

E-ISSN 1882-6524

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

VOLUME 20 | N°2
MAIO/AGOSTO - 2026



ÍNDICE

APRESENTAÇÃO

Vítor Queiroz

i-ii

ARTIGOS

DA NECESSIDADE DE EFETIVAÇÃO DOS DIREITOS INDÍGENAS PARA ALÉM DAS TERRAS: EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA E A SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL INDÍGENA

Janaína Tôrres Esteves, Niâni Guimarães Lima De Medeiros, Raissa Brindeiro Torres Moreno Moreira

1-15

NEGOCIANDO O INEGOCIÁVEL: A FARSA DA CONCILIAÇÃO E A INDENIZAÇÃO POR TERRA NUA NA DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL

Thiago Leandro Vieira Cavalcante

16-44

ENVIRONMENTAL EDUCATION AND INDIGENOUS ARTS: LESSONS LEARNED FROM BRAZILIAN GEO-EPISTEMOLOGY

Sonia Mara Samsel Geraldo, Helen Abdom Gomes, Valéria Ghislotti Iared

45-60

MEMÓRIA, NARRAÇÃO E CINEMAS INDÍGENAS: AFASTANDO LÓGICAS TUTELARES

Rodrigo Felipe Ramos De Oliveira, Adriana Mabel Fresquet

61-92

O SUJEITO INDÍGENA E A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA NO DISCURSO OFICIAL: UMA ANÁLISE CRÍTICA DO JORNAL NOVO AMAPÁ (1970-1974)

Edvaldo Do Nascimento Carvalho

93-113

PRÁTICAS CORPORAIS INDÍGENAS NA EDUCAÇÃO INFANTIL: UMA REVISÃO INTEGRATIVA EM DIÁLOGO COM A LEI Nº 11.645/2008

Vivian Lima De Barros Ottolini, Carlos Alberto Figueiredo Da Silva

114-147

NHANDEREKÓ NA SOBREPOSIÇÃO: O TERMO DE COMPROMISSO (TC) ENTRE TI KUARAY HAXA E ICMBIO

Guilherme Buosi Neto

148-174

GÊNERO HUMANO ENTRE PRESENTE E PASSADO: MODERNIDADE-COLONIALISMO, MEMÓRIA E O DISCURSO SOBRE O FUTURO

Leno Francisco Danner, Fernando Danner

175-220

O ESTADO ULTRAMÍNIMO, RESILIENTE, SOLIDARISTA E GERONTOCRÁTICO DOS TUPINAMBÁS NO PASSADO REMOTO: ENTRE ANARQUIA E O LEVIATÃ

Heraldo Montarroyos

221-252

VOZES DE ABYA YALA: HISTÓRIA ORAL E DIÁLOGO SIMÉTRICO COM INTELECTUAIS INDÍGENAS

Alessandra Gonzalez De Carvalho Seixlack, Ana Clara Dutra Barros, Lorena Dos Santos Campos

253-268

RESENHAS

EDUCAÇÃO SOCIOAMBIENTAL E A SABEDORIA ANCESTRAL DOS RIOS

Cristiane Méri Pereira Bueno, Flávia Diniz Roldão, Araci Asinelli-Luz,
Yanina Micaela Sammarco

269-274

APRESENTAÇÃO

VÍTOR QUEIROZ¹

EDITOR

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

Neste novo número da Espaço Ameríndio, contamos com uma seleção de artigos de temática aberta seguida de uma resenha sobre o livro de Aílton Krenak *Um pássaro um rio*, lançado em 2023. Neste caso, portanto, a relação – que, infelizmente, ainda é mais comum – entre autoria branca (ou seja, não-indígena) e autoria autóctone se inverte: o autor resenhado é um dos intelectuais mais consagrados do país, é integrante de grêmios e academias de enorme prestígio e força institucional e, nessa obra específica, resume, com toda sua lucidez e sua poesia, a temática dos outros dez trabalhos que publicamos aqui. Com *Um pássaro um rio* Krenak traça, afinal, uma história do movimento político indígena no Brasil das últimas décadas e discute amplamente as questões associadas aos territórios, à arte e aos direitos dos povos originários.

Os dois primeiros artigos deste número particularmente marcado pela interdisciplinaridade retomam, de forma aprofundada, os dilemas associados à territorialidade indígena. Se o tema ocupa o lugar central da militância autóctone em nosso país e nas Américas como um todo, “Da necessidade de efetivação dos direitos indígenas para além das terras” de Janaína Esteves, Niâni de Medeiros e Raissa Moreira e “Negociando o inegociável”, de Thiago Cavalcante questionam, a partir dos campos do Direito e da História, os limites externos – como assegurar os direitos indígenas, além da questão territorial normalmente colocada? – e internos – como impedir que as negociações e concessões territoriais encubram uma farsa? – do problema.

Com o próximo par de artigos, voltamos nossa atenção para a importância tática das práticas artísticas indígenas, tão caras a Krenak e aos artistas autóctones justamente reconhecidos que pautaram uma arte indígena contemporânea no Brasil, tais como Jaider Esbell, Denilson Baniwa e os integrantes do MAHKU (Movimento dos Artistas Huni Kuin), exatamente enquanto propulsoras de alianças que não poderiam ser feitas de outra maneira. Em “Environmental education and indigenous arts” de Sonia Geraldo, Helen Gomes e Valéria Iared uma epistemologia da terra e do território é abordada num texto que, significativamente, busca leitores internacionais e que publicamos, por isso, em inglês. Já em “Memória, narração e cinemas indígenas”, Rodrigo Oliveira e Adriana Fresquet refletem, a partir da Educação, sobre a agência das produções audiovisuais indígenas que, há algumas décadas, têm rompido com o paternalismo tutelar, epistêmico, usualmente reservado aos povos originários.

