhos teriam sido influenciados pela política indígena local, quando elegeram dois desenhos de integrantes da família dos líderes, que na opinião dessas mulheres não mereciam estar entre os vencedores. Consequentemente, foram tratados como “desenhos da liderança”, e não “desenhos vencedores”, pela comunidade indígena. Logo, segundo algumas interlocutoras nossas, Saturnina da Silva e Sandra da Silva, parentes de Ambrósio da Silva, presidente da ACIRK e líder histórico kadiwéu, venceram o concurso sem mérito. Algumas dúvidas surgiram nessa seara. Qual era o objetivo do concurso: a escolha justa dos desenhos mais belos ou o controle da autoria dos desenhos escolhidos? Haveria necessidade de realizar um concurso se já sabiam quais desenhos elegeriam?

Por fim, penso que a maior equivocidade tradutória do caso, entre “objeto” e “os modos de refletir sobre”, tenha sido entre o que é o *godidigo* para os Ejiwajegi/Kadiwéu e o que é o “desenho kadiwéu” para os *ecalaye*, que esmiucei noutro lugar (Duran, 2017). Em linhas gerais, para Maria Joana Bernaldino Pires (Aldeia Alves de Barros, 23/09/2015), o *godidigo* não tem nada de abstrato, pois ele expressa sua alegria, que é real. Afirmar que o *godidigo* é um desenho abstrato é negar sua condição de existência e potência em alegrar pessoas, é negar as múltiplas narrativas que carrega consigo, como carta, como escrita que é, portanto, algo considerado absurdo para suas criadoras. Em poucas palavras, o fato de definirem a propriedade de um desenho como um saber intelectual, separando as ideias das ações, de definirem-no como abstrato, a partir de uma leitura não indígena do grafismo em questão, de sequer buscar aprender com essas pessoas as potencialidades que o desenho carrega, entre outros fatores, incomodou e incomoda muito as artistas indígenas.

Considerações finais

Tanto os Ejiwajegi/Kadiwéu como os *ecalaye* exaltam a participação indígena neste acordo como uma oportunidade de promoção de boas relações entre culturas distintas, o que apresentei neste artigo como algo recheado de equivocidades tradutórias. Quando os arquitetos pensaram a transformação dos prédios como algo “na pele” deles, poderiam ter se acercado do modo ameríndio de pensar, em que ao pintar a pele são desencadeadas metamorfoses traduzidas/resumidas pelos Ejiwajegi/Kadiwéu como “alegrar-se”. Isto é, os prédios foram vistos pelos indígenas como corpos que precisavam alegrar-se, logo, que necessitavam de transformação, de abertura para agências positivas e fechamento para as negativas; e de pertencimento a uma nova rede de socialidades e sociabilidades, entre outras possibilidades (Duran, 2017; 2021), e que, por isso, receberiam em sua pele tudo aquilo que o conhecimento ejiwajegi/kadiwéu poderia ofertar para atingir tal objetivo. Todavia, quando os *ecalaye* ressaltaram a incorporação da alegria pelos conjuntos habitacionais, não se referiam ao arcabouço indígena acima descrito, mas às cores, às formas, aos moradores contentes com a requalificação de suas casas (WoGeHe, 1998)³⁸.

No caso aqui apresentado observei a manifestação do pensamento ocidental sobre a arte indígena como “arte primitiva”, ainda que denominada “abstrata” neste exemplo. A não inclusão das interpretações do grupo sobre os seus desenhos e sua disposição em prédios estrangeiros, além de outras questões referentes ao próprio esclarecimento, construção conjunta, respeito aos saberes dos outros, etc., reproduziu um comportamento semelhante àquele de pintores modernistas como Picasso, em relação ao Museu do Trocadéro (França). Sei que essas não foram, de partida, pensadas para prejudicá-los ou desrespeitá-los, em momento algum. Mas, para propiciar-lhes uma nova experiência, acreditando fazer o bem – algo que realmente foi feito, em parte – os *ecalaye* acabaram reproduzindo mais do mesmo comportamento de sempre...

Entendo como profícuas as situações relacionais, mesmo que com meandros obscuros, pois as pensamos como necessárias para que a visão de incomensurabilidade de mundos não se torne potente, impactando sobre a comunicabilidade e a tolerância; e também para que o relativismo não “iguale” tanto os modos diversos de observação do mesmo objeto, quanto os diferentes objetos que são vistos como semelhantes por seres diversos (Almeida, 2021). Embora meu objetivo fosse explorar as equivocidades tradutórias do *Copyright by Kadiwéu*, mais que de julgar seus participantes, é preciso refletir e discutir do que se tratou.

³⁸ Note-se que os acordantes não indígenas tinham condições de informar-se a respeito, seja pela proximidade com os Ejiwajegi/Kadiwéu, seja pela influência de Berta Ribeiro. Além dela, diversos autores se debruçaram sobre o grafismo ameríndio, dentre os quais Boas (2014), Lévi-Strauss (1985, 1987, 1981 e 1996) e Vidal (1992) são alguns dos precursores desta abordagem, e em pesquisas mais recentes, mencionamos: Gow (1988, 1999), Guss (1989), Lagrou (1991, 2007 e 2009), Taylor (2012), Fausto e Severi (2015), etc.

DURAN, Maria Raquel da Cruz. Quando traduzir se torna uma tarefa difícil: copyright by Kadiwéu e o desenho “roubado”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 117-145, jan./abr. 2026.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Mauro. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. São Paulo: Ubu Editora, 2021.
- BO, João Batista Lanari. **Proteção do patrimônio na UNESCO: ações e significados**. Brasília: UNESCO, 2003.
- BOAS, Franz. **Arte Primitiva**. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Organização do texto por Antônio Luiz de Toledo Pinto. 39. ed. São Paulo: Saraiva, 2006.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução. In.: _____ (org.). Patrimônio imaterial e biodiversidade. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 32, 2005, p. 15-27.
- _____. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.
- DURAN, Maria Raquel da Cruz. **As redes do conhecimento tradicional: análise do caso Cupulate**. Orientadora: Camila Carneiro Dias Rigolin. Co-orientador: Thales Haddad N. de Andrade. 2011. 125 f. Dissertação de mestrado – Programa de Pós-Graduação em Ciência, Tecnologia e Sociedade (PPGCTS), da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011.
- _____. **Padrões que conectam: o godidigo e as redes de socialidade kadiwéu**. Orientadora: Marta Rosa Amoroso. 2017. 380 f. Tese de doutorado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-07022018-121640/pt-br.php>>. Acesso em 30/09/2018.
- _____. **O que nos ensinam os desenhos ejiwajegi/kadiwéu?** Campo Grande: Editora UFMS, 2021.
- FANUCCI, Francisco; FERRAZ, Marcelo. **Brasil Arquitetura Studio**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- FAUSTO, Carlos; SEVERI, Carlo (org.). **Palavras em imagens: escritas, corpos e memórias**. Marseille: OpenEdition Press, 2015.
- GELL, Alfred. **Art and Agency**. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- GOW, Peter. Visual compulsion: design and image in Western Amazonian cultures. **Revindi**, v. 2, p. 19-32, 1988.
- _____. A geometria do corpo. In.: A. Novaes (org.). **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, , 1999. p. 299-317.
- GUSS, David M. **To weave and sing: art, symbol, and narrative in the south american rain forest**. Berkeley: University California Press, 1989.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Dossiê Wajãpi**: Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá. Rio de Janeiro: IPHAN, 2006. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_wajapi.pdf. Acesso em 25/06/2025.

IUVARO, Fabíola. A criatividade artística Kadiwéu: entrevista com Benilda Vergílio. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 69-96, jan./jun. 2012.

LAGROU, Els. **Uma etnografia da cultura Kaxinawa**: entre a cobra e o Inca. Orientadora: Esther Jean Langdon. 1991. 227 f. Dissertação de mestrado – Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991.

_____. **A fluidez da forma**: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: TopBooks, 2007.

_____. **Arte indígena no Brasil**: agência, alteridade e relação. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.

LECZNIESKI, Lisiane Koller. **Estranhos laços**: predação e cuidado entre os Kadiwéu. Orientador: Oscar Calavia Saez. 2005. Tese – Coordenadoria do curso de Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A via das máscaras**. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

_____. O desdobramento da representação nas artes da Ásia e da América. In.: _____. **Antropologia Estrutural** – Vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1985, p.279-305.

_____. **A Oleira Ciumenta**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **Tristes trópicos**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MOREAU, Alain. Entrevista: Desenhos Kadiwéu em exposição na Alemanha têm direitos autorais garantidos. **Instituto Socioambiental – ISA**, 2002. Disponível em: <http://site-antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=438>. Acesso em: 25/06/2025.

PAULA, Eleonora de. O Bairro Amarelo e o patrimônio cultural indígena. **Fundação Nacional dos Povos Indígenas – FUNAI**, 2015. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2015/o-bairro-amarelo-e-o-patrimonio-cultural-indigena>. Acesso em 25/06/2025.

PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. **Histórias de admirar**: mito, rito e história Kadiwéu. Orientador: Júlio Cezar Melatti. 1994. 202 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 1994.

PRICE, Sally. **Arte primitiva em centros civilizados**. Tradução de Inês Alfano. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2000.

TAMASO, Izabela. A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 8, n. 2, p. 13-36, jul./dez. 2005.

TAYLOR, Anne-Christine. O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano. **Revista Cadernos de Campo**, São Paulo, n.21, p.213-228, 2012.

VIDAL, Lux. (org.) **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel/Editora da Universidade de São Paulo – FAPESP, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, vol. 2, n. 1, p. 3-20, 2004. Disponível em: <<http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>>.

_____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**, São Paulo, Brasil, v. 15, n. 14-15, p. 319–338, 2006.

WANDSCHEER, Clarissa Bueno. **Patentes e conhecimento tradicional**: uma abordagem socioambiental da proteção jurídica do conhecimento tradicional. Curitiba: Juruá, 2004.

WoGeHe. **Brasilianisches Flair prägt ein Quartier**: Das Gelbe Viertel Dokumentation. Berlin, 1998.

ZANIRATO, Silvia Helena; RIBEIRO, Wagner Costa. Conhecimento tradicional e propriedade intelectual nas organizações multilaterais. **Ambiente & Sociedade**, v. 10, n. 1, p. 39–55, jan. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2007000100004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 25/06/2025.

Recebido em: 30/08/2025* Aprovado em: 20/04/2026* Publicado em: 30/04/2026

O ESTADO-MÍNIMO DOS INDÍGENAS MUNDURUCUS NO PASSADO REMOTO: UMA REFLEXÃO *ETNO-LÓGICA* DO PODER POLÍTICO ENTRE A ANARQUIA E O LEVIATÃ

HERALDO ELIAS MONTARROYOS¹

UNIFESSPA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-5716-3781>

RESUMO: *O objetivo desta reflexão lógica é reconstruir hipoteticamente a cultura política dos mundurucus nos séculos XVIII e XIX, utilizando com esse propósito uma metodologia tridimensional do poder, que compreende as hipóteses do Estado-zero, Estado-mínimo e Estado-máximo, que serão testadas na releitura do material etnográfico disponível. O resultado dessa metodologia propôs, a partir do seu raciocínio lógico, que internamente haveria uma anarquia ordenada com Estado e externamente, uma política tirânica e antissolidarista, compondo nesse caso a anarquia desordenada nas relações internacionais com as etnias da vizinhança. No meio dessas duas hipóteses configurou-se, ainda, uma terceira possibilidade política que especula que existiria regionalmente uma sociedade anárquica de Estados mundurucus visível com bastante nitidez no período das guerras, das pilhagens, das epidemias e das catástrofes naturais.*

PALAVRAS-CHAVE: *Anarquia ordenada; Ultra minimalismo; Solidarismo; Antropologia minarquista.*

ABSTRACT: *The objective of this logical reflection is to hypothetically reconstruct the political culture of the mundurucu in the 18th and 19th centuries using for this purpose a three-dimensional methodology of power that includes the hypotheses of the zero-State, the minimal-State and the maximal-State that will be tested together in the re-reading of the available ethnographic material. The result of this methodology proposed, based on its logical reasoning, that internally there would be an ordered anarchy with a State and externally, there would be a tyrannical and anti-solidarity policy composing the disordered anarchy in the international relationship with the other ethnic groups. Between these two hypotheses, a third political possibility was also configured that speculates that there would be a regional anarchic society of Mundurucu States clearly visible in the period of wars, looting, epidemics and natural disasters.*

KEYWORDS: *Ordered anarchy; Ultra minimalism; Solidarity; Minarchist anthropology.*

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e Mestre em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). Professor titular da Faculdade de Direito da Unifesspa-Marabá. E-mail: elias@unifesspa.edu.br

Introdução

Na Antropologia Política existe uma lacuna epistemológica entre as abordagens anarquista e leviatânica. Nessas duas tradições de pesquisa ou os indígenas do continente americano no passado distante fundaram um Estado nativo máximo, ou caminharam nessa direção através do cacicado imperialista, quase-Estado; ou então, inversamente, não organizaram Estado nativo nenhum devido à decisão cultural de cada comunidade, ou aos fatores limitantes da Natureza local, que, nesse último caso, impediram a sedentarização política e induziram as populações, por exemplo, amazônicas, a migrarem periodicamente para outras áreas em busca de fontes proteicas dispersas entre rios e florestas, o que finalmente não facilitou o surgimento das sociedades estatais.

Reescrevendo essa dicotomia tradicional, Clastres (2004), na década de 1970, reconheceu a influência dessas duas abordagens opostas do poder que ainda são dominantes no século XXI: de um lado, algumas sociedades indígenas tiveram Estado-máximo nativo (como foram os Incas); de outro lado, não tiveram Estado nativo nenhum, como supostamente ocorreu nas terras baixas da Floresta Tropical onde teriam existido apenas organizações políticas deficientes ou “incompletas”.

Rebatendo essa última abordagem considerada etnocêntrica, sobre a falta de um Estado nativo na Floresta Tropical, Clastres (2004) sistematizou a etnohistória do período colonial brasileiro e avaliou que não se formou um Estado nativo devido à decisão racional da própria comunidade interessada. Fundamentando a sua teoria, Clastres (2004) afirmou que a cultura política das tribos indígenas determinou a fiscalização sobre os representantes locais (cacique e conselheiros) tendo em vista não facilitar o surgimento do poder político excessivo. Institucionalizou-se, dessa forma, uma cultura política anarquista que desprezou o poder centralizador, intervencionista e coercitivo, ficando evidente assim que as “tribos” da Floresta Tropical eram simplesmente contra o Estado.

Conceitualmente, tribos são unidades sem Estado, mas na teoria do etnólogo Clastres a ausência dessa instituição foi resultado da decisão voluntária da sociedade local, e não de alguma deficiência ou incapacidade institucional dos indígenas. Pensando dessa forma, Clastres refutou a tradição etnocêntrica que subestima a genialidade política dos indígenas da Floresta Tropical, mas acabou reeditando a abordagem vigente sobre as sociedades nativas com ou sem Estado, mantendo assim intacta a lacuna epistemológica entre o excesso e a carência do poder público.

Na Antropologia Política, essa lacuna política entre a anarquia e o Leviatã prejudica a completude do conhecimento e a visibilidade lógica da realidade do poder. A solução desse problema demanda logicamente a criação de uma metodologia gradualista que inclua a hipótese do meio-termo ou da moderação institucional entre a anarquia e o Leviatã, sem necessariamente rejeitar a importância das possibilidades extremistas do poder.

A fim de suprir essa demanda epistemológica esse artigo traz então a sua contribuição propondo uma metodologia gradualista do poder que será testada na reconstrução da cultura política do passado remoto; particularmente da sociedade mundurucu entre os séculos XVIII e XIX. Essa metodologia vai produzir sequencialmente três releituras sequenciais: crítica, técnica e lógica do poder tendo em vista descobrir os pilares da cultura política mundurucu através do raciocínio *etno-lógico* do poder. A releitura crítica redefine os limites da política local. A releitura técnica demonstra a presença ou ausência das variáveis da Teoria Geral do Estado na etnografia consultada. A releitura lógica, por último, gradua a intensidade do poder público dentro e fora da fronteira mundurucu.

A metodologia gradualista deste artigo segue as diretrizes da metafísica do filósofo Kant (2002). que propôs representar a intensidade de qualquer sensação sobre a realidade do grau zero até a sua grandeza final. Kant afirmou que toda sensação e, obviamente, toda realidade no fenômeno, por menor que seja, tem um grau, quer dizer, uma grandeza intensiva que pode ser diminuída ou aumentada. Ou seja, entre a realidade e a sua negação encontra-se racionalmente um encadeamento contínuo de níveis de percepções possíveis cada vez menos ou mais intensas. Nessas condições, toda sensação é suscetível de acréscimo e decréscimo e por isso poderá diminuir e gradualmente desvanecer-se.

A metodologia kantiana foi utilizada por Buchanan (1975), prêmio Nobel de Economia, ao estabelecer que entre a anarquia e o Leviatã poderia surgir um grau intermediário do poder, uma *anarquia ordenada* ou *positivada*, em que haveria o *máximo* de liberdade das pessoas com a *mínima* intromissão do poder público.

Na Etnologia, Clastres (2004, p. 154) utilizou a mesma gradação do poder ao considerar que:

Entre a figura mínima do Estado, tal como a encarnavam certas realezas polinésias, africanas ou outras, e as formas mais estabelecidas do Estado (ligadas, entre outras coisas, à demografia, ao fenômeno urbano, à divisão do trabalho, à escrita etc.) existem consideráveis graus na intensidade do poder exercido, na intensidade da opressão sofrida, sendo o grau último atingido pelo tipo de poder exercido por fascistas e comunistas: aí o poder do Estado é total; a opressão, absoluta.

Também não é exclusividade deste artigo a hipótese *etno-lógica* do Estado-mínimo nas sociedades do passado remoto. Clastres (2003) repetiu essa hipótese quando considerou que o cacicado era uma *miniatura* de Estado (grifo nosso, quer dizer Estado-mínimo), além de ser, na sua avaliação anarquista, um desvio de percurso da “tribo” e uma anomalia institucional do poder.

Clastres explicou que o Estado-mínimo nativo não prosperou na Floresta Tropical porque:

A sociedade primitiva codificava, isto é, controlava, e tinha em mãos todos os fluxos, todos os órgãos. Quero dizer com isso que ela controlava o que se poderia chamar o fluxo do poder; ela controlava e o mantinha dentro dela, não o deixava sair; pois, se o deixasse sair, haveria conjunção entre chefe e poder, e aí cairíamos na *figura mínima do Estado*, isto é, na primeira divisão da sociedade (entre o que comanda e os que obedecem). Ela não deixava que isso ocorresse; a sociedade primitiva controlava esse órgão [...], a chefia (Clastres, 2003, cap. 11).

Gradação etno-Lógica do poder

A Antropologia Anarquista acredita que a melhor ordem social é obtida espontaneamente a partir da solidariedade e da boa vontade de cada um. Predominam idealmente na construção dessa ordem social a autonomia e o máximo de responsabilidade ética dos indivíduos, das famílias e das organizações locais. O poder público ou Estado não existe nessa cultura política (Graeber, 2004).

A Arqueologia anarquista pensa da mesma forma:

[e] insiste na [pesquisa] comprometida com o desmantelamento de modelos hierárquicos únicos do passado e, nesse sentido, seu núcleo incorpora princípios de uma arqueologia descolonizada, indígena e feminista, contestando as narrativas hegemônicas do passado. É uma teoria explicitamente sobre as relações humanas operando sem recorrer a formas coercitivas, como autoritarismo, hierarquia ou exploração [...] (MacGranahan & Rizvi, 2016).

Segundo Buchanan (1975, cap. 1) “o mundo anarquista é povoado exclusivamente por pessoas que respeitam o conjunto mínimo de normas comportamentais ditadas pela tolerância e pelo respeito mútuo”. Nesse ambiente institucional, nenhuma pessoa tem poder coercitivo sobre o outro; e não existe uma burocracia, militar ou civil, que imponha restrições externas aos indivíduos e à comunidade.

Os arqueólogos anarquistas alertam que o Estado talvez não tenha sido o caminho almejado por grande parte das populações pré-colombianas (Arcuri, 2007, p. 316) e elogiam a possibilidade do grau zero do poder quando constatam que os indígenas da Floresta Tropical preferiram institucionalizar o modelo da liberdade máxima sem limites autoritários e centralizadores da autoridade do chefe.

Teoricamente, a cultura política anarquista desenvolve três axiomas: 1- o poder em sua essência é coerção; 2- a sua transcendência constitui para o grupo um risco mortal; e 3- o chefe tem a obrigação de mostrar, a cada momento, o caráter inocente da sua função (Balandier, 1969, p.47-48).

Na investigação do Estado-zero os etnólogos anarquistas afirmam que o chefe indígena da Floresta Tropical não tinha à sua disposição órgãos oficiais de poder que eventualmente pudessem garantir a autoridade centralizadora em longo prazo. O chefe apenas lembrava as tradições do povo – andando e falando informalmente entre as malocas e a praça pública – e apenas quando era convocado ia mediar os conflitos internos da sua comunidade. Na avaliação dos etnólogos anarquistas, a rotina do poder mostra que a sociedade indígena da Floresta Tropical no passado distante não desenvolveu duas classes opostas: governantes e governados (Clastres, 2003). Explicam os etnólogos anarquistas que na Floresta Tropical as populações nativas teriam inventado estratégias que neutralizaram o risco da formação do Estado nativo e principalmente inibiram o aumento da autoridade do chefe, que em tempo de paz e normalidade social ficava quase invisível, mas incrivelmente se expandia no tempo da guerra, da epidemia e da catástrofe natural (Clastres, 2003).

Na Antropologia Política, o conceito de anarquia ordenada foi utilizado primeiramente pelo antropólogo Evans-Pritchard quando investigou as comunidades nueres no Sudão (Bettinger, 2015). Na pesquisa desse antropólogo publicada na década de 1940 ficou evidente que a cultura política dos nueres era “notável” porque, além de fazer parte de um sistema não estatal, tinha uma constituição política de natureza moral extremamente individualista e libertária. Nas comunidades pesquisadas não havia poder de mando, nem parâmetros jurídicos que obrigassem a implementação das regras costumeiras. Por isso havia uma ordem social “acéfala” entre eles.

Evans-Pritchard (1982, p. 192) notou que a educação influenciava bastante nesse padrão cultural, especialmente modelando “o espírito turbulento” do povo que se aborrecia com qualquer limitação externa ou autoridade superior. Frequentemente, no entanto, as normas costumeiras ou primárias da anarquia ordenada (mandar, proibir e permitir) eram ineficazes porque não existiam regras secundárias do Direito Público. Evans-Pritchard avaliou que, não havendo regras secundárias entre os nueres, surgiam dois problemas institucionais: 1- desuso da arbitragem envolvendo indivíduos de duas ou mais comunidades autônomas e 2- clientelismo do chefe local.

As regras secundárias, de acordo com o jurista Hart (cf. Kozicki & Pugliese, 2017), são metarregras de julgamento, de alteração e de reconhecimento que regulam as normas primárias. As regras secundárias são tão impactantes para os positivistas que eles afirmam que tais regras determinaram automaticamente o nascimento do poder público para garantir a normalidade do ordenamento jurídico vigente.

Hart (cf. Kozicki & Pugliese, 2017), explicou que:

Uma sociedade desenvolvida e complexa não pode regular a existência do todo social somente por meio das normas [primárias], pois elas contêm “defeitos”, os quais lhes são inerentes. Devido a estes defeitos, a sociedade cria normas secundárias, as quais atuarão como corretivos dos defeitos intrínsecos das normas primárias e, juntamente com estas,

constituem o sistema jurídico. No momento em que se dá a colocação no sistema jurídico das normas secundárias ocorre [...] a passagem do mundo pré-jurídico ao mundo jurídico (Kozicki & Pugliese, 2017).

Evans-Pritchard (1982, p.162) registrou que a vingança privada entre os nueres era valorizada culturalmente desde cedo: “As crianças eram encorajadas pelos mais velhos a resolverem todas as questões lutando; e cresciam considerando a habilidade de lutar como a realização mais necessária e a coragem, como a virtude mais elevada”.

A *vendetta* ocorria quando alguém desrespeitava as regras morais das trocas econômicas ou então ofendia a honra de algum indivíduo. Nessa ocasião, era realizada uma justiça privada, geralmente encharcada de sangue pelas partes litigantes. Contudo, em algumas situações especiais, os litigantes poderiam aceitar a intervenção pacificadora do chefe local através da mediação ou arbitragem, internamente; mas fora da comunidade essa possibilidade pacifista era inviável porque não havia uma autoridade impositiva que fosse reconhecida regionalmente por todos. Essencialmente, o chefe nuer local não tinha autoridade para julgar homicídios porque na mentalidade do povo “jamais seria necessário um julgamento de qualquer espécie” (Evans-Pritchard, 1982, p. 184).

A mediação poderia ser eventualmente instalada se as partes reconhecessem o valor dos laços comunitários regionais ou demonstrassem voluntariamente firme interesse em resolver o conflito material ou moral com apoio de algum chefe. O problema nessa hora é que o chefe escolhido poderia desempenhar pessimamente a sua função de apaziguador, sobretudo quando envolvesse parentes, amigos e moradores do próprio distrito. Nesse caso, frequentemente, verificava-se a emergência do *clientelismo*, porque não existia uma lei administrativa ou norma secundária que pudesse desmotivar e punir o desvio ético do representante social quando ele maculava a integridade das regras tradicionais ou primárias. Nesse quadro cultural,

O chefe não tinha meios de fazer com que as pessoas pagassem ou aceitassem o gado da indenização de sangue. Não tinha parentes poderosos, nem apoio de uma comunidade populosa para sustentá-lo (Evans-Pritchard, 1982, p. 184).

Se a comunidade de uma tribo tentasse vingar um homicídio contra a comunidade de outra tribo, seguia-se uma situação de guerra intertribal [...] e não havia modo de resolver a questão por arbitramento (Evans-Pritchard, 1982, p. 162).

Nas relações exteriores ou internacionais também há a possibilidade de uma anarquia ordenada entre Estados. Especialmente a partir da Segunda Guerra Mundial, ocorre no mundo globalizado a emergência de uma sociedade anárquica em que os “Estados, conscientes de certos valores e

interesses comuns, formam uma sociedade, no sentido de se considerarem ligados, no seu relacionamento, por um conjunto comum de regras, e participam de instituições comuns” (Bull, 2002, p. 19). Emerge, portanto, com a instituição da anarquia ordenada entre Estados, uma sociedade internacional que reconhece o valor e liberdade dos seus parceiros.

Na sociedade anárquica internacional, “os Estados cooperam para o funcionamento de instituições tais como: a forma dos procedimentos do direito internacional, a maquinaria diplomática, a organização internacional, os costumes e convenções da guerra” (Bull, 2002, p.19). A rigor, a Sociedade anárquica de Estados é uma *sociedade contra o Estado*. Ou seja, nesse condomínio, clube ou consórcio, cada unidade política é autônoma, livre, independente; sendo assim, ninguém aceitaria a centralização e a dominação de um Estado único, acima dos outros, porque se isso acontecesse não haveria mais o consórcio voluntarista.

Semelhantemente, na Floresta Tropical do passado distante, Clastres (2004; 2003) identificou uma sociedade anárquica de Tribos, que na sua concepção seria uma organização intolerante com o centralismo, o paternalismo e o autoritarismo de um possível Estado regional. Nessas condições, conclui-se que a sociedade anárquica de Tribos constituía uma sociedade (internacional) *contra o Estado*. Clastres (2004) explicou que a guerra foi um importante fator de solidariedade entre diferentes unidades políticas da Floresta Tropical que apresentavam interesses comuns de defesa e ataque. Nessa hora, reaparece ou forma-se uma sociedade anárquica de Tribos que, além de prestar serviço militar, proporciona oportunidade internacional para cada tribo dizer ao Mundo circundante, aos parceiros e aos seus próprios povos, internamente, que ninguém desejava perder a sua autonomia. Portanto, segundo etnólogo Clastres (2004), a guerra não era exclusivamente a expressão da necessidade econômica da tribo, nem do sentimento agressivo natural dos homens, muito menos seria fruto exclusivo da reencenação da virilidade dos guerreiros locais. Acima de tudo isso, a guerra seria uma reafirmação da cultura política anarquista de cada tribo que poderia inclusive aceitar a continuação da sociedade anárquica no tempo da paz, tendo em vista a ampliação de intercâmbios diversos. Cada tribo também poderia usar livremente a guerra como instrumento político de autoafirmação da sua própria autonomia, sem necessariamente buscar ajuda de amigos ou alianças regionais. Clastres (2004, p. 173) afirmou também que “a guerra primitiva é o meio de um fim político. Portanto, perguntar por que os selvagens fazem a guerra é interrogar o ser mesmo de sua sociedade”. A guerra gerava, portanto, uma progressiva fragmentação do poder que seria o seu efeito desejado. Mas a guerra “é ao mesmo tempo a causa e o meio de um efeito e de um fim: a fragmentação da sociedade primitiva. Em seu ser, a sociedade primitiva quer a dispersão” (Clastres, 2004, p. 172).

A guerra como política externa da sociedade primitiva relaciona-se com sua política interna, com o que poderíamos chamar de conservadorismo intransigente dessa sociedade,

expresso na incessante referência ao sistema tradicional das normas, à Lei ancestral que deve sempre ser respeitada, que não se pode alterar com nenhuma mudança. O que busca conservar a sociedade primitiva com seu conservadorismo? Ela busca conservar seu próprio ser, ela quer perseverar em seu ser. Mas que ser é esse? É um ser não dividido: o corpo social é homogêneo, a comunidade é um Nós. O conservadorismo primitivo busca, portanto, impedir a inovação na sociedade, quer que o respeito à Lei assegure a manutenção da indivisão, quer impedir o aparecimento da divisão na sociedade (Clastres, 2004, p. 184).

Comparando as ideias do analista político Bull e do etnólogo Clastres transfigura-se idêntico raciocínio lógico que admite a existência de uma sociedade anárquica com a convergência voluntária de várias unidades autônomas. Porém, de um lado, Bull entende que existem Estados; diferentemente, Clastres pré-definiu as unidades políticas como Tribos.

A anarquia ordenada entre as tribos indígenas independentes apareceu no cacicado cooperativo em que existia uma sociedade amigável que funcionava como clube ou condomínio político com a função de garantir a defesa militar e o fluxo das trocas regionais. O cacicado cooperativo foi, nesse sentido, uma sociedade anárquica de Tribos. Esclarecendo essa avaliação, a arqueóloga Meggers (1987) informou que os cacicados solidaristas ainda no período colonial português podem ter nascido através de um contrato coletivo voluntário celebrado entre as partes geograficamente próximas entre si, que delegaram poder militar e administrativo a um representante individual ou elite visando otimizar as condições de vida na várzea, onde habitavam, e dessa forma impediram a entrada dos invasores que desciam da terra firme na direção dos rios. Haveria, portanto, um *big-representante* escolhido coletivamente para coordenar a vida dessa unidade política. A mesma arqueóloga afirmou que o cacicado (solidarista ou voluntarista) tinha vários objetivos: monitorar o sistema dos rios, estabelecer épocas de plantio e dirigir a força de trabalho através de um chefe que seria obedecido voluntariamente pelas comunidades solidárias (cf. Carneiro, 2007, p. 144).

Contraditando a hipótese voluntarista do cacicado, o antropólogo Carneiro (2007) acusou que Meggers escolheu o caminho errado na encruzilhada porque “dos diversos fatores contribuindo para a formação dos cacicados, o mecanismo mais diretamente envolvido na sobreposição da autonomia da aldeia, e a criação de cacicados compostos por várias aldeias, foi a guerra”. Segundo Carneiro, a arqueóloga Meggers “falhou em perceber a guerra, causada em grande parte pela pressão populacional, como a única maneira pela qual a autonomia da aldeia poderia ser transcendida” (Carneiro, 2007, p. 145). Carneiro propôs então que a origem e o funcionamento do cacicado na Amazônia brasileira se adequaria melhor ao paradigma da guerra e da dominação, especialmente no contexto da *circunscrição social* onde:

[...] a densidade populacional cresce, [...] chegando ao ponto em que as pessoas são impedidas de se mover de seus locais porque todas as terras em volta estão ocupadas. As consequências militares e políticas da circunscrição social são claras. Ela age essencialmente da mesma maneira que a circunscrição ambiental. Um grupo vencido na guerra, não tendo para onde ir, é então subjugado à incorporação forçada na unidade política dos vencedores (Carneiro, 2007, p. 127).

O mesmo antropólogo registrou em sua publicação a respeito da organização política dos indígenas “[...] que tentou traçar a história e as teorias propostas para dar conta da presença de cacicados na Amazônia”. Além disso, “apresentou, defendeu e melhorou a sua própria teoria” (Carneiro, 2007, p. 152). Entretanto, no final da sua publicação Carneiro reeditou a hipótese voluntarista que tanto combateu e incluiu a hipótese moral ou individualista do poder elaborada pelo etnólogo Clastres que nada tem a ver com a teoria da *circunscrição social*.

A nova hipótese voluntarista elaborada por Carneiro (2007) especula que poderia ter existido na Amazônia um contrato militar ou consórcio da guerra instituído voluntariamente entre os aliados com a proeminência de um *big-representante* até que a guerra acabasse, quando então a autonomia das comunidades amigas regressava ao seu modo original e o *big-representante* sumia por não ter mais utilidade.

Segundo Carneiro (2007, p. 151):

Como temos visto, era a regra entre os Caribes e os Tupinambás que diversas aldeias juntavam forças em tempos de guerra. E então, para que seus esforços militares fossem mais efetivos, era normal para eles selecionarem o guerreiro mais capaz entre aqueles e colocá-lo no comando de seu ataque. Esse líder temporário era agraciado com poderes extraordinários, que terminavam quando as hostilidades cessavam. Nesse ponto, cada aldeia retornava à sua condição normal de autonomia política. Com somente um chefe de aldeia como líder.

A hipótese moralista ou psicológica do poder do antropólogo, por sua vez, destaca a possibilidade da ambição do chefe militar a partir da seguinte especulação:

Mas agora consideremos o seguinte cenário. Suponhamos que um chefe especialmente poderoso e ambicioso, que teria feito crescer seus poderes ainda mais relutantemente depois de cada conflito, decidisse, depois de repetidos sucessos, ter seu poder aumentado e encorajado sua ambição a não ceder mais em seu poder. O que poderia ter acontecido? Se ele pudesse fazer com que suas intenções vingassem – e teria

sido um sério risco para qualquer um se opor a ele – ele poderia a partir de então se tornar o primeiro chefe supremo da região, e as aldeias sob suas ordens o primeiro cacicado (Carneiro, 2007, p. 151).

Na escala gradativa do poder, o Estado-zero não existe apenas no sistema da anarquia ordenada, nacional ou internacional. O Estado-zero também aparece negativamente no ambiente da anarquia desordenada do estado de natureza hobbesiano. Nesse lugar hipotético, todos têm direito a tudo, e a pessoa é forçada na ausência do poder público a se defender com violência e malandragem visando repelir a investida do agressor. Nesse ambiente problemático onde “a vida é pobre, curta e miserável” (Buchanan, 1975), a previsão hobbesiana é que o indivíduo prejudicado pela desordem vai celebrar um pacto social maximalista que dará vida ao Leviatã, que progressivamente utilizará a sua força burocrática e militar sem nenhum obstáculo porque tem autorização do Direito Público nacional absolutista para agir dessa maneira (Bull, 2002). É oportuno lembrar que o Leviatã, segundo Hobbes (1979), pode surgir ou pelo contrato racional ou pela imposição da violência de um grupo sobre o outro; contudo, em qualquer situação o Estado será sempre uma instituição onipresente, absoluta, autoritária e maximalista.

A Antropologia Evolucionista-Leviatânica propõe que o Estado resultou da dominação imperialista e violenta de uma comunidade sobre a outra; ou da combinação de vários fatores ambientais que induzem as comunidades tradicionais a se afastarem espontaneamente do nomadismo social. A História leviatânica dos evolucionistas e marxistas conta que a superprodução agrícola, mais a divisão do trabalho que atraiu uma multidão de migrantes para cultivar terras férteis e o incremento do comércio exterior envolvendo produtos excedentes fizeram surgir pontos estratégicos de troca e de integração regional onde o aparelho estatal ou burocrático era útil para garantir a ordem e pacificar os conflitos econômicos e sociais inevitáveis numa sociedade sedentária dotada de diferentes culturas que habitavam o mesmo território político (Villas Boas Filho, 2013).

Os historiadores evolucionistas-leviatânicos utilizam e até mesmo louvam o conceito de cacicado na versão imperialista-tirânica porque o autoritarismo dessa unidade política aumentaria a superprodução de bens e serviços nas áreas dominadas e tornaria o sedentarismo finalmente dominante num determinado território multicultural. Como resultado espetacular da tirania, ou no mínimo, do despotismo do cacicado imperialista, haveria um salto qualitativo impressionante na escala evolutiva, em que os indígenas ficariam mais próximos do Estado e cada vez mais distantes da Tribo.

Carneiro (2007, p. 132), por exemplo, quando analisou os dados etnohistóricos da Amazônia pelo viés da guerra sabia que o cacicado era uma unidade política autoritária, mas demonstrou intensa admiração por esse conceito declarando que:

O mais importante degrau galgado na pré-história amazônica, uma vez que a agricultura se estabeleceu, foi a emergência de cacicados. Nesses poucos lugares onde emergiram, representaram um salto quântico. Não somente as antigas aldeias que os constituíram perderam sua independência e tornaram-se subordinadas aos chefes poderosos e supremos, mas também sofreram muitas outras mudanças em sua vida social, econômica, religiosa e material. Portanto, quando, onde e como cacicados emergiram continua a ser uma questão central para a arqueologia amazônica. E onde quer que cacicados sejam discutidos, o foco tende a cair sobre Marajó, que se destaca como a mais antiga cultura de tipo cacicado até agora descoberta na Amazônia.

Para os antropólogos leviatânicos, o cacicado-imperialista é “um quase-Estado” porque ainda faltam importantes marcadores estatais nessa unidade política, especialmente: uma *numerosa* elite burocrática, uma *grande* força militar especializada para manter a dominação interna e externa, uma cultura política nacional *exuberante*, um espaço urbano *espetacular*, *monumentalista*, e registros *faraônicos* de desenvolvimento como estradas, portos, mercados, pontes, sistemas de irrigação agrícola etc. Porém, quanto mais os evolucionistas leviatânicos argumentam que o cacicado (imperialista) é um quase-Estado, mais fragilizam a identidade desse conceito porque negam tecnicamente a presença completa do Estado-máximo, evidente à luz da Teoria Geral, com as variáveis: povo, território, sociedade, nação, governo, senado, soberania, burocracia, poder judiciário, poder legislativo, poder executivo, poder militar, poder religioso, poder público, servidores públicos, Direito Privado, Direito Social, Direito Público e poder político maximalista. A negação teórica do Estado completo entre os evolucionistas através do cacicado reflete o imaginário extravagante que os leviatânicos mantêm como dogma sobre o poder público maximalista.

Alguns historiadores destacam que “quando os europeus chegaram no século XVI, encontraram sociedades pré-urbanas com sistemas de produção, agricultura e rituais complexos”, indicando a presença de sociedades organizadas em chefias regionais (Lopes & Campos, 2021, p. 2-3). Os antropólogos Julian Steward e Robert Lowie na década de 1940 afirmaram que os cacicados tinham no centro do poder um *big-chefe* que governava uma sociedade dividida em três ou quatro classes, incluindo-se, às vezes, indígenas escravizados procedentes de outras etnias. Também eram encontrados chefes menores que governavam federações, aldeamentos ou tribos subordinadas ao poder central. O *big-chefe* tinha poder para: resolver disputas e punir os culpados com a morte; convocar exércitos; e determinar a superprodução de bens e serviços locais que atenderiam às grandes demandas regionais (Carneiro, 2007; Oberg, 1955).

Os historiadores leviatânicos reconhecem que o cacicado na Amazônia não evoluiu porque a colonização portuguesa disseminou epidemias, guerras, genocídios e etnocídios que impediram o progresso político dos

indígenas. Os leviatânicos especulam que, se esses problemas não tivessem ocorrido, o cacicado (tanto imperialista, como solidarista) poderia ter emergido ou evoluído na direção do Estado-máximo, especialmente, porque haveria através dessa unidade política uma crescente pressão física e psicológica do poder central sobre os súditos no sentido de incrementarem a produção regional de alimentos cultivados e coletados, além de desenvolverem com o passar do tempo técnicas impressionantes de vigilância militar a serviço da soberania.

Criticando a natureza do cacicado, Clastres (2003) reconheceu que o líder indígena da Floresta Tropical poderia ultrapassar os limites tradicionais do poder. Ele poderia sonhar com a imposição do seu projeto político individualista, substituindo o interesse coletivo pelo particular. Poderia inclusive almejar uma sociedade fraca que facilitaria a realização dos seus propósitos egocêntricos; e nesse caso, equivocadamente, a tribo ficaria a serviço do chefe e não o inverso. Porém, contra a investida autoritária do chefe as sociedades indígenas da Floresta Tropical no passado distante desenvolveram mecanismos de inibição e até de coerção física a fim de evitar o risco de nascimento de um “déspota”, ou Estado. Portanto, se os freios institucionais existentes não funcionassem conforme o esperado, “certamente teríamos aí a terra natal do poder político como coerção e violência; teríamos a primeira encarnação, a *figura mínima do Estado*” (Clastres, 2003, cap. 11).

Reforçando a sua crítica contra o cacicado, Clastres (2004, p. 111) afirmou que:

Seja como for, a relação de poder realiza uma capacidade absoluta de divisão na sociedade. Por essa razão, ela é a essência mesma da instituição estatal, a *figura mínima do Estado* [grifo nosso]. Reciprocamente, o Estado é somente a extensão da relação de poder, o aprofundamento sempre mais marcado da desigualdade entre os que mandam e os que obedecem. Será determinada como sociedade primitiva toda máquina social que funcione segundo a ausência da relação de poder.

Com a intensificação do poder público leviatânico, surge na escala gradativa o pior grau institucional da Humanidade: o Estado-ultramaximalista, representado pela tirania, que nega cruelmente os direitos individuais e sociais mais elementares dos derrotados pelas guerras imperialistas. Na tirania, o governante *tira* violentamente os direitos fundamentais e as propriedades dos dominados. Os vassalos são desonrados; a desconfiança social é plantada estrategicamente pelo governante para desunir os oprimidos; e são inacessíveis as armas e os meios de comunicação social que poderiam ajudar os rebeldes a lutarem contra o poder dominante (Aristóteles, 2001; 2003).

Dois exemplos amazônicos evidenciam as variáveis do Estado-ultramaximalista, que os evolucionistas desconsideram no cacicado-imperialista. Entre os omáguas, cada aldeia tinha um chefe local e

todas as aldeias reunidas subordinavam-se ao governante maior, chamado de Deus na língua nativa. O poder do *big-chefe* se estendia sobre uma extensa região onde todos obedeciam a sua vontade com “grande submissão”. Existiam também crianças escravizadas de outras etnias que mais tarde serviriam para realizar trabalhos agrícolas e domésticos para atender aos caprichos dos dominadores. Geralmente, cada família tinha os seus próprios escravizados (Meggers, 1987, p. 182). Idêntico fenômeno político foi registrado em algumas áreas tapajônicas onde cada aldeia tinha um chefe; e acima das aldeias havia um superior, que era obedecido rigorosamente pelos súditos. A autoridade do *big-chefe* tapajônico era determinada pelas suas qualidades pessoais, e não pela sua ancestralidade. A escravidão também era admitida nessa unidade política (Meggers, 1987, p. 190).

Abaixo do Leviatã, configura-se o poder moderado do Estado-mínimo, que deverá proteger os cidadãos do “roubo, fraude e violência, e garantir a fiscalização da ordem contratual” (Nozick, 1991). Segundo Buchanan (1975), o Estado-mínimo aproveita as virtudes da anarquia e do Leviatã. De um lado, defende a liberdade máxima; de outro lado, a ordem pública.