As discussões colocadas pela Educação e pela Pedagogia continuam na seção seguinte, formada pelos artigos “O sujeito indígena e a educação

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>.

escolar indígena no discurso oficial” de Edvaldo Carvalho, que enfoca as controvérsias sobre o tema na imprensa do início da década de 1970, no então Território Federal do Amapá, e “Práticas corporais indígenas na educação infantil” de Vivian Ottolini e Carlos Alberto da Silva. Tendo assegurado a perspectiva histórica por meio do trabalho precedente, este último texto repensa, em chave prática e propositiva, a lei 11.645/2008, ainda vigente, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, Afro-Brasileira e Indígena.

Antes de prosseguirmos e terminarmos, decididamente, sob o signo da História, esse segundo número do nosso vigésimo volume, recuperamos a questão territorial indígena que havia ficado em nossas primeiras páginas com o artigo de Guilherme Bousi, das Ciências Ambientais, intitulado “Nhanderekó na sobreposição”. O trabalho, afinal, permite-nos voltar à terra e ao território, agora encarado como modo de bem viver e bem pensar, a partir da maneira Guarani de ser e estar (*nhanderekó*) e das soluções diplomáticas, dos compromissos históricos estabelecidos pelos povos originários, instituições ambientais e o Estado.

Os três últimos artigos abordam a interseção entre história e autoctonia de três maneiras complementares: os filósofos Leno Danner e Fernando Danner em “Gênero humano entre presente e passado” rediscutem a chamada modernidade colonial e suas premissas excludentes; Heraldo Montarroyos retoma a historicidade e a questão clássica da autoridade entre os antigos Tupinambás em “O estado ultramínimo, resiliente, solidarista e gerontocrático dos Tupinambás no passado remoto”; e o trio Alessandra Sexilack, Ana Barros e Lorena Campos trazem, a partir da história social, as “Vozes de Abya Yala” para pensar a relação entre história oral e intelectualidade 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 sua atenção bem qualificada para avaliarem-nos. Finalmente, agradeço à nossa equipe que se mantém, se renova e que tornou essa publicação possível: a cooperação assídua de Larhyssa Fontes Dutra da Silva, a capa de Mariana Ribeiro – feita a partir de uma linda miniatura de uma casa, uma oferenda funerária da chamada “cultura Nayarit” que floresceu, na costa oeste do México antigo, há dois mil e tantos anos – e especialmente ao trabalho editorial de Rafael Pederiva, ao qual damos nossas calorosas boas-vindas!

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

DA NECESSIDADE DE EFETIVAÇÃO DOS DIREITOS INDÍGENAS PARA ALÉM DAS TERRAS: EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA E A SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL INDÍGENA

JANAÍNA TÔRRES ESTEVES¹

UC, PORTUGAL

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

NIÂNI GUIMARÃES LIMA DE MEDEIROS²

UEPB, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0005-0188-1027>

RAISSA BRINDEIRO TORRES MORENO MOREIRA³

UEPB, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-5114-8422>

RESUMO: *A presente pesquisa visa analisar a efetivação dos direitos indígenas para além da proteção territorial, com enfoque na educação escolar indígena e na salvaguarda das referências culturais, como organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. A partir de metodologia bibliográfica e documental, de abordagem qualitativa, examina-se o reconhecimento jurídico desses direitos no Brasil, especialmente após a Constituição Federal de 1988. Em diálogo com contribuições da Antropologia, considera-se que os processos educativos indígenas não se restringem ao espaço escolar, envolvendo modos próprios de aprendizagem e transmissão de conhecimentos articulados à comunidade, ao território e à cultura. Nesse contexto, a educação escolar indígena diferenciada, específica, intercultural e bilingue pode constituir importante espaço de valorização e fortalecimento dos saberes, línguas e práticas culturais, quando construída em diálogo com os projetos coletivos de cada povo. A análise evidencia, contudo, que a proteção constitucional e infraconstitucional não assegura, por si só, a efetiva salvaguarda do patrimônio cultural imaterial indígena. Conclui-se que sua efetivação exige articulação entre proteção jurídica, educação escolar indígena e valorização dos modos próprios de produção e transmissão de conhecimentos.*

PALAVRAS-CHAVE: *Direitos indígenas; Educação escolar indígena; Escola indígena; Patrimônio cultural imaterial indígena.*

ABSTRACT: *This research aims to analyze the fulfillment of Indigenous rights beyond territorial protection, focusing on Indigenous school education and the safeguarding of cultural references, including social organization, customs, languages, beliefs, and traditions. Based on bibliographic and documentary research with a qualitative approach, it examines the legal recognition of these rights in Brazil, particularly following the 1988 Federal Constitution. Drawing on contributions from Anthropology, the study considers that Indigenous educational processes are not restricted to the school environment, but involve specific ways of learning and transmitting knowledge articulated with community, territory, and culture. In this context, differentiated, specific, intercultural, and bilingual Indigenous school education may constitute an important space for valuing and strengthening Indigenous knowledge, languages, and cultural practices when developed in dialogue with the collective projects of each people. The analysis shows, however, that constitutional and infraconstitutional protection does not, by itself, ensure the effective safeguarding of Indigenous intangible cultural heritage. It concludes that the fulfillment of Indigenous rights requires articulation between legal protection, Indigenous school education, and the recognition of Indigenous ways of producing and transmitting knowledge.*

KEYWORDS: *Indigenous Rights; Indigenous School Education; Indigenous School; Indigenous Intangible Cultural Heritage.*

¹ Doutoranda em Direito Público pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra (FDUC). Mestre em Ciências Jurídico-Políticas pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra – FDUC. Professora efetiva do Curso de Direito da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Advogada.

² Doutora em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidad del Museo Social Argentino, Buenos Aires, Argentina, 2016. Diretora da Escola Municipal de Serviço Público de Campina Grande/PB. Professora efetiva do Curso de Direito da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Advogada nas áreas cível e trabalhista.

³ Doutora em Direito Humanos e Desenvolvimento pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba (PPGCJ/UFPB). Mestre em Direito e Desenvolvimento Sustentável pelo Centro Universitário de João Pessoa (PPGD/UNIPÊ). Professora efetiva do Curso de Direito da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Advogada.

[...] só podemos viver juntos com as nossas diferenças se nos reconhecermos mutuamente como Sujeitos.
(Alain Touraine)

Introdução

Os esforços empreendidos pela Assembleia Constituinte (1987-1988) no tocante à questão indígena evidenciaram a necessidade de um sistema normativo para alcançar de modo efetivo a proteção dos direitos dos povos indígenas. A Constituição Federal de 1988 é considerada um marco na conquista dos direitos dos povos indígenas, visto que abandonou a política de assimilação ante a sociedade, pautada no modelo integracionista vigente à época, solidificando as inovações jurídicas e reverenciando as diversidades culturais indígenas.

No artigo 231 da Constituição Federal de 1988 são reconhecidos aos povos indígenas sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, além dos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. No campo educacional, o artigo 210, § 2º, assegura às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.

Na legislação infraconstitucional, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/1996) e o Plano Nacional de Educação (Lei nº 13.005/2014) reforçam a proteção da educação escolar indígena bilíngue, intercultural e articulada às especificidades socioculturais das comunidades indígenas. Essa orientação foi posteriormente detalhada pelas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena, estabelecidas pela Resolução CNE/CEB nº 5/2012.

No entanto, apesar dos avanços na legislação constitucional e infraconstitucional, no decorrer da história os direitos indígenas são reiteradamente negligenciados pelo Estado, além de sua cultura ser alvo de processos de invisibilização e desvalorização, persistindo um abismo entre a teoria e a prática, ou seja, entre o discurso jurídico e a realidade vivenciada pelos povos indígenas.

Embora o Direito brasileiro tenha avançado significativamente no reconhecimento normativo dos direitos dos povos indígenas, especialmente no que se refere à educação escolar indígena e à proteção de suas referências culturais, a produção antropológica apresenta uma trajetória mais ampla e consolidada na investigação desses fenômenos. Diferentemente da perspectiva predominantemente jurídico-normativa, a Antropologia há décadas se dedica à compreensão dos modos próprios de aprendizagem, das formas de transmissão de conhecimentos e das relações entre escola, comunidade, território e cultura, contribuindo para evidenciar que a educação indígena não se restringe ao espaço formal da escola.

Antonella Tassinari (2008) destaca a importância do diálogo entre Antropologia e Educação para a compreensão das transformações pelas quais passou a educação escolar destinada aos povos indígenas no Brasil. Do mesmo modo, Luís Grupioni (2013) evidencia que os processos de escolarização indígena constituem espaços de produção e enunciação

cultural, especialmente quando articulados à formação de professores indígenas e à valorização de seus próprios saberes. Assim, o diálogo com a Antropologia mostra-se fundamental para o campo jurídico, na medida em que permite compreender as especificidades socioculturais que devem orientar a interpretação e a efetivação dos direitos indígenas reconhecidos pelo ordenamento jurídico.

Diante desse contexto, este artigo parte da compreensão de que a efetivação dos direitos indígenas não se esgota na proteção territorial, alcançando também os espaços e as práticas por meio dos quais os povos indígenas produzem, transmitem e reelaboram seus conhecimentos e modos de vida. Nesse sentido, a educação escolar indígena e a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial assumem especial relevância, na medida em que podem contribuir para a continuidade das referências culturais indígenas e para o reconhecimento de seus modos próprios de aprender, ensinar e viver. A partir dessa perspectiva, busca-se analisar os avanços do ordenamento jurídico brasileiro e os desafios ainda presentes na efetivação desses direitos, em diálogo com contribuições da Antropologia e com experiências concretas de educação escolar indígena.

Para além da “pedra e cal” – o patrimônio cultural imaterial indígena

Os avanços no sistema normativo vigente propiciaram uma concepção mais ampla de patrimônio para além da “pedra e cal”, que restringia a noção de patrimônio cultural aos bens concretos, com enfoque nas edificações, motivando a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial brasileiro, incluindo os bens indígenas.

A Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 3.551/2000 romperam com a ideia de patrimônio restrita aos denominados bens de “pedra e cal”, ou seja, ressignificaram a concepção do termo “preservação” entendido unicamente como tombamento, abrangendo a salvaguarda dos bens imateriais. Todavia, a preferência aos denominados bens de “pedra e cal”, sob fundamento de que os bens imateriais devem ser preservados pelos respectivos grupos étnicos, e não pelo Estado, de forma equivocada ainda prevalece arraigada no meio social.