Especificamente, a cultura minarquista dos indígenas teria os seguintes componentes: 1- soberania exercida em seu território oficial; 2- Poder Executivo, Legislativo e Judiciário; 3- prática regular da conciliação, com a interferência do cacique e dos conselheiros que seriam apaziguadores públicos; 4- atuação do cacique-árbitro como legislador e juiz dotado de poder discricionário; 5- governo local formado reunindo cacique, conselho de anciãos, chefes militares e chefe religioso; 6- regras de reconhecimento público aplicadas sobre as regras sociais ou morais do costume; 7- malocas autônomas com poder privado; 8- comunidade local se autogovernando com o máximo de liberdade e nenhuma intromissão desnecessária do poder público; 9- Estado solidarista preocupado em manter a sociedade livre; 10- poder público quase invisível; e finalmente 11- resiliência do poder público que aumentaria provisoriamente a sua intensidade de acordo com a gravidade da demanda social.

Entre o Estado-mínimo e o Estado-zero a Antropologia Minarquista encontra outro fenômeno institucional: o *Estado-ultramínimo*, administrado por servidores públicos *quase invisíveis* que realizariam suas funções oficiais dentro de uma *sociedade civil quase anárquica*.

No Estado-ultramínimo seriam praticáveis relações livres entre indivíduos autônomos, enquanto o Leviatã, domesticado, quase invisível, serviria como guardião *virtual* da ordem e da liberdade (Buchanan, 1975). Nesse quadro político, haveria uma radical descentralização do poder público em prol da liberdade individual e do mutualismo coletivo como se fosse, tudo isso, uma anarquia cultural – mas jamais poderia ser uma anarquia porque existe um poder público regulando discretamente as relações sociais. Entre os indígenas, o Estado-ultramínimo serviria *discretíssimamente* para relembrar os limites da cultura local; para incentivar os agentes sociais a serem prósperos econômica e moralmente; e para defender a solidariedade como princípio basilar da ordem. Surgiria assim, internamente, uma *anarquia*

ordenada de Estado, em que a sociedade civil se autogovernaria e o poder público não interviria no cotidiano, a não ser que houvesse algum fator caótico demandando a intervenção do governo.

Conceitos fundamentais

Entre a anarquia e o Leviatã variam os seguintes conceitos: poder público, guerra e cultura política.

Sobre o poder público, o filósofo John Locke (1983, item 91) explicou que esse poder “fica acima de qualquer indivíduo que vive na mesma sociedade, e o principal uso desse poder é proporcionar leis a todos que estão sob seu governo, a cujas leis em tais casos devemos obedecer”. Locke registrou que a função do Estado que detém o poder público é “afastar todas as ofensas mútuas, injúrias e erros que atingem a pessoa no estado de natureza, onde não existe um poder universal”; por isso, o governo que decorre de um acordo racional entre a maioria dos indivíduos receberá autoridade para legislar, governar e garantir a paz, a tranquilidade e o bem-estar de todos (Locke, 1983, item 91).

Por sua vez, o jurista León Duguit (2009) afirmou que o Estado é uma pessoa jurídica que controla o poder público e tem direito ou prerrogativa de emitir ordem e de impor obediência mediante constrangimentos.

O analista político Hedley Bull (2002, p. 13) acrescenta nessa discussão que “a comunidade política independente que simplesmente afirma o direito à soberania [...], mas não pode exercer na prática esse direito, não é propriamente um Estado”. O mesmo analista lembra que o poder público assumiu diversos formatos entre a cidade-Estado e os grandes impérios. Mas a razão do Estado sempre foi proteger a soberania exercida no território onde habita o seu povo.

Sintetizando-se as proposições anteriores, conclui-se que o poder de um sujeito só é privado; o poder de alguns sujeitos é coletivo; e o poder de todos os sujeitos é público. Considerando essa definição lógica, esta pesquisa se afasta da abordagem do etnólogo Clastres que não reconheceu o poder do chefe ou cacique como poder universal, de todos, como um poder público, portanto: como poder exclusivo do Estado; um bem público. Também na perspectiva técnica do poder, esta pesquisa entende que as decisões relacionadas ao uso de armas de guerra serão sempre públicas porque envolvem a preocupação existencial da comunidade inteira, seja defendendo-se das invasões, seja agredindo os inimigos, reais ou imaginários. Sendo assim, guerras e pilhagens são atividades eminentemente autorizadas e patrocinadas pelo Estado porque, além de ter repercussão na ordem interna, expõem a segurança da fronteira soberana perante os estrangeiros. Adotando esse entendimento técnico, esta pesquisa novamente se afasta do etnólogo Clastres, que avaliou que a guerra era uma prática propositalmente útil para as tribos impedirem a emergência do Estado-nativo.

Diferentemente do que propôs Hobbes, que afirmou que o Estado existia contra a guerra, Clastres (2004) afirmou que a guerra para as sociedades indígenas da Floresta tropical era unicamente contra a possibilidade de um Estado vindo de dentro ou de fora da tribo. Essa possibilidade não é utilizada nesta pesquisa porque a guerra em nossa avaliação é uma decisão pública do Estado pré-existente, e não expressa, portanto, uma decisão de fragmentação da sociedade ou de cada indivíduo idealmente portador de uma responsabilidade social espontânea e descentralizada.

Conforme definiu Clausewitz (1996, Livro I):

A guerra nunca deve ser imaginada como sendo algo autônomo, mas sempre como sendo um instrumento da política. Como um fenômeno total, as suas tendências predominantes sempre tornam a guerra uma trindade paradoxal - composta da violência, do ódio e da inimizade primordiais, que devem ser vistos como uma força natural cega, do jogo do acaso e da probabilidade, no qual o espírito criativo está livre para vagar; e dos seus elementos de subordinação, como um instrumento da política, que a torna sujeita apenas à razão.

A guerra nada mais é do que um duelo em grande escala. Inúmeros duelos fazem uma guerra, mas pode ser formada uma imagem dela como um todo, imaginando-se um par de lutadores. Cada um deles tenta, através da força física, obrigar o outro a fazer a sua vontade. O seu propósito imediato é derrubar o seu oponente de modo a torná-lo incapaz de oferecer qualquer outra resistência. A guerra é, portanto, um ato de força para obrigar o nosso inimigo a fazer a nossa vontade.

A guerra não é meramente um ato de política, mas um verdadeiro instrumento político, uma continuação das relações políticas realizada com outros meios.

A guerra não é um passatempo. Não é uma mera alegria de ousar e vencer, não há lugar para entusiastas irresponsáveis. É um meio sério para atingir um fim sério e toda a sua semelhança pitoresca com um jogo de azar, todas as vicissitudes da paixão, da coragem, da imaginação e do entusiasmo que ela contém, são simplesmente as suas características especiais.

Outro conceito basilar dessa pesquisa, cultura política, opera na fronteira da Antropologia Cultural com a Ciência Política, sintetizando as maneiras de pensar, agir e sentir dos cidadãos, verificáveis nas relações de poder dentro e fora da fronteira nacional.

Almond e Verba definiram que “a cultura política se refere ao conjunto de atitudes, crenças e sentimentos que dão ordem e significado a um processo político, pondo em evidência as regras e pressupostos nos quais se baseia o comportamento de seus atores” (cf. Goulart, 2015, p. 112). Esse conceito engloba “[...] questões concernentes aos valores políticos, definições de justiça, ideologias, psicologia política, caráter nacional, religião cívica, nacionalismo, valores democráticos, e enfim, uma extensa gama de variáveis possíveis” (Goulart, 2015, p.116).

A análise decorrente do conceito de cultura política segue uma “orientação subjetiva com relação a determinado sistema”. Nesse sentido, Almond e Verba sistematizaram três espécies de análise:

- 1) a “orientação cognitiva”, que significa o conhecimento do sistema político e a crença nele, nos seus papéis e nos seus titulares, seus inputs e outputs; 2) a “orientação afetiva”, que se traduz pelos sentimentos sobre o sistema político, seus papéis, pessoas e desempenho; e 3) “a orientação avaliativa”, significando o julgamento e as opiniões sobre os objetos políticos, que tipicamente envolvem a combinação de padrões de valor, bem como de critérios de valor com informações e sentimentos (Borba, 2005, p. 149)

Entrando na Mundurucânia...

Até o século XVIII os mundurucus eram encontrados entre os rios Amazonas, Tapajós, Juruena e Madeira onde também ficavam as etnias juma, maué, pama, parintintin, mura, andirá e arara (Arnaud, 1974). Em 1817 esse gigantesco território foi chamado por Aires de Casal de “Mundurucânia”. Os mundurucus também se estabeleceram em Cuiabá, Mato Grosso, e na confluência dos rios Tocantins-Araguaia, onde foram expulsos na década de 1870 pelos apinajés (Arnaud, 1974). Sobre essa expulsão os documentos antigos informam que “um exército de cerca de 2 mil guerreiros cruzou os rios Xingu e Tocantins e atingiu os limites ocidentais da província do Maranhão, mas foram derrotados pelos Apinayé” (Horton, 1948, p.273).

Adiante, o engenheiro Tocantins em 1875 registrou que existiam 18.910 mundurucus distribuídos em 21 malocas (ou aldeias, segundo o censo da época), sendo as mais populosas, com mais de dois mil habitantes cada uma, Nicodemos (que a mitologia nativa identificava como lugar de origem do povo mundurucu); depois Capipique; Dairy; e Curucupy.

Alguns anos depois, em 1887, o naturalista Martius estimou a população entre 18 e 40 mil indivíduos; porém, Stromer, outro visitante, acreditou na mesma época que a população girava em torno de 10 mil mundurucus (Horton, 1948, p.272).

Anteriormente, a população que vivia nas savanas do Alto Tapajós foi severamente reduzida. Nessa área, “Murphy calculou que havia cerca de 5.000 mundurucus no Alto Tapajós” (Murphy, 1960 apud Sanderberg, 1980, p. 5).

Um século depois, na década de 1950, o mesmo antropólogo registrou que a população geral tinha apenas 1.250 pessoas, incluindo os habitantes dos assentamentos na área do rio Madeira e Baixo Tapajós. Porém, nas savanas do sul do Pará, o quadro era pior na década de 1950, pois não existiam mais que 360 sobreviventes (Sanderberg, 1980, p. 5).

O expansionismo dos mundurucus incomodou muita gente até o século XIX. Em 1780, por exemplo, eles atingiram o oeste do rio Tapajós e algumas áreas do rio Madeira, o que reacendeu o conflito com os muras, os parintintins, jumas e araras (Dossiê Munduruku, 1995, p.15). A esse respeito, o arqueólogo Hilbert (1958, p. 11) informou que “os Mundurucú de acordo com a sua tradição expulsaram os Parintintin da bacia do rio Cururú. Eles continuaram a persegui-los até o começo do século XX e causaram a sua divisão em seis grupos isolados, entre o São Manuel-Paranatinga e o Madeira”. O mesmo diagnóstico foi apresentado pelo engenheiro Tocantins, na década de 1870, que registrou que havia ódio recíproco e guerras de extermínio mútuo entre mundurucus e parintintins.

Em 1794, firmou-se um acordo de paz entre mundurucus e portugueses, mas alguns meses antes desse acordo foi realizada uma expedição militar com cerca de 500 soldados dirigida à cidade de Santarém com a finalidade de perseguir os nativos do Alto-Tapajós. O resultado dessa ofensiva armada aprisionou alguns mundurucus, mas sendo oficializado o acordo pacificador alguns meses depois os prisioneiros foram liberados na capital e ganharam presentes do Governo que deveriam ser entregues aos parentes e líderes das suas aldeias (Leopoldi, 2007, p. 179).

Antes do acordo de paz, os mundurucus “foram inimigos duros e terríveis dos portugueses”; posteriormente, depois de celebrado o acordo, “quando lhes mostraram roupas, facas, machados e outros manufaturados ocidentais, [tornaram-se] amigos dos brancos” (Aires de Cazal, 1976 apud Dossiê Munduruku, 1995, p. 19). Duas décadas depois de celebrado o acordo de paz, Aires de Cazal (cf. Leopoldi, 2007) registrou que quase todos os grupos mundurucus estavam aliados aos portugueses e alguns já estavam convertidos à fé cristã. Mas ainda assim continuava acontecendo perseguição implacável dos mundurucus contra as etnias vizinhas da Mundurucânia.

A solidariedade com as autoridades públicas evoluiu tanto nas décadas seguintes que os mundurucus perseguiram voluntariamente os rebeldes da Cabanagem na área do rio Tapajós e extremo ocidente da Amazônia entre 1836 e 1840; diferentemente do que fizeram os muras, inimigos dos mundurucus, que ficaram ao lado dos rebeldes.

Depois da Cabanagem, milhares de seringueiros passaram a frequentar sazonalmente a terra firme dos rios Tapajós e Madeira, onde se encontrava uma impressionante concentração de seringueiras ao lado da população mundurucu. A economia gomífera também atraiu para a beira dos rios onde moravam os mundurucus as embarcações comerciais chamadas de regatões. Em 1861, por exemplo, “embora tivessem a caça como principal ocupação [os mundurucus] não desprezavam a lavoura [...] e permutavam mercadorias por borracha, salsa, óleo de copaíba, guaraná, cravo, breu, castanha, algodão e cumaru” (Arnaud, 1974, p.18). Entretanto, “as transações [no século XIX]

poderiam ser mais vantajosas se os regatões não aplicassem contra eles os seus costumados atos de violência” (Arnaud, 1974, p. 18).

O intercâmbio comercial entre mundurucus e comerciantes itinerantes incluía gêneros da horticultura, bolas de borracha, cestas artesanais, e grande quantidade de farinha de mandioca. Entretanto, a aproximação com a sociedade nacional trouxe efeitos deletérios para a cultura mundurucu, pois:

Com o tempo, a crescente dependência ao comércio trouxe consequências drásticas para a vida nativa. Os mundurucus foram transformados primeiro em pequenos produtores de mercadorias e, posteriormente, em peões endividados amarrados a um sistema de barracão; e de constituir uma formação social autônoma, os Mundurucu passaram a constituir apenas um enclave étnico, integrado aos estratos inferiores do Estado brasileiro dominante (Sanderberg, 1980, p. 5).

Por causa do avanço da sociedade nacional, uma parte da população mundurucu que habitava a margem do rio Tapajós preferiu migrar para o interior da terra firme, evitando assim o contato desordenado com os nômades-seringueiros. Outra parte decidiu permanecer na área tradicional, interagindo pacificamente com os moradores das cidades próximas realizando a negociação da borracha e de outros produtos do extrativismo e do artesanato em troca de facões, enlatados, armas de fogo, moedas e cachaça. Outra parte da população, acuada, acomodou-se na área da Missão franciscana do Tapajós onde se protegeu da exploração comercial e das invasões armadas dos seringueiros.

Das guerras e das pilhagens, os mundurucus traziam cabeças humanas que seriam mumificadas e arcadas dentárias dos vencidos que seriam usadas na produção dos colares de dentes. Excepcionalmente, foi registrada a cabeça mumificada de uma mulher que foi dada como presente ao engenheiro Tocantins em 1875. Os nativos explicaram que o exemplar era uma mulher parintintin, morta por engano, confundida com um homem quando tentava fugir do ataque mundurucu. O guerreiro que matou a mulher sem intenção decidiu decepar a cabeça da vítima e depois mumificá-la; mas enfatizou no seu relato que as mulheres das comunidades invadidas eram destinadas apenas ao casamento (obviamente, forçado) com os mundurucus. O mesmo informante declarou que não era permitida a coleção de exemplares femininos. O antropólogo Ihering (1907, p. 183), baseado no relato do padre Ayres de Cazal, explicou que:

[...] a cabeça conquistada torna-se objeto dos maiores cuidados por parte do vencedor. Logo depois de se reunir aos seus companheiros, extrai os miolos, os olhos e a língua e depois de limpá-la de todos os pedaços de carne aderentes, sujeita a cabeça à ação do fogo, perto do qual é conservada até secar. Em seguida é lavada diariamente repetidas vezes com água e, impregnada de óleo de urucú, é

exposta ao sol, processo pelo qual se torna duríssima. Completa-se depois a preparação enchendo-lhe a cavidade com miolo artificial de algodão tinto, provendo as orbitas dos olhos com resina, na qual se encravam dentes e dando-lhe um enfeite de penas. Assim preparado, o medonho troféu não abandona mais o vencedor, que o carrega consigo preso num cordão em guerra e caça e, deitando-se no rancho comum, coloca-o de dia no sol ou na fumaça e de noite, qual guarda, perto da rede.

Os mundurucus acreditavam que as cabeças dos vencidos eram amuletos da sorte e por isso tinham poder espiritual para aumentar a quantidade de animais que seriam capturados na próxima estação. O prazo de validade espiritual de uma cabeça mumificada durava quatro anos. Na vigência desse prazo de validade, as mulheres faziam preces dançando em volta do objeto político-religioso que era segurada pelo pajé; mas se a cabeça não realizasse o milagre pedido, logo alguma mulher mundurucu tosquiava o cabelo do exemplar e o jogava no mato como lixo doméstico (Ihering, 1907, p. 188). Juntamente com o poder espiritual da cabeça mumificada, é provável que a decapitação dos adversários ou vizinhos também proporcionasse condições favoráveis à caça porque os sobreviventes das pilhagens precisavam se recuperar psicologicamente ou até biologicamente da experiência traumática. Nesse caso, o terrorismo diminuía a competição, espantando os vizinhos indesejáveis, o que favorecia a circulação dos caçadores e pescadores mundurucus na redondeza. Havendo, portanto, menos competidores na floresta, aumentaria a facilidade de captura dos animais. A etnografia reforça nesse sentido que os mundurucus “infundiam tanto medo aos inimigos que um ataque preventivo destes beiraria ao suicídio coletivo” (Leopoldi, 2007, p. 174).

Motivação ecológica da guerra

A hipótese ecológica sugere que os mundurucus procuravam obter recursos naturais e novos espaços para habitação e por isso realizavam guerras e pilhagens. Haveria, então, um cenário de escassez em que a *guerra ecológica* seria uma variável dependente dos fatores limitantes da Natureza. Confirmando essa hipótese, Tocantins (1877, p.112) informou que os mundurucus viviam da agricultura e da caça, mas a produção agrícola era mesquinha” e a caça “ia se tornando rara”.

Sobre os fatores naturais na motivação da guerra, Florestan Fernandes informou que não há muitas controvérsias sobre a necessidade de adaptação das populações tradicionais à Natureza na busca por terras mais férteis e na ampliação do território face a um crescimento demográfico. Por causa da pressão ecológica é plausível que as “tribos vizinhas disputassem territórios de caça e coleta e evidentemente se colocassem com mais frequência na situação de reciprocidade belicosa” (cf. Leopoldi, 2007, p. 171). Entretanto, Florestan Fernandes alertou que as guerras indígenas proliferaram “mesmo

quando não havia razões aparentes para disputar territórios” (cf. Leopoldi, 2007, p. 172). Por isso, a hipótese ecológica pode ser inválida em alguns cenários se as guerras intertribais ficarem limitadas apenas à disputa do controle ambiental com a intenção de trazer melhores condições de existência através do combate. O absolutismo da hipótese ecológica pode, infelizmente, “deixar de fora do quadro explicativo as tribos que viviam em amplos e férteis territórios, como é o caso da maior parte da região amazônica” (Leopoldi, 2007, p. 174).

Motivação moral da guerra

A hipótese moral sugere que as guerras e as pilhagens intertribais e a “reciprocidade belicosa” na sociedade mundurucu têm explicação ética e religiosa (Leopoldi, 2007, p. 174). Nesse sentido, “ter alguém morto por inimigos em qualquer circunstância exigiria um procedimento futuro: a vingança” que se remetia à consideração de que qualquer integrante de outro grupo seria considerado inimigo e deveria ser (igualmente) morto (Leopoldi, 2007, p.183). A hipótese moral especula que os mundurucus procuravam restaurar a honra do seu povo ferida especialmente pelos parintintins e muras, porém, em outras ocasiões simplesmente exibiam a sua reputação beligerante, realizando pilhagens que deixavam como lembrança o pânico social e os corpos dos moradores de outras etnias degolados e vilipendiados. O medo, o ódio e a vingança estavam na base da moralidade pública dos mundurucus. Eles cultivavam “ódio mortal” contra os parintintins porque “devoravam vivo [o guerreiro mundurucu], comendo a sua carne com dentadas tão fortes como se fosse de uma onça faminta” (Tocantins, 1877, p. 94).

Outro registro informa que as cabeças decepadas de alguns mundurucus mortos no campo das pilhagens eram transformadas em objeto moral de veneração pública durante quatro anos seguidos. Nesse período, a sociedade inteira de norte a sul venerava a cabeça do herói e alimentava o sentimento de ódio contra o inimigo externo. Nas honrarias fúnebres dedicadas à cabeça do herói morto, até o dia do seu enterro, os mundurucus entoavam uma lamentação claramente moralista:

tu morreste, meu parente, nós te vingaremos; para este fim
estamos no mundo, para vingarmos uns aos outros que
morrem na guerra. Nossos inimigos não são mais valentes
nem mais homens do que nós (Tocantins, 1877, p.131).

Durante o enterro da cabeça mumificada do herói realizado dentro da casa da sua família em luto, homens e mulheres presentes faziam outra exortação moralista que dizia: “quem morre em guerra morre com honra, não é como quem morre de moléstia. Viemos de todas as malocas para chorar e dançar até o fim do teu enterro” (Tocantins, 1877, p. 131).

Reforçando a validade da hipótese moral na história da guerra e da pilhagem dos mundurucus, a etnografia registrou que a cabeça mumificada do oponente simbolizava o feito máximo que qualquer guerreiro podia aspirar e gerava orgulho extremado, respeito e provavelmente inveja nos seus pares. Considerando esse último registro, Ihering (1907, p. 191) concluiu que “os fatos [...] provam [...] que o motivo principal para o fabrico das cabeças mumificadas era a vaidade e o orgulho do guerreiro triunfante, que guardava para si, como troféu, parte do corpo do inimigo vencido”.

Motivação genética da guerra

Os mundurucus além de compartilharem genes idênticos entre si faziam parte de uma cultura que valorizava o altruísmo bélico num ambiente regional conflitivo e ameaçador. A razão das guerras era, portanto, preservar a integridade da comunidade genética dos mundurucus, eliminando ou intimidando os estrangeiros (Leopoldi, 2007, p. 186). A explicação da cultura beligerante proposta pelo pesquisador Leopoldi (2007, p. 175) considera que “a sociedade menos belicosa é aquela que mantém as tendências agressivas individuais sob um controle maior do que aquelas que estimulam a violência dos seus agentes sociais, glorificando o desempenho agressivo e guerreiro”. A matança e o medo cravado na alma dos estrangeiros seriam, portanto, necessários para os mundurucus se protegerem da violência mútua que não tinha fim nem começo. “Metaforicamente, a morte do outro constituiria o verdadeiro alimento dos mundurucus; o que significa dizer que a guerra seria para eles, como a caça, a pesca, a coleta e a colheita, uma tarefa sem fim” (Leopoldi, 2007, p. 184).

É importante notar que nessa contextualização genética repete-se a simplificação tradicional sobre a realidade política dos mundurucus, reafirmando-se que os guerreiros praticavam apenas guerras. A hipótese genética tradicionalmente não reconhece que o predatismo era frequente e provavelmente até mais comum que as guerras; além disso, o predatismo não era insuflado pelo ódio mortal contra as vítimas, tanto é que o rapto das crianças e mulheres das etnias invadidas tinha uma finalidade amorosa: inseri-las na grande família mundurucu. Essa prática social, conforme sugere a etnografia consultada, não beneficiava os muras e parintintins, pois esses sim eram inimigos reais dos mundurucus sobre os quais tinham ódio extremado.

A explicação biológica tradicional diz que os mundurucus se preocupavam em garantir a sua integridade sanguínea ou coesão genética fazendo guerras e não admitiam a inclusão dos inimigos na miscigenação das famílias locais; entretanto, essa explicação perde sentido quando se descobre que o predatismo praticava exatamente o oposto disso tudo. Tal hipótese não observa nesse caso o paradoxo cultural-genético do predatismo.

O que acontecia no passado remoto é que os mundurucus aterrorizavam as outras etnias saqueando seus pertences, mulheres e

crianças; mas quando regressavam para sua casa introduziam amorosamente no sangue da sua própria comunidade os genes das etnias vítimas da sua própria violência política. O resultado dessa inclusão transformava a mulher-vítima em genitora de filhos mundurucus mestiços; e o mesmo resultado acontecia com as crianças sequestradas que depois, jovens, casariam e seriam genitores de outros mundurucus mestiços. Portanto, é plausível imaginar que as pilhagens poderiam sumir do costume local, pois com o passar do tempo aumentaria o sentimento de fraternidade e de familiaridade entre mundurucus e não mundurucus. No lugar da “guerra de todos contra todos”, hipoteticamente estava sendo plantada geneticamente a “amizade de todos com todos”.

A previsão do solidarismo entre mundurucus e não mundurucus representa a seguinte possibilidade teórica:

[...] indivíduos com matrizes genéticas compartilhadas fazem alianças para construírem situações favoráveis à sua reprodução e levarem vantagem sobre portadores de outros genes. Grupos que fazem alianças mais fortes e mais duradouras constituem aquilo que se chama família, ou seja, indivíduos ligados por laços de parentesco, vale dizer, que compartilham quantidades de genes idênticos. A solidariedade que se observa entre os membros de uma família é provocada, em termos da ciência genética, por um “altruísmo recíproco”, uma espécie de pacto entre indivíduos que carregam genes idênticos, no sentido de criarem genes: é a chamada “seleção de parentesco (Leopoldi, 2007, p. 186).

A miscigenação mundurucu tem duas referências históricas nesta pesquisa:

- 1- *Os mundurucus capturavam escravos, mas parece que o prisioneiro uma vez aceito na comunidade era considerado membro dessa tribo* (Ihering, 1907, p.195).
- 2- *O rapto contínuo de mulheres e crianças, mais que em qualquer outra tribo, e a facilidade com que elementos estranhos eram assimilados às tribos mundurucus, devem ter alterado profundamente o seu caráter físico* (Ihering, 1907, p.197).

Reforçando a última informação, Murphy (1960, cap. 6) constatou que a participação na sociedade mundurucu era uma questão social e não genética. As crianças capturadas na guerra eram totalmente incorporadas à vida social, em que permaneciam leais aos mundurucus. Chamava a atenção nisso tudo, a homogeneidade linguística e cultural que cada vez mais dificultava a localização no dia a dia dos estrangeiros e dos descendentes mestiços.

Ultraminimalismo do poder público

O jovem que pretendia se casar nem sempre representava pessoalmente o seu interesse na família da futura esposa, pois frequentemente pedia ao seu pai que falasse em seu nome. Os casamentos eram “ocasionalmente contraídos para os filhos pelos pais”, mas essa prática era menos comum do que era no passado, pois “a diminuição da importância da família extensa tornou o casamento cada vez mais um assunto individual, em vez de ser um vínculo entre grupos de parentesco” (Murphy, 1960, cap. 4).

A celebração do pacto matrimonial era extremamente simples. As famílias dos nubentes realizavam um acordo moral e sendo tudo bem resolvido o marido ia morar na comunidade onde nasceu a esposa, aplicando-se a regra de uxorilocalidade (Murphy, 1960, cap. 4). Portanto, não havia nenhuma observância especial de natureza cerimonial ou econômica que precedesse o casamento. “Se o jovem fosse morador de outra aldeia, ele ia para a aldeia da noiva carregando sua rede, armas e pertences pessoais e se instalava na casa dos homens”. Se ele fosse da mesma aldeia que a noiva, não precisaria mudar o seu estilo de vida original (Murphy, 1960, cap. 4).

No futuro, se a mulher praticasse adultério, o marido tinha direito social de bater e injuriar a esposa infiel. Porém, o contrário não era permitido. As esposas traídas podiam apenas reclamar da traição. Normalmente, as traições masculinas eram divertidas e não tinham gravidade na opinião dos maridos adúlteros (Murphy, 1960).

Na instituição do matrimônio, tudo parecia uma anarquia ordenada. O governo não interferia no costume do povo, mas esse poder existia objetivamente na comunidade conforme atestava o direito familiar ao garantir dois privilégios, que separavam os governantes dos governados: 1- a poligamia, restrita aos chefes e homens idosos (Murphy & Murphy, 1954); e 2- a patrilocalidade, “que não era sequer uma prerrogativa *de jure* dos chefes supremos, mas se tornou um direito legítimo dos caciques e dos seus filhos” (Sanderberg, 1980, p. 17).

Sobre o direito familiar especial do chefe, a pesquisadora Sanderberg (1980, p. 17) informou que “o *status* de chefia era herdado patrilinearmente, [e] os filhos de um chefe de aldeia muitas vezes permaneciam em residência patrilocal”. Sanderberg (1980, p.10) informou que no passado distante o princípio fundamental da vida mundurucu era cooperar e compartilhar as coisas entre si independentemente da crise econômica dos mundurucus que os levou à comercialização da horticultura e do artesanato (envolvendo cestas trançadas e vasilhas diversas). Praticando essa regra geral, as mulheres de determinado domicílio tradicionalmente cooperavam na produção de farinha, independentemente das suas múltiplas origens geográficas e culturais. Sanderberg (1980, p.18) lembrou que a etnografia “sugere que as mulheres mundurucus exibiam alto grau de camaradagem, até mesmo de irmandade, independentemente das circunstâncias”.

Os mundurucus plantavam mandioca, cana, feijão, algodão e batata-doce para consumo doméstico, o que reforça a hipótese de que não

precisavam roubar alimentos dos outros para sobreviver, devido às condições naturais favoráveis. Cada comunidade tinha a sua própria produção econômica, especialmente através da caça, pesca e coleta. A lista detalhada de plantas cultivadas pelos mundurucus incluía duas espécies de mandioca, batata-doce, abacaxi, cana-de-açúcar, pimentões, feijões e várias espécies de banana. Outros cronistas mencionam algodão, tabaco e jenipapo (Tocantins, 1877). Também colhiam arroz selvagem e apreciavam formigas, larvas e mel (Horton, 1948). Nesse contexto econômico, o chefe local não cobrava tributos, nem dividia a produção privada tendo em vista suprir alguma finalidade extra doméstica.

No cooperativismo agrícola dos mundurucus:

Cada homem, ou cada família fazia a sua roça própria e a possuía com direitos de exclusividade. O dono, porém, pede auxílio de seus parentes ou, dos homens do grupo com que convive, para o ajudarem nos serviços. A comunidade auxilia o indivíduo, ou melhor, os membros se ajudam mutuamente e cada um deve auxiliar os outros, quando chega a vez de fazer a roça. Existe, pois, quanto a este trabalho coletivo, um elaborado sistema de receita e recompensa em bases iguais. Recebem-se dias de trabalho e, mais tarde, paga-se este auxílio recebido, da mesma forma, com dias de trabalho. Trata-se, portanto, de um amplo sistema de auxílio mútuo (Frikel, 1959, p. 24).

Havia nas comunidades mundurucus uma grande festa anual dedicada à caça e pesca. Para agradecer os espíritos da floresta, os mundurucus promoviam essa festa no começo da estação chuvosa (Murphy & Murphy, 1954). O diretor dessa comemoração era um guerreiro convidado, que sabia cantar e tinha boa reputação social. Durante a festividade, o pajé se retirava da multidão e ficava isolado em sua cabana para receber os espíritos da mãe da anta ou do veado que de repente gritavam e anunciavam por meio da sua mediunidade que a caça seria abundante naquele ano.

Aqui tudo parecia uma anarquia ordenada, pois o governante não interferia na religião e na economia; entretanto, havia uma regra pública que reconhecia oficialmente que o indivíduo que “tivesse sucesso em atrair um bom número de jovens guerreiros e bons caçadores para sua casa por meio de casamentos uxori-locais ascenderia ao *status* de chefes de aldeia”, e o mesmo indivíduo poderia até se tornar efetivamente chefe supremo de sua aldeia (Sanderberg, 1980, p. 2). Ou seja, o poder público existia na comunidade mundurucu por meio de uma regra que *politicava* a religião e a caça como fontes de origem dos futuros líderes locais.

A religião dos mundurucus depositava especial confiança no xamã e no espírito das mães dos animais silvestres, dos peixes e das plantas. O xamã determinava o momento mais favorável para que os grupos de guerra entrassem em ação; ele exorcizava os espíritos malignos; participava das cerimônias; e curava os enfermos. “O xamanismo e a chefia eram os únicos cargos hereditários importantes” (Murphy, 1960, cap. 6). *Politicamente*, essa

breve descrição sugere que a religião e o poder espiritual do “xamã” faziam parte da vida pública e influenciavam significativamente na declaração da guerra e das pilhagens; desse modo, brevemente, os pajés chegavam a ficar acima do poder civil e do poder militar.

No geral, os mundurucus respeitavam a vida dos semelhantes mundurucus que habitavam outras comunidades. Mas a exceção dessa regra acontecia com a feitiçaria que era a única causa de homicídio entre os mundurucus (Horton, 1948, p. 280). Se uma pessoa fosse acusada de feitiçaria, o cacique tinha *direito público* de executá-la sumariamente. Por outro lado, o xamã deveria informar a identidade do feiticeiro e localizar o seu habitat (Horton, 1948, p. 280). O inquisitorialismo nas comunidades mundurucus era lembrado através de uma lenda local sobre a crucificação e a ressurreição de um herói cultural, identificado como Cristo, “que após realizar muitos milagres foi morto com flechas por *suspeitarem* que ele era feiticeiro” (Arnaud, 1974, p. 22). Na década de 1950, a execução de qualquer feiticeiro ainda dependia do consenso dos membros da comunidade. Mas esse consentimento foi provavelmente obtido com mais facilidade nos séculos passados, quando os controles políticos eram fortes e menos sujeitos às disputas e os laços de interdependência mútua eram mais consistentes (Murphy, 1960, cap. 6). *Politicamente*, esses breves registros indicam que o poder religioso e o poder civil eram solidários entre si. Mas, no caso da feitiçaria, o chefe tinha superpoder autoritário e julgava unilateralmente o destino do feiticeiro, decidindo sozinho como deveria morrer o suspeito. Esse *poder discricionário do chefe* praticado contra os feiticeiros era validado pelo *Direito Público local* que se colocava acima das regras da religião e dos poderes privado e coletivo.

A cultura política mundurucu (solidarista) valorizava a harmonia e a cooperação social, mas ainda assim as relações humanas eram bastante vulneráveis ao “faccionalismo e à hostilidade mútua” (Murphy, 1960, cap. 6). Na década de 1950, infelizmente, a coesão social era precária e o aborrecimento por temas banais era um motivo banal para o indivíduo migrar imediatamente para outra aldeia (Murphy & Murphy, 1954). Semelhantemente, no passado o engenheiro Tocantins em 1875 registrou que a discórdia interna motivava o homem incomodado a se deslocar para outra comunidade, onde ele viveria por tempo indeterminado, deixando assim o conflito privado para trás, e mal resolvido (Murphy, 1960, cap. 6).

Na década de 1950, as comunidades mundurucus tinham economias de subsistência independentes, mas durante a pesca de timbó duas aldeias se ajudavam mutuamente (Murphy, 1960, cap. 6). Entretanto, as atividades cooperativas estavam se extinguindo. O mutualismo era garantido apenas pelos laços pessoais de parentesco e não mais pelo sentimento de interdependência cívica ou pelo comunitarismo regional. O “tribalismo” nos anos de 1950 diminuiu bastante, inclusive por influência das frequentes migrações dos mundurucus (Murphy, 1960, cap. 6). A “comunalidade” era verificada apenas dentro de cada comunidade isolada.

Ultramaximalismo do poder público

A política externa dos mundurucus não possibilitou a emergência de uma rede pacífica de trocas culturais ou de defesa mútua contra o avanço dos colonizadores portugueses. O comportamento predador, vingativo, expansionista, altamente violento, dificultou a formação de uma confederação ou cacicado solidarista na Mundurucânia. Externamente, o que se consolidou foi o estado de natureza hobbesiano: a guerra de todos contra todos. Entretanto, nesse contexto não houve ascensão de um Estado tirânico, ou mesmo um cacicado imperialista dominando comunidades subordinadas e exigindo tributos ou serviços obrigatórios.

A etnohistoriografia deixa claro que os mundurucus chegaram ao ponto de exterminar no mínimo duas etnias, os jumas e os jacarés (Menéndez, 1992, p. 288). Além disso roubavam; sequestravam; e vilipendiavam os corpos das vítimas, de ambos os sexos, e carregavam orgulhosamente como lembrança as cabeças e os dentes dos ilustres cidadãos da comunidade arruinada. As pilhagens aconteciam no verão, quando eram realizados os ataques de surpresa com os guerreiros usando tochas e flechas de fogo que espalhavam o terror na população-vítima que ainda dormia na madrugada. No ataque surpresa, os guerreiros atiravam flechas com fogo sobre o teto da aldeia invadida enquanto outros guerreiros emitiam “gritos aterradores”, animados ao som da trombeta da guerra (Murphy & Murphy, 1954).

Esse comportamento tirânico foi registrado pelo governador do Grão-Pará, Martinho de Souza Albuquerque, em 17 de agosto de 1788, numa carta que escreveu à Metrópole, onde consta que os mundurucus atacavam “os moradores daqueles distritos dentro mesmo dos seus sítios e roças, roubando e matando tudo quanto encontravam, sem reserva, nem piedade” (Dossiê Munduruku, 1995, p. 36).

Relatos antigos acrescentam cenas mais cruéis, acusando que:

O mundurucu [...] não poupava o inimigo. Depois de ter ferido e prostrado [a vítima] por flexa ou lança [...], agarrava [seus] cabelos e com uma faca de taquara cortava-lhe os músculos e cartilagens do pescoço e com tanta habilidade que num instante a cabeça ficava separada do tronco” (Ihering, 1907, p.183).

A etnohistoriografia mostra claramente que os mundurucus eram “predadores”, “etnocidas”, “terroristas”, “genocidas” e “tirânicos”. Entretanto, Clastres e seus adeptos anarquistas refutariam todos esses adjetivos dizendo que são expressões etnocêntricas.

Clastres afirmou que “o etnocídio é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição”. Enquanto “o genocídio assassina os povos em seu corpo; o etnocídio os mata em seu espírito” (Clastres, 2004, p.56).

Estreitando o escopo da sua teoria, Clastres (2004) enfatizou que etnocidas foram os missionários, os colonizadores e o Estado; que juntos procuraram matar a alma dos indígenas. O mesmo etnólogo afirmou “que pertence à essência da cultura ser etnocêntrica, na medida exata em que toda cultura se considera como a cultura por excelência”; por conseguinte, “a alteridade cultural nunca é apreendida como diferença positiva, mas sempre como inferioridade segundo um eixo hierárquico”. Sendo assim, “toda cultura tem suas formas etnocêntricas”. Porém, especificamente a cultura ocidental é etnocêntrica e etnocida porque desenvolveu particularmente o Estado capitalista. Clastres (2004, p.58) ressaltou “[...] que a prática etnocida não se articula necessariamente com a convicção etnocêntrica. Caso contrário, toda cultura deveria ser etnocida, o que não acontece”. Entretanto, “[...] constata-se que a prática etnocida e a máquina estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmos efeitos [...]” (Clastres, 2004, p. 60). O etnólogo propôs então que “a violência etnocida, como negação da diferença, pertence claramente à essência do Estado, tanto nos impérios bárbaros quanto nas sociedades civilizadas do Ocidente”. Em sua opinião, “toda organização estatal é etnocida e o etnocídio é o modo normal de existência do Estado”. Nessa direção, “há, portanto, uma certa universalidade do etnocídio, no sentido de ser característico não apenas de um vago ‘mundo branco’ indeterminado, mas de todo um conjunto de sociedades que são as sociedades com Estado” (Clastres, 2004, p.61).

Deixando de lado a análise do etnólogo Clastres, este artigo considera importante assumir a realidade humana dos mundurucus que usavam a violência para operacionalizar a política externa a serviço da sua Nação, afastando assim o risco de ataque das etnias estrangeiras; o que garantia paz social e segurança pública por algum tempo. A política da violência física e simbólica dos mundurucus também facilitava a mobilidade dos cidadãos nas áreas vizinhas, especialmente quando precisavam pescar, caçar, e coletar frutos.

No campo de batalha destacavam-se dois chefes de guerra de renome por terem grande bravura. Eles ouviam os conselhos dos chefes de paz, dos anciãos e do pajé que extraordinariamente poderiam prever o futuro das operações bélicas. Também tinham poder de aconselhamento alguns chefes militares e guerreiros experimentados que atuavam como guardiões de uma trombeta, espécie de “buzina”, usada para sinalizar a dinâmica dos ataques violentos (Dossiê Munduruku, 1995, p. 11).

No campo de batalha, cada soldado mundurucu era acompanhado pela esposa ou irmã que preparava a refeição, armava as redes para dormir, empacotava as cabeças humanas; e ainda tomava conta das crianças e mulheres raptadas (Tocantins, 1877). Porém, mesmo recebendo apoio logístico das mulheres solidárias, muitos guerreiros retornavam magros e exaustos devido à demora do conflito e à comida que era sempre insuficiente.

A etnohistoriografia mostra que os grupos guerreiros arregimentavam soldados voluntários provenientes das comunidades mundurucus, mas nesse momento havia preocupação expressa de manter em cada aldeia um número

suficiente de homens para defender o povo de eventual ataque e garantir a normalidade do abastecimento alimentar. Praticava-se uma gestão de riscos. Nesse sentido, os chefes das comunidades mundurucus decidiam quantos homens iam para o ataque e quantos ficavam de prontidão na comunidade. Essa racionalidade pública envolvendo o fluxo das expedições guerreiras que visavam saquear e aterrorizar os vizinhos aparece na documentação histórica analisada pelos antropólogos Murphy & Murphy (1954).

A política externa dos mundurucus também tinha custos materiais e sociais. A guerra e as pilhagens geravam impacto na rotina das comunidades locais, fosse reduzindo a mão de obra produtiva durante os confrontos, fosse abalando psicologicamente a estrutura familiar devido à morte de parentes e amigos nos conflitos externos.

Discussão

A teoria solidarista afirma “que os elementos essencialmente produtores da cultura geral de um povo residem de modo fundamental nos indivíduos e na sociedade, e não no Estado, embora este, inegavelmente, produza efeitos sociais” (Dallari, 2016, item 50). A doutrina solidarista acredita que “as ações humanas são a expressão de uma solidariedade que existe no íntimo dos indivíduos, e só quando essa solidariedade se externa é que cai no círculo das atividades essenciais do Estado” (Dallari, 2016, item 50). A teoria solidarista considera também que os governantes são indivíduos semelhantes a quaisquer outros, implicados nos laços de solidariedade social, e submetidos à regra de direito que se funda na mesma solidariedade (Dallari, 2016, item 50). Nessa teoria, o Estado é muito importante para a Sociedade, mas ele precisa possuir: 1-uma coletividade determinada; 2- governantes e governados; 3- obrigação jurídica de assegurar a realização do direito; 4- obediência dos cidadãos; 5- força para sancionar todos os atos em conformidade com o direito; 6- e um caráter próprio nas instituições que devem assegurar o cumprimento do dever dos governos e a realização dos serviços públicos (Duguit, 2009, cap. 15).

A palavra Estado representa uma Sociedade em que se deflagra certa diferenciação entre governantes e governados. “O emprego mais frequente da palavra Estado se resume a designar sociedades em que predomina determinado grau de diferenciação política” (Duguit, 2009, cap. 15). O Estado é o titular do poder público, do *imperium*, concebido aqui como direito subjetivo ou direito de dar ordens e de impor obediência mediante constrangimento. Esse direito público de forçar a obediência caracteriza evidentemente sua soberania (Duguit, 2009, cap. 15).

O Estado realiza três funções públicas: legislativa, jurisdicional e administrativa. Juntas, elas identificam a presença do Direito e do Poder Públicos (Duguit, 2009, cap. 14). Na função legislativa, “o Estado elabora a lei que se impõe à sociedade, e por ser ele a expressão do direito objetivo sobrepõe-se a todos”. Na função jurisdicional, “o Estado intervém nas ocasiões de violação do direito objetivo ou nas contestações relativas à

existência ou à extensão de uma situação jurídica subjetiva; além disso ordena a reparação, repressão ou anulação, conforme o caso, quando há dolo do direito objetivo". Na função administrativa, "o Estado consome atos administrativos, intervindo nos limites do direito objetivo; cria situações jurídicas subjetivas; ou então efetiva certas providências, gerando uma situação legal ou objetiva" (Duguit, 2009, cap. 14).