Em outras palavras, o patrimônio cultural brasileiro é bem mais que “pedra e cal”, pelo menos no que tange aos instrumentos jurídicos e dialéticas teóricas. Contudo, empiricamente, esse patrimônio ainda é compreendido apenas como um “conjunto de monumentos antigos que devemos preservar, ou porque constituem obras de arte excepcionais, ou por terem sido palco de eventos marcantes, referidos em documentos e em narrativas dos historiadores” (Fonseca, 2003), em decorrência da política de patrimônio erigida pelo Estado por mais de sessenta anos.

O legislador constituinte, no artigo 216, incisos IV e V, da Constituição Federal de 1988, indicou que o repertório de bens suscetíveis de serem tombados integra apenas parte do patrimônio cultural brasileiro (as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; os conjuntos urbanos e sítios de valor

histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico). Entretanto, constata-se com facilidade que diversos bens culturais imateriais, portadores de referências nacionais, não são devidamente salvaguardados como patrimônio cultural brasileiro, podendo desaparecer com o transcorrer do tempo, sem deixar quaisquer vestígios.

Segundo a definição da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO, 2003), o patrimônio cultural imaterial consiste nas “práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural”. Também denominado como patrimônio intangível, abarca as referências simbólicas dos processos culturais e sociais de invenção e prática reiterada de tradições essenciais para as identidades dos grupos, comunidades, povos e nações, continuamente remodelada em razão do tempo, da história e do ambiente, transmitindo-se de geração em geração, ocasionando um sentimento de pertencimento e promovendo o respeito à diversidade cultural.

Nessa temática, no ano de 1997, no Seminário Internacional Patrimônio Imaterial: estratégias e formas de proteção, foi elaborada a *Carta de Fortaleza*, em que foram propostas ações na seara nacional em parceria com instituições estaduais e municipais de cultura, órgãos de pesquisa, meios de comunicação e outros, para inventário dos bens culturais de natureza imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), juntamente com outras unidades vinculadas ao Ministério da Cultura (IPHAN, 1997).

Na *Carta de Fortaleza* é destacado que nesses inventários deve ser concedida “especial atenção” aos bens culturais atinentes à cultura popular, evidenciando ainda seis moções, como o apoio às expressões culturais dos povos ameríndios: “pelo reconhecimento da cultura indígena como integrante do patrimônio cultural nacional brasileiro, devendo, a exemplo de outras etnias, ser objeto de atenção dos órgãos do Ministério da Cultura” (IPHAN, 1997).

Com a criação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) pelo Decreto nº 3.551/2000, foram institucionalizados novos instrumentos de identificação, registro e salvaguarda dos bens culturais de natureza imaterial, que passaram a abranger também referências culturais indígenas. Ainda no ano de 2000, o IPHAN adotou a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC, 2000), relevante ferramenta para a realização dos inventários patrimoniais, viabilizando a identificação, documentação e registro dos bens culturais imateriais como patrimônio cultural brasileiro.

Para maior proteção do patrimônio cultural brasileiro, foi instituído o Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL), por meio do Decreto nº 7.387, de 9 de dezembro de 2010, consistindo em um instrumento de identificação, documentação, reconhecimento e valorização das línguas portadoras de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

Diante do exposto, verifica-se que o patrimônio cultural indígena passou a integrar, de forma mais explícita, as políticas estatais de reconhecimento e salvaguarda. Segundo os resultados do Censo Demográfico 2022, o Brasil reúne 391 etnias, povos ou grupos indígenas e 295 línguas indígenas faladas no domicílio por pessoas indígenas com dois anos ou mais de idade (IBGE, 2025), revelando a expressiva diversidade étnica e linguística dos povos indígenas no país.

Não se pode olvidar que o artigo 215 da Constituição Federal de 1988 dispõe que é do Estado a responsabilidade de garantir a todos o pleno exercício dos direitos culturais, apoiando e incentivando a valorização e a difusão das manifestações culturais. No entanto, apesar do tratamento constitucional e infraconstitucional conferido aos direitos indígenas e o reconhecimento dessa cultura como parte integrante do patrimônio cultural nacional, o Brasil ainda é detentor de uma dívida histórica com esses povos, que se perpetua por séculos.

O descaso com a preservação do patrimônio cultural dos povos indígenas, principalmente, no que se refere aos bens imateriais, corrobora para o desaparecimento das suas especificidades étnico-culturais e linguísticas (costumes, saberes, tradições, línguas, técnicas e práticas) que, portadoras de referência à identidade, à história e à memória dos grupos formadores da sociedade brasileira, deveriam ser identificadas, reconhecidas e transmitidas para as gerações presentes e futuras, sobretudo, por meio da educação escolar indígena diferenciada, específica, intercultural e bilíngue, que reflita seus modos de ser, viver, agir e produzir suas formas próprias de conhecimento.

A educação escolar indígena como instrumento de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial indígena

A educação escolar indígena consiste em uma modalidade de ensino destinada a atender às especificidades socioculturais, linguísticas e territoriais dos povos indígenas, devendo considerar seus modos próprios de organização, produção e transmissão de conhecimentos. Nesse sentido, a escola indígena não deve ser compreendida apenas como espaço de escolarização formal, mas também como uma instituição que pode contribuir para a valorização e a continuidade dos conhecimentos, das práticas e das manifestações culturais de cada povo (Grupioni, 2013; Tassinari, 2008).