Semelhantemente ao que propõe a teoria solidarista, o poder público dos mundurucus fortaleceu a integração e o bem-estar social; e manteve acesa a importância da solidariedade entre as comunidades da própria etnia. Ou seja, o Estado nativo comportou-se como parceiro da sociedade civil; incentivou o pluralismo social e as organizações não estatais; promoveu uma economia solidária e garantiu inclusive a assistência social dos indivíduos em situações de vulnerabilidade econômica. A função legislativa do Estado mundurucu estabeleceu normas públicas sobre: o poder moderador do chefe; o poder judiciário; o poder para estabelecer a paz e a guerra; o direito do chefe de ser o primeiro a contemplar as cabeças mumificadas na festa de regresso dos combatentes; o direito familiar especial, patrilocal do chefe; o direito de outorgar mulheres como presentes aos heróis de guerra; e o direito de reorganizar o sistema produtivo na época da guerra. Outra influência do Direito Público mundurucu declarava que "as cabeças dos inimigos representavam para o seu dono uma espécie de pensão ou privilégio, porém somente pelo espaço de quatro anos" (Ihering, 1907, p.195).

O Direito Público "é o conjunto de regras aplicadas ao Estado, aos governantes e aos seus agentes com suas relações recíprocas e particulares" (Duguit, 2009, cap. 17). O Direito Público determina as obrigações e a organização do Estado (Duguit, 2009, cap. 18).

As normas do Direito Público dos mundurucus eram transmitidas oralmente, por isso, provavelmente, dependiam da memória dos conselheiros. A função jurisdicional do Estado mundurucu era exercida no julgamento sumário dos feiticeiros; na mediação e arbitragem; na reparação pública dos danos biológicos e morais sofridos nos confrontos externos; e especialmente na justiça social, através do auxílio-invalidez e da pensão vitalícia da viúva. A função administrativa do Estado mundurucu por sua vez era praticada na autorização da guerra e das pilhagens; na reorganização da economia local durante os conflitos externos; e na definição de quantos soldados participariam nas expedições bélicas, pois nesse período especial havia o risco de ataques, roubos e destruições realizadas por outras etnias, especialmente mura.

O Estado mundurucu realizou três atividades solidaristas: "conservou, ordenou e ajudou a Sociedade" (Dallari, 2016, item 50). Nessa direção, Duguit (2009) avaliou que a força do Estado é legítima quando ele se desenvolve ao lado do Direito Social.

O Estado mundurucu, além de ser *ultramínimalista* e *solidarista*, era *resiliente* em algumas situações graves, como guerra, pilhagem, epidemia e catástrofe. Quando surgiam esses problemas, o poder público aumentava

sua presença na Sociedade, mas posteriormente, uma vez superada a crise, o poder voltava ao seu patamar original, ao nível quase-zero.

A variação do poder público mundurucu acontecia porque o governo tinha “direito de fazer leis, aplicando a pena de morte, ou [...] qualquer pena menos severa; além de ter o direito de empregar a força do Estado para a execução das leis e da defesa da república contra as depredações do estrangeiro [...]” (Locke, 1983, item 3).

Os mundurucus normalmente não solicitavam a intromissão do governo na execução das suas práticas sociais, mas sempre esperavam que o poder público protegesse a dignidade do povo inteiro, nesse sentido garantindo a paz social, fiscalizando a ordem dos contratos e fortificando a fronteira nacional. O poder público era *ultramínimalista*. De um lado, o cidadão não tinha autoridade para coagir ninguém; de outro lado, o governante não recebia autorização para intervir aleatoriamente na esfera doméstica e social; nem as comunidades vizinhas tinham licença para hostilizar os membros da sua Nação. Aparentemente, não existia um Estado nativo. Sendo assim, todos viviam numa anarquia ordenada.

Externamente, acontecia o contrário. A Nação mundurucu praticava uma política antissolidarista e ultramaximalista, mas não estabeleceu um governo tirânico com a intenção de dominar cruelmente os vencidos através de um modelo imperialista duradouro. O problema é que a política externa da violência envolvendo mundurucus e não mundurucus desmotivou as pré-condições favoráveis à formação de uma rede solidária entre os vizinhos.

Conclusão

No plano internacional, prevaleceram o direito do mais forte, o predatismo, a vingança, o ódio político, o estado de anarquia desordenada, o Estado-zero e o antissolidarismo entre mundurucus e não mundurucus. Nesse contexto de intensa fragmentação cultural, os mundurucus não se empenharam na fundação de um cacicado imperialista ou Estado tirânico.

No plano regional, havia uma república organizada em torno da nacionalidade mundurucu que não institucionalizou um centro autoritário e duradouro de governo, que obrigasse a obediência das unidades autônomas (Tocantins, 1877, p.100). Teria existido uma *sociedade anárquica de Estados* (e não de Tribos) visível em situações estratégicas que intencionavam proteger a segurança e a liberdade da Nação. Seria assim uma *sociedade policrática*, uma *união nacional*, temporariamente estabelecida entre os chefes mundurucus que representavam o Estado-ultramínimo local. Excepcionalmente, no tempo das guerras, pilhagens, epidemias e catástrofes naturais, essa grande organização nacionalista aumentaria a sua intervenção na Sociedade, desenvolvendo o grau maximalista do poder até que os problemas fossem resolvidos.

Pela lógica, a sociedade anárquica dos Estados mundurucus (cf. Bull, 2002): seria uma organização coletiva que respeitaria absolutamente o poder de cada Estado-membro; preservaria a independência ou a soberania externa

das unidades participantes; asseguraria o reconhecimento da jurisdição suprema que cada Estado-membro tem sobre o seu próprio território e população; realizaria metas essenciais, como segurança, paz, independência, e manutenção do próprio clube; decretaria guerra contra os adversários externos desde que envolvesse uma causa “justa”; e por último, não admitiria o uso da violência para coagir algum participante a aceitar qualquer decisão dos Estados-membros.

A hipótese da *sociedade anárquica de unidades autônomas ou de Estados* mundurucus reelabora politicamente quatro referências históricas: 1- “a cooperação entre as comunidades autônomas permitiu que os mundurucus organizassem um grupo guerreiro considerável, sem colocar em risco a economia e a defesa de cada aldeia envolvida” (Murphy, 1960, cap. 6). 2- “cada comunidade tinha seu chefe e seu xamã. Acima dos chefes e xamãs locais ficavam os chefes de guerra, os chefes de subtribos e o xamã chefe”; 3- o naturalista Bates mencionou que havia um chefe tribal supremo; 4- o cronista Farabee (em 1917), por sua vez, registrou as diferenças de classe entre chefes de guerra e chefes civis. Ele afirmou inclusive que os filhos e as filhas dos chefes de guerra casavam entre si (Horton, 1948, p. 277). 5- outra fonte informa que

o cacique Joaquim José Pereira e seus companheiros oriundos do rio Abacaxis prestaram valiosíssimos serviços contra a revolução Cabanagem. Parece tratar-se do mesmo tuxaua citado por Bates como chefe de toda a nação dos Mundurucus [...] recompensado por uma patente do exército brasileiro” (Menéndez, 1992, p. 292);

por último, informam os cronista do passado que 4- “cada aldeia mundurucu era uma unidade política autônoma” (Horton, 1948).

No Estado-mínimo dos mundurucus, a liderança ficava nas mãos do chefe e dos homens mais velhos, auxiliados pelos representantes do poder militar e religioso (Murphy & MurphY, 1954). Acima de tudo, havia o máximo de liberdade social e individual e nenhuma intervenção desnecessária do poder público. Aparentemente, funcionava uma anarquia ordenada, mas o poder público local existia discretamente para proteger a Nação do risco da desordem. O Leviatã era bem-vindo em situações graves, mas depois de resolvido o problema inicial ele voltava a ser invisibilizado pela cultura política ultraminimalista e solidarista. Nesse caso, o Leviatã não seria destruído, mas ficaria quase invisível até que novas demandas forçassem a sua reativação. Esse fenômeno acontecia porque o poder público dos mundurucus tinha resiliência institucional.

Referências bibliográficas

ARCURI, Marcia M. Tribos, Cacicados ou Estados? A dualidade e centralização da chefia na organização social da América pré-colombiana. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, Brasil, n. 17, p. 305–320, 2007. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revmae/pt_BR/article/view/89795>. Acesso em: 7 out. 2024.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. **A Política**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

ARNAUD, Expedito. Os índios mundurukú e o serviço de proteção aos índios. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, n. 54, 1974. Disponível em: <https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aarnaud-1974-indios/Arnaud_1974_OsIndiosMundurukuEoSPL.pdf>. Acesso em: 10 out. 2024.

BALANDIER, Georges. **Antropologia Política**. Barcelona: Ediciones Península, 1969.

BETTINGER, Robert L. **Orderly Anarchy**: sociopolitical evolution in aboriginal California. University of California Press, 2015.

BORBA, Julian. Cultura política, ideologia e comportamento eleitoral: alguns apontamentos teóricos sobre o caso brasileiro. **Opinião Pública**, v. 11, n. 1, p. 147–168, mar. 2005. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/op/a/x5Wcx4nSrWK7DyPDbWBY7R/?format=html&lang=pt>>. Acesso em: 16 mar. 2025.

BUCHANAN, James. **The Limits of Liberty**: between the Anarchy and Leviathan. The University of Chicago Press, 1975.

BULL, Hedley. **A sociedade anárquica**. Brasília: UnB, 2002.

CARNEIRO, Robert. A base ecológica dos cacicados amazônicos. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 20, n. 1, p. 117–154, 2007. Disponível em: <<https://www.revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/231>>. Acesso em: 11 out. 2024.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**: investigações de Antropologia Política. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. **Arqueologia da violência**: pesquisas de Antropologia Política. Prefácio de Bento Prado Jr.; Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CLAUSEWITZ, Carl Von. **Da guerra** – Livro I, A natureza da guerra. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria Geral do Estado**. 33.ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

DOSSIÊ MUNDURUKU. Uma contribuição para a história indígena da Amazônia colonial. **Boletim Informativo do Museu Amazônico**, v. 5, n. 8, Manaus, jan-jul. 1995. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:santos-1995-dossie>>. Acesso em: 16 mai. 2024.

DUGUIT, León. **Fundamentos do direito**. Tradução Márcio Pugliesi. São Paulo: Martin Claret, 2009.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Os nuer**: uma descrição do modo de sobrevivência e das instituições políticas de um povo niloto. Tradução Ana Goldberger Coelho. São Paulo: Perspectiva, 1982.

FRIKEL, Protásio. Agricultura dos índios Munduruku. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, n. 4, 1959. Disponível em: <https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Afrikel-1959-agricultura/frikel_1959_agricultura.pdf>. Acesso em: 19 out. 2024.

GOULART, Barbara. O conceito de cultura política nas ciências sociais e as especificidades brasileiras. **Revista de Ciências Sociais**, v.5, n. 1, p.111-133, jan./jun. 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/seculoxxi/article/view/19651>>. Acesso em: 18 mar. 2025.

GRAEBER, David. **Fragmentos de uma antropologia anarquista**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004.

HILBERT, Peter Paul. Urnas funerárias do rio Cururu, Alto Tapajós. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, n. 6, 1958. Disponível em: <http://editora.museu-goeldi.br/bh/artigos/serie/serie_historica/1957-1964/Antropologia_n1-20_1957-1964_06-HILBERT.pdf>. Acesso em: 17 out. 2024.

HOBBS, Thomas. **O Leviatã**, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HORTON, Donald. The Mundurucú. In.: STEWARD, Julian (org.). **Handbook of South American Indians**, vol. III. Washington: Government Publishing Office, 1948. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/handbook:intro>>. Acesso em: 16 out. 2024.

IHERING, Rodolpho. As cabeças mumificadas pelos mundurucus. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 7, p. 179-202, 1907. Disponível em: <https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aihering-1907-cabecas/ihering_1907_cabecas.pdf>. Acesso em: 12 out. 2024.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

KOZICKI, Katya; PUGLIESE, William. O conceito de direito em Hart. In.: Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga e André Luiz Freire (coords.). **Enciclopédia jurídica da PUC-SP**. Tomo: Teoria Geral e Filosofia do Direito. 1. ed. São Paulo: Pontifícia

Universidade Católica de São Paulo, 2017. Disponível em: <<https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/137/edicao-1/o-conceito-de-direito-em-hart>>. Acesso em: 5 out. 2024.

LEOPOLDI, José Savio. A guerra implacável dos Munduruku: elementos culturais e genéticos na caça aos inimigos. *Avá, Revista de Antropología*, Universidad Nacional de Misiones, n. 11, p. 169-189, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942007000200007&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 17 out. 2024.

LOCKE, John. **Segundo tratado do governo civil**. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LOPES, Felipe Ribeiro da Silva; CAMPOS, Iolanda Aida de Medeiros. Cacicados complexos: a organização espacial e as técnicas dos povos indígenas da Amazônia nos séculos XVI e XVII. *Revista Marupiara*, [S.l.], n. 8, p. 88-114, jan./dez. 2021. Disponível em: <<https://periodicos.uea.edu.br/index.php/marupiara/article/view/2413>>. Acesso em: 17 mar. 2025.

MCGRANAHAN, Carole; RIZVI, Uzma Z. Fundamentos de uma Arqueologia Anarquista: um manifesto comunitário. *Savage Minds: Notes and Queries on Anthropology*, 2016. Disponível em: <<https://savageminds.org/2016/10/31/foundations-of-an-anarchist-archaeology-a-community-manifesto/#:~:text=An%20anarchist%20archaeology%20embraces%20considerations,enablin g%20egalitarian%20and%20equitable%20relationships>>. Acesso em: 30 abr. 2024.

MEGGERS, Betty. **Amazônia: a ilusão de um paraíso**. Trad. Maria Yedda Linhares. Belo Horizonte: Editora da Universidade de São Paulo, 1987. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:meggers-1987-amazonia>>. Acesso em: 3 out. 2024.

MENÉNDEZ, Miguel A. A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. In.: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MURPHY, Robert; MURPHY, Yolanda. As condições atuais dos Mundurucu. **Publicação do Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará**, Belém, n. 8, 1954. Disponível em: <<http://etnolinguistica.wikidot.com/biblio:murphy-1954-condicoes>>. Acesso em: 17 out. 2024.

MURPHY, Robert. **Headhunter's heritage: social and economy change among the Mundurucú indians**. Berkeley, Los Angeles, University of California, 1960.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Tradução Rui Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

OBERG, Karlevo. Types of Social Structure among the Lowland Tribes of South and Central America. In: GROSS, Daniel R. **Peoples and Cultures of Native South America** – vol. 57. New York: The Natural History Press, 1955. Disponível em:

<<https://www.semanticscholar.org/paper/Types-of-Social-Structure-among-the-Lowland-Tribes-Oberg/8e6db46920b84cb682fa7cb5b7b55e640508a690>>. Acesso em: 18 out. 2024.

SANDERBERG, Cecilia. **Matrilocality and patrilineality in mundurucu society**: a critical re-examination from a feminist perspective. Boston University. 1980.

TOCANTINS, Antonio Manoel Gonçalves. Estudos sobre a tribo “Mundurucu” – Memória escrita e lida perante o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro. **Revista Trimestral do Inst. Hist. Geog. e Ethnog. do Brasil**, n. 15, p. 73-161, 1887. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:tocantins-1877-mundurucu>>. Acesso em: 16 set. 2024.

VILLAS BOAS FILHO, Orlando. Resenha de: Les tribus dans l’histoire et face aux États, por Maurice Godelier. **Revista de Antropologia**, São Paulo, Brasil, v. 55, n. 2, 2013. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/ra/article/view/59310>>. Acesso em: 10 out. 2024.

Recebido em: 07/10/2025* Aprovado em: 24/04/2026* Publicado em: 30/04/2026

CIDADES INTELIGENTES PARA CIDADÃOS INTELIGENTES: A SINERGIA ENTRE SABEDORIA INDÍGENA E A BIOÉTICA AMBIENTAL

MARTA LUCIANE FISCHER¹

PUC/PR, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-1885-0535>

DAIHANY SILVA DOS SANTOS²

PUC/PR, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0008-5250-7790>

RESUMO: *O presente estudo objetivou refletir sobre os desafios e potencialidades da sinergia entre a sabedoria indígena e as cidades inteligentes em um diálogo com a Biofilia, Decoloniedade, Constitucionalismo biocêntrico/ecocêntrico e Bioética Ambiental. Uma análise bibliográfica exploratória e documental partiu da cidade de Curitiba, sul do Brasil e da comparação com políticas direcionadas à inclusão da população indígena por outras 11 cidades colonizadas nas Américas, África e Oceania. As nações ex-colônias analisadas ainda demonstram lacunas na garantia de direitos territoriais, de autodeterminação e representatividade de suas populações indígenas, especialmente ao nível municipal; e a prevalência da divulgação de ações voltadas para difusão cultural, acesso à serviços públicos e representatividade em políticas afirmativas. A Bioética Ambiental acolhe a temática em suas pautas balizando a mitigação das vulnerabilidades ao oferecer um espaço de fala que resulte em uma fusão de olhares, interesses e valores, cujo objetivo comum é construir uma cidade que proporcione qualidade de vida para todos seus habitantes.*

PALAVRAS-CHAVE: *Smart Cities; Indígenas; Objetivos do Desenvolvimento Sustentável; Preservação Cultural; Engajamento Social.*

ABSTRACT: *This study aimed to reflect on the challenges and potential of the synergy between indigenous wisdom and smart cities in a dialogue with Biophilia, Decolonialism, Biocentric/Ecocentric Constitutionalism, and Environmental Bioethics. An exploratory bibliographic and documentary analysis was carried out in the city of Curitiba, southern Brazil, and compared it with policies aimed at the inclusion of the indigenous population by 11 other colonized cities in the Americas, Africa, and Oceania. The former colonial nations analyzed still demonstrate gaps in the guarantee of territorial rights, self-determination, and representation of their indigenous populations, especially at the municipal level. The dissemination of actions aimed at cultural diffusion, access to public services, and representation in affirmative policies prevail. Environmental Bioethics welcomes the theme in its agendas, guiding the mitigation of vulnerabilities by offering a space for speech that results in a fusion of perspectives, interests, and values whose common goal is to build a city that provides quality of life for all its inhabitants.*

KEYWORDS: *Smart Cities; Indigenous Peoples; Sustainable Development Goals; Cultural Preservation; Social Engagement.*

¹ Bióloga, Artista Plástica, Mestre e Doutora em Zoologia. Docente dos cursos de Biologia, Psicologia e Mestrado em Bioética. Líder do grupo de Pesquisa Bioética Ambiental. E-mail: marta.fischer@pucpr.br

² Mestranda em Bioética e Advogada na Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUC/PR. E-mail: daihanysantos@gmail.com

Introdução: as cidades inteligentes são para os indígenas?

A aglomeração de pessoas em cidades constitui um fenômeno recente, pois apenas 3.000 anos, ou 0,15% do tempo de existência da humanidade, bastaram para concentração em centros urbanos superar o rural, cuja expectativa é que represente 70% até 2050 (ONU, 2022). Estruturando-se na divisão de tarefas, organizações políticas, sociais e econômicas, acesso a recursos essenciais para sobrevivência e proteção, as cidades transformam os produtos rurais e naturais, sendo, no século XX, o século da urbanização, compreendidas como um “sistema vivo” (Pieri et al., 2024).

A busca por soluções tecnológicas para suprir as demandas da população conduziu ao conceito de “cidades inteligentes” ranqueadas em diferentes índices mundiais e associadas a interesses políticos e econômicos. Segundo Pieri et al. (2024), caracterizar uma cidade inteligente é complexo, pois a fluidez e mutabilidade conceitual estão condicionados pelo grau de desenvolvimento socioeconômico, geopolítica, mercado e *marketing*. Embora as definições indiquem como enfoque a qualidade de vida e dignidade dos cidadãos, existem lacunas no comprometimento com patrimônio natural, cultural e histórico que transpõem a automação e otimização dos serviços, adicionando a dimensão humana à cidade inteligente. Pieri et al. (2024) apontaram que políticas de inclusão de cidades que negligenciam a cidadania dos refugiados, excluindo-os em guetos, campos de concentração, discriminados e expostos a vulnerabilidades, jamais poderão ser consideradas inteligentes, pois o pertencimento conduz ao verdadeiro sentimento de cidadania.

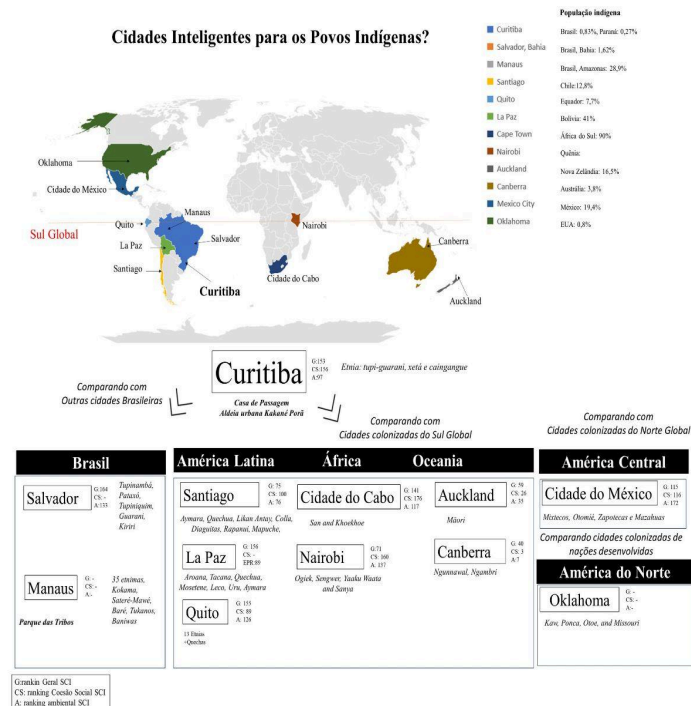
A integração dos povos originários em contextos urbanos remonta os processos de colonização europeia, culminado no genocídio físico e cultural de muitas etnias. Posteriormente, justificados no estabelecimento de medidas para resguardá-los, programas oficiais visaram prover assistência e integração à sociedade. As constituições federais de alguns países colonizados passaram a reconhecer e assegurar os direitos culturais, sociais e políticos dos indígenas sobre suas terras tradicionais, bem como o usufruto exclusivo dos recursos naturais. Contudo, as políticas de desenvolvimento regional promoveram o avanço da exploração desses recursos, acrescidos da produção agrícola e animal, invadindo, assim, os territórios indígenas ou comprometendo a qualidade ambiental e acesso a recursos essenciais para sobrevivência, conseqüentemente deslocando-os para os centros urbanos (Altmicks, 2016). A incipiência de políticas de acolhimento, que de uma certa maneira se equivalem ao conceito de refugiados ambientais (Pieri et al., 2024, Rosaneli et al., 2021), excluem-os dos benefícios atrelados aos cidadãos, limitando-os a uma existência marginal, vulneráveis ao acesso aos recursos e serviços essenciais para uma existência digna.

Justifica-se esse estudo na concepção de que a colaboração entre os povos originários, as entidades governamentais municipais, as corporações e

instituições acadêmicas desempenham um papel *sine qua non* na concretização de políticas públicas e na concepção de empreendimentos que confluam na diversidade. Logo, por meio de uma análise bibliográfica exploratória e documental, objetivou-se refletir sobre os desafios e potencialidades da sinergia entre a sabedoria indígena e as cidades inteligentes em um diálogo com a Biofilia, Decoloniedade, Constitucionalismo biocêntrico/ecocêntrico e Bioética Ambiental.

Percurso metodológico

A presente pesquisa se classifica como um estudo crítico fundamentado em pesquisas bibliográfica e documental exploratórias visando desenvolver uma reflexão sobre a inclusão dos povos originários na participação das cidades inteligentes. A reflexão parte da cidade de Curitiba, localizada no Estado do Paraná, sul do Brasil, reconhecida nacional e internacionalmente por seu investimento em tecnologia, sustentabilidade e meio ambiente. No veículo de comunicação oficial da prefeitura, é apresentada como a cidade mais inteligente do mundo em 2023, reforçando que a inovação só tem valor quando se transforma em processo social (Curitiba, 2023). A fim de se estabelecer um ponto de comparação, foram analisadas as ações de inclusão de Salvador e Manaus, capitais com maior população indígena do Brasil (IBGE, 2022). Ampliando a dimensão de comparação foram sorteados três capitais de países da América do Sul: La Paz, Santiago e Quito; duas capitais africanas e duas da Oceania, representando nações do Sul-Global, a saber, Nairobi, Cidade do Cabo, Auckland e Canberra. Por fim, como grupo externo foram analisadas nações colonizadas localizadas no Norte-Global, sendo incluída a Cidade do México e sorteada a cidade norte-americana de Oklahoma dentre as que apresentam maior população de povos originários (Figura 1).

Figura 1. Síntese do delineamento metodológico

Fonte: autoras com dados da pesquisa (2026)

O critério de caracterização foi o índice *Smart City Index* (SCI) veiculado pela IESE Business School Berrone; Ricart, 2024), que provê um ranqueamento mundial de cidades qualificadas de acordo com parâmetros de governança, economia, planejamento urbano, tecnologia, meio ambiente, perfil internacional, coesão social, mobilidade e transporte e capital humano (Figura 1). A caracterização da relação das cidades com as etnias se deu a partir de informações divulgadas pela organização *International Work Group for Indigenous Affairs* (IWGIA), que desde 1968 promove o reconhecimento e a implementação dos direitos dos Povos Indígenas, através de documentação, desenvolvimento de capacidades e defesa a nível local, regional e internacional. O mapeamento das políticas públicas e ações de inclusão das cidades selecionadas se deu por meio das informações veiculadas no canal oficial durante o primeiro semestre de 2024. A análise crítica se deu pela confluência de quatro perspectivas: inclusão dos povos indígenas nas cidades como legado para a Biofilia; Decolonialidade; Constitucionalismo biocêntrico/ecocêntrico; Bioética Ambiental.

Inclusão dos Povos Indígenas nas Cidades: Curitiba, Paraná, Brasil

O Brasil abriga 266 Povos Indígenas, equivalentes a 1.693.535 pessoas, 0,83% da população (IBGE, 2022), que praticam 275 idiomas e vivem em 732 territórios demarcados relativos a 13,8% da área do país (Alcântara 2024). A Constituição Brasileira de 1988 reconhece os povos indígenas como os primeiros, naturais e atuais proprietários da terra, assim, a exploração de riquezas naturais e conhecimento popular deve ser autorizada pelo governo e contar com a anuência e participação dos indígenas nos benefícios (Alcântara, 2024). O país ratificou a Convenção 169 da OIT em 2022, contudo, Alcântara (2024) atenta que no atual governo foram implementadas iniciativas para fortalecer a representação indígena, promovendo inclusão, sustentabilidade e conservação, inovando com o Ministério dos Povos Indígenas, liderado por uma mulher ativista indígena, Sonia Guajajara.

O Estado do Paraná, localizado no sul do Brasil, possui 30.460 indígenas, 0,27% da população, distribuídos em 86% dos municípios, posicionando-o no 14º lugar no *ranking* nacional. O fato de 45,6% da população ocupar terras indígenas posiciona-o acima da média nacional de 36%. O Paraná constituiu o Conselho Estadual de Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais do Estado do Paraná e tem implementado a Política Estadual para Povos Indígenas, incentivando a continuidade e a revitalização cultural (Ministério Público do Paraná, 2024). A capital Curitiba, reconhecida como uma cidade inteligente, é dotada de estratégias de enfrentamento dos intrincados problemas organizacionais, sociais e materiais decorrentes da urbanização. A sustentação do título é contemplada na literatura científica com enfoque nas perspectivas técnicas (Avanzi; Romero, 2020, Ferreira; Coelho, 2021), tecnológicas (Santi; Osten; Skwarok, 2020, Lofhagen; Lira, 2022), turismo (Pinto; Nakatani, 2019) e sustentabilidade (Fariniuk, 2020), bem como na perspectiva social quanto aos serviços hídricos (Stramantino; Farias; Fischer, 2023, Fischer; Rosaneli, 2024), à fauna urbana (Farias; Stramantino; Fischer, 2022) e aos refugiados (Pieri; Fischer, 2022).

Com o registro de 2.303 indígenas, as políticas municipais de Curitiba incluem o Conselho Municipal de Política Étnico-Racial de Curitiba, que intenciona estabelecer políticas de promoção da igualdade, tais como o encontro “Diálogos com Povos Indígenas em Curitiba” e oferecimento da “Casa de Passagem e Cultura Indígena de Curitiba”, cuja intenção é promover o acolhimento garantindo acesso à saúde, cultura e educação por meio de atividades, palestras e oficinas. O local assegura o direito de permanecerem na cidade sem serem discriminados e, ainda, constitui um local de referência, onde possam encontrar apoio para se estabelecerem na cidade. Curitiba inaugurou há nove anos a primeira aldeia urbana do Sul do País, a Aldeia Kakané Porã (Kakané-Porã, 2018), na qual uma área de 44.000 m² comporta 35 famílias das etnias Guarani, Xetá e Caingangue que estavam

vivendo em situação precária e marginalizada (Silva, 2011). A página da prefeitura apresenta mais de 750 notícias sobre indígenas envolvendo ações culturais, educação e cidadania (Prefeitura Municipal de Curitiba, 2024).

Outras cidades Brasileiras: Salvador, Bahia

O estado da Bahia apresenta a segunda maior população indígena do Brasil, totalizando 229,1 mil pessoas, 1,62% da população, residentes em 417 cidades. Contudo, apenas 7,5% vivem em localidades indígenas, levando ao Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas da Bahia pronunciar-se em contextos urbanos. A capital Salvador abriga 27.740 indígenas, cuja busca por formação especializada não tem sido limitante para a manutenção da identidade. Contudo, a relevância dos indígenas aos programas não é explicitada no canal da prefeitura, veiculando apenas duas notícias, uma sobre vacinação contra a gripe e outra sobre um evento de negócios audiovisuais. Dentre os projetos destacam-se “Novo Mané Dendê” e “Salvador Capital Afro”, representando políticas públicas voltadas a negros, os quais detêm 50% das verbas culturais contra 10% destinados aos indígenas. O Plano Municipal de Políticas de Promoção de Igualdade Racial tem se mobilizado no acesso da população negra, quilombola e indígena a serviços de saúde, segurança alimentar e nutricional, combate ao abuso aos direitos humanos e garantia da representatividade étnica na propaganda. O Estatuto da Igualdade Racial e de Combate à Intolerância Religiosa no âmbito municipal obriga o ensino da história dos povos originários, contudo, não possui um conselho municipal destinado aos povos indígenas (Prefeitura Municipal de Salvador, 2024).

Manaus, Amazonas

O Estado do Amazonas lidera o *ranking* da maior população indígena, totalizando 490 mil pessoas, 28,9% da população, sendo que todas as cidades apresentam indígenas (IBGE, 2022). A Terra Indígena Yanomami e Évare I comportam o maior número de indígenas (27.152 e 20.177, respectivamente), contudo, foi após a projeção internacional da crise humanitária do povo Yanomami que a Assembleia Legislativa propôs a criação da Secretaria de Estado de Políticas Indígenas do Amazonas. A capital Manaus totaliza 71.713 indígenas, 3,5% da população, contando com políticas como o Plano Municipal de Cultura do Município de Manaus envolvendo eventos fixos visando fortalecer a pesca, agricultura e artesanato. Em 2021, foi criada a categoria Escola Indígena Municipal objetivando ofertar a educação diferenciada, intercultural e específica, conservar memórias ancestrais, reafirmar identidades, valorizar línguas e promover acesso às informações e conhecimentos da sociedade e participar

de conselhos municipais. Destaca-se o “Projeto Indígena na Área Urbana de Manaus – Parque das Tribos”, onde vivem 2.800 pessoas de 35 etnias do Alto Solimões e do Alto Rio Negro. Embora 97% recebam benefício equivalente à metade do salário-mínimo nacional, vivem em situação de pobreza e baixo acesso às políticas públicas, sobretudo de saúde. A página da prefeitura apresenta 1.098 notícias sobre indígenas envolvendo serviços e obras, ações culturais, educação, saúde, esporte e assistência social (Prefeitura Municipal de Manaus, 2024).

Outros Países da América do Sul: Santiago, Chile

A população indígena no Chile é de 2.185.792, 12,8% da população, representada por dez grupos, predominando o povo Mapuche (87,3%). O Chile é o único país da América Latina que não reconhece os povos indígenas em sua Constituição. Consequentemente enfrentam dificuldades, especialmente quanto aos direitos territoriais, deslocando-os para áreas urbanas (87,8%) e em situações de pobreza (30,8%). Segundo Crisóstomo et al (2024), a Lei sobre a Promoção, Proteção e Desenvolvimento dos Povos Indígenas necessita de reformas para alinhar-se às normas internacionais, embora tenha ratificado a Convenção 169 da OIT, assim como adotado a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007 (UNDRIP) e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2016. Em 2023, o governo anunciou a formação de uma comissão para atender reivindicações fundiárias e gestão participativa intercultural, contudo, a desproporcionalidade tem resultado em violações dos direitos à vida e à integridade física e psicológica. A capital Santiago concentra 27,7% da população assistida por Associações Indígenas, Escritórios e Delegacias de Assuntos Indígenas que viabilizam a institucionalização em espaços de deliberação sobre seu destino (Campos; Espinoza; Maza, 2018), visando superar o baixo acesso em educação e ocupação de subempregos em um dos países latino-americanos com as menores taxas de analfabetismo. O canal oficial da Municipalidad de Santiago (2024) no Instagram veicula 8.186 postagens, sendo apenas 18 relacionadas a eventos culturais indígenas.

Outros Países da América do Sul: Quito, Equador

A população indígena do Equador é de 17.895.131 habitantes, 7,7% da nação, composto por 14 nacionalidades, predominando os Quechuas, terras altas (68,2%) e Amazônia (24,1%). As etnias são cultural e socialmente estigmatizadas e discriminadas, apresentando altas taxas de desemprego e mortalidade infantil. Mesmo após 15 anos da atual Constituição, que reconhece uma sociedade equitativa, intercultural e receptiva ao meio ambiente, e mais de duas décadas da ratificação da Convenção 169 da OIT,

ainda não existem políticas públicas específicas ou claras para prevenir o risco de extinção das etnias, garantia aos serviços e bens, representação e inclusão.

A situação política neoliberal vivenciada em 2023 elevou a violência, o crime, a mineração em territórios indígenas e a negligência da política social de educação, saúde e segurança social (Ortiz-T, 2024). Embora exista um sistema de educação intercultural bilíngue, há a incipiência de um sistema alfabético funcional, materiais de apoio e variações dialetais. A capital Quito comporta manifestações importantes e frutíferas, contudo, o canal oficial da prefeitura disponibiliza políticas voltadas aos indígenas, trazendo apenas quatro notícias enaltecendo a diversidade, interculturalidade e identidade da cidade e destinando um “selo inclusivo” a empresas reconhecidos pela inclusão, responsabilidade social e contratação de indígenas (Quito Alcaldía Metropolitana, 2024).

La Paz, Bolívia

Os 36 povos indígenas bolivianos totalizam 41% da população, predominando os quíchuas (49,5%) e aimará (40,6%) (Tamburini, 2024), que ocupam 23 milhões de hectares na propriedade coletiva “Terras Comunitárias de Origem”, 21% do país. A Bolívia ratificou as principais convenções internacionais de direitos humanos, é signatária da Convenção 169 da OIT desde 1991 e a UNIDRIP está operante. Alcançar a presidência da República com Evo Morales foi uma vitória para as políticas de apoio para diversidade étnica da população, com a alteração oficial do nome do país com a Constituição de 2009 para “Estado Plurinacional da Bolívia” e implementação do primeiro governo autônomo, o “Território Indígena Multiétnico”.

O governo indígena é eleito por seus Estatutos Autônomos, alcançando vitórias contra a tentativa de legalidade de empreendimentos de mineração e construção de rodovias, contudo, tem sido amplamente impactado pelas consequências do aquecimento global, especialmente por incêndios florestais. O Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de Bolivia (ODPIB) exerce um papel fundamental na garantia dos direitos envolvendo políticas, normativas e mídia. A capital La Paz possui a Central de Pueblos Indígenas de La Paz, desde 1997, reunindo 10 comunidades e 11.500 famílias, protegendo os direitos e interesses e garantindo que suas vozes sejam ouvidas nos processos de tomada de decisão. O canal oficial não traz informações sobre políticas públicas ou outros dados sobre os povos indígenas, contudo, a ODPIB veicula a notícia de paralisação da atividade minerária sem licença ambiental (ODPIB, 2024).

Outros Países do Sul-global: Cidade do Cabo, África do Sul

Na África do Sul, os grupos nativos representam cerca de 90% da população, reconhecidos em várias comunidades divididas nos San e os Khoikhoi. As mudanças promovidas pelo atual regime político abriram espaço para expressão de diferentes estilos de vida, práticas socioeconômicas e culturais, desconstruindo categorias sociais do *apartheid*. Assim, as pessoas estigmatizadas como “de cor” poderiam exercer o seu direito à autoidentificação. Contudo, não são formalmente reconhecidos em termos de legislação nacional, mantendo sua invisibilidade na luta pela terra. O país votou a favor da adoção da UNDRIP, mas ainda não ratificou a Convenção 169 da OIT. Em 2013 o Parlamento sul-africano introduziu uma alteração à sua Lei de Restituição de Terras, reabrindo reivindicações desde 1913, contudo processos burocráticos impediram a consolidação da proposta (Jansen; Horton, 2024). No canal oficial da Capital Cidade do Cabo estão veiculadas 544 notícias que reconhecem a contribuição dos Khoisan para o desenvolvimento da cidade, entretanto, ao verificar as políticas e programas não são mencionados (City Of Cape Town, 2024).

Nairobi, Quênia

No Quênia, as etnias originárias representam 99% da população, sendo pastores (25%), que ocupam as terras áridas e semiáridas do Norte, e caçadores-coletores (75%). Segundo Kaunga e Gakuo (2024), todos enfrentam insegurança na posse da terra, acesso a recursos e serviços, fraca representação política, discriminação e exclusão. O país ratificou a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, a Convenção sobre a Eliminação da Discriminação contra as Mulheres, a Convenção sobre os Direitos da Criança, a UNDRIP e a Convenção 169 da OIT (Kaunga; Gakuo, 2024). Apesar dos esforços para garantir os direitos coletivos, a inoperância dos instrumentos legais potencializa as desigualdades sociais, afetando principalmente o enfrentamento das alterações climáticas, que alternam secas e inundações. A expectativa do Plano de Ação Climática Africano coletivo foi frustrada com o direcionamento para venda de créditos de carbono do que para mitigar crises humanitárias. Megaprojetos de interesses econômicos e de desenvolvimento envolvem a exploração de recursos em terras indígenas, potencializando os conflitos.

O canal oficial da Prefeitura de Nairobi não possui notícias sobre povos indígenas, porém, registra que seu primeiro prefeito indígena em 1964 e o setor de “Inclusão, Participação Pública e Atendimento ao Cliente” atribuem ao subsetor de cultura, artes e turismo da cidade, a disseminação e preservação do conhecimento indígena, estabelecimento de praticantes culturais, intercâmbios culturais e estabelecimento de associações culturais

comunitárias. Em 2022, durante o Congresso de Áreas Protegidas da África, foi construído um documento com recomendações e reivindicações sobre os direitos territoriais e reparação de injustiças históricas por meio de compensação, reparação e restituição pela perda de terras, territórios e meios de subsistência (Nairobi City County, 2024).

Auckland, Nova Zelândia

O povo Māori constitui a etnia indígena da Nova Zelândia, representando 16,5% da população. O Tratado de Waitangi, assinado entre a Coroa Britânica e o povo Māori em 1840, constitui um marco legal, embora o país não tenha adotado a UNDRIP, nem ratificado a Convenção 169 da OIT. A lacuna entre a população Māori e não-Māori é generalizada, apresentando expectativa de vida 7 anos menor, renda 71% menor, 25,5% abandonam o ensino secundário e compõem mais de 50% da população carcerária. O Comitê das Nações Unidas para os Direitos da Criança identificou violação dos direitos humanos como discriminação, altas taxas de suicídio, grande número de crianças sob cuidados do Estado vítimas de violência, abuso, negligência, em insegurança alimentar e grave privação de habitação.

Além disso, as comunidades têm sido ameaçadas por desastres naturais exacerbados pelas alterações climáticas. Foi fixado o ano de 2040 como uma meta ambiciosa para alguma forma de transformação constitucional (Aho, 2024). Contudo, atualmente há uma preocupação com o novo governo de coligação conservadora na preservação dos direitos dos Māori, inclusive de vitórias já conquistadas, como a administração de parques nacionais. A percepção de Aho (2024) é de que há um declínio nas relações raciais, igualando-se aos primeiros estágios da colonização, embora tenha aumentado a representação política. A capital Auckland, possui o Conselho de Auckland, que reconhece direitos e responsabilidades específicas de 19 tribos em âmbito municipal. O canal veicula 171 notícias relacionadas aos povos indígenas, buscando reduzir a vulnerabilidade da biodiversidade indígena e demonstrando a representação das comunidades (Auckland Council, 2024).

Canberra, Austrália

A população aborígene na Austrália é estimada em 984.000 pessoas, 3,8% da população, sendo que 38% vivem nas cidades e 12% em áreas remotas. Nacionalmente atuam o Ministério dos Assuntos Indígenas e o vice-Ministério da Saúde e Cuidados Indígenas, embora o país não tenha ratificado a Convenção 169 da OIT e ratificado a UNDRIP apenas em 2009. A soberania dos indígenas da Austrália sobre as suas terras e águas não é reconhecida na Constituição, sendo a proposta negada em um referendo em 2023. A Declaração de Uluru apela para inclusão de uma voz indígena na

Constituição, melhor representação política e consultas justas, uma vez que o país ainda demanda por acordos com relação aos direitos à terra, títulos nativos, royalties e cogestão de recursos (Kendall; Pritchard, 2024).

Embora a Austrália seja uma sociedade multicultural, o racismo se mantém, somado a menor expectativa de vida, maior proporção de população encarceradas e elevadas taxas de suicídio. Segundo Kendall e Pritchard (2024), a reforma política e legislativa, especialmente desenvolvida pelos aborígenes, é prioridade a fim de garantir os Direitos das Primeiras Nações. A Capital Canberra apresenta em seu canal oficial somente três notícias vinculadas aos indígenas envolvendo educação, reconhecendo o povo Ngunnawal, assim como outros aborígenes, como guardiões tradicionais, que contribuíram e ainda contribuem para a vida da cidade, valorizando a cultura e viabilizando espaço para protestos (Canberra, 2024).

Nações Colonizadas no Norte-Global: Cidade do México, México

No México, são registrados 23,2 milhões de indígenas, 19,4% da população, baseando-se na expressão de 68 línguas nativas, sendo os Nahuas os mais representativos (García, 2024). O indígena passou a constituir uma preocupação do governo desde 1810, cujas políticas indigenistas e de branqueamento construíram a identidade nacional (Gil, 2015). Porém, historicamente, questiona-se o lugar e o papel dos povos indígenas na modernização do país (Badán, 2014). Em 2023, foi estabelecido um decreto para proteger, preservar e salvaguardar os locais sagrados e rotas de peregrinação contra empresas transnacionais de extrativismo florestal e mineral. Contudo, segundo García (2024), na prática, os direitos dos Povos Indígenas às suas terras e territórios não são respeitados e há superexploração dos recursos naturais e severos danos ambientais.

Na capital Cidade do México, os migrantes indígenas renunciaram a seus costumes, língua e vestuário como forma de enfrentamento de estigmatização e discriminação, contudo, isso ainda é insuficiente para evitar o impacto no acesso aos bens e serviços públicos, de tal forma que suas condições de vida, saúde, escolaridade e trabalho são notavelmente inferiores. O canal oficial divulga cinco ações associadas aos indígenas como chamadas para uma rede de intérpretes e do Sistema de Registro e Documentação de povos, bairros originais e comunidade indígenas, bem como um canal de escuta por meio de podcasts transmitidos pela Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes (Gobierno e La Ciudad De Mexico, 2024).