A Constituição Federal de 1988 representou importante ruptura com o paradigma assimilacionista que historicamente orientou as políticas destinadas aos povos indígenas. O artigo 210, § 2º, assegura às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e de seus processos próprios de aprendizagem, reconhecendo, portanto, que a educação escolar indígena deve respeitar as especificidades culturais e linguísticas desses povos (Brasil, 1988). Tal previsão constitucional rompe com concepções anteriores que desconsideravam a autodeterminação indígena e buscavam sua integração compulsória à sociedade nacional, resultando na negação de suas diferenças culturais.

Essa perspectiva também encontra correspondência no âmbito internacional. A Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais reconhece a importância da educação e da transmissão de conhecimentos para a continuidade das manifestações culturais, ao destacar a necessidade de condições que permitam às comunidades preservar e transmitir suas práticas culturais às novas gerações (ONU, 2005). A educação, nesse contexto, pode constituir importante instrumento de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, sobretudo quando articulada aos modos próprios de transmissão de conhecimentos existentes em cada comunidade.

A previsão do ensino formal como meio de transmissão, entretanto, não significa a adoção de modelos escolares homogêneos. No contexto indígena, a escola deve considerar as especificidades étnico-culturais e linguísticas de cada povo e articular-se aos seus modos próprios de aprendizagem (Tassinari, 2008; Grupioni, 2013). A educação escolar indígena, portanto, não pode ser estruturada a partir de uma perspectiva universalizante que desconsidere as formas próprias de produção, circulação e transmissão dos conhecimentos indígenas.

No plano infraconstitucional, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei nº 9.394/1996, consolidou essa orientação ao estabelecer, nos artigos 78 e 79, a necessidade de uma educação escolar indígena diferenciada, intercultural e bilíngue, voltada à recuperação de suas memórias históricas, à reafirmação de suas identidades étnicas e à valorização de suas línguas e ciências (Brasil, 1996).

O artigo 32, § 3º, da mesma Lei reforça que o ensino fundamental regular deve ser ministrado em língua portuguesa, assegurando às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem (Brasil, 1996). O Decreto nº 6.861/2009 também reforçou essa concepção ao estabelecer que a educação escolar indígena deve ser organizada com a participação dos povos indígenas, observada sua territorialidade e respeitadas suas necessidades e especificidades, além de prever o fortalecimento das práticas socioculturais, da língua materna e dos projetos societários definidos autonomamente por cada povo (Brasil, 2009).

A regulamentação dessas orientações foi aprofundada pela Resolução CNE/CEB nº 5/2012, que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica e estabelece princípios relacionados à especificidade, à organização própria, à interculturalidade, ao bilinguismo e à participação dos povos indígenas na construção dos processos educativos (Brasil, 2012). Dessa forma, o ordenamento jurídico brasileiro reconhece que a educação escolar indígena deve constituir espaço de diálogo entre os conhecimentos escolares e os saberes produzidos e transmitidos pelos próprios povos indígenas.

Historicamente, desde o período colonial, a escolarização dirigida aos povos indígenas esteve associada a projetos de catequização, assimilação e integração à sociedade nacional, frequentemente desconsiderando suas especificidades culturais e linguísticas (Tassinari, 2008; Grupioni, 2009). A escola foi, durante longo período, utilizada como instrumento de

transformação dos modos de vida indígenas, em lugar de reconhecer seus próprios processos educativos e formas de organização social.

A literatura antropológica evidencia, entretanto, que a relação dos povos indígenas com a instituição escolar não pode ser compreendida apenas como uma passagem linear de um modelo assimilacionista para outro diferenciado. Antonella Tassinari (2008) demonstra que as políticas educacionais destinadas aos povos indígenas foram marcadas por diferentes momentos históricos e por disputas em torno dos sentidos atribuídos à escolarização. Com a Constituição de 1988 e o fortalecimento das reivindicações indígenas, a escola passou a ser também apropriada pelos próprios povos como espaço de afirmação identitária, valorização cultural e reivindicação de direitos (Tassinari, 2008; Grupioni, 2013).

Luís Grupioni (2013), por sua vez, destaca que a construção da educação escolar indígena diferenciada está relacionada à participação dos próprios povos indígenas na definição dos objetivos, conteúdos e formas de funcionamento das escolas. Essa participação é fundamental para que a instituição escolar deixe de reproduzir práticas de homogeneização cultural e possa responder às necessidades e aos projetos coletivos de cada comunidade.

Nesse sentido, é necessário distinguir educação indígena e educação escolar indígena. A primeira compreende os processos próprios de socialização, aprendizagem e transmissão de conhecimentos desenvolvidos no interior de cada povo, enquanto a segunda corresponde à escolarização formal construída para atender às especificidades das comunidades indígenas. A escola indígena, portanto, não substitui os processos educativos próprios de cada povo, mas pode constituir espaço complementar de articulação entre os conhecimentos escolares e os saberes tradicionalmente produzidos e transmitidos pelas comunidades (Tassinari; Codonho, 2015). Essa distinção é particularmente relevante para compreender a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, uma vez que a continuidade dos saberes indígenas não depende exclusivamente da instituição escolar, mas dos processos comunitários de transmissão que lhes conferem sentido e vitalidade.