Oklahoma City, EUA

Nos Estados Unidos da América, são reconhecidas federalmente 574 tribos nativas supervisionadas pelos seus próprios governos soberanos, dos

quais cerca de 20% vivem em áreas indígenas ou aldeias nativas do Alasca. Cerca de 2,5 milhões, 0,8% da população, identificam-se como nativos, cuja taxa de pobreza é de cerca de 27%. Os EUA reconheceram a UNDRIP em 2010, contudo não ratificaram a Convenção 169 da OIT. Assim como outros países colonizados, sofreram com exploração europeia que promoveu violência, genocídio, tentativas de assimilação forçada, desapropriação de terras, imposição de sistemas políticos e legais (Dunbar-Ortiz, 2013). Embora sejam reconhecidos como cidadãos americanos, também são cidadãos de suas próprias nações. Contudo, Braun (2024) ressaltou que essa soberania é legalmente restringida por serem tutelados do governo federal, que exige consultas tribais para muitas questões, mas mantém autoridade sobre as nações indígenas. Embora o direito de administração de reservas seja uma maneira de mitigar os danos da colonização, Dunbar-Ortiz (2013) destacou limitações como reservas estabelecidas em terras desvalorizadas, serviços assistenciais ineficientes e direitos ignorados ou violados e, ainda, a intervenção estatal autorizando empreendimentos. Segundo o autor, os nativos americanos detêm menos riqueza do que outros grupos raciais, assim como menores índices de educação e maiores de pobreza e desemprego, falta de moradia, discriminação e racismo sistêmico, perda de identidade cultural e barreiras para participar da governança municipal (Dunbar-Ortiz, 2013).

Mais da metade dos cidadãos autodeclarados índios americanos ocupam Oklahoma (14,2%), Arizona (12,9%), Califórnia (9,9%), Novo México (9,1%) e Texas (4,8%), sendo que a maioria se identifica como Cherokee, Navajo e Choctaw. A capital Oklahoma, a terceira maior em extensão, apresenta em seu canal oficial 364 notícias relacionadas aos indígenas, abordando a saúde e eventos culturais e fortalecendo a tradição de difusão cultural, ressaltando possuir o primeiro museu indígena. Como diferencial destaca a descendência indígena de seu prefeito, viabilizando a soberania educacional de 39 nações presentes no município e sustentação de identidades linguísticas e culturais dos estudantes indígenas do ensino médio (Chew; Tennell, 2023).

Povos originários como legado para superação da Biofobia e retomada da Biofilia

As cidades biofílicas, jardim verdes ou restauradoras têm configurado nas metas de planejamento de cidades inteligentes alinhadas aos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ONU, 2015, Tarek; Ouf, 2021) e estruturadas nos pressupostos da teoria da biofilia, cuja evolução dos seres humanos se fundou na interdependência da relação com elementos naturais (Wilson, 1984). Na atualidade, a vida em centros urbanos priva as pessoas, especialmente crianças, da vivência na natureza impactando na sua saúde física e mental, potencializando o transtorno de déficit de natureza (Louv, 2008). É notória a necessidade de enverdecer as cidades, contudo, Farias,

Stramantino e Fischer (2022) alertaram que a arborização viabilizará a instalação e mobilidade da fauna, o que pode se tornar um problema para pessoas destituídas de habilidades cognitivas e emocionais de lidarem com as imprevisibilidades de encontros com animais pouco conhecidos.

Muitas vezes os benefícios térmicos e estéticos providos pela vegetação são insuficientes para superar os inconvenientes de queda de folhas, frutos e galhos, diminuição da visibilidade e aumento do risco da violência. As enchentes como fenômenos recorrentes têm afetado a saúde mental, cujos efeitos pós-traumáticos do enfrentamento de múltiplas perdas têm sustentado o fenômeno da ecofobia, ou seja, a aversão a problemas ambientais como desflorestação, chuva ácida, alterações climáticas, diminuição da camada de ozônio e poluição (García et. el., 2022). O desconforto a determinados animais, generalizado à aranhas, cobras, ratos, tempestades, altura e escuro, já havia sido conceituado por Wilson (1984) como biofobia, igualmente associada a memórias genéticas dos ancestrais humanos que lograram superar os desafios da natureza, transferindo a fórmula do sucesso para seus descendentes. Contudo, estudos recentes, demonstram que o componente experiencial é fundamental para sustentar ou superar esses medos, inserindo no contexto das cidades a necessidade de intervenções educativas e inclusivas para que a interação harmoniosa com a natureza seja reaprendida (Soga *et al.*, 2023, Fischer *et al.*, 2025).

A superação da falta de sentido da conexão homem/natureza para Stenros, Geitel e Takala (2021) está no planejamento cooperativo da cidade do futuro, cuja cocriação deve buscar atender as necessidades de pessoas, da sociedade e do planeta. Contudo, os autores pontuam que a fraca visão holística e sistêmica é um impeditivo. No seu projeto “Future Sprint” na Finlândia, mobilizaram a herança da sabedoria nórdica para operacionalizar o ideal da nova cidade. É justamente essa perspectiva que fundamenta a importância da participação dos indígenas na construção da cidade do futuro. Os legisladores dos centros urbanos têm focado em uma inclusão que resgate as expressões culturais, ou que garanta acesso a serviços tradicionais como ilustrado nesta pesquisa. Contudo, essas ações distraem da perspectiva de que a cidade inteligente deve compreender a sabedoria indígena como um legado. Reaprender conexões com a natureza em sociedades globalizadas e tecnológicas é um desafio que já tem respostas no conhecimento milenar dessas culturas.

Obviamente que o ideal é que as etnias tenham o direito sobre suas terras e usem seus recursos sustentavelmente, mantendo sua cultura, língua e valores. Na perspectiva ambiental, a delimitação de terras e criação de reservas naturais administradas pelos indígenas trazem a expectativa de conservação da biodiversidade, tanto por prevenir a exploração de minérios, extrativismo e pecuária, quanto por executarem técnicas de manejo do solo, cultivos, caça e pesca que considerem as características biológicas e ecológicas das espécies e o tempo necessário para regeneração do ecossistema. Crisóstomo et al. (2024) alertaram que a compreensão do

território a partir da perspectiva indígena transpõe aspectos geofísicos e socioculturais, pois a natureza é permeada por significados e sentidos que transpõem a perspectiva paternalista das legislações.

Contudo, é inevitável que os cidadãos indígenas tenham projetos de vida nas cidades, buscando educação formal, empregos que mobilizem suas habilidades, cargos de liderança e espaços de fala. O que se presencia em todos os casos analisados no presente estudo é a estigmatização e discriminação de indivíduos que vivem à margem da sociedade, em condições de expectativa de vida, empregabilidade, educação e saúde abaixo de outros grupos raciais, mesmo em nações desenvolvidas como EUA. A existência de legislações específicas em países como Bolívia, Equador e Brasil foram insuficientes para superarem o impacto da colonização em cinco séculos de genocídio, subjugação e desrespeito. Apoiar legislações paternalistas escondidas sob a perspectiva compensatória não é capaz de mudar o olhar da sociedade para o real valor que esses povos trazem na sua trajetória de vida.

Durante muitos séculos, os conhecimentos das etnias foram irrelevantes para um sistema capitalista, sendo a sua difusão responsabilidade da academia. O desfecho do investimento no desenvolvimento regional, especialmente nas colônias emancipadas politicamente, saqueadas em seus patrimônios naturais e culturais, foi necessidade de retroceder e estabelecer um espaço de escuta e aprendizado. Muitos indígenas se aventuraram no mundo dos brancos, aprenderam a língua, os costumes e as artimanhas, tornaram-se ativistas, cientistas e políticos, divulgando a sabedoria, a percepção, as necessidades e os desejos. David Kopenawa, um xamã Yanomami, mostrou para o mundo a luta de uma das maiores etnias da Amazônia contra a instabilidade da legislação na proteção dos seus territórios diante das mudanças de governos, tal como evidenciado em outros países, oferecendo para o mundo em risco possibilidades de soluções baseadas na percepção e sabedoria ancestral (Kopenawa; Albert, 2015).

A sinergia entre a sabedoria indígena sobre terras, recursos hídricos e biodiversidade e a tecnologia moderna, governança e planos de desenvolvimento dos centros urbanos possuem o potencial de ampliar a dimensão inteligente das cidades, uma vez que a inclusão dessas perspectivas na gestão colaborativa no planejamento urbano pode conduzir a decisões mais conscientes, promovendo a criação de espaços verdes e áreas de lazer inclusivas e que permitam o exercício da biofilia e superação da biofobia (Soga et al., 2023). Além disso, a presença de povos indígenas nas cidades inteligentes pode contribuir para a educação ambiental, conscientização e enfrentamento das mudanças climáticas, elaboração de políticas públicas, estratégias de ordenamento urbano e diretrizes de desenvolvimento, pluralidade cultural e sustentabilidade. As soluções encontradas até hoje, especialmente associadas às tecnologias, não têm sido hábeis para conter a deterioração ambiental e social; as desigualdades se ampliam e as consequências das alterações climáticas têm se tornado

insustentáveis (Fischer; Chiaramonti, 2026). Diante da credibilidade e confiança destinada para as propostas inovadoras e a frustração de sua inoperância, questiona-se por que não destinar o espaço para a sabedoria milenar, que já demonstrou dominar as estratégias para viver em coletividade e interagir saudavelmente com a natureza.

A Decolonialidade como orientação para transformação

A Decolonialidade é uma abordagem teórica e prática que intenciona desconstruir e desafiar as hierarquias de poder, dominação, exploração e conhecimento impostas pela modernidade europeia por sistemas coloniais ao redor do mundo (Blanco; Betancur, 2019). O colonialismo, nutrido por narrativas eurocêntricas, manteve ao longo dos séculos uma matriz de poder, dominando fluxos que controlam e afetam todos os aspectos da sociedade contemporânea pós-moderna. Logo, a superação demanda pela ruptura com modelos tradicionais, visando promover uma compreensão mais igualitária e plural do mundo (Mignolo, 2019)

A exploração colonial estabeleceu-se pela conquista militar, exploração econômica e dominação política principalmente na África, Oceania, Ásia e Américas. A exploração desenfreada dos recursos naturais e humanos se impôs às custas da subjugação das populações locais, despossuídas de suas terras, submetidas à exploração, opressão e imposição de línguas, religiões, leis e sistemas de governo, levando à perda de identidade e da liberdade. Blanco e Betancur (2019) frisaram que, embora os EUA e a Europa aparentemente tenham se posicionado no enfrentamento das devastadoras consequências com documentos internacionais que consagravam os direitos humanos, instantaneamente revelou-se a falsa universalidade por sua limitação a homens brancos heterossexuais. Embora a legislação de inúmeros países colonizados intencione garantir o direito aos descendentes dos povos originais ao território e usufruto dos seus recursos, a desapropriação das terras continua a ser uma questão crítica, levando a conflitos e resultando em pressões adicionais sobre os recursos naturais, tal como pode-se constatar na análise desta pesquisa.

A exploração predatória dos recursos naturais pelos colonizadores, acrescida da integração das ex-colônias na economia global baseada na exploração dos recursos naturais já depredados, tem resultado em graves consequências para a biodiversidade (Adão, 2024). Soma-se o fato de muitas ex-colônias se localizarem em regiões tropicais ou costeiras, particularmente vulneráveis às consequências das mudanças climáticas cujo desenvolvimento desigual afeta a capacidade de lidar com os desafios ambientais. Consequentemente, muitas nações têm intencionado a reversão dos danos, adotando políticas de desenvolvimento sustentável, preservação da biodiversidade, equidade e justiça ambiental. Contudo, ainda são vulneráveis a megaprojetos mundiais, tal como pontuado por Kaunga e Gakuo (2024) no Quênia.

A perspectiva de superação dos efeitos da colonização demanda a compreensão das complexas interações coloniais existentes no Sul Global, bem como das intermitentes dinâmicas históricas que continuam a influenciar as relações políticas, econômicas e culturais entre as nações (Santos; Meneses, 2010). Segundo Mignolo (2019), o colapso do projeto global ocidentalizado se deu no século XXI pela resistência de um movimento na busca do re-existir: não entregar suas vidas e corpos para corporações; sua inteligência para mídia; e sua energia para os bancos. Contudo, o enfrentamento do neocolonialismo e da dependência econômica através da cooperação e solidariedade Sul-Sul não deve repetir a estrutura eurocêntrica universal e homogênea, mas se basear na diversidade dos modos afirmativos de existência.

A decolonização como superação dos problemas e desafios socioambientais encontra no resgate dos saberes indígenas a oportunidade de escolhas novas e ao mesmo tempo antigas de ver o mundo (Ndlovu, 2017). O eurocentrismo da produção do conhecimento engessa os sistemas autorregulatórios da ciência e os pilares da sociedade para tudo aquilo que é reconhecido, aceito e legitimado como verdade. Assim, decolonizar o conhecimento é permitir a segmentação do mundo, pensar a partir de outros lugares e dar sentido para populações colonizadas, priorizar a diversidade e desvalidar a polarização. Ndlovu (2017) exemplificou o risco de a perspectiva eurocêntrica sequestrar e distorcer conceitos indígenas como o ocorrido na África do Sul durante a Comissão de Verdade e Reconciliação, em que a expressão “*Ubuntu*” para o perdão foi usada para o silenciamento das vítimas do *Apartaid*. Consequentemente, debate-se no ensino superior do país como transformar a educação e a pesquisa, priorizando o conhecimento dos povos originários e dialogando com a “ecologia dos saberes” e pluriverso.

O Constitucionalismo Biocêntrico/Ecocêntrico: da utopia à esperança

As nações colonizadas passaram a vivenciar nas últimas décadas movimentos internacionais em prol dos direitos das etnias originais. A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 forneceu a base para a proteção dos direitos dos povos indígenas, reconhecendo a igualdade, dignidade, direitos individuais e coletivos, tais como a autodeterminação e a liberdade de pensamento, consciência, religião e prática e a preservação da cultura, tradição e língua (ONU, 1948). A Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1957 foi pioneira nos direitos indígenas, contudo, visava primordialmente a integração das populações às comunidades nacionais. Posteriormente, a Convenção 169 da OIT, de 1989, ratificada por muitas nações, reconheceu de maneira mais abrangente os direitos e a identidade dos povos indígenas. A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2007), foi um marco universal, pois reafirmou o compromisso da comunidade internacional promovendo

sua inclusão, participação e bem-estar em todas as esferas da sociedade. A agenda 2030 (ONU, 2015), configurando como um compromisso internacional em pauta, tem impulsionado a operacionalização pelas nações que buscam atender ao menos alguns dos 17 objetivos e 169 metas. Embora os povos originários se encaixem em todos os objetivos, não foram explicitamente referidos. Destaca-se o ODS 10, que visa a Redução das Desigualdades, especificamente, a meta 10.2 de até 2030 empoderar e promover a inclusão social, econômica e política de todos, independentemente da idade, sexo, deficiência, raça, etnia, origem, religião, condição econômica ou outra.

Embora a legislação de inúmeros países colonizados intencione garantir o direito dos descendentes dos povos originais ao território e usufruto dos seus recursos naturais, a essência do documento continua a ser uma estrutura eurocêntrica. Segundo Dantas (2014), a Constituição Brasileira de 1988 suplantou o paradigma colonial de negação reconhecendo direitos diferenciados a identidade, subjetividade, comunidade, sociedade, territorialidade e autodeterminação, sendo considerada um marco decolonial na trajetória da invisibilidade dos povos indígenas. Contudo, o mundo tem presenciado em tempo real nos últimos anos o genocídio do Povo Yanomami, que tem suas terras invadidas por garimpeiros, madeireiros e agricultores (Kopenawa; Albert, 2015). Avançar na perspectiva de uma decolonização, bem como alterar a perspectiva do olhar do legislativo, executivo e judiciário, só será possível a partir de uma mudança da perspectiva ética antropocêntrica/utilitarista a uma perspectiva ética biocêntrica/ecocêntrica. Essa proposta que parece audaciosa e utópica foi operacionalizada por países latinos, como Equador e Bolívia.

O Constitucionalismo biocêntrico/ecocêntrico é fruto de uma revolução paradigmática que acolhe os direitos da natureza, um marco decolonial na trajetória de negação e invisibilidade do meio ambiente. Para tal, foi incorporada, no documento magno do Equador em 2008 e da Bolívia em 2009, a cosmovisão de povos originários andinos, grupos que resistiram à toda forma de violência sustentado nos paradigmas de uma cultura do bem-viver, também conhecida como filosofia “*Pachamama*”. Como resultado, documentos legais se consolidaram na cultura da vida, interdependência dos seres vivos, harmonia como valor, princípio da reciprocidade e da complementaridade. Esse reconhecimento reflete uma abordagem inovadora e holística da perspectiva da modernidade eurocêntrica, uma vez que considera a natureza como um sujeito de direito, além de um elemento central na vida e na cultura; e aceita o uso dos recursos naturais desde que sob a perspectiva sustentável e equitativa, enfatizando a importância da participação e do conhecimento indígena na tomada de decisões relacionadas à natureza. Lalander e Lenza (2018) frisaram que a Constituição Boliviana reconhece as crenças, tradições, epistemologia e ontologia dos povos indígenas, destacando como ganho mais importante a representatividade presidencial, concretizando o objetivo de transformação

política, econômica e social por uma nova organização territorial comunitária. Obviamente, alterações tão drásticas em um sistema que está integrado com macroestruturas conflitantes geram tensões, fragilizando o projeto transmoderno. A proposta do constitucionalismo biocêntrico/ecocêntrico é tomada como uma esperança para a transformação das bases em que se estruturam as sociedades, e obviamente, suas regras legais. Contudo, instrumentos ilhados em uma economia global, que insiste em alimentar seu viés capitalista, descredibilizam a expectativa de transpor mecanismos claramente ineficazes para a saúde global.

Bioética Ambiental e Cidades Inteligentes

A bioética ambiental, com sua natureza dialogante e multidisciplinar, visa identificar vulnerabilidades atreladas aos valores e interesses que permeiam decisões que impactam a coletividade de seres vivos. Embora de atuação recente, tem incorporado em sua agenda pautas importantes envolvendo a exploração e o uso de recursos naturais, cujos impactos de uma ação eurocêntrica e capitalista têm colocado em risco o futuro da humanidade (Fischer et al., 2017). A solução para questões complexas, globais e plurais, tais como aquelas que envolvem os desafios ambientais, não é possível de ser alcançada nos sistemas de gestão vigente, pois o que se vivencia são legislações muitas vezes inoperantes e situações que vulnerabilizam a vida em todas as suas dimensões sendo toleradas. A sobrevivência planetária está em fronteiras limítrofes; a humanidade foi incapaz de evitar as previsões de cientistas, filósofos e ambientalistas do início da década de 1970, satisfazendo-se em paralisar os efeitos.

A Bioética Ambiental contribui na construção de cidades inteligentes ao nível teórico construindo uma massa crítica com o potencial de subsidiar políticas públicas, bem como ao nível prático promovendo espaços de deliberação coletiva intermediada por pressupostos e processos bioéticos. No contexto urbano, tem inserido na sua agenda temas como o acesso à água potável (Stramantino; Farias; Fischer, 2023), à oportunidade de vivenciar a natureza em espaços biofílicos (Fischer et al. 2018), interação com a fauna selvagem (Farias; Stramantino; Fischer, 2022), doméstica (Fischer et al., 2022) ou de interesse médico (Fischer, 2022). Independente da questão persistente ou emergente que se destaca em um momento específico, o engajamento social na gestão colaborativa é sugerido como uma estratégia para transformações. Embora esses espaços sejam constituídos por muitos municípios, como exemplificado nas cidades analisadas neste estudo, não garantem de fato uma simbiose de perspectivas, experiências e culturas. Oferecer um espaço de fala deve resultar em permitir fusão de olhares, interesses e valores em prol do objetivo comum de que todos os habitantes das cidades tenham qualidade de vida. Embora as cidades tradicionalmente tenham se consolidado em

estruturas que destoam do ambiente natural, a sabedoria dos povos originários de enfrentamento de desafios que demandavam por uma articulação colaborativa pode inserir novas/antigas concepções nas estratégias de enfrentamento (Castellar, 2017, Rocha, 2017). Além disso, as propostas de cidades inteligentes e resilientes repletas de natureza poderão encontrar justamente na sabedoria milenar o respaldo para superação dos desafios impostos pela natureza, que já não são dominados pelos habitantes urbanos.

As políticas públicas municipais têm mostrado dependência de instrumentos estaduais, evidenciando lacunas no atendimento das necessidades específicas de seus cidadãos. Ações que visam difundir a cultura em eventos públicos são importantes para o reconhecimento identitário, mas ainda isolam os indígenas do cotidiano das cidades, transformando-os em atrações. Promover acesso à tecnologia, como o uso de celular, cadastros digitais em serviços públicos e políticas assistencialistas, poderá amenizar desigualdades sociais severas, mas há o risco de prover uma percepção superficial de cidadania e gerar dependência. Implementar políticas afirmativas em concursos públicos ou seleções laborais e estudantis são igualmente necessárias, contudo, não promoverá mudanças além de transformar o indígena no que se espera do cidadão estigmatizado; nesses processos, seu modo de ver e viver não é incorporado, podendo ser inclusive, silenciado.

Badán (2014) igualmente enfatizou que a política deve transpor as ações que favorecem apenas as manifestações artísticas e que normalizam a venda de artesanato na via pública, ressaltando a necessidade da inclusão por meio de políticas públicas de formação, especialização e colocação profissional ainda dependente de redes sociais, familiares e conterrâneos, ao invés de programas de apoio governamental. A partilha do espaço induz condições comuns de reprodução social permitindo com que vizinhos e colegas cresçam entre histórias, referências e experiências (Badán, 2014), legitimando iniciativas de construção de bairros indígenas, tal como exemplificado em Curitiba, Manaus, Bolívia e México. Há, portanto, a necessidade de reconhecer a diversidade epistêmica do local de moradia, dado que as visões de mundo e o conhecimento da natureza dos Povos Indígenas transpõe o sistema capitalista global (García, 2024).

Proporcionar a participação na gestão pública e na política, é extremamente importante, contudo, terá pouco efeito se a voz dos representantes indígenas for abafada por coligações que visem interesses de grupos específicos. Segundo Mignolo (2019), espaços que atendam reivindicações específicas podem ser relevantes e, inclusive, geradores de *marketing* político, mas de fato não promoverá um embate consistente contra as estruturas eurocêntricas e capitalistas. Atualmente, as etnias originais apresentam uma porcentagem ínfima da população da maioria das cidades estudadas, conseqüentemente, dilui-se o valor de atender suas necessidades, especialmente em locais como Salvador, em que a população

da raça negra se sobressai, juntamente com as vulnerabilidades sociais que também precisam ser mitigadas. Nunes (2010) alertou para invisibilidade indígena nos centros urbanos, a qual, segundo Mignolo (2019), é potencializada por serem estruturalmente concebidos como “pessoas de segunda classe”, um *status* melhor do que os seres “humanos inferiores”, atribuído aos negros, estrangeiros, imigrantes e refugiados.

A inserção dos povos indígenas nas cidades é importante no fortalecimento de sociedades complexas, porém parte-se da perspectiva de que nem todas as etnias se relacionam com a cidade da mesma forma e que o deslocamento, antes envolvendo pequenos centros próximos às aldeias, foi substituído por grandes cidades na busca por oportunidades de educação, empregos e qualidade de vida (Silva, 2011). De maneira análoga aos deslocados ambientais do semiárido (Rosaneli et al., 2021), os indígenas encontram nas cidades os condicionantes de suas vulnerabilidades ampliados. A estigmatização, o preconceito, a falta de oportunidades deslocam-os para regiões marginais, onde estarão expostos a carências de recursos e serviços básicos para sua sobrevivência. Silva (2011) utilizou a expressão “cantos cegos” para conceituar os processos de integração inacabados ou abortados por falta de interesse político e econômico. Logo, diante das limitações de acolhimento dos indígenas na sua integridade e dignidade, pontua-se a importância dos assentamentos indígenas, como a Aldeia urbana de Curitiba e o Parque das Tribos, em Manaus. Silva (2011) ressalta que a complexidade subjacente a esses espaços deve ser compreendida como um fenômeno recente, bem como considerar que a construção de uma identidade híbrida é inevitável. Logo, um espaço onde o tradicional e o moderno deverão encontrar um ponto de equilíbrio para transformação do que se espera de uma cidade inclusiva. A inclusão da aldeia urbana nos planos de desenvolvimento da cidade sugere uma valorização do conhecimento tradicional dos povos originários, o qual pode oferecer perspectivas valiosas sobre a convivência com a natureza e a abordagem de desafios ambientais contemporâneos.

Considerações finais

As reflexões emergentes do presente estudo, ancoradas na análise da inclusão indígena em doze cidades globais, oferecem um panorama multifacetado sobre a sinergia entre a sabedoria ancestral e os desafios contemporâneos das cidades inteligentes. A partir dos pilares da Biofilia, Decolonialidade, Constitucionalismo Biocêntrico e Bioética Ambiental, evidencia-se que, embora haja avanços pontuais, a jornada rumo a uma inclusão plena e significativa dos povos originários ainda é permeada por lacunas e resistências.

No âmbito da Biofilia, os achados empíricos sugerem que os avanços da incorporação de elementos naturais no planejamento urbano assumem

um caráter funcional e estético, dissociado de uma reconexão entre sociedade e natureza necessária para um engajamento e comprometimento genuíno com o futuro planetário. A limitada incorporação da cosmovisão indígena indica que o potencial biofílico das cidades permanece subexplorado, reforçando a necessidade de integrar saberes ancestrais como estratégia para superar a biofobia e promover saúde socioambiental. A cidade de Curitiba representa os desafios de uma gestão participativa que inova em espaços inclusivos, mas que assim como todas as 12 cidades analisadas, demanda por transformações mais profundas. A sabedoria indígena, como meio de reaproximar as pessoas da natureza e superar estruturas eurocêntricas coloniais, despontou como um elemento de transformação dos paradigmas de como ser e viver em um mundo complexo. A busca tecnológica por soluções para problemas causados pelo avanço tecnológico não tem sido hábil para evitar catástrofes ambientais e sociais. Diante da inoperância desses processos, questiona-se se não seria o momento de retroceder e se reencontrar com o natural a partir do conhecimento ancestral.

Os povos originários são estigmatizados, discriminados e excluídos em todas as 12 localidades analisadas, mesmo em nações desenvolvidas como EUA, em cidades inteligentes bem ranqueadas ou Constituições Pluriculturais, como a Bolívia e o Equador. Sob a perspectiva da decolonialidade, os dados revelam que, apesar de discursos inclusivos e iniciativas pontuais, persistem estruturas eurocêntricas que condicionam políticas públicas e formas de participação. A recorrente invisibilização, estigmatização e marginalização dos povos indígenas nas 12 cidades analisadas ratifica a permanência da colonialidade do poder e do saber, indicando que as ações existentes ainda operam mais no nível simbólico do que estrutural, desafiando a efetividade de processos de transformação decolonial. Até mesmo em cidades constituídas por um Constitucionalismo Biocêntrico/Ecocêntrico, os avanços normativos não se traduzem plenamente em práticas urbanas. Os dados empíricos demonstram um descompasso entre reconhecimento jurídico e implementação concreta, especialmente no nível municipal, onde a garantia de direitos territoriais, autonomia e participação permanece fragilizada, evidenciando uma potência teórica, limitada por contextos urbanos estruturais e globalizados. O pensamento eurocêntrico pós-moderno até reconhece seus direitos ao território e os inserem na perspectiva dos direitos humanos, contudo, ainda nutrem a crença de que o lugar do indígena é na floresta. O indígena, como qualquer outro membro da nação, tem o direito de exercer a sua cidadania com protagonismo e dignidade, logo, pode estar onde ele quiser, com as vestimentas, costumes e linguagens que sustentam a sua identidade. Ainda que inserido em uma pluralidade cultural, deve ser relevante que se sinta pertencente a uma sociedade que respeita os seus valores e, que ao menos, se dê uma oportunidade de refletir sobre a possibilidade dessas perspectivas somarem no engajamento social na busca de uma cidade inteligente para todos.

No campo da Bioética Ambiental, os achados corroboram seu papel como espaço mediador capaz de integrar múltiplos saberes, interesses e valores. Os achados da pesquisa indicam que os mecanismos participativos existentes ainda não asseguram uma verdadeira simbiose de perspectivas, frequentemente, reduzindo a inclusão indígena a ações assistencialistas e culturais. Isso reforça a necessidade de fortalecer processos deliberativos multiculturais e multiespécies que incorporem efetivamente a pluralidade epistêmica na governança urbana. Cidades inclusivas são resilientes a desafios sociais e ambientais, pois a diversidade cultural fortalece os laços comunitários e a capacidade de adaptação, o que é essencial para enfrentar crises como pandemias, mudanças climáticas e desastres naturais. A participação popular nas decisões públicas não deve se limitar em reivindicações de problemas locais, que são igualmente relevantes, mas devem colaborar para uma nova forma de conceber o problema, para que soluções factíveis sejam possíveis. A expectativa é de que as cidades que acolham e promovam a diversidade tenham um potencial significativo para soluções inovadoras e que possam buscar no tradicional a visão de mundo roubada. A presente reflexão sustenta o questionamento de se voltar para a sabedoria original é retroceder ou inovar, bem como se o modo de pensar global é capaz ainda de trazer inovações que garantam o futuro planetário. Há cinco séculos, ou 0,005% do tempo de existência do *Homo sapiens sapiens*, tem-se credibilizado as “orientações” eurocêntricas. Por que não ousar olhar em outra direção? Afinal, se é necessário reaprender a conviver com a natureza e a reexistir colaborativamente, não há melhor professora do que a sabedoria dos povos originários de cada nação rumo à construção de uma aldeia pluricultural.

Agradecimentos

Ao CNPQ pela bolsa de mestrado e à Fundação Araucária pela Bolsa Produtividade.

Referências bibliográficas

ADÃO, Clara de Oliveira. **Decolonialidade ambiental para a conservação da sociobiodiversidade**. Revista Jurídica da UFERSA, [S.l.], v. 8, n. 15, p. 245-258, 2024.

AHO, Fleur Te. **Aotearoa**. In.: MAMO, Dwayne. (org.). The Indigenous World 2024. Copenhagen, Denmark: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), 2024.

ALCÂNTARA, Maria Lourdes B. de. **Brazil**. In.: MAMO, Dwayne. (org.). The Indigenous World 2024.

ALTMICKS, Alfons H. **Índios Urbanos**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 10, n. 1, p. 270-278, 2016.

AUCKLAND COUNCIL. Disponível em: <<https://www.aucklandcouncil.govt.nz/Pages/default.aspx>>. Acesso em: 15 mai. 2024.

AVANZI, Kauê; ROMERO, Tania H. **Como avaliar a mobilidade urbana nas cidades latino-americanas a partir do debate sobre a justiça?** Uma reflexão a partir do caso da cidade de Curitiba. Boletim Paulista De Geografia, v. 1, n. 103, p. 86-104, 2020.

AYUNTAMIENTO DE LA PAZ. 2024. Disponível em: <<https://lapaz.bo/>>. Acesso em: 15 mai. 2024.

BADÁN, Juan C. R. **Censos y población indígena en México**: algunas reflexiones. Serie Estudios y Perspectivas – Sede Subregional de la CEPAL en México, 2014. Disponível em: <<https://hdl.handle.net/11362/36858>>. Acesso em: 15 mai. 2024.

BERRONE, Pascual; RICART, Joan Enric. **IESE Cities in Motion Index**. Navarra: IESE Business School – University of Navarra, 2024. Disponível em: <<https://citiesinmotion.iese.edu/indicecim/index.eng.html?lang=en>>. Acesso em: 15 mai. 2024.

BLANCO, Jorge P.; BETANCUR, Milany. **Modernity and Coloniality in Latin America**: An Inseparable Pair? Reflections around Walter Mignolo's Proposals. Revista de Estudios Sociales, [Online], n. 69, p. 2-13, 2019.

BRAUN, Sebastian. **United States of America**. In.: MAMO, Dwayne. (org.). The Indigenous World 2024. Copenhagen, Denmark: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), 2024.

CAMPOS, Luís M; ESPINOZA, Claudio; MAZA, Francisco de la. **De la exclusión a la institucionalidad**. Tres formas de expresión Mapuche en Santiago de Chile. Andamios, Revista de Investigación Social, [S. l.], v. 15, n. 36, p. 93–112, 2018.

CANBERRA. Disponível em: <<https://canberra.com.au/>>. Acesso em: 15 mai. 2024.

CASTELLAR, Sonia M. V. **A cidade e a cultura urbana: um estudo metodológico para se ensinar geografia.** Boletim Paulista De Geografia, [S.l.], n. 85, p. 95-112, 2017. D

CHEW, Kari A.B; TENNELL, Courtney. **Sustaining and revitalizing Indigenous languages in Oklahoma public schools: educational sovereignty in language policy and planning.** Current Issues in Language Planning, [S.l.], v. 24, n. 1, p. 60-80, 2023.

CITY OF CAPE TOWN. *What is our history?*. Disponível em: <<http://www.capetown.gov.za>>. Acesso em: 15 mai. 2024.

CRISÓSTOMO, Simón et al. **Chile.** In.: MAMO, Dwayne. (org.). The Indigenous World 2024. Copenhagen, Denmark: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), 2024.

CURITIBA. **Curitiba: a cidade mais inteligente do mundo.** Disponível em: <<https://www.curitiba.pr.gov.br/noticiasespeciais/curitiba-a-cidade-mais-inteligente-do-mundo-de-2023/49>>. Acesso em: 15 mai. 2024.

DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. **Descolonialidade e direitos humanos dos povos indígenas.** Revista de Educação Pública, Cuiabá, v. 23, n. 53, p. 343-367, ago. 2014.

DUNBAR-ORTIZ, Roxane. **An Indigenous Peoples' History of The United States.** Boston: Beacon Press, 2013.

FARIAS, Marina K.; STRAMANTINO, Jaqueline; FISCHER, Marta L. **Fauna Silvestre: uma pauta na agenda das cidades inteligentes?** Revista Inclusiones, [S. l.], v. 9, n. 3, p. 147–178, 2022.

FARINIUK, Tharsila M. D. **Da cidade inovadora à cidade inteligente: uma análise de construções discursivas na cidade de Curitiba (PR).** Revista Tecnologia e Sociedade, v. 16, n. 42, p. 190-206, 2020.

FERREIRA, Andrea C. L. D.; COELHO, Taiane R. **A participação cidadã na perspectiva de uma cidade inteligente: um estudo de caso sobre a plataforma “Fala Curitiba”.** Revista Informação na Sociedade Contemporânea, [S.l.], v. 5, p. e23424, 2021.

FISCHER, Marta L. *et al.* **Da ética ambiental à bioética ambiental: antecedentes, trajetórias e perspectivas.** História, Ciências, Saúde-Manguinhos, v. 24, n. 2, p. 391-409, 2017.

FISCHER, Marta L., *et al.* **Diálogos entre bioética e saúde global: análise de usuários e usos de parques urbanos como indicadores éticos na promoção de bem-estar.** Cadernos Metrópole, [S.l.], vol. 20, p. 471-492, 2018.

FISCHER, Marta L. **Vivências de 30 anos do loxoscelismo em Curitiba, Paraná, Brasil: rumos de uma educação em saúde disruptiva, inclusiva, humanitária e sustentável.** Revista Inclusiones, [S. l.], v. 9, n. 3, p. 52–77, 2022.

FISCHER, Marta L.; ROSANELI, Caroline F. **Un encuentro entre Potter y Boaventura a orillas del río Belém: ¿qué queda por decir sobre el acceso universal al agua potable?**. Agua y Territorio / Water and Landscape, [S. l.], n. 24, p. e7875, 2024.

FISCHER, Marta Luciane; CAMPOS, Ana Carolina; DOS SANTOS JUNIOR, Robiran José. **Educação ambiental para a coexistência: superando a biofobia para um futuro sustentável**. Ambiente & Educação: Revista de Educação Ambiental, [S. l.], v. 30, n. 1, p. 1-25, 2025.

FISCHER, Marta Luciane; CHIARAMONT, Cristiano. **Diamond e Potter: um diálogo sobre o futuro da humanidade**. Revista Bioética, [S. l.], v. 34, 2026.

GARCÍA, Yaima B., *et al.* **Ecofobia; miedo al planeta?** La educación ambiental como alternativa de solución. Cub@: Medio Ambiente y Desarrollo, v. 22, n. 43, 2022.

GARCÍA, Carollina S. Mexico. *In.*: MAMO, Dwayne. (org.). **The Indigenous World 2024**. Copenhagen, Denmark: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), 2024.

GIL, Antonio C. A. **Política indigenista e identidade nacional no México: as políticas de mudança cultural e a preocupação com a integração nacional em meados do século XX**. Dimensões, [S. l.], v. 35, p. 347-365, 2015.

GOBIERNO AUTÓNOMO MUNICIPAL DE LA PAZ. Disponível em: <<https://lapaz.bo/>>. Acesso em: 15 mai. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2022**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

JANSEN, Lesle; HORTON, Theo. **South Africa**. *In.*: MAMO, Dwayne. (org.). The Indigenous World 2024. Copenhagen, Denmark: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), 2024.

KAKANÉ-PORÃ. **Fruto Bom da Terra**. [S. l.]: [S. n.], 20 dez. 2018. Vídeo (18 min.). Publicado pelo canal Kakané Porã. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=eJbtJ0toDs4>>. Acesso em: 15 mai. 2024.

KAUNGA, Mali O.; GAKUO, Purity N.. **Kenya**. *In.*: MAMO, Dwayne. (org.). The Indigenous World 2024. Copenhagen, Denmark: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), 2024.

KENDALL, Belinda; PRITCHARD, Bill. **Australia**. *In.*: MAMO, Dwayne. (org.). The Indigenous World 2024. Copenhagen, Denmark: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), 2024.

KOPENAWA, David; BRUCE, Albert. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LALANDER, Rickard; LENZA, Chiara. **La transmodernidad y el tiempo sociohistórico en el proceso descolonizador del Estado Plurinacional de Bolivia**. Revista de Estudios Sociales, [S.l.], n. 65, p. 48-62, 2018.

LOFHAGEN, Janaina C. P.; LIRA, Gilvana S. **Cidades inteligentes e o transporte urbano sustentável com bioenergia: um estudo de caso de Curitiba, Brasil**. Revista Tecnologia e Sociedade, v. 18, n. 51, p. 207-220, 2022.

LOUV, Richard. **Last child in the woods: Saving our children from nature-deficit disorder**. Chapel Hill: Algonquin books, 2008.

MIGNOLO, Walter D. **A colonialidade está longe de ter sido superada, logo, a decolonialidade deve prosseguir**. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 2019.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO PARANÁ. **Legislação geral sobre comunidades tradicionais**. Disponível em: <https://site.mppr.mp.br/direito/Pagina/Legislacao-geral-sobre-comunidades-tradicionais>. Acesso em: 15 mai. 2014.

MUNICIPALIDAD DE SANTIAGO. Disponível em: <https://www.instagram.com/munistgo/>. Acesso em: 20 mai. 2024.

NAIROBI CITY COUNTY. 2024. Disponível em: <https://nairobi.go.ke/>. Acesso em: 15 mai. 2024.

NDLOVU, Morgan. **Por que saberes indígenas no século XXI? Uma guinada decolonial**. Revista Epistemologias do Sul. vol. 1, n. 1, p. 127-144, 2017.

NUNES, Eduardo S. **Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 9-30, 2010.

OBSERVATÓRIO DE DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE BOLÍVIA (ODPIB). **Justicia ordena parar la actividad minera en ríos Beni, Madre de Dios y sus afluentes en el departamento de La Paz**. La Paz: ODPIB, 2023.

OKLAHOMA CITY. Disponível em: <https://www.okc.gov/>. Acesso em: 15 mai. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948**. Paris, 1948. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/91601-declara%C3%A7%C3%A3o-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 15 mai. 2024.

_____. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. New York, 2007. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000185079>. Acesso em: 15 mai. 2024.

_____. **Objetivos do Desenvolvimento Sustentável**. New York, 2015. Disponível em: <<https://brasil.un.org/pt-br/sdgs>>. Acesso em: 15 mai. 2024.

_____. **ONU-Habitat: população mundial será 68% urbana até 2050**. Brasília: Nações Unidas no Brasil, 2022. Disponível em: <<https://brasil.un.org/pt-br/188520-onu-habitat-popula%C3%A7%C3%A3o-mundial-ser%C3%A1-68-urbana-at%C3%A9-2050#:~:text=No%20ritmo%20atual%2C%20a%20estimativa,crecer%20para%2068%25%20at%C3%A9%202050>>. Acesso em: 15 mai. 2024.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Convenção nº 107**. Genebra, 1957. Disponível em: <<https://www.ilo.org/pt-pt/resource/c107-populacoes-aborigenes-e-tribais-1957>>. Acesso em: 15 mai. 2024.

_____. **Convenção nº 169**. Genebra, 1989. Disponível em: <<https://www.ilo.org/pt-pt/publications/convention-no-169-portuguese>>. Acesso em: 15 maio de 2024

ORTIZ-T, Pablo. Ecuador. *In.*: MAMO, Dwayne. (org.). **The Indigenous World 2024**. Copenhagen, Denmark: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), 2024.

PIERI, Lucas G.; FISCHER, Marta L. **La perspectiva social de los brasileños sobre los refugiados y su inserción en la agenda de las ciudades inteligentes**. Revista Inclusiones, [S. l.], v. 9, n. Especial, p. 115-154, 2022.

PIERI, Lucas G. *et al.* **Refugiados em novos contextos e cenários: Análise bioética**. Ponta Grossa: Athena, 2024.

PINTO, Matheus J. A.; NAKATANI, Marcia S. M. **O papel do planejamento urbano no desenvolvimento de Curitiba em um destino inteligente**. Revista Turismo & Cidades, São Luís, v. 1, n.2, p. 3-23, 2019.

PREFEITURA MUNICIPAL DE CURITIBA. Disponível em: <<https://www.curitiba.pr.gov.br/>>. Acesso em: 15 mai. 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE MANAUS. Disponível em: <<https://www.manaus.am.gov.br/>>. Acesso em: 15 mai. 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SALVADOR. 2024. Disponível em: <<https://salvador.ba.gov.br/>>. Acesso em: 15 mai. 2024.

QUITO ALCALDÍA METROPOLITANA. Disponível em: <<https://www.quito.gob.ec/>>. Acesso em: 15 de mai. 2024.

ROCHA, Angela M. **A cidade e suas representações**. Boletim Paulista De Geografia, [S.l.], n. 85, p. 39–54, 2017.

ROSANELI, Caroline F. *et al.* **E o mar virou sertão?** As vulnerabilidades da seca nas metrópoles. *DRd-Desenvolvimento Regional em debate, [S.l.]*, v. 11, p. 250-274, 2021.

SANTI, Giovana B.; OSTEN, Fabiana B. D.; SKWAROK, Aldrei C. M. **O papel da mobilidade urbana no fomento à cidade inteligente:** O caso do Vale do Pinhão, Curitiba/PR. In.: SANTOS, Fabiane dos (org.). *Espaço Urbano – Volume 1*. Belo Horizonte: Poisson, 2020.

SANTOS, Boaventura S.; MENESES, Maria P. **Epistemologias do sul.** *Epistemologias do sul*. 637-637, 2010.

SILVA, Flávio H. **Entre la aldea y los rascacielos:** identidad, inmigración y territorialidad indígena urbana en Curitiba, Brasil. *Revista Española de Antropología Americana*, v. 41, n. 2, p. 391-416, 2011.

SOGA, Masashi *et al.* **The vicious cycle of biophobia.** *Trends in Ecology & Evolution*, v. 38, n. 6, p. 512-520, 2023.

STENROS, Anne; GEITEL, Eva; TAKALA, Minna. **The nature smart city:** Finding the Next Urban Vision. *Journal of Information Systems & Operations Management*, Romanian-American University, v. 15, n. 2, p. 249-266, 2021.

STRAMANTINO, Jaqueline; FARIAS, Marina K.; FISCHER, Marta L. **Curitiba uma cidade inteligente:** o reconhecimento dos curitibanos a partir dos serviços hídricos. *Sociedade e Território, [S. l.]*, v. 35, n. 2, 2023.

TAMBURINI, Leonardo. *Bolivia*. In.: MAMO, Dwayne. (org.). **The Indigenous World 2024**. Copenhagen, Denmark: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), 2024.

TAREK, Sara; OUF, Ahmed S. ED. Biophilic smart cities: the role of nature and technology in enhancing urban resilience. **Journal of Engineering and Applied Science**, v. 68, p. 1-22, 2021.

WILSON, Edward O. **Biophilia**. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

Recebido em: 04/07/2025* Aprovado em: 22/04/2026* Publicado em: 30/04/2026

MINHA HISTÓRIA COM AS ARTES CULINÁRIAS DO POVO INDÍGENA TERENA: EXPERIÊNCIA, AGÊNCIA E LUTA INDÍGENA

KALYMARACAYA MENDES NOGUEIRA¹

UFMS, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0003-8592-309X>

RESUMO: *Este artigo é etnografia e narrativa autobiográfica de uma mulher terena, chef de cozinha e antropóloga, que usa as práticas culinárias de seu povo como lentes para estudar a agência e resistência cultural. O foco central é o hî-hî, um bolinho de mandioca cozido em folha de bananeira, preparado para durar meses (soleado). Narrativas de infância e a história de minha avó conectam o hî-hî a memórias ancestrais e à luta terena. O prato, cuja receita é um ritual que reforça a conexão com a terra e a oralidade, transcende o alimento, sendo arte culinária viva. Argumento que a manutenção do hî-hî e de outras tradições, como a dança do Bate-Pau (hiokéxoti kipa'e), são atos de resistência contra o colonialismo e a degradação ambiental. Minha dupla identidade profissional, chef e antropóloga, reflete a luta por protagonismo e a descolonização do saber, afirmando a cozinha terena como um território de luta política e epistemológica.*

PALAVRAS-CHAVE: *Autobiografia; Resistência Cultural; Protagonismo Indígena.*

ABSTRACT: *This article presents an ethnography and autobiographical narrative by a Terena woman, who is a chef and an anthropologist. She utilizes her people's culinary practices as a lens to examine cultural agency and resistance. The central focus is the hî-hî, a small cassava cake cooked in a banana leaf, traditionally prepared for extended preservation (dried in the sun or "soleado"). Childhood narratives and the story of my grandmother connect the hî-hî to ancestral memory and the Terena struggle. This dish, whose recipe is a ritual that reinforces the connection to the land and to oral tradition, transcends mere food to become a living culinary art. I argue that the maintenance of hî-hî and other traditions, such as the Bate-Pau dance (hiokéxoti kipa'e), are acts of resistance against colonialism and environmental degradation. My dual professional identity chef and anthropologist reflects the fight for self-determination and the decolonization of knowledge, asserting the Terena cuisine as a territory for political and epistemological struggle.*

KEYWORDS: *Autobiography; Cultural Resistance; Indigenous Agency.*

¹ Possui formação no curso profissionalizante de técnico em contabilidade pela Escola Municipal Professor Plínio Mendes dos Santos e em técnico em cozinha pela Escola Ezequiel Ferreira Lima; em turismo pela faculdade Funlec (IESF); em Tecnologia de Gestão de Mídias Sociais digitais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Pós-graduada em História e Cultura Indígena e Afro-brasileira pela Faculdade Alfa América e mestranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

Uti Tchané – Nós Terena

Nós Terena somos identificados como integrantes do tronco linguístico Aruak, vivemos em dois biomas, no bioma Cerrado e Pantanal, somos 42.492 de acordo com dados do Distrito Sanitário Especial de Saúde Indígena de Mato Grosso do Sul - DSEI-MS (2023), sendo que 21.114 pessoas moram em terras indígenas. Outros 2.056 moram em área rural fora de terras indígenas. O restante, de 19.322, em áreas urbanas (IBGE, 2025). Especificamente em Campo Grande, capital do estado de Mato Grosso do Sul, os Terena vivem em contexto urbano com um número expressivo de aproximadamente 18.434 indígenas, transitando constantemente entre a aldeia e cidade por motivos de trabalho, estudo, saúde e participação em rituais (IBGE, 2025). A maioria de nós reside em terras indígenas rurais no Mato Grosso do Sul, considerando também que vivemos nas cidades próximas das aldeias e na capital do estado, é relevante notar que o trânsito entre meio urbano e rural é uma característica importante de nosso povo que tem grande protagonismo regional.

Atualmente, habitamos vários municípios do Estado de Mato Grosso do Sul: Miranda, Aquidauana, Anastácio, Dois Irmãos do Buriti, Sidrolândia, Nioaque e Rochedo. Há famílias morando em Porto Murtinho e Dourados, aldeias que estão rodeadas por fazendas produtoras de milho, trigo e soja.

Embora presentes em várias localidades, as aldeias reconhecidas como mais tradicionais do povo Terena são: a aldeia Cachoeirinha e a aldeia Bananal. Eu pertencço à esta última. Nascer no território terena, para mim significa estar em um lugar de aprendizado constante, onde cada ingrediente tem uma história, e cada prática habitual se conecta à memória coletiva do meu povo. Como autora indígena, essa vivência contribuiu com um ponto de vista perceptível, que valoriza não só o conhecimento acadêmico, mas também os afetos, os sabores e as memórias que estruturam as práticas alimentares do povo Terena. É como explicam as mulheres indígenas da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), uma organização de mulheres indígenas de todo o Brasil. Somos “Mulheres Biomas”, pois integramos conhecimentos tradicionais, promovemos a proteção dos biomas e luta por direitos ambientais e de gênero, com base em nossas vivências e na concepção de nossos corpos-territórios nos vemos como, uma continuidade da Mãe Terra (ANMIGA, 2023).

Azanha (2005) explica que a cultura terena demonstra a importância da autodenominação para pertencer a este povo, o pai ou a mãe tem que ser Terena. Possui a característica como base a agricultura em sua dimensão econômica quanto como meio de continuidade das práticas culturais e de estruturação social. Além disso, o autor assegura que nós Terena sabemos incorporar elementos de outras culturas para fortalecer seu vínculo com a comunidade e facilitar sua relação em contextos sociais mais amplos. Essas ações evidenciam a habilidade de nós Terena de interagir com outras culturas sem perder de vista nossas origens, assegurando a continuidade de nossas tradições.

Somos conhecedores do manejo de recursos naturais e conjunto de conhecimentos repletos de símbolos adquiridos de geração a geração

(Baltazar, 2010), indígena pesquisador terena e professor universitário, nos esclarece que a comunidade terena é formada por dois grupos sociais que na língua terena se intitulam como *xumonó* e *sukriokono* e estabelecem uma rede de alianças matrimoniais, político e religiosa. As famílias possuem pequenas hortas familiares de cultivo permanente. A produção é destinada ao consumo familiar: mandioca, milho, batata-doce e feijão verde e em caso de excesso, para a comercialização. Possuem plantio de hortas, algumas famílias criam gado em pequena escala, no sistema extensivo de regime de pastagem, com baixa produtividade em função dos poucos recursos e da reduzida disponibilidade dos campos para a criação. Além de garantir sementes para a próxima safra, alimentar animais e possibilitar os intercâmbios familiares.

No mesmo contexto, Baltazar (2010) afirma que a disponibilidade de alimentos para compartilhar sempre é de grande importância e fortalece o princípio da reciprocidade, por estar intrinsecamente ligada à identidade social terena.

A cultura terena está presente em diversas manifestações reconhecidas por nós como parte da tradição. Uma delas é a dança da ema que expressa a resistência terena frente ao processo colonial. Para João Martins Menootó, um sábio ancião terena que contribuiu crucialmente para o livro de Bittencourt e Ladeira (2000), nós Terena mantemos viva a dança como símbolo de nossa identidade cultural. A origem da dança da ema, que na língua terena é *hiokéxoti kipa'e*, conhecida também como a dança do bate-pau, por exemplo, expressa as emoções relacionadas ao término da guerra do Paraguai (1864-1870). Ela evoca emoções opostas: a tristeza pelos que morreram e a alegria de fazer parte do país vencedor. A dança é considerada uma homenagem aos guerreiros terena.

A origem histórica do *hî-hî* é marcante. Sr. Ênio, indígena Terena, morador da aldeia Moreira, narrou sua criação na época da Guerra do Paraguai: “o *hî-hî* ele não é simplesmente um enfeite não, ele surgiu na época da Guerra do Paraguai... os índios vieram guerreando... acabou a alimentação. Acabou a alimentação deles... inventaram esse *hî-hî*”. Na oportunidade explicou como se fazia para conservar o alimento.

Eles faziam aquele jirau de taquara, comprido assim, e secava aquilo. Secava uns três, quatro dias, secava bem sequinho... quando a gente acabava de melar, parava aquele melado dentro, eles colocavam no alforje dos mensageiros e levavam para o campo de batalha (Ênio Metelo, entrevista em setembro de 2025).

A dança *hiokéxoti kipaé* foi inspirada no passo da ema e possui sete coreografias. Quem nos explica esta dança é Gilson Tiago, indígena Terena e antropólogo, sendo:

A primeira fase: *hiyokena koho* (dança de Tuiuiú), a segunda fase: *hiyokena kipae*, (dança de ema), a terceira fase: *hiyokena Kipaexoti piati xoko* (dança da Ema no ritmo de bater duas vezes a taquara), a quarta fase: *hiyokena kipaexoti kuaturu koeti isukoa ne etakati* (dança de ema no

ritmo bombo bater quatro vezes na taquara), a quinta fase: hiyokena xume (dança de flecha), a sexta fase: hiyokena ruketi nâti (dança de guerreiro rápido) e a sétima fase: Hiyokena Kipaéxoti ipe (dança da cama), onde cada fase significa uma estratégia coletiva utilizada pelos indígenas Terena para lutar na guerra. (Tiago, 2019, p. 132).

Terminada a guerra, nossos antepassados terena se reuniram para comemorar a vitória, apesar de muitos terem morrido durante este confronto sangrento, alegraram-se por fazer parte dos vencedores. Do sentimento da satisfação do triunfo, surgiu a necessidade de homenagear os integrantes-heróis, criando-se assim à dança da ema *hiokéxoti kipaé*. Toda vez que nos reunimos para dançar, estamos alegres por algum motivo, mas também estamos lembrando o sangue que foi derramado pelos nossos antepassados.

Naquele tempo, quando terminou a guerra do Paraguai, as pessoas que começavam a se juntar de novo ficaram alegres e este é o Bate-Pau, vermelho contra azul. E este azul começou a se manifestar de alegria. Por isso criaram a bandeira azul dos purutuyé. E esse vermelho é o sangue de nossos avós dizia meu avô. Por isso nós ganhamos nossa terra, por causa do sangue de nossos avós. Então por isso que os dois cabeças do Bate-Pau perguntam: e daí... nós vamos brigar? "e respondem: Não, nós vamos brincar e começar a ficar alegres! Disseram os lados azul e vermelho. Narrativa de João Martins Menootó, (Bittencourt e Ladeira, 2000, p. 149).

Assim como a dança é uma forma de resistência cultural, a comida para nós indígenas também possui significado semelhante. Neste contexto, é importante lembrar que a oralidade, a escuta fiel e atenta permanecem como valores centrais para nós Terena, a seguir, contarei um relato de quando eu era criança. Minha infância era recheada de coisas para aprender e uma delas era a escuta. Sempre ficávamos escutando os mais velhos, no caso, prestávamos muita atenção nas palavras precisas de minha avó Chica. Minha avó não era Terena, mas Guaraní, embora tenha chegado à aldeia ainda bebê de colo junto com sua mãe. Ela havia nascido no Paraguai, mas trazida ainda nos primeiros meses da guerra, pelos soldados terena, para morar na aldeia Bananal. Ela cresceu na aldeia e se casou com meu avô Cesário que era Terena. Ela nos contava que, durante a guerra, era comum um soldado vir para buscar comida na aldeia, havia sempre o *hî-hî* (pronuncia-se riri) soleado. Soleado é um modo de preparo e de conservação usado para que o bolinho dure por pelo menos seis meses. Assim minha avó Chica contava que toda vez que preparamos o *hî-hî* estamos nos conectando com nossa ancestralidade e resistindo.

Documentar e estudar o *hî-hî* não só dá continuidade a uma tradição cultural, mas oferece uma compreensão sobre como as artes culinárias terena podem estimular a interação mais responsável com a natureza. Os Terena demonstram que, essas práticas alimentares, além de nutrir o corpo,

fortalecem a identidade e a ligação profunda com a terra, em uma expressão de resistência que é necessária para enfrentar os infortúnios do mundo atual. A oralidade passada de geração em geração demonstra sua importância, que ultrapassa a alimentação diária, servindo como prática para lutar contra os males do mundo globalizado. Em um planeta cada vez mais sujeito a crises ambientais, o *hî-hî* vem reafirmar como a ancestralidade pode proporcionar caminhos mais harmoniosos entre relações humanas e a natureza. A produção e os ingredientes escolhidos indicam conhecimentos milenares do manejo do solo que coexistem com qualidade de vida e a expansão da biodiversidade local, como enfatizou Berta Ribeiro (1987), antropóloga que se especializou em reconhecer a sofisticação das tecnologias indígenas refutando a imagem falsa dos povos indígenas como simples coletores.

Para preparar o *hî-hî*, comida tradicional terena, é preciso escolher algumas folhas de bananeira, passar no fogo (chamuscar) e cortá-las em retângulo e de algumas folhas de bocaíuva para amarrar o pacotinho. O passo seguinte é, numa vasilha de cerâmica, descasca-se a mandioca, numa outra cerâmica, com auxílio de um ralador de ferro manual, rala-se na parte mais fina, após, coloca-se água até cobrir, feito isso, com auxílio de um pano de algodão limpo. É preciso torcer muito bem a massa para deixá-la a mais seca possível. Coloca-se umas três colheres (sopa) daquela massa de mandioca espremida em cada folha de bananeira, amarra-se muito bem com a folha de bocaíuva e coloca-se para cozer em uma panela de cerâmica com água durante quarenta minutos em fogo alto e já está pronto. O *hî-hî* é citado por Altenfelder Silva (1949, p. 291), cujo consumo era acompanhado dos moqueados de carne ou peixe no passado. Ainda hoje, o modo de preparo desse prato carrega profundo significado para a construção e conservação da identidade cultural terena. A função das panelas de cerâmica se destaca, pois assume valor cultural, que reforça a continuidade dos saberes ancestrais. Essa conexão entre cerâmica e artes culinárias é estudada pela antropologia dos objetos, que procura entender os significados culturais de cada objeto inserido no cotidiano de um povo.

Nós Terena nos dividimos em dois grupos, *xumonó* e *sukriokono*, que não são “classes sociais”, mas grupos em torno dos quais se organiza a vida coletiva, principalmente em momentos de ritual, parentesco e reciprocidade. A vida na aldeia Ipegue é enlaçada por uma rede de relações familiares que se organizam em torno destes princípios. Segundo Roberto Cardoso de Oliveira *apud* Baltazar (2010), a organização social dos Terena fundamenta-se, de forma tradicional, nos grupos *xumonó* e *sukriokono*, os quais formam parcerias essenciais para manter a união da comunidade. Essa organização se revela não como um esquema teórico, mas através das interações diárias que podem ser observadas, por exemplo, na forma como fui acolhida pelos meus primos e primas quando fui visitá-los na aldeia Ipegue.

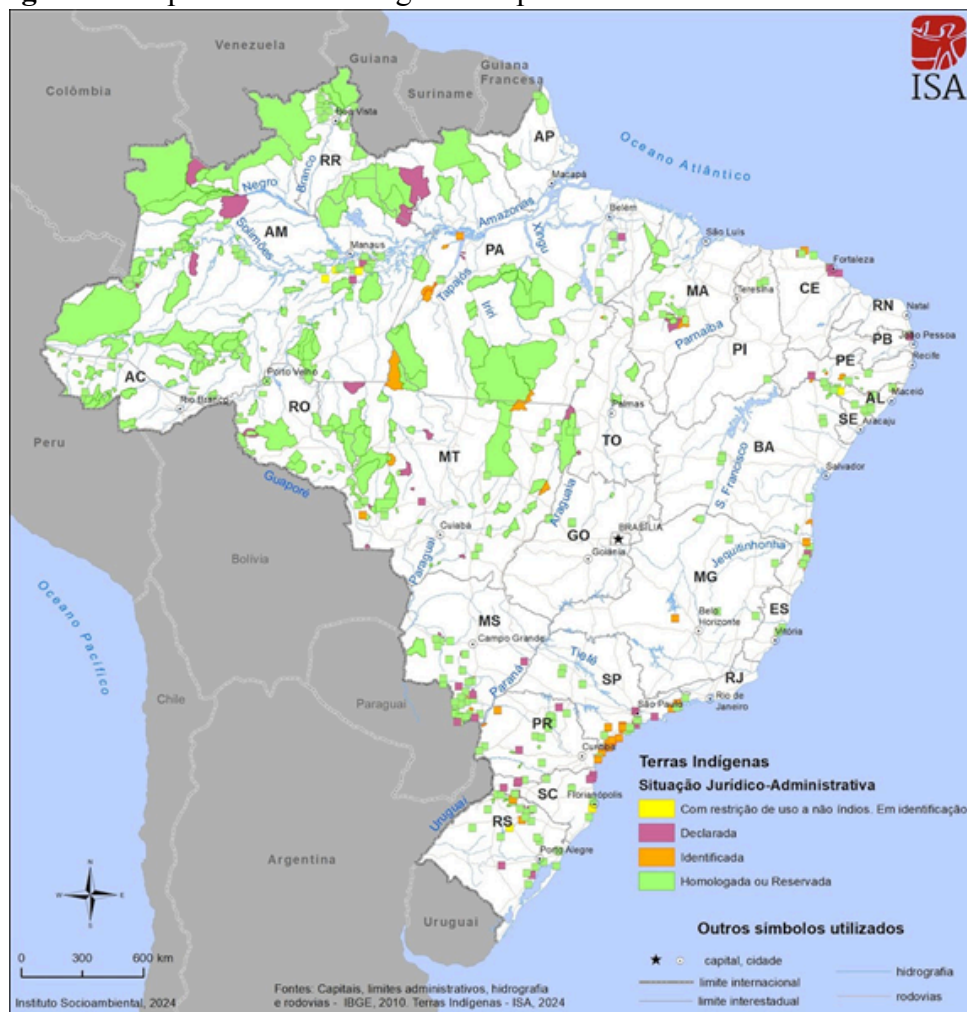
O território indígena e a cozinha formam ambientes sagrados onde a forte ligação com a terra, conhecida como, *poke'e*, ser filho da terra, se torna evidente. Neste local, a ideia de “corpo-território” se torna concreta. O ato de cozinhar uma refeição simples se transforma em uma dança de conhecimentos e colaboração. Este mesmo saber se estende ao cultivo da mandioca, *xupu*, na língua terena, base do *hî-hî*. O plantio segue um saber

ancestral como o Sr. Ênio, indígena Terena morador da aldeia Moreira, explicou:

Na hora de plantar, a gente sabe que tem que deixar a rama deitada na cova se a terra tá seca, pra guardar a umidade e não queimar o broto. E quando a terra já está úmida, a gente planta em pé, que aí a mandioca cria duas camadas de produção. (Ênio Metelo, entrevista em setembro de 2025).

A escolha da variedade da mandioca, a época correta de colher as folhas de bananeira e bocaiuva fazem parte de um calendário ecológico e social que possibilita a produção do *hî-hî*, conectando o plantio, a colheita e o preparo à passagem do tempo na aldeia. Esse ciclo que vai do quintal até a panela estabelece um ritmo que organiza o tempo. O ciclo desta produção inclui o plantio e a colheita, que por sua vez, determinam a possibilidade do consumo do *hî-hî*.

Figura 1. Mapa das Terras Indígenas do povo Terena em Mato Grosso do Sul



Fonte: Instituto Socioambiental - ISA, (2026)²

² INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Localização e extensão das Terras Indígenas. Povos Indígenas no Brasil. Disponível em:

Kalymaracaya, identidade étnica e profissional

Neste capítulo, autobiográfico, procuro sensibilizá-los e convidá-los para um exercício de descolonização do saber, a partir das minhas experiências e memórias sobre comidas, cheiros, sabores, ancestralidades e muitas histórias que ajudaram na formação de minha identidade e que foi essencial para eu entender em qual posição estou situada no mundo. Antes de contar minha história, preciso lembrar-me da história dos meus pais e avós, porque é a partir deles que compreendo quem sou. Ainda que eu percorra muitos lugares, cidades, países jamais poderei esquecer-me da minha amada família.

Procurei reunir as mais importantes lembranças familiares, práticas culturais e experiências vividas desde a infância, que ajudarão a refletir sobre os sentidos da comida no contexto terena. Afirmo que a cozinha é um território de luta política e epistemológica, para isso evoco a minha vivência como mulher indígena e *chef*, termo que significa ser autoridade máxima dentro de um restaurante, e antropóloga, vivendo na cidade e em espaços normalmente ocupados por homens *purutuyes* que são os não indígenas.

Esta narrativa autobiográfica seleciona afetos e ausências através das quais busco não apenas descrever minha vida, mas revelar como ela é marcada por tensões históricas e simbólicas que também afetam o povo Terena, assim como (Bourdieu, 1986) destaca. Neste texto, trago, portanto, elementos que ajudam a construir uma descrição densa neste artigo na qual a luta é mais do que pessoal, mas reflete um sentido coletivo, compartilhado, rebelde e politicamente situado. Escrever sobre mim é também um modo de afirmar a presença de uma mulher indígena sendo protagonista e de demonstrar o olhar e escuta indígena de produzir conhecimento antropológico, a partir da terra, da comida e da oralidade.

Neste conceito antropológico que adoto aqui, “cultura” é entendida como um processo dinâmico de renovação a cada dia e não como algo estático. Dentro da mesma perspectiva, “cultura” é vista como um processo em constante transformação e atualização a cada novo dia, ao invés de ser um fenômeno fixo. Isso é evidenciado por Kopenawa e Albert (2015), que explicam que os conhecimentos dos Yanomami são reativados através de sonhos e rituais, em vez de permanecerem inertes no passado.

Neste mesmo contexto de descolonização do saber, exemplificado por Davi Kopenawa, cuja autobiografia xamânica, *A queda do céu*, nos faz refletir que o poder do saber não é exclusivo apenas da escrita acadêmica, ele está nos sonhos, nos rituais e na conexão com os espíritos da floresta (Kopenawa, Albert, 2015). Kopenawa identifica que o “céu” dos brancos está desabando sobre nossas cabeças, mas os povos indígenas seguem acreditando fielmente em um mundo onde humanos e divindades convivem no mesmo espaço fortalecendo vínculos e criando laços de confiança. Assim como, o artigo escrito por Ana Gabriela Morim de Lima (2017) a respeito da cultura da batata-doce entre os Krahô demonstra que o ato de cultivar esse alimento vai além do simples cuidado da roça: envolve a criação de laços familiares, rituais e uma interação comunicativa com seres vegetais que possuem

<https://pib.socioambiental.org/pt/Localiza%C3%A7%C3%A3o_e_extens%C3%A3o_das_TIs>. Acesso em: 14 abr. 2026.

agência e intencionalidade. A batata-doce “nasce para alguém”, reconhecendo a mulher indígena como uma mãe atenciosa, generosa e cuidadosa; além disso, ela pode até “se vingar” caso seja negligenciada. Essas perspectivas, quando somadas às reflexões de Goody (1982) sobre a antropologia da alimentação, fornecem um quadro teórico que ajuda a entender o *hî-hî* não apenas como um simples bolinho de mandioca, mas como um espaço de conexão entre a terra, o corpo, a memória e a cosmologia.

De acordo com Goody (1982), a comida além de nutrir se apresenta como um elaborado sistema cultural, repleto de relações sociais, estruturas de poder e identidades coletivas. A preparação do *hî-hî* demonstra perfeitamente esse conceito. O modo de preparo da mandioca até se transformar em *hî-hî* não é um processo trabalhoso que envolve descascar, ralar, torcer e cozinhar, o que se caracteriza como um ritual de recriação da cosmologia. Cada passo desse ritual reforça a conexão com a terra, os ciclos naturais e a oralidade que é passada de geração em geração. No entanto, o *hî-hî* transcende em um ato de resistência alimentar: sua continuidade nas artes culinárias terena representa uma afirmação poderosa, embora sutil, em um ângulo que se opõe à semelhança colonial imposta pelos modelos alimentares industriais.

O que significa cada termo que utilizo?

Antes de prosseguir com a nossa escrita, esclarecerei alguns conceitos importantes que encontraremos ao longo deste artigo, em diálogo com a antropologia:

Identidade cultural: interpreto essa temática não como algo estático ou intrínseco, mas sim como um processo de intercâmbio e mistura, onde a interação entre diferentes culturas gera algo novo sem eliminar suas raízes (Bhabha, 1998). Para os Terena, a ideia de “manter a identidade” não implica uma repetição fiel do passado, mas sim a reinvenção de práticas, como o preparo do *hî-hî*, que preservam conexões com a história enquanto se comunicam com o presente, em um movimento que Bhabha descreveria como “hibridismo cultural” em sua forma de resistência.

Continuidade cultural: refiro-me à passagem de saberes de geração em geração (como a agricultura da mandioca ou a tradição oral na cozinha), que não acontece de maneira automática, mas requer adaptação e escolhas conscientes. Conforme Baltazar (2010) observa, os Terena assimilam elementos de outras culturas, mantendo sempre um vínculo com suas próprias raízes.

Ancestralidade: para os Terena, a ancestralidade está presente a cada dia; trata-se de um envolvimento ativo com os antepassados, uma presença que se manifesta nas atividades diárias, na relação com o território *poke'e* e através da oralidade compartilhada por avós e anciãos.

Relação com a terra: aqui, utilizo o conceito terena *poke'e*, que significa “filho da terra”, refletindo a visão terena de que os indígenas não estão simplesmente sobre a terra, mas são parte dela, em uma dinâmica de reciprocidade e pertencimento.

Raízes

Para escrever a minha história, preciso lembrar-me das minhas raízes e contar a história de meus pais. Ainda que eu ande o mundo inteiro não poderei esquecer jamais das minhas raízes, minha base, meu tudo. O que me tornei hoje foi pela sustentação de meus pais, Alcindo Nogueira da Silva, nascido em 10 de outubro de 1948, e Margarida Mendes Nogueira, nascida em 8 de fevereiro de 1946.

Meus avós paternos se chamavam Aristeu Nogueira e Horaides da Silva Nogueira, tiveram dez filhos³ entre eles meu pai Alcindo que era chamado de Dú, apelido dado pelo irmão caçula: Maurício.

Francisca Maranhão Pio, Chica, minha avó por parte materna, nunca soube sua idade correta, pois ela ficou sem registro de nascimento por muitos anos. Ela pertencia ao povo Guarani do Paraguai. Nascida em outro país, veio para aldeia Bananal junto com minha bisavó, Alice, trazida pelos soldados terena. Depois de algum tempo morando na aldeia Bananal, minha bisavó Alice teve outra filha chamada Tilay, logo após o nascimento de Tilay, o pai de Tilay foi embora para São Paulo/SP, elas não souberam o paradeiro dele, nem sequer informações para procurá-lo.

Chica então se criou na aldeia Bananal, quando completou seus 15 anos conheceu meu avô, Cesário Mendes, numa festa como de costume na aldeia. Os dois logo se gostaram e começaram a namorar, mas como a paixão era ardente, fugiram para morar juntos. Estabeleceram-se na aldeia de La Lima, onde moraram por 12 anos e tiveram seus seis filhos: Tereza, Elísio, Roque, Cândido, Maria da Glória e Rosalina. Ainda bebê, Maria da Glória faleceu, naquela época os indígenas acreditavam que o motivo era por conta de um *quebrante* muito forte.

Regressando anos depois à Aquidauana/MS, para a aldeia Bananal, tiveram mais quatro filhos: Margarida, Silvia, Ugo e Antônia. Todos os filhos falavam o idioma terena, só mais tarde que aprenderam o português. Vovó era artesã e tecelã, fazia trabalho em argilas (moringas, potes, travessas), redes e bacheiros para venda. Tinham uma carreta de boi para levar os produtos feitos e cultivados para o centro comercial de Aquidauana. Chica, como era conhecida, sempre foi uma mulher forte e guerreira, se fazendo o pilar da família. Quando o assunto era comida, minha avó trazia para a mesa: *hî-hî*, *lapape*, peixe, carne de caça (capivara, veado, tatu, javali, pato do mato), frutas silvestres (araticum, jatobá, jenipapo, veludo) e mel de abelhas nativas.

Caminhos árduos percorridos

Quando minha mãe completou 15 anos, veio para Campo Grande/MS para trabalhar como doméstica na casa de uma família síria. Ela conta que a conversa era em mímica porque minha mãe não sabia falar português e a família que ela trabalhava falava somente árabe e também não falavam português. Já morando em Campo Grande, há 11 anos e já tendo trocado de

³ Ailton, Neusa, Alcindo, Nilza, Nilce, Telma, Maria das Graças, Ramão, Marlene e Maurício.

emprego duas vezes, ela conta que, enquanto limpava a casa, avistou pela janela meu pai pela primeira vez. Foi amor à primeira vista. Logo meu pai a convidou para sair e começaram a namorar. Em outubro de 1972, eles se casaram e foram morar na aldeia Bananal. Meus pais tiveram três filhos: Laura, Leonardo e Letícia (*Kalymaracaya*). *Kalymaracaya* era como minha mãe me chamava, então depois de adulta em 2023⁴², fui ao cartório e pedi para que só ficasse meu nome indígena, *Kalymaracaya*. Logo após meu nascimento, minha mãe começou a refletir sobre o futuro de seus filhos, vendo que a situação da aldeia era precária em relação ao acesso à educação, saúde etc., ela pediu ao meu pai, para que mudássemos para Campo Grande/MS, para que nós pudéssemos estudar português.

Kalymaracaya é um nome próprio, de origem indígena em referência ao nome kali marakaya, sua tradução para aproximar da língua portuguesa é “gatinha”. Os povos Terena têm uma conexão profunda com a terra e a natureza. Nessa cultura, os nomes estão frequentemente associados a animais silvestres, conferindo a *Kalymaracaya* que na língua terena é “pequena gata”.

Nós Terena carregamos uma importante filosofia de vida, somos considerados *poke’e* que na língua terena significa filho da terra e por sermos filhos dessa terra temos como de costume ter nome vindo de animais silvestres que habitam a extensão da nossa casa que é a floresta. Eu sempre fui muito observadora e sempre via os meus *parentes* aqui em Campo Grande, quando digo meus parentes é porque são indígenas, se apresentando com nomes assim: Elcio Terena, Lindomar Terena, Ênio Terena, Valéria Terena, eu não queria me apresentar como Letícia Terena. Eu queria ser a *Kalymaracaya*!

Eu ficava pensando o porquê desses parentes não se apresentarem com os nomes que têm na aldeia. Eu queria ter uma entrada chamativa no meio da gastronomia, então, minha primeira ação foi me apresentar com o nome vindo da aldeia. E o mais engraçado é o jeito que as pessoas que não são indígenas pronunciam meu nome, tentando acertar, a pronúncia sai assim: Káli maracáia e a pronúncia correta é Kalímaracaiá, logo para ficar mais fácil, peço para me chamarem apenas de Kalí.

Meu percurso como a pioneira *chef* de cozinha indígena é árduo, mas não é apenas individual, luto pelos espaços e pelo protagonismo de meu povo. Carrego comigo a ancestralidade, sempre atuando como uma linha tênue entre o modo de vida *kopenoti*, que na língua terena significa indígena, e os espaços urbanos da culinária brasileira e europeia. Por meio da comida, da cultura e do conhecimento, represento e compartilho os saberes do meu povo com públicos diversos, em âmbitos nacionais e internacionais. A alimentação, neste sentido, não é apenas o modo de preparo de pratos, mas uma linguagem de resistência e afirmação cultural.

⁴² Foi quando eu soube que estava assegurada pelo “Artigo 231” da constituição Federal e pelo Decreto 5.051/2004, que promulga a Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes. Esse tratamento pressupõe, por exemplo, a consulta prévia e a livre escolha de seus nomes de acordo com as suas tradições (FUNAI, 2025).

Aldeia e cozinha são espaços sagrados

Aqui utilizo o termo “sagrado” não no sentido de religião, mas no conceito de que nós Terena consideramos que em nosso território tudo é “sagrado”, portanto a aldeia e a cozinha são lugares que aprendemos nossa cultura e compartilhamos saberes, como o preparo do *hî-hî* e a escuta dos mais velhos, que reforçam a coesão e a memória coletiva Terena.

Aos dois anos de idade, mudei-me da aldeia Bananal para Campo Grande, onde resido até hoje. Foi pela influência de minha mãe, da minha avó e da minha tia que, desde pequena, ajudava no preparo de alimentos feitos com poucos recursos, em fogão à lenha, usando ingredientes raros e pouco conhecidos pelos *purutuyes*, que na língua terena significa não indígena. Desde pequena eu tinha um olhar carinhoso com a comida, quando minha mãe me deu o *hî-hî* e provei pela primeira vez, além do sabor único, senti uma conexão muito forte e eu ficava horas e horas olhando ela mexendo na panela e doida para pegar alguma coisa para comer, algum alimento que ela estava preparando.

Minha mãe sempre preparava o mingau de bocaiuva⁵ que era feito com bocaiuva madura, leite e açúcar. Eu sempre acompanhava de perto o preparo do mingau de bocaiuva e gostava muito de passar o dedo. A mistura do leite com a polpa da bocaiuva era a sobremesa que eu mais gostava, porque após comer o mingau, eu ficava chupando a bocaiuva, era também uma diversão incrível. Creio que foi a partir de então, ainda bebê de um ano e meio, que já estava traçando meu destino com a comida.

Na aldeia Bananal, lembro-me de sair junto com minha avó Chica para coletar as frutas silvestres e os ingredientes para preparar os alimentos. O cheiro da fruta jenipapo madura era constante e bem marcante, um cheiro que todas as vezes que sinto me remete a lembrança da minha avó. Essa vivência foi um dos meus primeiros passos com a culinária e o que a antropologia chama de conhecimento incorporado, (Counihan, 1999). Esse conhecimento afetivo que ultrapassa as palavras é transmitido pela prática e experimentado pelos sentidos, exatamente o que eu aprendi com minha avó, porque naquela época eu era a sua ajudante, por onde ela andava, eu estava junto, absorvendo cada detalhe, eu ficava encantada de vê-la cozinhando e transformando todos aqueles ingredientes em comida. Às vezes, eu pensava que ela fazia mágica e eu achava tudo muito lindo! Eu ficava sempre ali no pé dela pedindo, “vó me ensina”. Ela dizia: “*kalivono viyapana né ha’í tikóti*”, traduzindo: “menina vai buscar para mim aquela fruta”. Esse comando era a forma carinhosa do seu ensino, para que eu aprendesse a reconhecer, pelos sentidos, os ingredientes da nossa terra. Esse saber ancestral é a essência da transmissão da nossa oralidade terena.

Apesar de morar na cidade grande, em todas as férias escolares eu viajava com minha mãe para a aldeia, onde aprendia e vivenciava os

⁵ E a preparação é assim: nós assamos as bocaiuvas e deixamos descansar por um dia. Depois descascamos todas e colocamos no sol bem quente para secar. Este processo leva dois dias. Com auxílio de um pano, envolvemos as bocaiuvas e em cima de uma pedra com uma segunda pedra na mão, vamos batendo devagar até desprender a polpa. Numa panela, colocamos o leite, o açúcar e as bocaiuvas batidas para ferver, até engrossar. Deixamos na geladeira por 3 horas e servimos gelado.

costumes indígenas. Quando chegava os meses de julho e dezembro, a minha casa se enchia de felicidade, porque eu já sabia que iríamos viajar de trem⁶ para a aldeia Bananal. Minha mãe preferia viajar durante a noite, porque ao amanhecer já estávamos na estação de *Taunay*, minha avó morava a uns 5 km da estação e andávamos a pé pelo *trieiro* se, por exemplo, chegávamos às 8:00 horas, caminhávamos o dia inteiro e chegávamos mais ou menos às 17:00 horas na casa da minha avó. *Trieiros* são os caminhos dentro da mata e para nós Terena são considerados lugares de aprendizado.

A casa de minha avó era uma casa indígena tradicional, erguida com madeira e coberto com palha, era uma casa aberta, não tinha paredes e tudo lá era mato a perder de vista, a verdadeira floresta. Ao anoitecer era comum escutar o *saci pererê* assobiar no ouvido e também o miado da onça e que este ano de 2026 o site BBC (2026) confirmou a minha fala que a onça mia, e também falei isso no documentário “Mulheres de Fronteira” (2025), nos minutos 58:57 a 59:26. Próximo à casa de minha avó tinha um açude chamado de Tanquinho, era neste açude que tomávamos banho todas as tardes, meus irmãos e eu, levávamos balde e coador para separar os peixinhos da água para podermos tomar banho e minha mãe sempre falava: “*cuidado com o sucuri!*” Depois nossa brincadeira era gritar para escutar o eco, ficava maravilhada e horas gritando. Ao retornar para casa de minha avó era comum ver os animais passando. Certa vez passou uma cobra e minha avó me chamou e disse: “*deixe-a passar, ela não faz mal para ninguém*”.

Já adulta, tentando conciliar trabalho e estudo, encontrei a dura barreira do preconceito racial ao sair para entregar currículo nos comércios e escritórios de Campo Grande. Durante minhas incessantes tentativas de conseguir um emprego, não eram palavras ditas, mas olhares que refletiam a rejeição. A hostilidade em relação à minha origem indígena era evidente, manifestando-se como um julgamento silencioso que precedia qualquer análise das minhas habilidades. Essa barreira, embora invisível, era extremamente concreta e levou a uma drástica diminuição das oportunidades disponíveis. Mesmo após ter concluído a minha graduação em turismo, as portas do mercado de trabalho formal permaneceram rigorosamente fechadas, fazendo com que eu fosse direcionada a funções que desconsideravam minha qualificação e reforçavam a posição social marginalizada já predeterminada.

Em 2005, iniciei minha faculdade no curso de turismo, um acontecimento que deveria representar um avanço acadêmico, mas que, na verdade, se transformou em um período de assédio contínuo e perseguições por parte do meu orientador. Como mulher indígena e bolsista do PROUNI, pareceu que isso serviu de pretexto para suas constantes agressões, que variavam de comentários misóginos e racistas, como ordens para que eu “lavasse meu rosto cheio de maquiagem” e críticas severas a minha aparência

⁶ Antes da viagem, era a hora de preparar a mala e a matula, matula era nossa refeição para levar durante a viagem. Minha mãe sempre criou galinhas caipiras para nosso consumo, então ela matava e limpava umas três galinhas. Depois ela temperava com sal, alho e limão e fritava. Só depois ela adicionava farinha de mandioca. Colocava em um recipiente fechado, depois arrumava as garrafas com água. Desse modo, minha mãe, meus irmãos e eu nos alimentávamos durante a viagem. Eu sempre fazia um pedido para minha mãe, comprar um peixe frito na estação de Piraputanga/MS, o peixe era o lobó frito, aquilo era minha “bobeira” favorita para comer em todas as viagens.

quando tingi de luzes meus cabelos, a um impedimento claro à orientação do meu trabalho de conclusão de curso. O ponto crítico de suas perseguições ocorreu durante minha defesa, quando ele iniciou um ataque direto à qualidade do meu trabalho. Diante daquela circunstância, falei com propriedade que se o trabalho se apresentava daquela maneira, “ruim” era porque havia seguido rigorosamente suas orientações. Acredito que meu posicionamento o calou ao revelar sua má conduta e ética diante das outras professoras da banca. Mesmo após ter sido aprovada, a hostilidade prosseguiu, manifestando-se em ameaças de reprovação por dois anos e na atribuição da nota mínima da disciplina, 7.0, dizendo que era a nota que eu merecia se referindo a mim, enquanto pessoa, não enquanto acadêmica e nesse cenário eu presenciava meus colegas recebendo notas bem superiores, de 9 e 10. Em 2007, recebi meu diploma de turismóloga, mas ainda carrego as cicatrizes de uma formação marcada pelo racismo e pela violência epistêmica. Experiências como essas intensificaram minha aversão a qualquer forma de preconceito.

A minha primeira conquista de diploma de graduação como turismóloga não serviu como ferramenta de defesa contra o racismo estrutural. Tive que enfrentar duramente o mercado de trabalho formal, impregnado de um padrão que relacionam a mulher indígena à servidão e isso me distanciou por anos da minha profissão de *chef* de cozinha, trabalhava nas funções de diarista e doméstica. A experiência de trabalhar em *casa de família*, distante de ser uma simples narrativa biográfica, foi significativa e que Gonzalez (2020), chamou de lugar social da negra, que aqui inclui à mulher indígena, na estrutura patriarcal e racista brasileira. A experiência no trabalho doméstico proporcionou-me também um espaço de aprendizagem e resistência silenciosa, onde pude observar de perto os hábitos alimentares da sociedade não indígena, um conhecimento que mais tarde seria empregado na minha atuação como *chef*.

Depois de formada em um curso superior, eu queria estudar culinária, se fosse um curso gratuito seria melhor porque na época eu não tinha recursos financeiros para poder pagar, foi quando eu soube de um curso gratuito de técnico em cozinha na Escola Ezequiel Ferreira de Lima.

No primeiro dia do curso, eu estava muito animada e chegando lá a professora nos contou que tinha uma empresa de *buffet* e que ela fazia muitos eventos grandes para pessoas influentes da cidade e que ela chamaria todos os alunos para ajudá-la e ela aproveitaria este momento também para nos avaliar e nós alunos, ficávamos sonhando com esse dia. O curso teve duração de dois anos e durante esse tempo ela chamou todos meus colegas de classe menos eu, por que será? Talvez por causa desse preconceito que está impregnado em nosso estado?

Até aqui, narrei experiências que tive de exclusão que, apesar disso, não conseguiram me calar, pelo contrário, tive mais forças, enxerguei que além das panelas, existe um ato político e este é meu espaço, meu lugar de fala. Compreendo que meu lugar de fala como posicionamento ético e político é a partir do qual me manifesto: o de uma mulher indígena Terena, *chef* e antropóloga, que vive na tensão constante entre a herança ancestral de meu povo e a pressão da cidade moderna. E a partir desses lugares diferentes, aldeia e cidade, surgiu a necessidade de falar com propriedade

sobre nossa comida e nossa cultura e a ferramenta que utilizo com maestria é a fala indígena, no idioma terena é *yuhó kopenoti*, e é assim que tenho feito há mais de dez anos.

O percurso de determinação e afirmação das mulheres indígenas pode ser interpretado como uma forma de resistência. Esse conceito pode ser notado nas lutas de inúmeras outras mulheres indígenas. A Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), da qual me sinto representada, retrata a manifestação coletiva dessa resistência, ao lutar por direitos ambientais e de gênero, a partir da noção de seus corpos enquanto territórios. Essa busca, como bem explica Krenak (2020), soava mais que pessoal, era um ato de resistência que questiona as lógicas dominantes. Portanto, minha incansável busca por um espaço na esfera gastronômica predominante reflete essa resistência mais ampla. Não se tratava apenas da realização de um sonho pessoal, mas sim de desafiar um apagamento secular, negando a narrativa que desvaloriza os conhecimentos indígenas e nos limita a papéis subalternos. Cada negativa que recebi confirmou que o sistema colonial que predomina nas instituições brasileiras não estavam prontas para ver nós indígenas no protagonismo, e cada conquista subsequente tornou-se uma vitória coletiva, um passo rumo à criação de oportunidades para que outras mulheres indígenas possam, destemidamente, fazer parte das cozinhas profissionais, das passarelas, das telas e das universidades.

Eu aprendi a cozinhar com minha tia Silvia, excelente cozinheira de “forno e fogão”. A minha tia ensinava que “toda a energia que está em você enquanto cozinha passava para a comida e se você quisesse passar alguma coisa que passasse amor!” Esta forma de pensar é parte do conhecimento incorporado terena, segundo o qual, cada gesto é parte do aprendizado, porque não é apenas com a fala que aprendemos. Nos dias em que passávamos juntas, a cozinha transformava-se em um espaço sagrado de reafirmação: através dos cheiros, sabores, gestos e das palavras em terena que ela me ensinava, além de aprender a cozinhar, eu aprendia a nossa cultura e a ser quem eu era. Na minha vida ela foi uma mestra fundamental, que me ensinou com carinho e amor não apenas os segredos das artes culinárias me ensinou a língua e a cultura terena.