Experiências concretas demonstram a possibilidade dessa articulação. Em estudo realizado na Aldeia Açaizal, no Território Munduruku, em Santarém (PA), Carlos Eduardo Joseph, Sebastião dos Santos e Ednéa Carvalho (2023) analisaram a relação entre os saberes tradicionais e a educação escolar na Escola Indígena Dom Pedro II. A pesquisa identificou, entre outros aspectos, a presença do ensino da língua Munduruku e da disciplina “Notório Saber”, cujas atividades envolvem conhecimentos relacionados à cosmologia, aos costumes, a rituais, ao artesanato e ao uso de elementos da floresta. A experiência evidencia a possibilidade de articulação entre conhecimentos tradicionais e educação escolar, especialmente quando o currículo incorpora práticas e saberes valorizados pela própria comunidade.

Outra experiência recente evidencia a importância do protagonismo indígena na construção das políticas educacionais. Iara Bonin e Francineide Abreu (2025), em estudo de inspiração etnográfica e participativa,

sistematizam a elaboração das Diretrizes de Educação Escolar Indígena dos povos Munduruku e Apiaká do Planalto Santareno, construídas a partir de uma iniciativa desses próprios povos. A experiência demonstra que a formulação de diretrizes educacionais pode partir das demandas, concepções e proposições das comunidades, fortalecendo a autonomia indígena e aproximando a escola de seus projetos coletivos.

A formação e a atuação de professores indígenas também constituem dimensão fundamental desse processo. A Resolução CNE/CP nº 1/2015, ao instituir as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores Indígenas, reforça a necessidade de formação vinculada às especificidades socioculturais e linguísticas dos povos indígenas (Brasil, 2015).

Conforme observa Luís Grupioni (2013), a formação de professores indígenas deve estar relacionada à construção de projetos escolares diferenciados e à participação das comunidades na definição dos conteúdos e das práticas pedagógicas. O professor indígena ocupa, nesse contexto, posição estratégica, pois atua na mediação entre os conhecimentos escolares e os saberes produzidos no âmbito de sua própria comunidade, contribuindo para que a escola não se desvincule dos processos culturais locais.

Essa articulação entre os conhecimentos escolares e os saberes próprios de cada povo depende, portanto, da autonomia das comunidades, da participação indígena na construção das políticas educacionais e da valorização dos professores indígenas (Grupioni, 2013). Mais do que assegurar o acesso formal à escolarização, é necessário garantir condições para que a escola indígena seja construída de acordo com os projetos coletivos de cada povo, contribuindo para a continuidade de suas línguas, conhecimentos, práticas e formas de transmissão cultural.

Assim, a educação escolar indígena pode constituir importante instrumento de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial indígena, desde que não seja concebida como substituta dos processos próprios de educação e transmissão de conhecimentos. Sua contribuição reside justamente na possibilidade de articular a instituição escolar aos sistemas culturais existentes nas comunidades, fortalecendo a autonomia indígena e criando condições para que os conhecimentos tradicionais permaneçam vivos e sejam transmitidos às novas gerações (Tassinari; Codonho, 2015; Grupioni, 2013).

Patrimônio cultural indígena: reconhecimento jurídico, transmissão e desafios para sua salvaguarda

A análise do patrimônio cultural imaterial indígena exige considerar a diversidade sociocultural dos povos indígenas e os diferentes modos pelos quais seus conhecimentos, práticas e manifestações são produzidos, utilizados e transmitidos. Não se trata de um patrimônio homogêneo ou estático, mas de um conjunto de expressões culturais vinculado às formas próprias de organização social, às relações com o território, às línguas, às cosmologias e aos modos de vida de cada povo (Gallois, 2008; Tassinari; Codonho, 2015). A compreensão do patrimônio indígena demanda, portanto,

atenção aos contextos específicos em que esses conhecimentos e práticas adquirem significado e são transmitidos entre gerações.

No campo jurídico, a Constituição Federal de 1988 reconheceu a diversidade cultural e os direitos dos povos indígenas, estabelecendo, nos artigos 215 e 216, a proteção das manifestações culturais e dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (Brasil, 1988). Esse reconhecimento foi acompanhado, no âmbito da política de patrimônio cultural, pela criação do Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, por meio do Decreto nº 3.551/2000 (Brasil, 2000). Tais instrumentos representaram importante avanço na proteção jurídica do patrimônio cultural imaterial, ao ampliar a concepção de patrimônio para além dos bens materiais.

No caso indígena, entretanto, o reconhecimento jurídico do patrimônio cultural não pode ser dissociado das condições concretas de sua transmissão e continuidade. O registro ou reconhecimento institucional de determinada manifestação cultural constitui importante mecanismo de visibilidade e salvaguarda, mas não assegura, por si só, a permanência das condições sociais, territoriais e comunitárias necessárias à reprodução desses conhecimentos. A patrimonialização, nesse sentido, envolve desafios que ultrapassam o reconhecimento formal do bem, exigindo atenção aos contextos em que as práticas culturais são produzidas, transmitidas e continuamente atualizadas (Eugênio; França, 2019). A proteção do patrimônio imaterial depende, portanto, da participação dos próprios grupos detentores na definição e implementação das medidas de salvaguarda, de modo a fortalecer seu protagonismo e sua autonomia na gestão de seus patrimônios culturais (Simão, 2015).