Sou pioneira como *chef* de cozinha indígena no país. Quando digo isso, refiro-me às características com as quais me apresento: uso cocar, adereços, pinto o rosto, tudo para compor e afirmar a cultura indígena. Para entender como ministro as aulas vou fazer uma pequena explicação: começo com uma breve apresentação pessoal, em seguida vem à explicação da escolha dos ingredientes, sobre as técnicas utilizadas na preparação e sobre boas práticas na manipulação de alimentos. Nesse tempo, eu explico como é a cultura, os costumes da minha comunidade, falo sobre as lendas, sobre personalidades indígenas e sua atuação. Nessa aula, os participantes aprendem a cozinhar comidas de origem indígena e a compreender sua importância para a culinária brasileira.

Hoje, atuo em festivais de gastronomia, ministro cursos e faço palestras em faculdades no Brasil e no exterior. Quando participo de palestras ou apresentações, falo com orgulho, não só da comida, mas também da língua, dos costumes, do artesanato e das danças. A aula inteira

é cultural, e as pessoas se encantam, pois sabem muito pouco sobre nossa cultura. Por exemplo, muitos se espantam quando ouvem que: hoje existem 274 línguas indígenas no Brasil.

Quando estudava turismo⁷, sempre que os professores pediam para fazer trabalhos com apresentações, eu levava comidas indígenas e oferecia aos estudantes de outras graduações. E a primeira comida que eu levei para degustação dos não indígenas foi o *hî-hî*. Na época, eu cursava faculdade de turismo em Campo Grande.

Eu levei o *hî-hî* tradicional, sem nenhum acompanhamento. Na minha casa, com ajuda da minha mãe, fiz cerca de umas 50 unidades. Antes de sairmos de casa, minha mãe me alertou que eu iria voltar com toda minha produção para casa. Eu fui confiante só para fazer um teste e coloquei lá na minha banca.

O resultado me surpreendeu e ainda mais minha mãe que estava presente. A fila era enorme porque um falou para o outro: “*está tendo comida de índio na banca do pessoal de turismo, vamos lá provar*”. O sucesso foi tanto que faltou *hî-hî* e muitos alunos não provaram. E a minha mãe ficou boquiaberta. Mas, depois deste evento, foram tantas apresentações com comidas indígenas, que a escola inteira pôde provar. Eu ficava feliz vendo que as comidas eram bem recebidas, e também por ver todos comendo e contentes por provarem pela primeira vez. Foi nesse momento que eu percebi que a comida indígena seria meu maior diferencial. Mas, após o evento, eu sentia muita tristeza, pois desejava que a comida indígena tivesse maior reconhecimento e aquela apresentação era apenas um experimento. Desde então, passei a refletir sobre como poderia reverter essa situação e representar meu povo através da comida.

Aos 12 anos, comecei a assistir a todos os programas de culinária na TV. Ana Maria Braga e Cátia Fonseca eram os que mais acompanhava. Alguns *chefs* falavam sobre comida indígena, mas, como indígena, eu sabia que o que diziam não tinha fundamento. Então, me questionei: por que não existe um *chef* indígena na TV? Pesquisei e não encontrei nenhum profissional com etnia indígena. Isso intensificou ainda mais meu desejo de representar o povo Terena. A partir daí, lutei com todas as forças, mesmo diante de muitos “nãos”. Fui chamada de louca, mas nunca desisti. Estudei, me formei e fiz todos os cursos de culinária disponíveis em Campo Grande/MS. Enfrentei momentos difíceis, como desemprego, trabalhei como doméstica, diarista, vendedora e tinha apenas um forte sonho: representar meu povo sendo uma *chef* de cozinha indígena renomada. Até alcançar prestígio, enfrentei várias dificuldades e preconceitos. Muitas pessoas me diziam que eu não teria sucesso e que eu deveria desistir.

Com a chegada da era digital, a internet me ajudou muito. Utilizei as mídias sociais e escrevi para um *chef* que vi na TV, Fábio Cunha, contando sobre meu desejo de divulgar a comida indígena. Ele respondeu dizendo que

⁷ Eu fiz o Curso Profissionalizante em Cozinha da Escola Ezequiel Ferreira Lima – CEPEF (2012).

Tenho formação como Técnica em Contabilidade pela Escola Municipal Prof. Plínio Mendes dos Santos (1999). Graduei-me em Turismo pela Faculdade FUNLEC – IESF (2007), pelo PROUNI. Sou Pós-Graduada em História e Cultura Indígena e Afro-Brasileira pela Faculdade Alfa América (2017). Graduada em Tecnologia em Gestão de Mídias Sociais Digitais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul e mestranda em Antropologia Social (2024-2026) pela mesma universidade.

morava em João Pessoa/PB e que, infelizmente, eu não poderia trabalhar com ele. Mas indicou seu amigo, o *chef* Paulo Machado, e sugeriu que eu explicasse minha situação a ele.

Em janeiro de 2015, conheci o *chef* Paulo Machado. Tiramos uma foto, ele gravou um vídeo de eu apresentando uma cerâmica terena depois e ele publicou nas suas mídias sociais. Ele me perguntou: *Kaly*, você acredita que, agora, as coisas vão mudar para você? Que as pessoas vão te convidar para fazer palestras e aulas-show? Respondi que sim. Estava muito contente porque, pela segunda vez, alguém acreditava em mim.

Quando cheguei em casa contei sobre a conversa que tive com o *chef* Paulo e disse assim para meu esposo Washington: hoje conheci um *chef* que acreditou no meu trabalho. Ele disse que a partir de hoje tudo será diferente. E assim foi!

Após esse encontro, passei a ser convidada para ministrar aulas, palestras, assessorias e campanhas publicitárias. Diariamente recebo convites para eventos nacionais e internacionais. As pessoas com quem me relaciono reconhecem esse protagonismo. Elas veem o destaque da importância da ancestralidade por meio da comida indígena. Conforme alguns depoimentos que retirei da internet, *Instagram*⁸ e *Youtube*:

Não tá escrito o tanto que eu sou fã dessa mulher. *Kalymaracaya*, você representa! Obrigada por ser uma inspiração e uma referência. (Débora Pataxó, indígena Pataxó e *chef* de cozinha, em 17 de agosto de 2021).

E olha que honra que é a *Kalymaracaya*, que é a primeira *chef* indígena do país, ela usou um prato, prato fundo aqui pra fazer esse Sagu a brasileira. Olha que coisa mais linda que ficou isso daqui! (Carlos Alberto Bertolazzi, *chef* de cozinha, em 21 de janeiro de 2020).

A comida indígena utiliza ingredientes nativos e é uma cozinha natural. Sem muitos temperos, não há um “certo” ou “errado”. Por exemplo, na cozinha indígena não existe um prato de entrada, esse pode ser o prato principal. Para compreender esses ricos pratos da comida indígena, é preciso esquecer as técnicas francesas. Não há diferentes pontos da carne: tradicionalmente, todas as carnes são bem passadas. Não se consome carne mal passada, temos algumas exceções, como o consumo de Tapuru, um inseto que é consumido cru.

Temos ingredientes incríveis: castanha de bocaiuva, pequi, cumbaru, castanheira, castanha-do-Pará, mel de jateí, palmito guariroba, bacuri, milho

⁸ Outros depoimentos podem ser encontrados em meu Instagram, @kalymaracaya, como estes exemplos: Em um meio com grande presença masculina e descendentes de europeus, temos a *chef* indígena @kalymaracaya da etnia Terena do Mato Grosso do Sul, valorizando a comida ancestral brasileira. (André Fronza, *Designer Gráfico*). Grande desejo de fazer sua gastronomia indígena acessível a todos, mantendo vivas receitas somente faladas de geração para geração! Um prazer saber a sua história, chef Kalymaracaya (Robson Caffaro, *chef* de cozinha). É sobre reconhecimento, cultura e ocupação de lugares que um dia foram impossíveis de imaginar. Kalymaracaya, sou seu fã, fã da sua história e da sua culinária. Feliz em ter aprendido um pouco com você. (Estevão Felix, Social Media). Vocês tem que experimentar a comida indígena, é muito boa! (Rosário Martinez, Psicóloga).

saboró, guavira, carnes de caça, peixes de rio, mandioca, batata-doce, inhame, cará, folha de taioba, trevo de três folhas, café de fedegoso, óleo de bocaiuva, banha de quati, porco monteiro, entre outros.

É muito importante divulgar a comida indígena para outras partes do Brasil, até porque sou a única *chef* com esse perfil, e as pessoas sabem muito pouco sobre essa comida tão rica. A principal característica da minha cozinha é a contemporaneidade, mas sem perder a essência do prato. Por exemplo, ao preparar o *hî-hî*, que não leva sal nem açúcar, busco dar um ar contemporâneo ao acompanhamento, conservando o sabor e modo de preparo.

Minha especialidade é a comida indígena, mas também trago influências da regionalidade, da cozinha brasileira, internacional e contemporânea, sempre correlacionando com ingredientes indígenas. Primeiro sou mulher, depois indígena e a pioneira nesse segmento. Tenho enfrentado muitos desafios com garra, fazendo a diferença por onde passo. Procuro sempre levar nossa riqueza: cultura, comida, língua e artesanato.

Confrontos no campo gastronômico profissional

Ao adentrar nos ambientes de formação da gastronomia profissional, me deparei com um universo cheio de regras e uma gastronomia marcada por técnicas francesas: com nomes franceses, *dólmãs*, toques *blanches* e uma série de protocolos que estabeleciam um modo de ser na cozinha muito diferente da que eu conhecia. Essa estranheza que senti que não era apenas individual refletia um encontro colonial nas práticas culinárias, onde um modelo eurocêntrico se apresentava como padrão, ofuscando os saberes das artes culinárias terena, como contei para o site Uol (2022). Essa gastronomia tradicionalmente institucionalizada, onde não encontrei uma ponte para a cozinha da minha avó na aldeia, um espaço cheio de oralidade, afeto e saberes vivenciados. Contudo, estou ciente de que ocupar espaços dominantes constitui um ato de resistência política (Bhabha, 1994), percebi que minha trajetória não seria de mera assimilação, mas sim de negociação e fusão.

A primeira vez que tive a oportunidade de estar no palco de um grande evento gastronômico foi o evento Mesa ao Vivo em São Paulo, e pude carregar comigo muito mais que comida. Na memória, levei minha aldeia, meus pais, meus avós, meu povo, para contar a nossa história que há tempos caiu no esquecimento. A sensação que tive foi que a cada preparação feita eu estava também transmitindo um pouco da nossa história verdadeira que somente nós indígenas sabemos contar. E que a comida pode servir como um diálogo entre o conhecimento acadêmico e os saberes culinários.

Outro momento importante foi quando estive no programa Encontro com Fátima Bernardes, segundo a matéria disponível no Globoplay (2017), que para mim foi um momento de *glamour* e muito gratificante, mas o que me impulsiona não é o aplauso, é a presença fortalecida. Foi o primeiro momento que senti que as artes culinárias indígenas estavam de fato sendo elevadas a outro patamar. Na mala, levei meus sonhos e ingredientes que representam o nosso pertencimento. Durante o programa, em horário nobre

e ao vivo, as pessoas puderam acompanhar a fala de uma mulher indígena explicando a comida de seu povo, pois era isso que eu sempre desejei. Além de servir para alguns artistas experimentarem a comida indígena, saí do programa aos prantos de tanta felicidade ao ver que todo meu esforço agora estava sendo valorizado.

O meu protagonismo nos últimos anos como a homenagem da CasaCor Ribeirão Preto, em 2023⁹, o programa *MasterChef* Brasil da Band, em 2021¹⁰, o programa *The Taste* Brasil na Globo, em 2023¹¹, ou mesmo em eventos com renome nacional não muda o fato de que ainda enfrentamos um preconceito estrutural profundo como relatei também ao site Terra (2022). A comida indígena é muitas vezes tratada como “exótica” e esse termo é referente quando algo vem fora do país quando na verdade, a comida indígena é uma comida que pertence a nós brasileiros e muitos ainda desconhecem. Mas eu insisto: nossa cozinha indígena tem que ser valorizada.

Tornei-me *chef* para representar meu povo e para ter um lugar de fala que antes era impossível. Fui homenageada, convidada para festivais e programas de TV. Ser reconhecida como *chef* ainda é um privilégio negado a muitas mulheres indígenas. O maior reconhecimento que tenho é quando vejo uma jovem cozinheira da aldeia, dizendo que sua maior inspiração é na minha história, que a partir disso se vê capaz de sonhar. Que agora também pode lutar, que também pode protagonizar as telas, as passarelas, as cozinhas, as universidades e a vida. Porque sempre tive essa filosofia: Não quero ser exceção. Quero ser uma entre muitas.

A comida mais emblemática do povo Terena é o *hî-hî*, e foi esta comida que enviei para uma reportagem da Revista GOL a Bordo, conforme reportagem de Silva (2016, p. 25), que não é apenas uma simples comida, é uma narrativa contada da importância de todo elemento presente na comida como a oralidade. Esses saberes que resistem e que hoje podem encontrar novos caminhos. Na reportagem, falo sobre “da aldeia para a mesa”, não estou falando de um percurso linear, estou explicando um movimento vivo, de preparações antigas e novas, de uma conversa contínua entre o ancestral e o contemporâneo.

Posso afirmar que minha cozinha tem uma particularidade política. É que cada vez que aperto o botão do meu acendedor no fogão, é uma escolha consciente de valorizar uma cultura que por séculos foi massacrada e que ainda tentam nos apagar. Por isso, cada empresa que me contrata para falar ou cozinhar, para mim significa um território de escuta, de protagonismo e de valorização.

⁹ Primeira chef indígena reconhecida do Brasil visita a CASACOR Ribeirão. Disponível em: <<https://casacor.abril.com.br/pt-BR/noticias/profissionais/primeira-chef-indigena-reconhecida-brasil-visita-casacor-ribeirao>>. Acesso em: 13 Ago. 2025.

¹⁰ Caixas “diferentonas”, culinária indígena e quebra de protocolo: veja o que rolou no Masterchef Brasil. Disponível em: <<https://www.band.com.br/entretenimento/masterchef/noticias/caixas-diferentonas-culinaria-indigena-e-quebra-de-protocolo-veja-o-que-rolou-no-masterchef-brasil-16366578>> Acesso em: 14 Ago. 2025.

¹¹ The Taste: única chef indígena brasileira defende valorização da gastronomia no país. Disponível em: <<https://gshow.globo.com/gnt/the-taste-brasil/noticia/the-taste-unica-chef-indigena-brasileira-defende-valorizacao-da-gastronomia-do-pais.ghtml>> Acesso em: 14 Ago. 2025.

Minha trajetória caminha no que defino como antropologia da comida. A academia, para mim não é uma prática distante da cozinha, porque acredito que a antropologia veio para sustentar teoricamente a minha profissão como *chef* de cozinha, onde a comida se mostra como prática de resistência e um caminho para a autonomia dos povos indígenas. Assim, o modo de fazer antropologia que não se desvincula da mulher indígena e da *chef* de cozinha. É a partir dessa mistura entre o aprendizado com minha avó e o rigor da pesquisadora que a antropóloga possui um ponto de vista mais apurado sobre os saberes alimentares desse povo, seja por meio da participação em festivais, palestras, oficinas junto a um público não indígena ou nas páginas desse artigo. Esta posição não é um ponto a ser corrigido, mas a perspectiva através da qual a etnografia a seguir, da produção e do consumo do *hî-hî*, deve ser lida e compreendida.

A comida caribéu, que nós chamamos na língua terena de *ho'ô xupu* ao ser inserido no cardápio do Restaurante Bacuri Cozinha Regional, em Bonito/MS, inspirado nos povos indígenas e em minha história, recebeu o nome de *Kalymaracaya* e permaneceu no *menu* de outubro de 2023 a dezembro de 2024. Para mim, este importante espaço materializava, no domínio da culinária, uma mistura entre biografia e memória coletiva. O *chef* Silvio Trujillo descreveu o prato, já em sua fusão entre comida indígena e contemporânea como: “um guisado de filé mignon, mandioca e pimentões”. Enquanto o *ho'ô xupu*, para nós Terena, é um caldeado de mandioca com carne. O *chef* Silvio me contou que os comensais, quando pediam este prato, faziam a mesma pergunta: quem é *Kalymaracaya*? Então ele explicava quem eu era e o que eu significava para a culinária indígena brasileira. Este ato revela o sentido pelo qual a comida deixa de ser um texto inerte para torna-se narrativa indígena. Essa pergunta transformava o momento da refeição em um ritual de reconhecimento e curiosidade, onde a comida tinha uma ligação direta com minha pessoa evocada pela minha identidade indígena, demandando mais explicações sobre minha trajetória para completar sua significação. Nessa experiência, o caribéu, como ferramenta transcendente, permitia a articulação entre a memória afetiva do comensal, pois muitos comensais se lembravam da comida de suas avós, e a conexão com a minha história, por se recordarem que suas avós tinham ascendência indígena. O prato no cardápio, portanto, além da homenagem, ajudava a criar constantemente um grande círculo de curiosos, revelando um padrão de como as evocações podem ser úteis na negociação de identidades e na transmissão de narrativas e representatividade indígena no restaurante.

Com cuidado escolhi a melhor apresentação para o público internacional que foi através da revista *Remezcla*, publicada na língua inglesa, uma revista americana independente que, na sua sexta edição, publicou uma entrevista comigo me proporcionando a visibilidade internacional. Neste espaço, a revista não me tratou como alguém exótica, mas como uma voz crítica de alguém que não nega suas raízes. Entrelinhas o jornalista Leão (2022), afirmou com convicção, “A *chef Kalymaracaya* nunca perdeu de vista suas origens” (p. 18) e era exatamente isso que eu queria transmitir: minha cozinha é um território ancestral.

Quando recebi o convite para participar do movimento Juntas na Mesa, do Portal Visite Brasília, em 2022¹², organizado pela empresa de cerveja *Stella Artois*, em primeiro momento não pude acreditar, depois pensei que todas minhas ancestrais estivessem ali me dando força e me ajudando, foi como se somente eu pudesse escutar essas vozes que há tanto tempo estão silenciadas, como um chamado para ocupar o espaço que nossas ancestrais sempre souberam que merecíamos. Esse evento nasceu de uma pesquisa liderada pelo *Institut Public de Sondage d'Opinion Secteur* - Instituto IPSOS, centro de pesquisa e de inteligência de mercado que descobriu os maiores obstáculos que as mulheres enfrentam no mercado profissional: falta de visibilidade, falta de formação profissional, falta de crédito e por conta desses problemas o *menu* foi chamado de comida desconfortável, *Uncomfortable Food*.

Como nunca desisti de acreditar nos meus sonhos e de ocupar os espaços e de me empoderar neles e acreditando que as mulheres podem chegar onde quiser para este movimento, eu criei o prato “Escada da Resistência”. Tudo nele tem um porquê. Das cores aos ingredientes: azul é uma cor bem marcante na cultura indígena e significa a dominância; verde é emblemático, significa nossa floresta e que dela precisamos para poder viver. O verde lembra-me que avancei um degrau, fui à mata, peguei forças e fé com meus ancestrais; vermelho, é cor da delicadeza e da doçura como mulher, resisti e venci cada obstáculo. Ao reconhecimento, à vitória! Confesso que fiquei emocionada ao estar ladeada de mulheres incríveis como: Bela Gil, Kátia Barbosa, Andressa Cabral, Bel Coelho, e tantas outras.

No ano de 2024, fui convidada a estrelar no projeto “Somos Selva”, do *whisky Johnnie Walker Blue Label*, (Revista de Milênio, 2024), que celebra o “luxo latino-americano”, a partir das suas raízes mais profundas a comida ancestral e a coquetelaria. Participar de um grande projeto como “Somos Selva”, aprendi que valorizar nossos ingredientes e nossa cultura é fundamental. Ao interagir com mulheres indígenas de outro país, percebi que elas amam sua comida e tratam seus ingredientes com muito respeito, seja o *mojojoy* ou até mesmo as frutas amazônicas no meu ponto de vista, esta viagem foi uma das mais importantes que já fiz, pois me deu a oportunidade de conhecer outros povos indígenas internacionalmente, já que sou Terena e moro no Brasil. Posso dizer que a experiência foi fantástica!

Aqui relato mais um evento importantíssimo para a comida indígena, foi quando recebi o convite da *chef* Bela Gil e da *chef* Bel Coelho, meu coração ficou acelerado! Elas disseram com propriedade: “a comida indígena precisa estar presente no jantar da posse do presidente Lula”. Naquele momento, senti que uma onda de emoção tomava conta de mim. Eu, uma mulher indígena, nascida na aldeia e criada sem muitas oportunidades, estava sendo chamada para representar toda uma ancestralidade diante dos olhos do mundo.

¹² Juntas na mesa: Stella Artois investe R\$ 10 milhões em iniciativas de crédito, formação e visibilidade para impulsionar o protagonismo feminino na gastronomia. Disponível em <<https://visitebrasil.com.br/noticias/juntas-na-mesa-stella-artois-investe-r-10-milhoes-em-iniciativas-de-credito-formacao-e-visibilidade-para-impulsionar-o-protagonismo-feminino-na-gastronomia>>. Acesso em: 14 Ago. 2025.

Em toda minha vida nunca imaginei que a comida indígena pudesse adentrar aquele lugar. Uma recepção preparada para autoridades, chefes de Estado, presidentes, reis e rainhas. Para mim, nossas comidas sempre foram rituais de família, de aldeia e de memória. Vislumbrar a comida indígena brilhar num cenário político, fez o meu coração bater mais forte e dessa vez mais confiante. Saber que reis e rainhas, presidentes e ministros provaram a comida do meu povo me atribuiu um sentimento de realização difícil de explicar. Senti como se os mundos indígenas e não indígenas estivessem na mesma sintonia, como se o meu povo pudesse finalmente ser acolhido com dignidade e respeito. Nesse dia, minhas mídias sociais dispararam de tantas marcações e foi quando percebi que todo meu esforço agora estava valendo a pena.

A percepção da minha cozinha, onde cada ingrediente utilizado e cada prato servido é um ato de resistência, transcendeu os fogões e festivais gastronômicos para repercutir nas esferas do poder político. Essa trajetória de afirmação da culinária indígena como patrimônio e ato de existência alcançou, emblematicamente, um reconhecimento importante em minha cidade, fechando um ciclo, através da Câmara Municipal de Campo Grande. No dia 2 de setembro de 2025, recebi uma Moção de Congratulação proposta pelo vereador Francisco, um ato que interpreto não como uma simples homenagem pessoal, mas como a formalização de uma luta coletiva, estar naquele plenário, representando as indígenas que cozinham foi à confirmação de que nossa luta pelo protagonismo e valorização havia alcançado reconhecimento. Aquele rápido momento significou que o ato político de cozinhar, antes limitado à aldeia e à minha cozinha, agora era também uma pauta a ser oficialmente reconhecida pela cidade em que vivo.

Em suas mídias sociais, no *Instagram*, o vereador Francisco estendeu:

Hoje tive a alegria de prestar Moção de Congratulação à *Kalymaracaya*, uma mulher que leva a cultura indígena sul-mato-grossense para o Brasil e o mundo, principalmente através da gastronomia. Nascida na aldeia Bananal, ela construiu uma trajetória de muita dedicação e conhecimento, sempre valorizando suas raízes. *Kalymaracaya* é um exemplo de resistência, inspiração e valorização da identidade indígena (publicação de @veterináriofrancisco, em 2 de julho de 2025).

Confrontos com o colonialismo

As pessoas hoje conhecem mais sobre a comida indígena porque fui guerreira e nunca aceitei um “não” como resposta. Nunca enfrentei preconceito por ser mulher, mas já sofri inúmeros preconceitos por ser indígena. Como prova disso, posso relatar um acontecimento que me marcou profundamente, o ano era 2014, eu concorri a uma vaga como professora de gastronomia em Campo Grande.

Na época, eu fui convocada para ministrar uma miniaula como parte do processo seletivo, mas, durante a entrevista, a avaliadora fez comentários que eu jamais esqueci. Ela elogiou meu currículo, mas ressaltou que eu havia

estudado sempre em escola pública. Em seguida, pegou o currículo do meu concorrente e comparou, destacando que ele havia feito um estágio na Europa, enquanto eu tinha permanecido aqui na cidade. E, como se isso não bastasse, ela enfatizou que ele havia estudado em Águas de São Pedro, perguntando com “desdém”: “você sabe o que isso significa?”

Como se eu não soubesse que aquela escola era referência na formação de cozinheiros. Mas, para piorar, ela também me perguntou se eu era indígena e anotou isso no meu currículo. Eu saí daquele lugar em lágrimas e determinada a provar que eu ainda iria ser reconhecida, com renome e prestígio, também com uma única ideia na cabeça: a de que, um dia, eu daria aula naquela escola em Águas de São Pedro/SP. E, nove anos depois, em 2023, para a minha grande satisfação, eu fui a convidada de honra para ministrar uma aula na Grande Escola de Águas de São Pedro. Foi um momento de superação, de vencer toda a humilhação que enfrentei em Campo Grande, provando para mim mesma e servindo de exemplo para outras pessoas que, com determinação, é possível superar qualquer obstáculo.

Em Águas de São Pedro, uma estudante se aproximou de mim trazendo seu esposo e me disse: “Kaly, eu tive que vir conversar com você por que nós somos de Dourados/MS e meu esposo cresceu ouvindo que indígena não serve pra nada, que vocês são preguiçosos e meu marido sempre acreditou nessa conversa que os pais deles contavam. Eu gostaria de te parabenizar pelo seu lindo trabalho!” Eu falei: muito obrigada, e fiz apenas uma pergunta ao esposo dela: você contou para seus pais que uma indígena viria para ministrar uma aula aqui hoje? Ele respondeu que “sim”. E eu perguntei novamente, o que eles falaram? Ele disse: “eles não falaram nada”.

Transição entre aldeia e cidade

Para aquelas pessoas que não são indígenas entenderem melhor a minha história, é fundamental contextualizar a mobilidade dos Terena. Ao contrário da visão estereotipada de “indígenas isolados”, os Terena têm um histórico de transição entre ambientes tanto rurais quanto urbanos. Conforme o censo realizado em 2022, dos 19.322 Terena vivendo em áreas de contexto urbano, a maior parte pode ser encontrada em Campo Grande/MS (IBGE, 2025). Esse movimento não é permanente: existe uma fluidez contínua de idas e vindas motivada por questões de educação, trabalho, saúde e envolvimento em rituais. Minha própria experiência, nascida na aldeia Bananal e criada em Campo Grande, mas sempre voltando para casa durante as férias escolares, reflete essa tendência coletiva, sendo mais uma ilustração do que uma história isolada.

Referências bibliográficas

ALTENFELDER SILVA, Fernando. **Mudança Cultural dos Terena**. Revista do Museu Paulista, Nova Série. Vol. III, São Paulo/SP, 1949.

ANMIGA. Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade. Mulheres Biomas em Defesa da Biodiversidade Pelas Raízes Ancestrais, 2023. Disponível em: <https://anmiga.org/mulheres-biomas-em-defesa-da-biodiversidade-pelas-raizes-ancestrais/>. Acesso em: 27 Ago. 2025.

AZANHA, Gilberto José. **As terras indígenas Terena no Mato Grosso do Sul**. Revista de Estudos e Pesquisas – FUNAI, v.2, n.1: 61-111, 2005.

BALTAZAR, P. **O Processo Decisório dos Terena**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo Puc-SP. 2010.

BBC NEWS BRASIL. **O miado das onças-pintadas: registros inéditos mostram como mães se comunicam com filhotes sem atrair machos**, 2026. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cre208z8l80o> > Acesso em: 15 abr. 2026.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BITTERCOURT, Sérgio; LADEIRA, Maria Inês. **A tradição dos Terena: memória e história**. Campo Grande: Editora UFMS, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **L'illusion biographique**. Actes de la recherche en sciences sociales, v. 62, n. 1, p. 69-72, 1986.

COUNIHAN, Carole M. **The Anthropology of Food and Body: Gender, Meaning, and Power**. New York: Routledge, 1999.

DSEI-MS. Relatório Situacional do Distrito Sanitário Especial de Saúde Indígena Mato Grosso do Sul. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/aceso-a-informacao/participacao-social/chamamentos-publicos/2023/chamamento-publico-sesai-ms-no-01-2023/anexo-xxxvii-relatorio-situacional-dsei-mato-grosso-do-sul.pdf>>. Acesso em: 02 out. 2025.

FUNAI. Fundação Nacional dos Povos Indígenas. Direitos Sociais, 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/direitos-sociais/documentacao-civil> >. Acesso em: 31 Jul. 2025.

GLOBOPLAY. Chef mostra pratos com ingredientes típicos de tribos, 2017. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/6039139/>> Acesso em: 15 Ago. 2025.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos. Organização de Flavia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GOODY, Jack. **Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2022: Mato Grosso do Sul tem 139 etnias e 48 línguas indígenas**. Rio de Janeiro: IBGE, 24 out. 2025. Informativo para imprensa. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/44848-censo-2022-brasil-tem-391-etnias-e-295-linguas-indigenas>. Acesso em: 26 set. 2025.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LEÃO, Gabriel. **Chef Kalymaracaya's uphill battle to restore Indigenous cuisine in Brazil**. Remezcla, Lay It Out. Nova York. v. 1, 6º edição. p. 18. Jun. 2022.

LIMA, Ana Gabriela Morim de. **A cultura da batata-doce: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô**. Mana, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 455-490, 2017.

METELO, Ênio. Entrevista pessoal realizada por Kalymaracaya Mendes Nogueira sobre a história e o preparo do hî-hî e o plantio da mandioca. Aldeia Moreira, MS, setembro de 2025.

MULHERES DA FRONTEIRA. Direção: Bruno Loiacono e Paulo Machado. Cidade: Campo Grande/MS. Produtora: Lubus Filmes, 2025. Documentário: 90 minutos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fkjeekcJhZo> Acesso em: 17 Mar. 2026.

REVISTA DE MILENIO: Johnnie Walker Blue Label apresenta Somos Selva, una oda sensorial a lo latinoamericano, 2024. Disponível em: <https://mrevistademilenio.com/johnnie-walker-blue-label-somos-selva/> Acesso em: 13 Ago. 2025.

RIBEIRO, Berta G. **O Índio na Cultura Brasileira**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/MAR, 1987.

SILVA, Luisa Alcântara e. **Comida de índio**. Revista Gol (GOL a Bordo), São Paulo, abr. 2016.

TERRA. Chef Kalymaracaya rompe estereótipos e dá luz a gastronomia ancestral, 2022. Disponível em: <https://www.terra.com.br/nos/chef-kalymaracaya-nogueira-rompe-estereotipos-e-da-luz-a-gastronomia-ancestral,4f76523c2d4c32d0cf27bc912dce7232k77q7vny.html> Acesso em: 14 Ago. 2025.

TIAGO, Gilson. Kixovoku hõmo Terenoe: Um estudo antropológico sobre o jeito Terena de se pintar. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS, Campo Grande/MS, 2019.

UOL. Comida indígena ganha força como símbolo de memória e valorização de tradições, 2022. Disponível em:

<<https://www1.folha.uol.com.br/comida/2022/11/comida-indigena-ganha-forca-como-simbolo-de-memoria-e-valorizacao-de-tradicoes.shtml>>. Acesso em: 13 Ago. 2025.

VETERINÁRIO, Francisco. [@veterinariofrancisco]. Hoje tive a alegria de prestar Moção de Congratulação à Kalymaracaya. Instagram, [S. l.], 02/07/2025. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/DOHJtXwkTeV/?igsh=cmNkcWk5OHdzb2Ez>>. Acesso em: 2 jul. 2025.

Recebido em: 07/10/2025* Aprovado em: 22/04/2026* Publicado em: 30/04/2026

SITUANDO A QUESTÃO HISTÓRICA E TEÓRICO-CONCEITUAL DA EDUCAÇÃO, EDUCAÇÃO INDÍGENA E DA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA

LUANNA CARDOSO OLIVEIRA¹

UFOPA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-0118-422X>

ZAIR HENRIQUE SANTOS²

UFOPA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-9798-7478>

LUIZ PERCIVAL LEME BRITTO³

UFOPA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-6825-7927>

RESUMO: *Este artigo apresenta uma contextualização e reflexão do movimento histórico da educação escolar indígena no Brasil, os principais marcos legais e delimitações conceituais. Os conceitos de educação, educação escolar indígena (EEI) e educação indígena (EI) foram analisados a partir de autores denominados “vozes de referências”, sendo utilizados de forma recorrente nesse campo de estudo (D’ Angelis, 2012; Grupioni, 2008; Luciano, 2011; Melià, 1979,1999). Busca-se entender através da perspectiva histórica, a relação dos povos indígenas com a educação escolar e as mudanças que foram ocorrendo ao longo dos anos, especialmente, após a promulgação da Constituição Federal de 1988. Além dos modos como os conceitos mencionados são apresentados e veem contribuindo para a difusão e reflexão da EEI no Brasil.*

PALAVRAS-CHAVE: *Educação; Educação escolar indígena; Educação Indígena.*

ABSTRACT: *This article presents a contextualization and reflection on the historical movement of indigenous school education in Brazil, the main legal milestones, and conceptual delimitations. The concepts of education, indigenous school education (EEI), and indigenous education (EI) were analyzed based on authors referred to as “reference voices,” who are frequently cited in this field of study (D’ Angelis, 2012; Grupioni, 2008; Luciano, 2011; Melià, 1979,1999). The aim is to understand, from a historical perspective, the relationship between indigenous peoples and school education and the changes that have taken place over the years, especially after the promulgation of the Federal Constitution of 1988. In addition to the ways in which the aforementioned concepts are presented and have contributed to the dissemination and reflection of EEI in Brazil.*

KEYWORDS: *Education; Indigenous school education; Indigenous education.*

¹ Pertencente ao povo Arapiun (PA). Doutora em Educação (PGEDA/Ufopa) e docente da Ufopa. Mestra em Educação (PPGE). Graduada em Letras (Ufopa); Integrante do Grupo de Estudos Leitura e Intervenção em Literatura Infantil e Juvenil na Escola (Lelit/Ufopa). E-mail: luanna.oliveira@ufopa.edu.br

² Pertencente ao povo Arapiun (PA). Doutor em Educação (Unicamp) e docente da Ufopa. Mestre em Letras (UFPA). Graduado em Letras (UFPA); Coordenador do Grupo de estudo, pesquisa e intervenção em leitura, escrita e literatura na escola (Lelit). E-mail: zair-santos@bol.com.br

³ Doutor e Mestre em Linguística pelo IEL (Unicamp). Docente da Ufopa. Graduado em Letras (Unicamp) Coordenador do Grupo de estudo, pesquisa e intervenção em leitura, escrita e literatura na escola (Lelit). E-mail: luizpercival@hotmail.com.br

Introdução

Quando nos referimos à educação relacionada aos povos indígenas, torna-se relevante compreender e distinguir os dois modelos educacionais – educação indígena e educação escolar indígena – que se fazem presente para as populações indígenas. A Educação Indígena (EI) consiste no desenvolvimento de cada povo de seus sistemas de transmissão e produção dos conhecimentos e dos valores tradicionais “de acordo com sua experiência histórica, seu contexto atual de bem viver e sua perspectiva de futuro” (Luciano, 2013, p. 346). Enquanto isso, a Educação Escolar Indígena (EEI) refere-se à educação formal, com a correspondente apropriação e transmissão dos conhecimentos científicos e indígenas dentro da escola.

Atualmente, a escola é parte da realidade dos povos indígenas, tendo valor significativo nas aldeias, sendo uma das principais reivindicações do movimento indígena: “(quase) todas as sociedades indígenas latino-americanas atualmente convivem com algum tipo de *escola*. Uma a conheceram há quase quinhentos anos; outras, ao longo do processo de expansão capitalista e da sociedade moderna” (Secchi; Prattes, 2015, p. 119). Permanecer no questionamento se deveria ter escola nas aldeias demonstra desconhecimento ou análise superficial do contexto dos povos indígenas, de suas condições, demandas, processos de organização e luta.

A educação escolar indígena tem um longo processo histórico. Mais que isso, reflete a luta histórica de afirmação dos povos indígenas, pelo reconhecimento de sua existência, pela possibilidade de existirem dentro e fora de seus territórios. Ao examinar o movimento pela educação escolar indígena, a partir das produções acadêmicas diversas e dos documentos norteadores, é possível entender os conceitos, as tendências pedagógicas e epistemológicas que moldam os projetos de educação que os povos indígenas buscam construir em seus territórios. Sobretudo, entender os desafios e as contradições que se colocam à consolidação da “escola indígena” e que limitam as possibilidades de uma educação escolar indígena transformadora, libertadora e emancipadora.

Este artigo tem como objetivo contextualizar e refletir sobre o movimento histórico da EEI no Brasil, identificando os principais marcos conceituais, legais, as contradições e, principalmente, os desafios após a promulgação da Constituição Federal de 1988. O artigo está organizado em três seções. Na primeira seção, apresenta-se uma reflexão em torno do processo histórico da educação escolar indígena no Brasil, problematizando a relação dos povos indígenas com a escola no passado e as mudanças que foram ocorrendo a partir da Constituição de 1988. A segunda parte apresenta os principais movimentos que eclodiram nos anos de 1970 e impulsionaram o reconhecimento e consolidação dos direitos dos povos indígenas na nova Constituição, inaugurando um novo paradigma para educação escolar indígena. Na última seção busca-se compreender os modos como são apresentados, influenciados e difundidos os conceitos de educação, educação escolar indígena e educação indígena a partir de intelectuais indígenas e não indígenas denominados de “Vozes de referência”, ou seja, autores utilizados massivamente dentro do campo.

O quadro da educação escolar indígena no Brasil

Ao analisar o movimento histórico deste país, é inegável que os indígenas sempre tiveram seus conhecimentos, cultura, modos de ser e humanidade menosprezados. Até pouco tempo, havia uma espécie de ultimato em relação aos povos indígenas no país, afirmando-se veementemente que estariam condenados ao desaparecimento (Luciano, 2006). No processo secular de resistência, as poucas conquistas, embora significativas, tornam-se marcos históricos, exatamente por ser a exceção, não a regra, a começar pelo próprio reconhecimento da humanidade dos povos indígenas, de sujeitos de direito, de data recente (Brasil, 1988).

É inegociável pensar a escola indígena desassociada da história dos povos indígenas e de sua resistência para continuar existindo. Por mais complexa que pareça, estabelecer dentro da escola indígena formas de manifestações das culturas indígenas e demais culturas é estratégia de fortalecimento das identidades, da valorização da cultura e possibilidade de desenvolvimento humano.

No entanto, essa não é uma relação de fácil equilíbrio e compreensão. A superação das limitantes dicotomias dentro do campo, sempre em direção de exclusão, a saber, educação *versus* educação escolar indígena, tradição oral *versus* tradição escrita, é um caminho para a educação escolar íntegra e transformadora.

Uma organização escolar que tem como base a interculturalidade deve encontrar equilíbrio na circulação de conhecimentos, vislumbrando a formação das gerações naquilo que já têm e terão, sobretudo, situando no lugar que estão e podem estar futuramente; pensar a escola indígena a partir dos princípios que a norteiam, de forma crítica e compromissada, é um salto para o futuro.

Emblemática no campo da educação escolar indígena, por conter, a meu ver, uma redundância reveladora. Trata-se da expressão “*escola intercultural*”, utilizada, via de regra, em oposição à denominada (e indesejada) “*escola monocultural*”, pretensamente hegemônica no atual cenário indígena brasileiro. Nosso argumento em desfavor dessa expressão, encaminha-se no sentido de que uma escola *monocultural* indígena não é uma realidade plausível. Então, se é uma *escola indígena*, deve conter os dois pólos da expressão que a constitui: o de *escola* (que se caracteriza como uma instituição externa que vem sendo incorporada à realidade indígena), e o de *indígena* (dirigida aos estudantes das diferentes populações originárias). Porquanto, sempre que se tratar de *escola indígena* ela será, necessariamente, *intercultural*, uma vez que aporta os conhecimentos das sociedades que historicamente a instituíram, bem como os conhecimentos advindos das comunidades específicas (ou das sociedades) que passaram a incorporá-la. A percepção de que possam existir escolas indígenas monoculturais funda-se em argumentos coloniais que, ao longo da história, invariavelmente desconsideram os saberes locais tanto na

educação quanto nas demais relações estabelecidas com os “gentios”. Em seu afã de eliminar a alteridade, a colonialidade tornou invisíveis ou proibitivas as demais formas de perceber o mundo e de reproduzir a vida social e natural (Secchi; Prates, 2015, p. 118).

Ademais, destacam os autores que, a convivência dos povos indígenas com a escola, embora seja um “elemento cultural externo” nos territórios indígenas, não impede o inevitável convívio dos saberes.

Ora, se na escola tem estudantes indígenas, nela haverá *cultura* indígena. E, havendo cultura indígena, a escola não poderá ser monocultural, mas, sempre, intercultural. Ainda que indesejado ou impedido, o espaço escolar estará sempre prenhe de elementos culturais autóctones que convivem (ou são negados), pelos demais saberes. Porquanto, a expressão *escola monocultural* caracteriza uma abstração; e a *escola indígena intercultural*, uma redundância impregnada de colonialidade (Secchi; Prates, 2015, p. 118).

Entender este espaço como terreno fértil de conhecimento do mundo, dos seus problemas, das filosofias, das línguas, das literaturas, das culturas, dos modos de compreensão, resolução e enfrentamento dos problemas sociais, considerando suas soluções, quebra preconceitos e abre espaço para que a “escola seja fronteira” (Tassinari, 2001) transitável, de encontros e desencontros; afinal, as relações humanas também se realizam na tensão, considerando o diferente, o novo.

Sempre houve tensões e desencontros entre as culturas e seus conhecimentos, o que também se consolida como poder de um grupo sobre o outro. A questão é reconhecer e desnaturalizar isso. A barbárie que se comete sobre um povo não se limita à violência física – o extermínio do conhecimento, das línguas, da cultura de um povo, é uma violência devastadora, com consequências irreparáveis.

Dentre os vários empreendimentos orquestrados pelos colonizadores que impactaram no desaparecimento de centenas de povos e, conseqüentemente, suas culturas, Rodrigues (1986) destaca:

É provável que na época da chegada dos primeiros europeus ao Brasil, há quase quinhentos anos, o número das línguas indígenas fosse o dobro do que é hoje. A redução teve como causa maior o desaparecimento dos povos que as falavam, em consequência das campanhas de extermínio ou de caça a escravos, movidas pelos europeus e por seus descendentes e prepostos, ou em virtude das epidemias de doenças contagiosas do Velho Mundo, deflagradas involuntariamente (em alguns casos voluntariamente) no seio de muitos povos indígenas; pela redução progressiva de seus territórios de coleta, caça e plantio e, portanto, de seus meios de subsistência, ou pela assimilação, forçada ou induzida, aos usos e costumes dos colonizadores (p. 19).

Não há como refletir sobre educação escolar dos povos indígenas sem compreender o percurso histórico, complexo e, por vezes, traçado de forma generalizada, desconsiderando o contato ocidental com as centenas de sociedades indígenas – e ainda há povos indígenas “autônomos”, “resistentes”, “ocultos”, “não contatados” ou “isolados”. O contato com a escola não se deu de maneira igual entre os diferentes povos indígenas. Houve formas de chegar aos indígenas por padrões de contato utilizados pelos colonizadores, mas as maneiras como os diferentes povos indígenas reagiram são complexas, especialmente por considerar os relatos a partir da vertente do colonizador.

A EEI está em pleno movimento, impulsionada por lutas, tensões e conflitos, na tentativa de transformação direta ou indiretamente, tendo já passado por diferentes momentos. Para entender esse processo, utilizamos a periodização proposta por D’Angelis (2012), que o divide em três fases: Escola catequese (meados do século XVI a meados do século XVIII); Escolas das “primeiras letras” e projeto civilizador (meados do século XVIII a meados do século XIX); e Ensino bilíngue (da década de 1970 até meados século XXI).

A implementação de escolas em território brasileiro é antiga e coincide com a colonização. O objetivo dessa instituição era a conversão dos indígenas ao catolicismo, para que, posteriormente, já “civilizados”, fossem integrados à sociedade colonial (D’Angelis, 2012; Luciano, 2011; Grupioni, 2008). “Educar” o indígena ficava sob responsabilidade dos padres jesuítas, cujas missões camufladas de fins religiosos, tinham objetivos econômicos e políticos: o verdadeiro intuito era facilitar, garantir e expandir a colonização. A parceria Igreja e Estado foi exitosa na política de assimilação e genocídio cultural das nações indígenas e, infelizmente, não foi restrita ao Brasil.

Após a expulsão dos jesuítas, em 1759, vieram as Reformas Pombalinas, que culminaram em uma série de mudanças na sociedade colonial da segunda metade do século XVIII. Especialmente para os povos indígenas, o “Diretório dos Índios” estabeleceu medidas de integração do indígena à sociedade colonial, com inúmeros mecanismos de homogeneização cultural e extirpação das diversidades dos povos. Dentre outros aspectos, o documento previa: ensinar a ler e a escrever, o casamento entre indígenas e não indígenas, extinção das aldeias, transformando-as em vilas, o uso obrigatório da Língua Portuguesa, impedindo os indígenas de falar suas línguas maternas sob ameaças de severas punições.

A partir de 1845, decreta-se o Regulamento das Missões. Ao longo do período imperial, mantiveram-se os objetivos dos períodos anteriores: transformar os indígenas em trabalhadores a serviço do Estado. No período republicano brasileiro, as políticas indigenistas eram contraditórias – os objetivos do Estado para com os povos originários permaneciam iguais aos dos séculos anteriores –, já que, ao mesmo tempo, defendiam a ideia de que, ao invés de exterminar os indígenas, dever-se-ia preservá-los – “integrar o indígena à sociedade nacional”. Em 1910, é criado o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), com a função de proteção e tutela dos indígenas e de seus territórios, uma vez que os indígenas eram considerados incapazes. Mas, embora a educação escolar dos povos indígenas estivesse sob a responsabilidade do SPI, as missões religiosas continuavam com os projetos de educar os nativos e, para isso, contavam com o apoio do governo.

Os internatos indígenas – especialmente para crianças e jovens – serviam para instrução elementar, religiosa e profissional. Nesses lugares, o indígena ficava desconectado do seu povo e cultura, e o não cumprimento das regras implicava castigos e punições. A ideia era fazê-los absorver os costumes: “as escolas-internatos pretendiam inculcar os novos padrões de cultura e comportamento dos colonizadores e ao mesmo tempo fazê-los desprezar e esquecer as tradições e os costumes” (Luciano, 2011, p. 74).

Diante das denúncias de corrupção, exploração e massacres contra os povos indígenas, o SPI foi extinto, em 1967. Instituída em 5 de dezembro de 1967, através da Lei 5.371, a Fundação Nacional do Índio (Funai) é criada para substituir o órgão anterior, mas não trouxe mudanças significativas para os povos indígenas, dando continuidade ao modelo tutelar, conforme o trecho da Lei que a constitui: “A Fundação exercerá os poderes de representação ou assistência jurídica inerentes ao regime tutelar do índio, na forma estabelecida na legislação civil comum ou em leis especiais.” Destaca-se o desenvolvimento econômico como um dos objetivos centrais da criação desse órgão.

No que tange à educação escolar dos povos indígenas, o novo órgão indigenista deu prosseguimento aos planos de civilizar e integrar as nações indígenas à sociedade. O órgão apresenta proposta inovadora e contraditória, assumindo a educação bilíngue nas escolas, com prioridade para a língua materna – o chamado “bilinguismo oficial de transição à língua nacional”. Em 1969, a Funai firmou convênio com a entidade religiosa de caráter fundamentalista, o *Summer Institute of Linguistics* (SIL)⁴, “que conjugando métodos linguísticos a proselitismo religioso, colocou-se a serviço das políticas oficiais de integração dos povos indígenas à sociedade nacional” (Luciano, 2011, p. 96).

O SIL, embora apresentasse metodologias “aparentemente inovadoras”, tinha como objetivo a conversão religiosa e a anulação das diferenças culturais das populações indígenas. Seus métodos consistiam na tradução da bíblia para as línguas indígenas. O bilinguismo proposto pelos missionários do SIL não tinha objetivo de valorizar as línguas dos povos indígenas, mas facilitar a comunicação e a aceitação de programas tanto do Estado brasileiro quanto dos próprios missionários (Luciano, 2011).

O convênio com o SIL foi rompido, em 1977, momento em que o Brasil vivia intensas mobilizações, com o advento dos movimentos indígenas pelo reconhecimento de seus direitos. Entretanto, é somente após parecer do Ministério da Educação (MEC), em 1999, que, “por fim”, os missionários foram impedidos de prosseguir com suas atividades. Infelizmente, o proselitismo religioso prevalece forte, com os mesmos perfis e finalidades do período colonial.

Esses programas pautavam-se na integração forçada dos povos indígenas à sociedade, buscando anular suas diversidades, passando pelo processo de catequização e civilização, de modo a integrá-los à sociedade

⁴ *Summer Institute of Linguistics* (SIL) é uma missão evangélica especialista na tradução do Novo Testamento para línguas ágrafas. Com base em convênio firmado com o Estado brasileiro, levou para áreas indígenas linguistas de outras nacionalidades, muitos deles ligados a missões religiosas, os quais passaram a atuar no sentido de criar a escrita da língua de diversos povos (Bergamaschi; Medeiros, 2010, p. 58).

como mão de obra barata ou escrava. Bartomeu Melià observa que, anteriormente à Constituição Federal de 1988,

a educação que a “sociedade nacional” pensa para o índio, não difere estruturalmente, nem no funcionamento, nem nos seus pressupostos ideológicos, da educação missionária. E ela recolhe fracassos do mesmo tipo. Somente não sabemos se ela passou por uma revisão (Melià, 1979, p. 48).

Os projetos educacionais voltados aos povos indígenas do período colonial até a promulgação da Constituição de 1988, os quais Melià (1979) chama de “flutuações da ideologia estatal sobre os indígenas”, não tinham intenção de possibilitar educação escolar que contribuísse com a ampliação de conhecimentos, emancipação, respeitando a cultura e os modos de vida e, tampouco, que contassem com a participação dos indígenas para estabelecer seu próprio modelo de educação escolar.

É essencial olharmos criticamente para o pós-constituição, recordando que o público envolvido no processo de elaboração dos documentos que norteariam a EEI no Brasil, não tinha a participação massiva dos povos indígenas, mas de indigenistas e missionários vinculados ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI), universidades pesquisadoras – antropólogos, linguistas, educadores, militantes que aderiram à causa indígena.

Qual o problema disso? Embora pareçam práticas dos séculos passados, a tutela, o preconceito, “dar a voz” a quem já tem voz e precisa de oportunidade para falar são trivialmente notadas no dia a dia dos povos indígenas e no movimento histórico da educação. Tais ações e intervenções assumem um caráter assistencialista e tutelar.

De modo geral, os gestores, formadores de professores índios, assessores e pesquisadores envolvidos com processos de EEI atuam em defesa do que designam como “interesses dos índios”. No intuito de “dar voz” aos indígenas, muitas vezes esses agentes acabam por usurpar-lhes a voz, através do cooptação de alguns índios (professores e lideranças) como representantes dos demais, decidem, prescrevem e atuam nos processos de formação de professores índios e efetivação EEI (Troquez, 2014, p. 59).

Esta não é uma observação isolada. Silva (1994) já apontava tal crítica sobre o processo de elaboração de propostas de EEI com discursos engajados da diferença, ‘simpáticos à causa’, que subjaziam ações etnocêntricas, inclusive nos anos iniciais dos direitos indígenas, incluindo a educação escolar, serem consolidados na constituinte de 1988.

Os povos indígenas são muitas vezes vítimas da ignorância de “agentes simpáticos à causa”. Os assessores e técnicos em Educação Escolar Indígena, assim como suas agências (do governo e das ONGs), precisam compreender, antes de mais nada, o que são organizações sociais, costumes, crenças e tradições dos povos indígenas. Em outras palavras,

assessores e técnicos em Educação Escolar Indígena não podem prescindir de lições fundamentais de teoria antropológica e de etnologia sul-americana. Caso contrário, os programas de Educação Escolar Indígena poderão ser pautados por uma ideologia de indianidade genérica, onde noções como organizações sociais, costumes e tradições dos povos indígenas são desprovidas de um sentido mais profundo e tomadas como detalhes pitorescos (p. 49).

Adicionamos à crítica de Silva, o compromisso e entendimento da educação como processo que exige comprometimento, responsabilidade e profissionalismo. A área da educação tem característica diferente de outras áreas, “é um tacho que todos colocam a colher” e disputam opiniões sobre diferentes aspectos que envolvem a educação. Dermeval Saviani já alertava sobre essa disputa pelos mais diferentes tipos de profissionais pela escola, o que nos leva a entender que não é algo novo.

A escola se tornou um mercado de trabalho disputadíssimo pelos mais diferentes tipos de profissionais (nutricionistas, dentistas, fonoaudiólogos, psicólogos, artistas, assistentes sociais etc.) e uma nova inversão se opera. De agência destinada a atender o interesse da população em ter acesso ao saber sistematizado, a escola se torna uma agência a serviço de interesses corporativistas ou clientelistas (Saviani, 1984, p. 4).

Que dizem os Documentos que Regem a EEI?

Em meados da década de 1970, iniciou-se o processo de articulação, mobilização e atuação do movimento indígena e indigenista pelo reconhecimento de seus direitos territoriais, diversidade étnica, educação escolar, pelo fim da tutela do Estado e das centenas de violações cometidas. A materialização dos direitos dos povos indígenas, em suma, o reconhecimento dos indígenas como sujeitos de direitos, ser humanos dotados de consciência, deixados de ser considerados “uma espécie em vias de extinção” (Grupioni, 2008) veio somente com a promulgação da Constituição Federal de 1988, especificamente nos artigos 231 e 232.

Em relação à educação escolar indígena, o artigo 210 do documento explicita e consolida o direito à educação escolar indígena na perspectiva intercultural, bilíngue, específica e diferenciada: “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, 1988). A partir desse marco, outras normativas reafirmaram esse direito: a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Brasil é signatário; as Diretrizes para a política Nacional de Educação Escolar Indígena, de 1993; a Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (LDB), aprovada em 1996; o Referencial Curricular Nacional das Escolas Indígenas (RCNEI), publicado pelo

Ministério da Educação (MEC), em 1998, dentre outros dispositivos legais – portarias, resoluções, normativas.

As Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena de 1993, publicada pelo MEC, em consonância com os direitos conquistados na Constituição Federal de 1988, foi indispensável para implantação de uma política que garantisse o respeito à especificidade dos povos indígenas e à diversidade interna (linguística, cultural, histórica). As diretrizes apresentavam os seguintes princípios e pressupostos que norteariam a EEI:

3.1 Especificidade e diferença: as sociedades indígenas compartilham um conjunto de elementos básicos que são comuns a todas elas e que as diferenciam da sociedade não-indígena. Assim, os povos indígenas têm formas próprias de ocupação de suas terras e de exploração dos recursos que nelas se encontram; têm formas próprias de vida comunitária; têm formas próprias de ensino e aprendizagem, baseadas na transmissão oral do saber coletivo e dos saberes de cada indivíduo.

3.2 Escolas indígenas específicas e diferenciadas: As escolas indígenas, por conseguinte, deverão ser específicas e diferenciadas, ou seja, as características de cada escola, em cada comunidade, só poderão surgir do diálogo, do envolvimento e do compromisso dos respectivos grupos indígenas, como agentes e coautores de todo o processo.

3.3 Interculturalidade: Isto é, o intercâmbio positivo e mutuamente enriquecedor entre as culturas das diversas sociedades, deve ser característica básica da escola indígena. Isso significa passar da visão estática da educação para uma concepção dinâmica. Não se pode ficar satisfeito só em "valorizar" ou mesmo ressuscitar "conteúdos" de culturas antigas. Deve-se, pelo contrário, ter em vista o diálogo constante entre culturas, que possa desvendar seus mecanismos, suas funções, sua dinâmica. Esse diálogo pressupõe que a interrelação entre as culturas, o intercâmbio entre as mesmas e as contribuições recíprocas são processos aos quais todas as sociedades são e foram submetidas ao longo de sua história.

3.4 Língua materna e bilinguismo: As sociedades indígenas apresentam um quadro complexo e heterogêneo em relação ao uso da língua materna (a língua indígena) e ao uso e conhecimento da língua oficial (o português). Monolinguismo total em língua indígena é situação transitória de comunidades indígenas nos primeiros momentos do contato. A maioria dos povos indígenas se encontra em diversas situações e modalidade de bilinguismo e/ou multilinguismo. Essa situação sociolinguística, assim como o momento histórico atual e suas implicações de caráter psicolinguístico, faz com que se assume a educação escolar indígena como sendo necessariamente bilíngue:

a) cada povo tem o direito constitucional de utilizar sua língua materna indígena na escola, isto é, no processo

educativo oral e escrito, de todos os conteúdos curriculares, assim como no desenvolvimento e reelaboração dinâmica do conhecimento de sua língua;

b) cada povo tem o direito de aprender na escola o português como segunda língua, em suas modalidades oral e escrita, em seus vários registros -formal, coloquial etc.

c) a língua materna de uma comunidade é parte integrante de sua cultura e, simultaneamente, o código com que se organiza e se mantém integrado todo o conhecimento acumulado ao longo das gerações, que assegura a vida de todos os indivíduos na comunidade. Novos conhecimentos são mais natural e efetivamente incorporados através da língua materna, inclusive o conhecimento de outras línguas.

3.5 Globalidade do processo de aprendizagem: A aprendizagem é social, resulta da própria vida. Isso significa que ela não pode ocorrer isoladamente, visto que se constrói simultaneamente no desenvolvimento da pessoa humana. Ela existe sem o ensino e o ensino existe também sem a escola. A aprendizagem, portanto, funda-se num processo contínuo e global, que evolui em função das situações e das ações exercidas pelos sujeitos no seu contexto sócio-histórico.

Nessa perspectiva, esse processo de conhecimento significa dotar de sentido, e dotar de sentido implica relacionar uma nova situação com aquilo que já se sabe; compreender e aprender, por sua vez, implicam transformar os conhecimentos adquiridos e requerem, como primeira condição, a capacidade de dotar de sentido as atividades exercidas. A ênfase do processo educativo escolar, portanto, deve estar na aprendizagem como processo de construção coletiva de conhecimentos e envolve alunos, professores e comunidade. As atividades desenvolvidas durante o processo educativo não devem ser compartimentalizadas, seus conteúdos devem ser trabalhados de maneira global e integrada, de forma a que os sujeitos possam dotá-los de sentido e operar sobre eles, ou seja, construir os conhecimentos - compreender é aprender.

3.6 Escola indígena, específica e diferenciada, intercultural e bilingue: A escola indígena tem como objetivo a conquista da autonomia sócio-econômico-cultural de cada povo, contextualizada na recuperação de sua memória histórica, na reafirmação de sua identidade étnica, no estudo e valorização da própria língua e da própria ciência - sintetizada em seus etnoconhecimentos, bem como no acesso às informações e aos conhecimentos técnicos e científicos da sociedade majoritária e das demais sociedades, indígenas e não-indígenas. A escola indígena tem que ser parte do sistema de educação de cada povo, no qual, ao mesmo tempo em que se assegura e fortalece a tradição e o modo de ser indígena, fornecem-se os elementos para uma relação positiva com outras sociedades, a qual pressupõe por parte das sociedades indígenas o pleno domínio da sua

realidade: a compreensão do processo histórico em que estão envolvidas, a percepção crítica dos valores e contravalores da sociedade envolvente, e a prática da autodeterminação.

Como decorrência da visão exposta, a educação escolar indígena tem de ser necessariamente específica e diferenciada, intercultural e bilíngue (Brasil, 1993, pp. 10-12).

Diferentemente de outros documentos sobre EEL, que apenas citam cada adjetivo somado à educação escolar indígena, este discorre sobre cada um deles, direcionando como deve ser a educação escolar. No entanto, nota-se o caráter estritamente idealizador, pois, ao mesmo tempo em que se busca equilibrar os conhecimentos e as culturas dentro das escolas indígenas, sem sobreposições, não se considera tornar a escola espaço de entendimento crítico e emancipador dos povos indígenas no sentido de compreender o porquê das assimetrias, como critica Nobre (2009, p. 19) com base em Fidel Tubino (2004), ao tratar do conceito de interculturalismo funcional, que vai ao encontro do exposto no documento e da necessidade de conhecer e rever tais conceitos. Dessa forma, enquanto o interculturalismo (funcional) neoliberal promovia o diálogo sem tocar nas causas da assimetria cultural, o interculturalismo crítico buscava suprimi-las.

De acordo com Nobre (2009) se substitui o discurso sobre a pobreza pelo discurso sobre a cultura “ignorando a importância que têm – para compreender as relações interculturais – a injustiça distributiva, as desigualdades econômicas, as relações de poder e os desníveis culturais internos” (p.18). Outro ponto válido de apresentar é o discurso sobre a diferença tomado de maneira superficial e esvaziada, escamoteando a desigualdade que precede à diferença. Em suma, tais questões não têm sido contempladas nos projetos de educação diferenciada, correndo riscos de contribuir para reprodução do preconceito e discriminação (Troquez, 2014).

A tão mencionada interculturalidade vai além do “famigerado diálogo entre culturas”. Faz-se necessário senso crítico sobre esse conceito para que não se torne discurso esvaziado e se caia em fórmulas alienantes de submeter-se aos processos políticos e sociais de exploração.

É necessário aprofundar essa definição, pois somente o “diálogo” não garante a construção de novas formas de convívio numa sociedade mais justa, que ao final de contas é o objetivo superior da educação. A sociedade e a educação estão atravessadas por grandes conflitos sociais e históricos. E nem por se utilizar um rótulo de “intercultural” está garantido um processo educativo mais participativo e menos alienante que supere tais conflitos. Contudo, o sentido do diálogo entre culturas refere-se não apenas a desenvolver capacidades para ouvir e falar, mas, sobretudo, de refletir e pensar numa perspectiva dialógica, o que não deve remeter apenas à ideia de um colóquio entre dois (emissor e receptor), mas sim a uma discussão polifônica, sustentada por diferentes referências espaço-temporais, onde ideias,

opiniões, conceitos, percepções sobre os processos históricos e do próprio mundo, devem ser compreendidos no complexo emaranhado de situações e atores envolvidos, articulados e desarticulados em diálogos nem sempre claros e isentos de conflitos. O diálogo intercultural não pode ser visto como um encontro inocente, pois em torno dos temas indígenas muitos interesses espúrios se congregam, sendo difícil o trabalho sério, honesto e independente. Especial cuidado deve se ter para não cair no engano de pensar que a interculturalidade é apenas um desfile folclórico, onde só podem ser aceitas as ideias próximas às de quem fala. Pois o verdadeiro diálogo implica em aceitar que há não apenas línguas diferentes, mas, sobretudo opiniões diferentes às nossas, mesmo que não se concorde com elas, ou que não possamos compreender devido às limitações próprias (Repetto, 2012, p. 21-22).

Trata-se, então, de estabelecer uma relação e debate conceitual real, desmistificado e concreto, no que tange ao encontro entre culturas na educação escolar indígena, por meio de um processo dialético no qual diferentes culturas, conhecimentos não se excluem, mas se integram criando uma forma de analisar e entender o mundo; é necessário dar condições necessárias à existência desse processo nas escolas. “Discutir Interculturalidade nos exige, também, discutir as condições materiais do diálogo polifônico. Não pode apenas ficar numa perspectiva conceitual e teórica, deve ter bases sociais, políticas e econômicas” (Repetto, 2012, p. 22).

Como um dos pilares da EEI, a “interculturalidade” está presente na Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (LDB), um dos principais documentos norteadores da EEI, especialmente nos artigos 78 e 79, que em consonância com o texto constitucional, não apenas reconheceu o direito à educação escolar diferenciada e intercultural, potencializando suas identidades e cultura dos povos indígenas, como incumbiu a União de apoiar *tecnicamente e financeiramente* os sistemas de ensino no provimento da educação intercultural para as comunidades indígenas, desenvolvendo programas integrados de ensino e pesquisa.

Art. 78. O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:

1º Proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências;

2º Garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não índias (Brasil, 1996).

Destaca-se, no artigo 79 da LDB, a participação dos povos indígenas para planejar seus processos educacionais. Anterior a essas regulamentações e ao texto constitucional, a participação de indígenas na consulta, elaboração, construção e implementação das políticas públicas – relacionadas não apenas à educação, mas também à saúde e ao meio ambiente, dentre outros tópicos – era nula, ou muito reduzida. Em suma, o que estava posto eram ‘políticas’ assistenciais, pensadas por terceiros; o indígena era considerado incapaz intelectualmente. Por isso, estamos longe de tomar tais documentos como ideais, muitos necessitam seriamente de atualizações. Por exemplo, no mesmo artigo 79 da Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (LDB), precisamente no inciso 1, afirma-se que “os seus programas serão planejados com a *audiência* das comunidades indígenas” (Brasil, 1996; grifo acrescido). Portanto, faz-se explicitamente a diferença entre autonomia e participação.

Segundo a lei, as agências externas (governos, academias, conselhos) planejarão os programas das escolas, com a audiência indígena, e não o inverso: as comunidades indígenas planejarão seus programas com a audiência do poder público, dos conselhos e da academia (Secchi; Prattes, 2015, p. 121).

Para além dos documentos legais nacionais, importante citar a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Brasil é signatário, como um dos documentos internacionais que asseguram o direito à educação escolar indígena com todas as suas especificidades. De acordo com a Convenção 169, art. 26, deve ser assegurado aos povos indígenas “medidas para garantir aos membros dos povos interessados a possibilidade de adquirirem educação em todos os níveis, pelo menos em condições de igualdade com o restante da comunidade nacional” (OIT, 1989). Seguidamente, a Convenção 169 estabelece, no art. 27, de forma imprescindível, a cooperação/consulta prévia dos povos originários no desenvolvimento dos processos de educação que devem estar em consonância com as necessidades, valores, culturas e língua dos povos indígenas, dentre outros aspectos.

Outro marco importante da educação escolar indígena foi o Parecer 14/1999, publicado pela Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação, que trata da criação da categoria *Escola Indígena* nos sistemas de ensino. A criação da categoria “Escola Indígena” garante o funcionamento dessa instituição, assegurando autonomia administrativa e curricular na realização de educação específica e diferenciada. O documento contribui para que os indígenas tenham o direito à educação de qualidade, que respeite e valorize seus conhecimentos e saberes tradicionais e permita acesso aos conhecimentos universais, de forma a participar como cidadãos plenos do país (Brasil, 1999). O documento estabelece a garantia aos conhecimentos gerais, sem negar as especificidades culturais e as identidades daqueles grupos. O parecer destaca que a elaboração dos

currículos deve ser processo contínuo de construção, em consonância com a escola e aldeia.

Para além dos documentos mencionados anteriormente, a Resolução do Conselho Nacional de Educação CNE/CEB nº 05/2012 fixa as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica:

Art. 15 O currículo das escolas indígenas, ligado às concepções e práticas que definem o papel sociocultural da escola, diz respeito aos modos de organização dos tempos e espaços da escola, de suas atividades pedagógicas, das relações sociais tecidas no cotidiano escolar, das interações do ambiente educacional com a sociedade, das relações de poder presentes no fazer educativo e nas formas de conceber e construir conhecimentos escolares, constituindo parte importante dos processos sociopolíticos e culturais de construção de identidades.

É indiscutível que a Constituição Federal de 1988 e demais documentos foram um avanço (mas não ao acaso: foram pressões, embates e debates para a existência de tais reconhecimentos). Acompanhar os debates sobre o direito à EEI é compreender que esses reconhecimentos, embora relevantes, não tornaram fácil a luta dos povos indígenas. Portanto, políticas públicas bem escritas não significavam efetivação na realidade, não devendo se confundir políticas com documentos. “Documentos podem orientar políticas, mas políticas se realizam em práticas e são essas que podem mudar ou manter situações estabelecidas” (D’Angelis, 2012, p. 42).

De modo geral, a EEI tem passado por constantes desafios. É lento o processo de efetivação e materialização da EEI dentro dos territórios, embora os problemas sejam de ordem diferente de povo para povo, muitas vezes são o mesmo na essência: desvalorização salarial, contratos temporários, falta de estrutura, materiais específicos. É possível afirmar a complexa passagem – histórica, cultural e de concepção metodológicas, teóricas e conceituais, que paira sobre a EEI. Especialmente quando se nota o quanto ‘antigas práticas’ e concepções se fazem presentes, servindo de pretextos para equívocos teóricos e pedagógicos nas escolas indígenas, nas universidades e secretarias. Essas questões culminam em tensões, autoritarismo e desafios dentro e fora dos territórios.

A partir do exposto, tentaremos apresentar os modos como a educação, EEI e EI, vem sendo apresentada teoricamente por diferentes estudiosos da área, sendo esses, até o momento, considerados como os mais recorrentes nas produções.

Educação, escola e povos indígenas – “Vozes De Referências”

O processo de formação do indivíduo é, em essência, um processo educativo que instiga novos aprendizados. Dessa forma, “o movimento da história só é, portanto, possível com a transmissão, às novas gerações, das aquisições da cultura humana, isto é, com educação” (Leontiev, 1978, p. 7). Desde a mais tenra idade, o ser humano vai apropriando-se da cultura e de

todos os elementos culturais ao longo da vida, o que lhe possibilita a ampliação de tomada de consciência da sua constituição para “ser” humano.

Cada geração começa, portanto, a sua vida num mundo de objetos e de fenômenos criado pelas gerações precedentes. Ela apropria-se das riquezas deste mundo participando no trabalho, na produção e nas diversas formas de atividade social e desenvolvendo assim as aptidões especificamente humanas que se cristalizaram, encarnaram nesse mundo (Leontiev, 1978, p. 3).

Nessa perspectiva, “a educação enquanto comunicação entre pessoas livres em graus diferentes de maturação humana, é promoção do homem, de parte a parte, ou seja, tanto do educando como do educador” (Saviani; Duarte, 2021, p. 18). No ensaio, “Sobre a natureza e especificidade da educação”, Saviani (1984, p. 1-2) apresenta o seguinte:

Se a educação não se reduz ao ensino, é certo, entretanto, que ensino é educação e, como tal, participa da natureza própria do fenômeno educativo. Assim, a atividade de ensino, a aula, por exemplo, é alguma coisa que supõe, ao mesmo tempo, a presença do professor e a presença do aluno. Ou seja, o ato de dar aula é inseparável da produção desse ato e de seu consumo. A aula é, pois, produzida e consumida ao mesmo tempo (produzida pelo professor e consumida pelos alunos). (...)

A natureza humana não é dada ao homem, mas é por ele produzida sobre a base da natureza biofísica. Consequentemente, o trabalho educativo é o ato de produzir, direta e intencionalmente, em cada indivíduo singular, a humanidade que é produzida histórica e coletivamente pelo conjunto dos homens. Assim, o objeto da educação diz respeito, de um lado, à identificação dos elementos culturais que precisam ser assimilados pelos indivíduos da espécie humana para que eles se formem humanos e, de outro lado e concomitantemente, à descoberta das formas mais adequadas para atingir esse objetivo.

O processo descrito é possível, porque outras gerações precedentes já dispuseram de conhecimento, de instrumentos aperfeiçoados, em síntese, das objetivações necessárias para que as novas gerações se apropriem, reinventem-se e, mais, desenvolvam as aptidões capazes de gerar novos instrumentos; e, como em um ciclo, a geração seguinte se apropriará do conhecimento precedente para que desenvolva as funções psíquicas típicas humanas, como o pensamento, a imaginação, a memória e a fala.

Em consonância com o exposto, Luciano (2011) destaca que “os processos educativos são inerentes a qualquer sociedade humana, pois é por meio deles que produzem, reproduzem e difundem seus conhecimentos e valores para garantir sua sobrevivência e continuidade histórica” (p.74). Reforçando o argumento do autor citado, Ferreira (2019) discorre sobre o processo de socialização das crianças Kaingang.

A educação kaingang, a Pedagogia possui entre seus principais aspectos e muito importante, a socialização, ato de aprender com os outros em qualquer tempo e espaço, motivado pela reciprocidade, característica importante no convívio Kaingang. A pessoa está na relação com a outra, face a face, assim, as crianças não vivem somente no meio dos adultos, aprendem umas com as outras, com os grupos de sua idade e de outras, com os quais compartilham conhecimentos dentro e fora da comunidade onde vivem. E mais do que isso, sabem em detalhes os acontecimentos da comunidade, são muito discretas, mas possuem olhos atentos que acompanham tudo o que acontece e tudo sabem. As crianças aprendem vendo, ouvindo, experimentando e executando as tarefas. [...] Assim, a educação indígena está pautada na socialização, onde todo momento é tempo de aprender, respaldado nas atividades desenvolvidas pelas pessoas em seus diversos espaços de convivências. Mas ainda é importante dizer que em nenhum dos momentos ou movimentos os velhos estão excluídos (p.95).

Ainda que tenham suas especificidades culturais e maneiras de “educar”, os povos indígenas constroem e transmitem seus conhecimentos, cultura, modos e os tempos de ser, a língua, as danças, os valores – em suma, o conhecimento acumulado historicamente por aquele povo – para as gerações seguintes, mediado pelos “mais velhos”, ou seja, da geração precedente. Segundo Melià (1979, p. 10), “a educação de cada indígena é de interesse da comunidade toda. A educação é o processo pelo qual a cultura atua sobre os membros da sociedade para criar indivíduos que possam conservar essa cultura”.

Seguindo o raciocínio, o autor destaca que “a educação indígena é ensinar e aprender cultura, durante toda a vida e em todos os aspectos. Por isso, a análise do sistema educativo de um povo indígena vem a confundir-se com o estudo total de sua cultura” (Melià, 1979, p. 12-13). Na mesma linha de compreensão, D’ Angelis (2012, p. 82) destaca que “a educação das crianças, sua socialização na comunidade, se faz na família, pelos ensinamentos dos pais, pelas palavras e histórias dos mais velhos e por muitos outros meios que a comunidade possua, inclusive, pela escola (ou seja, também pela escola)”.

Isso significa dizer que a educação, o desenvolvimento dos indivíduos, não é exclusividade da escola; ela se constitui dentro da família, na aldeia e na sociedade; cada povo estabelece formas próprias de educar as gerações seguintes, de acordo com sua experiência histórica, seu contexto atual e sua perspectiva. Os povos indígenas, anteriormente à chegada dos portugueses, tinham formas de educar suas crianças e jovens, a nova geração, com um sistema próprio de repasse desses conhecimentos, dos modos de ser, do conhecimento, da cultura, da língua e da tradição. A novidade histórica entre os povos indígenas com a chegada dos portugueses é a escola, instituição educativa própria das sociedades europeias (Luciano, 2013).

O conceito de escola é um conceito ocidental, é uma questão dessa sociedade específica. Ele faz sentido, hoje, para as populações indígenas pela própria dimensão da ocidentalidade; do contrário, não faria sentido. Isso significa que povos indígenas poderiam viver sem escola, se não estivessem inseridos num contexto em que interagem e se relacionam com a ocidentalidade. A escola faz sentido pelo contato entre as culturas e povos, não como necessidade dos povos originários. Ela passa a ser requerida pelos povos indígenas por considerá-la oportunidade para melhorar suas condições de vida; ao mesmo tempo, necessidade, um direito básico (Luciano, 2011).

Se anteriormente a escola partiu de um modelo de concepção de sociedade e havia um público específico que devia atender, desde muito tempo isso vem mudando e sendo questionado. Principalmente, porque é necessário indagar os modos pelos quais esse modelo de escola esteve nas mais diversas sociedades com objetivos incompatíveis e nocivos àquele determinado povo. Assim, pensar em escolas diversas é pensar, em primeiro lugar, no povo, na sua realidade e nas formas como poderá fortalecer e impulsionar o desenvolvimento humano das novas gerações.

É ilusão pensar que possa haver uma escola igual para todos, em uma sociedade desigual. A escola reflete o modo de produção, a divisão de classes sociais, as injustiças. Entender a realidade é fundamental para identificar tais ocorrências. A escola é parte integrante da sociedade e sendo ela plural, como a Amazônia que já vimos se tratar de Amazônias, a escola também deixa de ser algo genérico e precisa ser vista como escolas, diferenciadas, que comportam aspectos universais e também singularidades (Colares, 2022, p. 45).

Na mesma dimensão, Colares e Lombardi (2020, p. 13) reforçam o exposto acima:

A escola pública, portanto, corresponde às lutas que marcaram a sua produção histórica e seus diferentes contextos. Da multiplicidade de escolas concretas, buscamos uma definição suficientemente ampla para representar as diversas formas de escolas que nos desafiam a pensar sua complexidade e a afirmar que não há uma escola idealizada, perfeita, imutável. Há escolas de vários tipos e correspondentes a diferentes projetos societários.

Compreende-se que a escola não tem sua gênese na cultura indígena, embora tenha sido implementada nos anos iniciais de colonização, tenha ultrapassado os séculos e se constitua como parte da história de centenas de povos indígenas. E, em nenhum momento, a relação dos povos indígenas com a instituição – escola/Estado – se tornou harmoniosa, sendo marcada por tensões, contradições, lutas e centenas de debates – como vem sendo apresentado desde o início deste texto. Mesmo após inúmeras leis e documentos que garantem e fortalecem o direito à educação escolar diferenciada, norteiam os modos como a educação escolar indígena

deve/deveria ser, ainda não foi possível mudar o *modus operandi* da instituição – e talvez não seja possível mudá-la na sua essência –, ainda que em território indígena.

Sobre a gênese da escola, Colares e Lombardi (2020):

A palavra “escola” vem do grego *scholé*, que significa “lugar do ócio”, concebida na Antiguidade clássica, cerca de cinco séculos antes de Cristo, resultante de uma sociedade já dividida em classes, tendo, de um lado, os escravos (desprovidos dos meios de produção, subjugados) e, de outro, os proprietários das terras (cuja origem havia sido na base de saques, guerras ou outras formas de apropriação). Esse “lugar de ócio” destinava-se a uma pequena parte da sociedade e era voltado ao aprendizado da arte da oratória, à reflexão sobre os processos de dominação e à preparação política (p. 13-14).

Luciano (2011) tece críticas sobre a dupla função que a escola estabelece dentro das aldeias. Destaca a gênese da instituição e a finalidade de sua criação e enfatiza que não cabe a essa instituição a responsabilidade pela educação indígena, mas, ao mesmo tempo, é essencial que a escola valorize e potencialize a cultura, a língua, a identidade indígena, a partir da interculturalidade.

Se a escola é uma invenção das sociedades européias para resolver problemas específicos dentro de um contexto histórico particular e determinado daquelas sociedades, não pode substituir as instituições educacionais próprias dos povos indígenas. A crítica, portanto, está focada na ideia da escola indígena diferenciada e intercultural como instituição para dar conta tanto dos conhecimentos e valores do mundo indígena quanto dos conhecimentos e valores do mundo não indígena. Uso aqui o termo intercultural como possibilidade de convivência democrática entre diferentes culturas, buscando a interação entre elas sem anular sua diversidade; ao contrário, fomentando o dinamismo e o potencial criativo e vital resultante das relações entre diferentes agentes e seus respectivos contextos. Uma coisa é estimular e mediar o diálogo e a convivência entre sociedades e culturas, outra é assumir a responsabilidade pela educação tradicional e moderna ao mesmo tempo. Parto do princípio de que, se a escola é uma criação do mundo branco, dificilmente ela um dia será capaz de responder a essa dupla função. Ela poderá, no máximo, responder ao desejo dos povos indígenas no tocante ao acesso aos conhecimentos e valores do mundo branco que lhes interessam; assim mesmo, para que este acesso seja satisfatório, ela precisa ser completamente mudada e adequada para esta função. Uma forma muito desejada pelos povos indígenas para este acesso é fundamentalmente que ela não desrespeite, não negue, não desvalorize e sim, que divulgue, respeite, valorize e promova

os saberes, os valores e as tradições indígenas, por meio de diálogos interculturais, políticos e epistemológicos (p. 217).

Embora cada aldeia adote alternativas próprias de construção e sobre o papel de sua educação escolar, todas partem dos mesmos pressupostos: uma escola diferenciada, construída coletivamente, na qual os indígenas possam ter e exercer autonomia para pensar e tomar decisões, na qual haja articulação das culturas sem sobreposições. No entanto, em se tratando de escola, é válido refletir o papel e as formas de funcionamento que historicamente lhe são atribuídos.

Ainda que haja especificidades na sociedade em que se situa e considerando que povos indígenas têm ou deveriam ter “autonomia” nas decisões do que a escola deve ensinar, esta instituição é vinculada ao Estado brasileiro, o que gera abissais contradições. Uma delas é a espécie de tutela estatal a que as escolas indígenas estão submetidas, ainda que haja todo um discurso idealista pautado na “autonomia” que deveria ir ao encontro da legislação que ampara e norteia a EEI. Troquez (2014), ao discutir sobre os principais enfoques que servem como base para produção brasileira sobre EEI, discute o seguinte sobre o conceito de autonomia que, também, é recorrente nos discursos:

A ideia de autonomia discutida pela maioria dos autores e até mesmo por documentos legais parece ocultar as determinações econômicas mais amplas a que estão submetidas as comunidades indígenas. Através do discurso das diferenças étnicas e culturais ocultam-se as desigualdades econômicas e a dominação. Faz-se parecer que a resolução futura do problema da ampliação dos territórios tradicionais (o que predomina sempre no âmbito do discurso enquanto uma promessa não cumprida) porá fim aos dilemas e mazelas indígenas (p. 63).

É possível uma escola indígena tomar decisões para o currículo, carga horária, definir seus professores, hora de entrada e saída, calendário, recursos, enfim, sem a “consulta às secretarias – Estado”? Tais questionamentos sobre a “autonomia” na EEI não são novos no campo da EEI, tampouco deste trabalho, já foram feitos por D’Angelis (2012); Luciano (2011) e Grupioni (2008). Para Secchi e Prattes (2015, p. 121),

a atual legislação reafirmou a sua origem colonial e deixou de contemplar uma premissa fundamental para a superação do modelo escolar integracionista, qual seja, a possibilidade de *iniciativa* das sociedades indígenas no processo de conceber, planejar, executar e gerir os seus currículos e programas educacionais. Resguardou o direito de outorgar direitos. Os índios permaneceram na qualidade de ouvintes e não de propositores de suas próprias políticas. Por força da lei, continuaram meros espectadores ou atores coadjuvantes, sem direito ao voto nem ao veto.

Embora não seja recente a ideia de que os povos indígenas têm que dar conta de dominar conhecimentos ocidentais e buscar mecanismos de fortalecimento de seus próprios conhecimentos, da sua história, cultura, língua, da sua existência, oficialmente, isto se coloca como princípio apenas a partir da Constituição Federal de 1988. Enfatizar que a educação não é exclusividade da escola quer dizer que há dois processos educacionais que se inter-relacionem, sendo imprescindível o entendimento do papel de cada um nas sociedades indígenas. Especialmente, da escola e sua função social. Ainda que pareça redundância distinguir os dois processos, há diferenças significativas nos modos como estes processos são direcionados, devem ser entendidos e como se inter-relacionam no “chão da escola indígena.”

Dito isto, é crucial compreender e distinguir os dois modelos educacionais propostos (Luciano, 2011; 2013; Melià, 1999; 1979): educação indígena (tradicional) e educação escolar indígena, que se fazem presentes para as populações indígenas. Por conseguinte, a educação indígena consiste no desenvolvimento de cada povo, de seus sistemas de transmissão e produção dos conhecimentos e dos valores tradicionais de acordo com sua experiência histórica, seu contexto atual de bem-viver e sua perspectiva de futuro (Luciano, 2011).

Enquanto isso, a educação escolar indígena refere-se à educação formal, realizada na escola, à apropriação e transmissão dos conhecimentos científicos e não indígenas.

Essas experiências não são concorrentes ou conflitantes. Em muitos povos elas se complementam. Diferentemente da uniformidade e homogeneidade da escola, no âmbito da educação indígena (tradicional) cada povo desenvolve seu sistema e processo próprio de educação, de acordo com sua experiência histórica, seu contexto atual de bem viver e sua perspectiva de futuro (Luciano 2013, p. 346).

Embora se destaque que “a educação indígena e a educação escolar indígena não são conflitantes e em muitos casos se complementam”, é possível que haja falta de compreensão dessa diferença que, consequentemente, produz confusão, sobreposição ou exclusão. “Muitos educadores confundem na prática, o que não confundem no discurso: igualam *escola* a *educação*, querendo fazer, então, uma ‘*escola indígena*’ que seja igual a uma ‘*educação indígena*’” (D’Angelis, 2012, p. 71-72). O problema apontado não se restringe aos educadores, sendo também apresentado continuamente por pesquisadores no plano teórico-conceitual.

Não obstante se tenha generalizado o discurso da educação diferenciada como um discurso hegemônico, são diversas, contraditórias e até mesmo inconciliáveis as formas pelas quais os grupos indígenas concebem o lugar e o papel da escola no seu presente e no seu futuro (Grupioni, 2008, p. 30).

Essa não é uma discussão nova no campo da EEI. Kahn e Franchetto (1994), no século passado, ao fazerem análise dos últimos dez anos de

conceitualização e implementação da EEI, já alertavam para as duas premissas e suas confusões conceituais. Mesmo após trinta anos e a expansão, de forma significativa, dos estudos sobre EEI, essa confusão conceitual persiste.

Educação Indígena acabou tendo como referente o sistema formal, institucionalizado *na e pela* sociedade não-indígena, baseada no letramento e na escola. Consideramos, então, que tudo o que se formulou e executou até agora é mais Educação Escolar Indígena do que Educação Indígena propriamente dita, entendida esta última como sendo o conjunto dos processos de socialização e de transmissão de conhecimentos próprios e internos a cada cultura indígena. A segunda premissa é admitir a impossibilidade de se definir com nitidez a real política de Educação Indígena colocada atualmente em prática no Brasil. Se ao longo da história do país, ela sempre andou ao lado da religião e das doutrinas humanitárias e positivistas, que nortearam a formulação da política indigenista brasileira, hoje, com as conquistas alcançadas na última Constituição referente aos direitos indígenas, parece haver um jogo de forças contraditórias entre as posições progressistas garantidas na lei e a efetiva consecução desses princípios. Ou seja, verificamos que há uma dificuldade de se compatibilizar as conquistas obtidas na defesa dos direitos humanos e especialmente das minorias étnicas no Brasil, com o ideário positivista que impregna nossa doutrina indigenista. Há uma evidente tensão, irresolvida e talvez irresolvível, entre princípios que afirmam a pluralidade cultural e linguística, e que exortam não só o respeito bem como a alimentação dessa pluralidade e uma visão sedimentada por uma longa história, que legitima e consolida práticas em todos os níveis, que corroboram e alimentam a homogeneização e a hegemonia de uma cultura e de uma língua — “as nacionais” (Kahn; Franchetto, 1994, p. 5).

Observa-se que, para além dos relatos das experiências concretas e diversas apresentadas sobre EEI, há um consenso nos estudos, seja na apresentação dos avanços – destacando, na maioria das vezes, a educação diferenciada e os modos como os conhecimentos indígenas estão na escola, ou pela resignificação, apropriação, domesticação, dentre tantos variados nomes que se dá –, seja quanto aos desafios – as burocracias institucionais, falta de estrutura, formação de professores, currículo. Poucos são os trabalhos que tensionam e destacam de maneira aprofundada e integral como os modos indígenas e os modos ocidentais entrelaçados aos modos de fazer a escola nos territórios são tão desafiadores e conflitantes. Quando há, encontra-se como parte de uma discussão maior dentro do texto, tomado pela superficialidade.