Essa diversidade cultural se expressa também nas diferentes referências reconhecidas pelo IPHAN. Entre os bens registrados encontram-se a Arte Kusiwa, pintura corporal e arte gráfica Wajãpi; a Cachoeira de Iauaretê, Lugar Sagrado dos Povos Indígenas dos Rios Uaupés e Papuri; o Ritual Yaokwa do povo Enawenê Nawê; a Tava, Lugar de Referência para o Povo Guarani; o Ritxòkò, Expressão Artística e Cosmológica do Povo Karajá; os Saberes e Práticas Associados ao Modo de Fazer Bonecas Karajá; e o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (IPHAN, 2025). A variedade dessas referências evidencia que o patrimônio cultural indígena não constitui uma categoria homogênea, mas está relacionado aos modos particulares de vida, aos conhecimentos tradicionais e às formas próprias de expressão e transmissão cultural de cada povo.

Essa relação torna-se particularmente evidente no campo educacional. Os dados do Censo Escolar revelam que a educação escolar indígena ainda é desenvolvida em contextos marcados por importantes desigualdades de infraestrutura e acesso a serviços básicos. Em 2020, foram identificadas 3.359 escolas indígenas, sendo que 49% não possuíam acesso à rede de esgoto, 30% não dispunham de energia elétrica e 75% não possuíam acesso à internet (INEP, 2021). Em 2021, entre as escolas indígenas, 30% não contavam com energia elétrica e 63% não possuíam acesso à água potável, enquanto apenas 10% dispunham de internet (INEP, 2022).

Ainda, em 2022, foram identificadas 3.541 escolas localizadas em terras indígenas, enquanto 3.597 escolas ofereciam educação escolar indígena. No ensino fundamental, 3.484 escolas estavam localizadas em territórios indígenas (INEP, 2023). Já em 2023, entre as escolas de ensino fundamental classificadas como indígenas, 39,7% possuíam internet disponível para os estudantes e 32,3% dispunham de internet para atividades de ensino e aprendizagem (INEP, 2024). Embora esses indicadores demonstrem ampliação do acesso a determinadas estruturas, também evidenciam que parcela significativa das escolas ainda enfrenta limitações materiais que interferem nas condições concretas de desenvolvimento das atividades educacionais.

Essas condições são relevantes para a discussão do patrimônio cultural porque a educação escolar indígena pode contribuir para a transmissão e valorização de conhecimentos tradicionais, mas somente quando estruturada de maneira compatível com os projetos e as necessidades de cada povo. A insuficiência de infraestrutura, a ausência de recursos adequados e a dificuldade de acesso a serviços básicos podem também limitar as condições nas quais as comunidades desenvolvem seus projetos escolares e articulam a escola aos seus processos próprios de transmissão de conhecimentos (Grupioni, 2013; INEP, 2024).

Nesse ponto, a contribuição da Antropologia é particularmente relevante. Antonella Tassinari e Camila Codonho (2015) demonstram, a partir da análise dos processos de aprendizagem entre crianças indígenas Galibi-Marworno, que a transmissão de conhecimentos não ocorre exclusivamente no espaço escolar, mas integra diferentes relações, práticas e experiências desenvolvidas no cotidiano das comunidades. O aprendizado indígena está, portanto, relacionado à observação, à imitação, à autonomia e à participação das crianças em diferentes atividades da vida comunitária, bem como às relações estabelecidas com as pessoas e os espaços em que esses processos de aprendizagem se desenvolvem (Tassinari; Codonho, 2015).

Essa compreensão permite problematizar a ideia de que a escola seria a principal ou única responsável pela transmissão do patrimônio cultural. A educação escolar indígena pode contribuir para a continuidade dos conhecimentos tradicionais, mas não substitui os processos próprios de aprendizagem existentes nas comunidades. Sua função deve ser compreendida, portanto, como possibilidade de diálogo entre esses processos e os conhecimentos trabalhados no espaço escolar, respeitando a autonomia e os projetos coletivos de cada povo (Tassinari; Codonho, 2015; Grupioni, 2013).

A importância dessa articulação também pode ser observada na própria concepção indígena de patrimônio. Em discussão sobre patrimônio cultural imaterial realizada no âmbito do povo Tiriyo, João Asiwefo Tiriyo ressaltou que determinados conhecimentos não podem ser compreendidos simplesmente como objetos externos ao indivíduo, uma vez que se encontram incorporados às pessoas e são transmitidos às novas gerações por meio das relações comunitárias (IEPÉ, 2006). Essa perspectiva reforça a necessidade de compreender o patrimônio cultural indígena como algo vivo e

relacionado aos sujeitos, às práticas e aos processos de transmissão que lhe conferem continuidade.

A persistência de situações de precariedade e de omissão estatal evidencia a distância existente entre o reconhecimento normativo dos direitos indígenas e sua efetivação concreta. Segundo dados do Conselho Indigenista Missionário, referentes ao ano de 2024, foram registrados 424 casos de violência contra pessoas indígenas e 211 assassinatos, além de 87 registros relacionados à negligência na educação escolar indígena. O relatório também aponta problemas relacionados à infraestrutura escolar, saúde, saneamento e acesso à água, indicando que as dificuldades enfrentadas pelas comunidades indígenas não se restringem ao funcionamento pedagógico das escolas, mas envolvem condições mais amplas de efetivação de direitos (CIMI, 2025).