Melià (1999, p. 13) enfatiza as implicações e os impactos da educação formal e da educação indígena dentro das aldeias:

Os ataques à alteridade e à diferença deram-se de forma múltipla, mas talvez possamos resumi-los em: imposição de uma língua geral ou nacional, currículo também nacional e professores para os povos indígenas. Esses foram também basicamente os programas e projetos das antigas missões. A resposta contra essa modalidade educativa se fez mediante uma luta que muitas vezes acabou em conquista. As conquistas estiveram duplicando, por contraste, o que tinham sido as grandes derrotas: livros e cartilhas em língua indígena, prévia conquista da escrita de cada uma dessas línguas, currículo adaptado à realidade indígena, principalmente no que tange aos saberes tradicionais, preparação, incorporação e contratação de professores indígenas por parte do Estado e das instituições. São esses passos suficientes para remontar a corrente da perda da alteridade e recuperar as diferenças? Hoje sabemos perfeitamente que não! A língua com palavras indígenas pode não ser indígena; a adaptação de currículos e conteúdos pode ficar reduzida ao campo do folclórico e do óbvio; os professores podem ser cooptados pelo Estado e pelas instituições, com efeitos mais destrutivos, precisamente porque parece que já foram satisfeitas as demandas e as exigências dos indígenas. Outra maneira de esvaziar a ação pedagógica para a alteridade pode ser também uma atenção tão meticulosa a certas características próprias e dialetais desse ou daquele grupo dentro de uma etnia ou nação indígena, que a ação pedagógica fica completamente fragmentada e atomizada num sem-número de casos particulares, cujo desfecho é que cada um faça o que pode e o que quer.

Há um limite para a escola indígena. Ela não pode ser estritamente responsável pelas questões relacionadas à cultura, às identidades, à língua, às crenças, valores; é uma construção coletiva, com a qual todos têm o compromisso de “retomada” e fortalecimento dentro da aldeia, inclusive discutindo como esses aspectos e a educação escolar se entrelaçam, de forma a não os desvalorizar e os folclorizar. É evidente que a escola deve ter papel importante no fortalecimento dos aspectos mencionados, mas não unicamente (Luciano, 2011). Alguns povos (Benites, 2009; Alvares, 2011), inclusive, são estritamente cautelosos com a inserção dos conhecimentos tradicionais nas escolas.

A relação escola e populações indígenas é distinta. Para alguns povos, há um longo processo de contato; para outros, o contato é recente. Tais situações repercutem nos significados atribuídos e nas demandas que se colocam. Esses significados se diversificam de acordo com o povo e com suas necessidades.

Deste modo, enquanto para algumas comunidades indígenas, a escola precisa estar mais direcionada ou focada para possibilitar adequadamente o acesso a alguns conhecimentos da sociedade nacional como, por exemplo, a

língua portuguesa, a matemática e a informática, que consideram estratégicos para atender suas necessidades práticas na defesa de seus direitos, outras preferem uma escola que esteja mais direcionada para revitalização, transmissão e valorização da cultura e identidade do povo (Baniwa, 2013, p. 2).

Para as populações indígenas, a educação escolar traz, em seu cerne, a complexa tarefa de proporcionar os conhecimentos ocidentais e os conhecimentos indígenas, situando as identidades indígenas e suas singularidades como parte do todo que é a humanidade. Do mesmo modo, o todo que é a humanidade tem como parte de si as identidades indígenas. Dessa maneira, não se pode entender o adjetivo “diferenciado”, que caracteriza a EEI, com o sentido de ser mais fácil ou espontâneo.

Em termos gerais, há de se ter uma educação escolar que respeite e impulse o desenvolvimento humano em todas as suas dimensões, que seja indissociável de suas identidades, e isto é extremamente complexo. De todo modo, o sistema educacional de uma sociedade está subordinado aos interesses gerais dessa comunidade.

Considerando a tarefa dual da escola em consonância com as demandas das questões indígenas, da cultura, da língua, mas não somente, é indispensável que ela apresente aos estudantes o que está além das práticas cotidianas, ensinando-lhes aquilo que não sabem, possibilitando atividades de conhecimento que transcendam a dimensão da cotidianidade (Heller, 2004) num “contínuo movimento de apropriação das objetivações humanas produzidas ao longo da história” (Saviani; Duarte, 2010, p. 432), seja este ocidental ou indígena, considerando o encontro desafiador a partir da escola.

Posta a complexidade da escola indígena nos modos como se organiza, ou busca se organizar, indaga-se o papel do professor na escola indígena, além do engajamento no movimento. Cabe a este profissional assumir postura crítica, compreendendo o que é educação escolar indígena, entendendo a complexidade das relações sociais indígenas, suas etnias, línguas, culturas. D’Angelis (2012, p. 108) menciona a difícil tarefa de ser professor indígena, de transitar entre as duas culturas – o embate cultural precisa ser claramente focado e claramente tratado: “As comunidades precisam estar atentas, e garantir que o lugar de “professor” não seja um simples emprego, lugar de recebimento de salários por pessoas não capazes ou desinteressadas do processo”.

Para o autor,

a formação de professores indígenas é, em primeiro lugar, formação de professores e, nesse sentido, não é diferente da formação ampla. Entretanto, professores indígenas atuam em realidades em que estão envolvidos conflitos de culturas, de sociedades e até identidades, o que exige nesse caso, alguma coisa além, na sua formação. (...)

na formação do professor indígena o problema do embate cultural precisa ser claramente focado e adequadamente tratado. Isso, aliás, não pode ser feito com “conteúdo” a ensinar. não se trata de ensinar antropologia, nem ensinar

“cultura indígena” para os índios, mas de construir uma relação pedagógica (e dialética), na qual professores e “assessores” sejam parceiros de uma reflexão existencial, filosófica e política profunda. por isso, o que se precisa aqui não é uma antropologia de gabinete universitário e de teorizações a partir de alguns meses de pesquisa de campo; trata-se, aqui de uma antropologia aplicada, da qual se exige mais do que “bom conhecimento” das sociedades interagentes: é preciso um profundo conhecimento delas, e uma atitude pedagógica e política apropriadas (D’ Angelis, 2012, p. 139-143).

A questão que se coloca é desvelar e compreender os problemas e desafios que impactam de forma significativa a efetivação da escola indígena. Se, anteriormente, a escola foi implementada nas aldeias como instituição ocidental – o que, em essência, não deixará de ser –, sem considerar as especificidades e, mais que isso, educando crianças e jovens a partir de concepção subserviente, hoje, temos a obrigação de não reproduzir o que condenamos: a segregação, a discriminação, o preconceito, o racismo e o autoritarismo.

Uma proposta de educação escolar indígena que atenda aos anseios dos povos indígenas requer “mais consciência política buscando conhecer como funcionam e como distribuem as relações de poder na sociedade majoritária, que o poder não monolítico” (D’Angelis, 2012, p. 93). É uma alternativa de mudança da realidade individual e coletiva, especialmente no que tange ao fortalecimento das identidades e território. Principalmente, na desnaturalização da sociedade vigente e pela luta histórica que lhe é inerente.

Ainda que para alguns povos essas demandas mudem (Luciano, 2013), de forma igual todos lutam para que sua autonomia e especificidade sejam respeitadas. Dessa forma, um professor indígena em uma escola indígena assume o compromisso de dar aulas e, ao mesmo tempo, lutar pela EEI em seu território, exercendo um duplo papel, incutindo nos alunos a militância, de modo que ler e escrever são ações que possibilitam expandir a consciência histórica. É trivial nos discursos das lideranças indígenas a expectativa em relação à nova geração, ansiando na capacidade dos mais jovens liderarem seu povo, sendo capazes de articularem-se em quaisquer que sejam as atribuições, nas mais diferentes esferas.

Não se busca aqui generalizar a educação escolar indígena, tampouco utiliza-se de discurso imperativo e juízos de valor sobre como devem ser as escolas indígenas, mas é possível pensar que, longe de apenas ler, escrever e contar, a educação escolar para os povos indígenas tem impulsionado o fortalecimento político, intelectual e de suas identidades. Destaca-se, por exemplo, a experiência dos povos Arapiun e Borari, na região Baixo Tapajós, segundo Rodrigues (2016), para esses povos, a educação escolar representa um papel positivo no empoderamento material e intelectual, além do fortalecimento da luta dos indígenas em relação à manutenção territorial e ao modo de vida diferenciado. Equivalente ao citado anteriormente, o povo Kaingang, aos poucos, vai definindo melhor a função da escola em seu território, reforçando suas identidades e o uso da língua indígena (Ferreira,

2019). Para os povos mencionados, a educação escolar não se esgota apenas na transmissão e sistematização de conhecimentos, mas está inter-relacionada aos projetos de cada aldeia, com as questões identitárias, territoriais, dentre outras.

Em seu estudo “A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas”, Tônico Benites (2009) busca compreender a relação dos indígenas à instalação do sistema de educação escolar nas aldeias. O autor destaca que após um longo período de embates, especialmente, relacionadas à contratação de professores e um modelo diferenciado de educação escolar, as salas de aulas e escolas existentes dentro do território foram transformadas em escola indígena. De acordo com Benites, há um otimismo de indigenistas e professores indígenas em relação a transformação da escola antiga em educação escolar indígena, porém, na visão de lideranças de famílias Kaiowá, ainda há muitas dificuldades de se entender essa mudança e diferença na relação entre educação escolar antiga e educação escolar indígena diferenciada, bilíngue e intercultural.

Tais experiências relatadas demonstram a diversidade étnica dos povos indígenas no Brasil, que acarreta a diversidade de experiências com a EEI. A escola paira nos territórios indígenas e, dependendo do povo e seus projetos societários, podem ter significados e papéis diferentes. No entanto, é imprescindível situarmos a complexidade da EEI, para encontrarmos o caminho para uma educação escolar que além de estar em consonância com o povo, também esteja comprometida com a formação das pessoas, no sentido integral.

A luta pela garantia ao direito à educação escolar diferenciada, conforme os moldes previstos, é um exemplo, o maior deles, no que tange à transformação da realidade e a uma concepção de educação escolar em consonância com o interesse dos povos indígenas. Do contrário, estaríamos conformados com o modelo de educação escolar proposto pelo Estado de forma unilateral, padronizada.

Ainda que o processo de mudança da EEI seja lento, é possível observar uma significativa mudança atual nas aldeias.

Há uma luta substantiva acontecendo e é impossível pensar a educação fora desta luta, que não está no campo das utopias e nem pode ser enfrentada apenas com a esperança de que tenha um fim. O enfrentamento se dá no âmbito dos projetos societários. A educação requer a disputa da forma e do conteúdo, orientadas por finalidades que atendem aos interesses coletivos da maioria da população. Luta essa em articulação com os coletivos mais amplos dos movimentos sociais. Em contraposição às finalidades educativas postas pelo capital, as quais usualmente preparam a juventude para ser apenas mão de obra eficiente no interior das relações sociais vigentes (Colares, 2022, p. 46-47).

Sobre o papel da escola, Baniwa (2013, p. 6) enfatiza que “em muitos casos a escola indígena não exclui a perspectiva de formação para o mercado, mas também não abre mão da formação própria, humana, cultural, moral, espiritual, existencial”. Arriscamo-nos a aproximá-la do que propõe

Gaudêncio Frigotto (2012), a partir do conceito elaborado por Marx, sobre o termo omnilateral – a formação omnilateral como possibilidade de superação da unilateralidade da sociedade capitalista, individualista e competitiva. Essa concepção pressupõe o desenvolvimento solidário das condições materiais e sociais e o cuidado coletivo na preservação das bases da vida, ampliando o conhecimento, a ciência e a tecnologia, não como forças destrutivas e formas de dominação e expropriação.

Omnilateral é um termo que vem do latim e cuja tradução literal significa “todos os lados ou dimensões”. Educação omnilateral significa, assim, a concepção de educação ou de formação humana que busca levar em conta todas as dimensões que constituem a especificidade do ser humano e as condições objetivas e subjetivas reais para seu pleno desenvolvimento histórico. Essas dimensões envolvem sua vida corpórea material e seu desenvolvimento intelectual, cultural, educacional, psicossocial, afetivo, estético e lúdico. Em síntese, educação omnilateral abrange a educação e a emancipação de todos os sentidos humanos (Frigotto, 2012, p. 267).

Pensar uma formação escolar mais humana e em diálogo com a aldeia não é vinculá-la a um conceito e incluí-la no Projeto Político Pedagógico (PPP) da escola indígena; é, sobretudo, ter conhecimento pleno e aprofundado das teorias, conceitos e métodos que guiam o programa educacional e da compatibilidade com o projeto de escola que se pretende construir.

Todo programa educacional e todo projeto escolar é motivado, inspira-se ou sustenta um projeto político. Desconhecer isso é ingenuidade. Negá-lo é má-fé. Qualquer programa educacional em escola indígena sobre o projeto político que o suporta. Em outras palavras explicitar seu projeto político para poder definir, sem equívocos, os objetivos de seu projeto pedagógico. O mínimo que se pode exigir de um programa educacional que pretende construir uma escola indígena seja sua filiação a um projeto anticolonialista com respeito às sociedades indígenas (D’Angelis, 2012, p. 78).

Assumir teoricamente e na prática postura crítica, emancipadora e política na construção dessa escola diferenciada é o compromisso dos povos indígenas na atualidade. Havemos de torná-la espaço de articulação, movimentação e ampliação de conhecimentos, mantendo o respeito aos modos de vida indígena, a fim de impulsionar a emancipação dos indígenas. Tal perspectiva impacta os modos como essa escola organiza seu currículo, gesta e organiza a instituição; molda a escola.

Breves considerações

A EEI não é simples e não se tornou mais fácil pós-constituição, pelo contrário, impulsionou a luta por uma educação que esteja em consonância com os direitos estabelecidos. Encontrar equilíbrio entre conhecimentos ocidentais e indígenas no currículo (Secchi; Prattes, 2015), articular a EEI aos projetos dos territórios, aos problemas locais, nacionais e globais, proporcionar formação para professores indígenas que possam dar conta das especificidades inerentes a essa modalidade educacional, transformar o espaço escolar em um lugar onde as identidades sejam debatidas, valorizadas e, o mais complexo, que os conhecimentos indígenas não sejam complementos, periféricos e caricaturados – tomando como inspiração o termo utilizado por Benites (2009). É desafiador, tenso, conflituoso.

A relação entre as culturas dentro da escola indígena perpassa por perceber a tensão entre dois mundos – ocidente e indígena –, que estão imbricados, e para além da escola, embora, por vezes, se neguem, se tensionem ou dialoguem; o certo é que estamos na “fronteira”. Mais especificamente, com o conceito de “escola como fronteira”, proposto por (Tassinari, 2001).

Apesar de corroborarmos com a ideia de escola como fronteira e, portanto, terreno fértil para intercâmbio de conhecimentos, de pessoas, de culturas, é também válido mencionar a dimensão da fronteira como um local onde se produzem tensões, conflitos, disputas, inclusive, excedendo os limites impostos. Assim, pensar a escola a partir desse conceito, é colocá-la também como espaço onde os conhecimentos e relações interétnicas – sobretudo, pelas diferenças culturais e de concepções desde sempre vigentes, entre os próprios povos indígenas e também não indígenas – nem sempre são passivas e harmoniosas, e embora, o diálogo seja o melhor caminho, por vezes, as sobreposições acontecem, ocasionando na implementação de uma “escola”, desassociada de seus territórios indígenas, onde há impossibilidade do diálogo entre as pessoas e, conseqüentemente, entre culturas e conhecimentos, dando espaço para os preconceitos, as verdades absolutas e as contradições.

Desse modo, há de se construir uma educação escolar indígena que possibilite aos indígenas a participação dentro e fora de seu território, uma educação a partir da qual seus valores, sua cultura e sua identidade participe integralmente, não como complemento, folclorização, mas como parte de um plano sistemático e organizado de escola em consonância com a aldeia. Sem organização prévia do que se tem, do que se pretende e por que, corremos o risco de superficialidade, de um ensino híbrido que não forma ninguém (Baniwa, 2013).

O ser humano, como conjunto de relações sociais, ou seja, como expressão de todo o conhecimento criado pelas populações precedentes, é internalizado pelas novas gerações num processo dialético. Para que cada indivíduo se constitua como pessoa plena, é necessária a mediação de outros indivíduos. A criança adquire as características que constituem os seres humanos a partir das suas relações familiares, sociais, enfim, assumindo postura ativa nesse processo. Pensar em educação escolar indígena é pensar

no processo de desenvolvimento humano, da formação social da personalidade, da identidade e no fortalecimento de um povo.

A formação omnilateral não é opção, deve ser inerente ao processo formativo. A possibilidade de desenvolvimento pleno e íntegro de todas as dimensões humanas deve ser a função da escola indígena. Não menos importante, não como imposição, mas como reflexão, o necessário alinhamento teórico e pedagógico para as escolas indígenas, possibilitando um ensino-aprendizagem, vinculado ao compromisso político, à transformação social, à formação humana em todas as dimensões e à luta anticolonial, anticapitalista.

As perspectivas pedagógicas de Paulo Freire, sugeridas por D'Angelis (2012) e Medeiros (2020), a Pedagogia Histórico-Crítica (PHC) alinhadas às realidades estudadas por Colares (2013) e Rodrigues (2016) são indicativos, não como adesão dogmática, mas crítica e reflexiva para pensar concretamente teorias e metodologias para a EEL.

Referências bibliográficas

ALVARES, Myriam Martins. **Kitoko Maxakali**: a criança indígena e os processos de formação, aprendizagem e escolarização. *Revista Antropológicas*, v. 15, n. 1, 2011.

BANIWA, Gersem. **Educação escolar indígena no Brasil**: avanços, limites e novas perspectivas. 36ª Reunião Nacional da ANPED. Goiânia, 2013.

BENITES, Tonico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá**: Impactos e interpretações indígenas. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS. Dissertação, Rio de Janeiro, 2009.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MEDEIROS, Juliana Schneider. **História, memória e tradição na educação escolar indígena**: o caso de uma escola Kaingang. *Revista Brasileira de História*, v. 30, p. 55-75, 2010.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. **Diretrizes para a política Nacional de Educação Escolar Indígena**. Brasília, DF: MEC, 1993.

BRASIL. **Lei nº 9.394**, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, DF: MEC, 1996.

BRASIL. **Diretrizes Nacionais para o funcionamento das Escolas Indígenas**. Brasília: MEC/CEB, 1999.

BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Indígena na Educação Básica**. Brasília: MEC, CNE/CEB, 2012.

COLARES, Anselmo Alencar; LOMBARDI, José Claudinei. **Escola pública, projeto civilizatório burguês versus práxis emancipadoras**. *Revista USP*, n. 127, p. 11-26, 2020.

COLARES, Anselmo Alencar. **Afirmção étnica e educação escolar indígena do povo Munduruku de Marituba (Belterra-Pará)**. *Revista HISTEDBR On-line*, v. 13, n. 50, p. 99-122, 2013.

COLARES, Anselmo Alencar. **A inserção da Amazônia no modo de produção hegemônico e no projeto educacional da modernidade**. *Revista Exitus*, v. 12, 2022.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Aprisionando sonhos**: a educação escolar indígena no Brasil. Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2012.

FERREIRA, Bruno. **As crianças Kaingang**: educação escolar e os processos próprios de aprendizagem. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 11, n. 1, p. 83-100, 2019.

FRIGOTTO, Gaudêncio. **Educação Omnilateral**. In: SALETE, R.; PEREIRA, I. B.; ALENTEJANO, P.; FRIGOTTO, G. (orgs). *Dicionário da educação do campo*. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

OLIVEIRA, Luanna Cardoso; SANTOS, Zair Henrique; BRITTO, Luiz Percival Leme. Situando a questão histórica e teórico-conceitual da educação, educação indígena e da educação escolar indígena. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 234-264, jan./abr. 2026.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Olhar longe, porque o futuro é longe-cultura, escola e professores indígenas no Brasil**. Tese de Doutorado. USP, 2008.

HELLER, Agnes. **A estrutura da vida cotidiana**. In: HELLER, Agnes. **Cotidiano e história**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

KAHN, Marina; FRANCHETTO, Bruna. **Educação indígena no Brasil: conquistas e desafios**. Em Aberto, v. 63, 1994.

LEONTIEV, A. **O homem e a cultura**. O Desenvolvimento do Psiquismo. Ed. Horizonte Universitário, 1978.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro**, Tese de Doutorado, Brasília, 2011.

_____. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.**: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

_____. **Educação indígena no país e o direito de cidadania plena**. Revista Retratos da Escola, Brasília, v. 7, n. 13, p. 345-357, jul./dez. 2013.

MEDEIROS, Adriana Francisca de. **A contribuição de Paulo Freire para a educação escolar indígena**. Revista Educação, Pesquisa e Inclusão, v. 1, p. 253-262, 2020.

MELIÁ, Bartolomeu. **Educação indígena e alfabetização**. Edições Loyola, São Paulo, 1979.

MELIÁ, Bartolomeu. **Educação indígena na escola**. Caderno Cedes, ano XIX, n. 49, dez. 1999.

NOBRE, Domingos. **Uma pedagogia indígena Guarani numa escola, para quê?** SP: Curt Nimuendajú, 2009.

OIT. **Convenção sobre os Povos Indígenas e Tribais**. Genebra: Organização Internacional do Trabalho, 1989. Disponível em: <https://www.ilo.org/brasilia/lang-es/index.htmnode/513>. Acesso em: 18 jun. 2023.

REPETTO, Maxim. **Os sentidos das fronteiras na transdisciplinaridade e na interculturalidade**. Textos e Debates, v. 2, n. 22, 2012.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. **Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Loyola, 1986.

RODRIGUES, Gilberto César Lopes. **Surara Borari, Surara Arapium – a educação escolar no processo de reafirmação étnica dos Borari e Arapium da terra indígena Maró**. Tese de doutorado. Campinas, SP: 2016.

SAVIANI, Dermeval. **Sobre a natureza e especificidade da educação.** Em aberto, Brasília, ano 3, n. 22, jul./ago. 1984.

SAVIANI, Dermeval; DUARTE, Newton. **A formação humana na perspectiva histórico-ontológica.** Revista Brasileira de Educação, v. 15 n. 45, p. 422-590, set. /dez. 2010.

SAVIANI, Dermeval; DUARTE, Newton. **Conhecimento escolar e luta de classes: a pedagogia histórica-crítica contra a barbárie.** – 1.ed. – Campinas, SP: Autores Associados, 2021.

SECCHI, Darci; PRATES, Elen Luci. **Currículos interculturais para escolas indígenas: novos desafios.** Revista pedagógica, v. 17, n. 34, p. 117-132, 2015.

SILVA, Marcio Ferreira da. **A conquista da escola: educação escolar e movimento de professores indígenas no Brasil.** Aberto, p. 38-53, 1994.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. **Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação.** In: SILVA, Aracy Lopes da e FERREIRA, Mariana Kawall (Orgs.). Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola. 2 ed. São Paulo: Global, 2001.

TUBINO, Fidel. **Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico.** Rostros y fronteras de la identidad, v. 158, n. 9, 2004.

TROQUEZ, Marta Coelho Castro. **Educação escolar indígena no Brasil: por uma revisão de conceitos, de políticas e de práticas.** Horizontes-Revista de Educação, v. 2, n. 4, p. 49-68, 2014.

Recebido em: 05/08/2025* Aprovado em: 15/04/2026* Publicado em: 30/04/2026

DESCOLONIZAÇÃO DO PENSAMENTO: SABERES E FAZERES ANCESTRAIS DOS POVOS ORIGINÁRIOS AUSTRALIANOS

ALAN ALVES-BRITO¹

UFRGS, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-5579-2138>

RESENHA

NEALE, Margo; KELLY, Lynne. **Songlines: The Power and Promise.** Melbourne: Thames & Hudson Australia, 2020.

PAGE, Alison; MEMMOTT, Paul. **Design: Building on Country.** Melbourne: Thames & Hudson Australia, 2021.

GAMMAGE, Bill; PASCOE, Bruce. **Country: Future Fire, Future Farming.** Melbourne: Thames & Hudson Australia, 2021.

NOON, Karlie; DE NAPOLI, Krystal. **Astronomy: Sky Country.** Melbourne: Thames & Hudson Australia, 2022.

CUMPSTON, Zena; FLETCHER, Mivhael-Shawn; HEAD, Lesley. **Plants: Past, Present and Future.** Melbourne: Thames & Hudson Australia, 2023.

LANGTON, Marcia; CORN, Aaron. **Law: The Way of the Ancestors.** Melbourne: Thames & Hudson Australia, 2023.

MCNIVEN, Ian J.; RUSSELL, Lynette. **Innovation: Knowledge and Ingenuity.** Melbourne: Thames & Hudson Australia, 2023.

ANDREWS, Shawana; EADES, Sandra; STANLEY, Fiona. **Health: Spirit, Country and Culture.** Melbourne: Thames & Hudson Australia, 2024.

Povos aborígenes e das Ilhas do Estreito de Torres estejam cientes de que este documento contém nomes de pessoas que faleceram.

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
ALVES-BRITO, Allan. Descolonização do pensamento: saberes e fazeres ancestrais dos povos originários australianos. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 265-272, jan./abr. 2026.

A discussão étnico-racial é, do ponto de vista histórico, social, político e cultural bem localizada no tempo e no espaço, cujos termos, sentidos e implicações políticas variam de lugar para lugar (Smith, 2018; Nuñez, 2023). Compreender as diferenças/similaridades dessa discussão em distintas localidades do globo é fundamental para a antropologia em suas interconexões e trocas teóricas e metodológicas com outros campos do conhecimento (Pinho; Sassone, 2008).

A coleção *First Knowledges* (*Conhecimentos Originários*, tradução livre, 2020-2024) é um dos mais primorosos esforços intelectuais do século 21, não apenas pela crítica e precisa (re)contação da história dos povos originários da Austrália, mas sobretudo pelas contribuições singulares que a coleção traz para a discussão e os estudos sobre as dinâmicas das lutas antirracistas no mundo.

Coordenada e editada pela pensadora e pesquisadora Margo Neale, uma historiadora e curadora de descendência aborígine e irlandesa, uma mulher *Gumbaynggirr* e *Wiradjuri*², a coleção contará, em 2025, com pelo menos dois outros manuscritos. Os livros ressignificam o trabalho de pesquisa e conformam um dispositivo potente de racialidade na Austrália pelo enfrentamento ao genocídio epistemológico de seus povos originários.

Em cada um dos livros, pensadoras e pensadores indígenas e não indígenas — estes últimos(as) estudiosos(as) comprometidos(as) com as lutas políticas pró-indígenas no país —, são convidados(as) a discutir sobre distintos assuntos que fazem parte das cosmologias (filosofias) e cosmopercepções dos povos originários australianos. De leitura fácil, os livros são direcionados a públicos variados. Cada um dos textos traz uma introdução escrita pela editora e coordenadora da coleção; uma mini trajetória das pessoas autoras; capítulos que mobilizam cada uma das questões-chaves abordadas, destacando os desdobramentos políticos contemporâneos; imagens e obras de artes apresentadas em estéticas disruptivas; notas de pesquisa; índice remissivo e muitas referências. Trata-se de uma coleção focada em saberes, fazeres e emoções dos povos originários que, do ponto de vista ancestral e da descolonização do pensamento, estão integrados, como parte de um sistema de conhecimento que é vivo, inserido nos corpos (vivências) desses povos, completamente alheios às categorias de conhecimento que a ocidentalidade (eurocentrismo) forjou no processo de ruptura cosmológica (invasão) de séculos atrás, a saber: língua, linguagem, arqueologia, história, antropologia, psicologia, arquitetura, astronomia, biologia, direito, saúde, distintos campos das tecnologias e suas inovações, entre outros.

Em linhas gerais, os livros estão conectados pela ideia de *Country*, a *genética* física, cultural e ancestral dos conhecimentos dos povos primevos da Austrália. Cada uma das narrativas está impregnada de conhecimentos milenares, perpassada por obras de artes também dispostas no texto que, conforme tem sido amplamente discutido na literatura de base prático-teórica negra e indígena (Ixapy, 2022; Lima, 2023), essas criações não são apenas *artes* no sentido ocidental, mas traduzem modos de vida, modelos cosmológicos, sistemas próprios de conhecimentos e de estéticas

² Disponível em: <<https://aiatsis.gov.au/explore/map-indigenous-australia>>. Acesso em: 12 Abr. 2025

ALVES-BRITO, Allan. Descolonização do pensamento: saberes e fazeres ancestrais dos povos originários australianos. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 265-272, jan./abr. 2026.

que não se curvam às regras excludentes e monotônicas das lógicas modernas e contemporâneas.

O primeiro livro da série foi escrito por Margo Neale, já apresentada nesse texto, e Lynne Kelly, escritora, pesquisadora e educadora científica não indígena, investigando oralidades. O livro desvenda um dos conceitos mais importantes para os povos originários australianos, *Songlines*, que literalmente quer dizer *versos musicais*, mas que no contexto australiano sumariza um dos mais antigos sistemas de conhecimentos conectados às pessoas, aos lugares, à terra, ao céu e ao mar. *Songlines* são uma biblioteca ou um arquivo de narrativas (conhecimentos) sobre o cosmos (Universo), oriundos dos distintos povos originários. As *Songlines* são transmitidas no contexto da comunidade e expressam o poder e a promessa de construção de um novo mundo. São histórias profundas de existência que perpassam o passado, o presente e o futuro, em escalas não lineares, mas de continuidade, pois não há, nas cosmologias desses povos, início ou fim: tudo inicia e termina na ideia de *Country*. Nesse sentido, as *Songlines* são compostas por diversos tipos de *Country* (ou *Dreaming*), que materializam as famílias e o profundo e enraizado nível de parentesco que performa a vida em comunidade. Trata-se, assim, de compartilhamento de mundos, lutas, existências e resistências. As *Songlines* circunscrevem o espaço e o tempo, em que o espaço está em toda parte e, o tempo, é todo o momento. Sem a memória vivida no contexto das oralidades não há *Songlines*, não há saberes e fazeres ancestrais.

No segundo livro da coleção, Alison Page, uma artista, designer e cineasta aborígene, e Paul Memmott, um acadêmico arquiteto e antropólogo não indígena, abordam o *Design* como um forma de construção do *Country*, ou seja, uma via de trabalhar o meio ambiente, os objetos e os distintos materiais (culturais e ancestrais) como forma de expressão do poder da narrativa indígena que desperta a memória do país. No livro, os autores trabalham com a espiritualidade de distintos objetos e materiais. Está claro no texto que o aspecto mais importante no *design* do *Country* é a inseparabilidade que há, no mundo indígena em questão, entre as pessoas e a Natureza. Contrariamente à perspectiva da ciência moderna e contemporânea, os conhecimentos ancestrais australianos estão integrados à Natureza, ao animado e não animado. O *Country* é parte da família espiritual, um *parente*, em uma profunda relação de pertencimento (uns aos outros e todos ao cosmos, em relação). Os autores revisitam modos distintos de construção e de arquitetura da vida na perspectiva indígena, subvertendo, inclusive, a ideia de que povos aborígenes foram colonizados. Alternativamente, eles sugerem, são os povos aborígenes que imprimem em todos os espaços e paisagens da Austrália suas formas próprias de ser, estar e viver. A ideia de família, no modelo indígena do que é *casa*, é totalmente distinta do modelo moderno ocidental, em que a coletividade na Natureza supera a individualidade no concreto das cidades. Todo o conhecimento sobre o *Design* vem das *Songlines*. Construir, o tempo inteiro (no senso de continuidade), em perspectiva colaborativa com seres visíveis e invisíveis.

No terceiro livro, Bill Gammage, um historiador acadêmico não indígena australiano, e Bruce Pascoe, um escritor de ficção literária, não

ficção, poesia, ensaios e literatura infantil, autodeclarado aborígene, abordam o *Country* a partir da ideia de fogo e agricultura do futuro. Como já foi explicado até aqui, *Country* não é somente a terra, ou uma noção prosaica de lugar: ele está conectado à forma mais abrangente de ver e sentir o mundo, por meio das pessoas, dos animais, das plantas, da terra, do ar, do fogo, da água, das estrelas e de tudo o que existe. No livro, os autores argumentam, e demonstram com base em documentos históricos escritos pelos próprios colonizadores, que os povos originários australianos não foram somente pescadores e coletores de frutas, mas desenvolveram práticas avançadas de cultivo e cuidado da terra que corporificam sofisticados sistemas de conhecimentos. Por exemplo, os povos originários da Austrália manejam, há séculos, o fogo, utilizando-o para construir e reconstruir o *Country*. Essa realidade representa um duro golpe nas perspectivas coloniais epistêmicas, pois elas desdobram outras formas com as quais os conhecimentos ancestrais sobre os modos de produção e cultivo da terra, da flora e da fauna são enraizados nos sistemas ancestrais, um alento para a construção de um mundo verdadeiramente sustentável na perspectiva do *bem-viver* (Werá, 2024), sem práticas extrativistas e de qualificação da terra como uma propriedade, um produto, um *commodity*. O livro é uma chamada à ação: repensar o passado de exploração para propor um futuro outro.

Na quarta obra da série, Karlie Noon, uma cientista indígena formada em matemática e física, e Krystal De Napoli, uma mulher *Gomeri*, estudante de astrofísica na Monash University à época, desvendam os mistérios das *Astronomias* originárias da Austrália a partir das relações *céu-Country*. No livro, as autoras rompem com a separação entre o céu e a terra que a cosmovisão eurocêntrica colocou em prática e buscam, nas estrelas e nas regiões escuras do céu, as *Songlines*, o *Country* e o *Dreaming* mais profundos da existência. Elas decodificam os segredos e as bibliotecas de histórias que estão plasmadas no céu. Há, no livro, uma discussão profunda sobre como os impactos socioambientais e a poluição luminosa apagam as estrelas e, com elas, as histórias das *Songlines* (tradição e cultura). Diferentemente da Astronomia ocidental, a qual está dissociada da vida e de outras áreas do conhecimento, a Astronomia originária, de acordo com as autoras, integra o sistema de conhecimentos à própria vida. No contexto dessas culturas, as *Seven Sisters* (conhecidas como as *Plêiades* na cultura ocidental) ocupam papel fundamental, pois são uma das mais significativas histórias de fundação das cosmologias ancestrais australianas.

O quinto livro da série reúne três especialistas sobre plantas. Zena Cumpston é aborígene, *Barkandji*, com ascendência afegã, irlandesa e inglesa. Ela é artista, escritora, pesquisadora, curadora e consultora. Michael-Shawn Fletcher se autodeclara aborígene, pelo lado materno, da etnia *Wiradjuri*. Ele é geógrafo físico e atua, à época da escrita, na Faculdade de Ciências da Universidade de Melbourne. Lesley Head, por sua vez, é uma mulher não aborígene geógrafa, com foco nos estudos das plantas, interpretando-as no passado, presente e futuro. O seu principal interesse de pesquisa são as relações entre humanos e meio ambiente, por meio de aportes teóricos e metodológicos da geografia física, arqueologia e geografia

cultural. No livro, os autores apresentam em riqueza de detalhes a importância das plantas para a cosmoverspectiva originária de *Country*. As plantas não apenas pertencem ao mundo, mas são o próprio *Country*, parte do *Dreaming*, cujos ensinamentos foram doados diretamente pelos ancestrais. As plantas não estão apenas ligadas às questões alimentares e medicinais, mas a tudo o que é usado para construir (móveis, cestas, sacolas, canoas) e para as práticas de rituais e cerimônias. As plantas curam e equilibram as relações céu-terra e, os seus significados, extrapolam aos predicados da botânica ocidental. Os autores enfatizam no texto as apropriações dos conhecimentos ancestrais sobre as plantas pelas indústrias predatórias, aprofundando a pilhagem epistêmica.

No sexto livro, Marcia Langton, uma mulher aborígine, escritora e acadêmica na área de geografia e antropologia, e Aaron Corn, um professor acadêmico não aborígine com formação em música, estudos curatoriais e conhecimentos indígenas, apresentam o mundo das *Leis*, em uma abordagem ancestral do direito e da justiça originários no país, destacando não somente as limitações, mas sobretudo o poder dos códigos legais das comunidades originárias para, no presente, legar ao país outras formas de *viver em relação*. As leis não são apenas códigos escritos para lembrar direitos e deveres, mas estão conectadas à vida em sua integridade, no tempo, espaço e lugar. E, nesse sentido, há uma componente extra-humana nessas relações com a lei que não pode ser negligenciada. Não há como separar o código de justiça (leis) da própria noção ancestral de cultura. Do ponto de vista legal, a noção colonial de *terra nullius* (as terras que não pertencem a ninguém) é a maior mentira contada e ensinada no país sobre a experiência originária, um dos fundamentos do racismo anti-indígena. Em algumas culturas indígenas do país, o sistema de justiça (leis) está escrito nas estrelas. A constelação do Cruzeiro do Sul, por exemplo, materializa o sistema de leis *Warlpiri*⁶ (ou *Jukurrpa*), cujos principais princípios são a responsabilidade comunitária (*Ngalkinpa*); o respeito (*Makurnta*); a harmonia (*Kurnta*); os laços familiares (*Walyka-kari*); a expiação; o respeito pelos anciãos; a observância da Lei (*Kuruwarri/Jukurrpa*); a expressão das emoções; e a honestidade.

No sétimo livro, dois pesquisadores não indígenas, Ian J. McNiven, professor de Arqueologia Indígena, e Lynette Russell, reconhecida historiadora por seu vasto trabalho sobre a história dos indígenas australianos, apresentam como os saberes e fazeres ancestrais originários são, na verdade, sistemas de inovação. É impossível supor que povos que vivem na Terra há mais de 65 mil anos não inventaram e nem inovaram frente aos desafios que tiveram que enfrentar no decorrer do tempo, em condições extremas de variações climáticas e outros percalços naturais. Os autores demonstram que a premissa colonial de que os indígenas apresentam conhecimentos e culturas estáticas é completamente falsa. Alternativamente, esses povos têm se reinventado, feito adaptações e, ao mesmo tempo, preservado os seus sistemas de conhecimentos. Para os autores, uma das mais importantes inovações nos sistemas de conhecimentos dos aborígenes é a capacidade deles de se reinventarem com base na *agência da ancestralidade* (ancestrais, extra-humanos). Trata-se,

assim, nessa agência, de se acionar uma outra perspectiva de ciência, tecnologia, desenvolvimento e inovação. O livro está permeado de exemplos práticos sobre como os povos originários da Austrália tiveram que inventar e inovar para sobreviver à era do gelo, à elevação dos oceanos, às inundações severas, aos incêndios, às migrações do interior para a costa e vice-versa, aos rituais e cerimônias nos mais adversos contextos naturais, à construção de casa e manejo da terra, das águas e do céu, das plantas, das leis, da saúde, entre outros.

E, finalmente, no oitavo livro da série, Shawana Andrews, uma pesquisadora e mulher *Palawa Trawlwoolway/Pairrebenne*, com vasta experiência na área de saúde; Sandra Eades, uma mulher Noongar, reconhecida como uma líder em saúde aborígine, primeira pessoa indígena australiana com formação em medicina a receber um doutorado; e Fiona Stanley, uma epidemiologista não indígena australiana também reconhecida por seu profundo e cuidadoso trabalho em saúde pública, apresentam como os processos de cura acontecem no contexto indígena australiano, em que a *Saúde* se conecta às questões do espírito, de *Country* e da cultura. O sistema de saúde ocidental baseado apenas em drogas, remédios, receitas e outras desarticulações entre corpo e espírito é colocado em suspeição. As autoras sugerem que os dois sistemas de saúde, ocidental e ancestral, devem trabalhar juntos em prol de processos genuínos de cura, os quais devem ter como base os conhecimentos milenares, fundamentados nas articulações dos povos originários com o mundo espiritual. No livro, as autoras destacam as estruturas hierárquicas de poder do colonialismo que colocam os brancos europeus no topo da pirâmide do conhecimento, enquanto que as plantas e os minerais aparecem na base da pirâmide assimétrica de poder. Essa escala de comparação também se estende aos humanos, em que corpos negros e indígenas são desumanizados, colocados na base da pirâmide. Além disso, as autoras destacam no livro o impacto que a colonização teve/tem no sistema de saúde dos aborígenes por meio de alguns indicativos: cultura do genocídio; crianças roubadas; preconceitos; estigmas; discriminação; desemprego; bebidas alcoólicas; violência doméstica; nutrição pobre; doenças infecciosas; doenças respiratórias, do ouvido, do coração, renal; moradia precária; saneamento deficiente; urbanização frágil; entre outros agravantes.

Do ponto de vista prático-teórico, a descolonização do pensamento que é fomentada na coleção *First Knowledges* está em sinergia com as ideias da pensadora indígena Linda Smith quando esta apresenta um dos ensaios mais fundamentais sobre metodologias de pesquisa *com* e *sobre* povos indígenas (Smith, 2018) e nos adverte sobre o perigo de pesquisas que não têm compromisso político com a existência dos povos ancestrais. Além disso, o conceito de descolonização que está posto em cada capítulo dos livros forma a base dos princípios da educação antirracista e do pensamento indígena no Brasil, quando estes nos colocam a necessidade urgente de ampliarmos os nossos horizontes sobre as histórias e culturas originárias. Os livros descolonizam o pensamento, pois não apenas trazem um conjunto de conhecimentos que ainda são pobremente abordados nas escolas, nos museus e nas universidades ocidentais, mas também porque desvendam as reivindicações, em todas as esferas da vida, dos povos indígenas

australianos, que estão entre os primeiros cientistas e pensadores, servindo de inspiração para a luta antirracista no mundo. São livros que desnudam as *antropo lógicas* no contexto indígena, sem perder de vista o protagonismo e a centralidade da vida dos povos originários.

Os textos se ressentem, no entanto, de uma discussão mais explícita sobre como os conceitos de *etnia* e *raça* são trabalhados nas culturas australianas e, particularmente, como as categorias *colonialismo* e *racismo* se interconectam e entrecruzam nas avenidas de opressão, principalmente levando em conta que os aborígenes australianos apresentam, em sua maioria, a pela escura. Além disso, não há (quase nenhuma) discussão nos livros sobre como o conceito de *branquitude* (Bento, 2022) se traduz, no país, como uma grande estratégia de perpetuação e fortalecimento do *status quo* (neo)colonial, em que a população e os sistemas de poder na Austrália estão dominados majoritariamente por pessoas brancas/branquíssimas de origem europeia. Os textos poderiam ter trazido uma discussão mais assertiva sobre como as identidades indígenas se conectam com outros marcadores sociais da diferença (raça, classe, gênero, geração, entre outros) no país.

A série *First Knowledges* contribui marcadamente para a descolonização efetiva do pensamento, recuperando a história colonial, desvelando as dinâmicas das particularidades indígenas na Austrália e oferecendo uma sólida base teórica de pensamento para distintas áreas do conhecimento. Os livros manejam bem a ideia de que descolonizar o pensamento é se reconectar à terra, ao mar, ao céu, à história e à cultura para evitar a catástrofe cósmica, ou seja, é viver, ser e estar no *Country*, sem perder de vista as *Songlines*. Para além das exuberâncias territoriais, naturais, humanas, não humanas e extra-humanas que o Brasil e a Austrália compartilham, a perversa experiência da opressão colonial europeia é o que mais conecta a história desses dois gigantes austrais nos últimos cinco séculos. Há, portanto, muito mais da Austrália no Brasil, e vice-versa, do que talvez possamos imaginar.

Referências bibliográficas

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

IXAPY, Patricia Ferreira Pará. **Artes indígenas**: somos um, somos muitos. *In*: PEDROSA, Adriano; RIBEIRO, David. Joseca Yanomami. São Paulo: MASP, 2022, p. 57-74.

LIMA, Diane (Org.). **Negros na piscina**: arte contemporânea, curadoria e educação. São Paulo: Fósforo, 2023.

NÚÑEZ, Geni. **Perspectivas indígenas antirracistas sobre o etnogenocídio**: contribuições para o reflorestamento do imaginário. *Psicologia & Sociedade*, 35, e277101, 2023.

PINHO, Osmundo Araújo; SANSONE, Livio (Orgs.). **Raça**: novas perspectivas antropológicas. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

WERÁ, Kaká. **Tekoá**: uma arte milenar indígena para o bem-viver. Rio de Janeiro: BestSeller, 2024.

Recebido em: 13/04/2023* Aprovado em: 06/04/2026* Publicado em: 30/04/2026

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). **Espazo 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'exa 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. 20, n. 1, p. [*intervalo de páginas*], jan./abr. 2026. Disponível em: [*endereço eletrônico*]. Acesso em: [*dia/mês/ano*].

Exemplo:

NOGUEIRA, Kalymaracaya Mendes. Minha história com as artes culinárias do povo indígena Terena: experiência, agência e luta indígena. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 209-233, jan./abr. 2026.

Disponível em:
<<https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/150485/99493>>. Acesso em: 30 abr. 2026.