A presença desses problemas demonstra que a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial não pode ser dissociada das políticas públicas destinadas à garantia dos direitos fundamentais dos povos indígenas. A continuidade de línguas, conhecimentos, práticas e manifestações culturais depende de condições que permitam aos próprios povos permanecer como sujeitos de sua produção e transmissão. Nesse cenário, a educação escolar indígena assume papel relevante, não como substituição dos processos próprios de aprendizagem, mas como espaço institucional capaz de fortalecê-los quando construído com autonomia, participação comunitária e respeito às especificidades de cada povo (Grupioni, 2013).

Dessa forma, o desafio colocado ao Estado brasileiro não consiste apenas em reconhecer juridicamente o patrimônio cultural indígena, mas em criar condições para sua continuidade e transmissão pelas próprias comunidades indígenas. A efetividade dessa proteção exige, portanto, a articulação entre as políticas de patrimônio, educação, território e demais direitos fundamentais, de modo que o reconhecimento jurídico seja acompanhado de condições concretas para a reprodução dos modos de vida e dos conhecimentos que constituem esse patrimônio.

Considerações finais

A análise desenvolvida ao longo deste artigo permite concluir que a efetivação dos direitos indígenas não se esgota na proteção territorial. Embora a garantia das terras indígenas constitua condição fundamental para a reprodução física e cultural dos povos, a continuidade de seus modos de vida, conhecimentos, línguas e referências culturais também depende da efetivação de direitos relacionados à educação e à proteção do patrimônio cultural imaterial. Nesse contexto, a educação escolar indígena pode constituir importante instrumento de salvaguarda cultural, especialmente quando estruturada de forma diferenciada, específica, intercultural e bilíngue e articulada aos processos próprios de aprendizagem e aos projetos coletivos de cada povo.

O reconhecimento desses direitos pelo ordenamento jurídico brasileiro representa importante avanço, mas não assegura, por si só, sua efetividade.

Persistem desafios relacionados à implementação de políticas públicas, às condições de funcionamento das escolas indígenas, à formação de professores, à elaboração de currículos que contemplem os conhecimentos e as línguas indígenas e à efetiva participação das comunidades na definição dos processos educativos. Desse modo, a distância entre o reconhecimento normativo e sua concretização revela que a proteção jurídica somente se torna efetiva quando acompanhada de condições institucionais e políticas capazes de assegurar aos povos indígenas o protagonismo sobre seus próprios processos de aprendizagem e transmissão cultural.

A perspectiva interdisciplinar adotada evidencia, nesse sentido, a contribuição fundamental da Antropologia para a compreensão desses processos. Os estudos antropológicos demonstram que os conhecimentos indígenas não são transmitidos exclusivamente no espaço escolar, mas integram relações comunitárias, experiências cotidianas, práticas culturais e formas próprias de aprender e ensinar. As experiências analisadas ao longo do trabalho também demonstram a relevância da participação dos próprios povos indígenas na construção de currículos, práticas pedagógicas e diretrizes educacionais, de modo que a escola possa estabelecer diálogo com os conhecimentos e as referências culturais de cada comunidade, em vez de reproduzir modelos educacionais externos.

No campo jurídico, essas dimensões não constituem elementos meramente complementares, mas integram o conteúdo necessário à efetividade do direito à educação escolar indígena e à proteção do patrimônio cultural imaterial. A existência de normas constitucionais e infraconstitucionais, portanto, representa ponto de partida, e não ponto de chegada. A salvaguarda do patrimônio cultural indígena exige políticas públicas capazes de transformar o reconhecimento formal da diversidade étnica, cultural e linguística em práticas institucionais concretas, construídas com a participação dos próprios povos indígenas.

Conclui-se, assim, que fortalecer a educação escolar indígena significa também fortalecer as condições de continuidade dos conhecimentos, das línguas, das práticas e das referências culturais que constituem o patrimônio imaterial desses povos. Mais do que cumprir formalmente os comandos constitucionais, trata-se de reconhecer os povos indígenas como sujeitos de direitos e protagonistas na definição dos caminhos pelos quais seus conhecimentos e modos de vida são preservados, recriados e transmitidos às novas gerações. A efetivação desses direitos constitui, portanto, condição para uma sociedade brasileira verdadeiramente plural, democrática e comprometida com a diversidade que integra sua própria formação histórica e cultural.

Referências bibliográficas

BRASIL. Constituição Federal. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República. 1988.

_____. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: Presidência da República. 1996.

_____. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República. 2000.

_____. Decreto nº 6.861, de 27 de maio de 2009. Dispõe sobre a Educação Escolar Indígena, define sua organização em territórios etnoeducacionais, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República. 2009.

_____. Decreto nº 7.387, de 9 de dezembro de 2010. Institui o Inventário Nacional da Diversidade Linguística e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República. 2010.

_____. Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014. Aprova o Plano Nacional de Educação e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República. 2014.

_____. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. Resolução CNE/CEB nº 5, de 22 de junho de 2012. Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica. Brasília, DF: MEC, 2012.

_____. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Conselho Pleno. Resolução CNE/CP nº 1, de 7 de janeiro de 2015. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores Indígenas em cursos de Educação Superior e de Ensino Médio e dá outras providências. Diário Oficial da União: Brasília, DF, 8 jan. 2015.

BONIN, Iara Tatiana; ABREU, Francineide Lima. Diretrizes de educação escolar indígena dos povos Munduruku e Apiaká do Planalto Santareno: “a escola que queremos”. *Tellus*, [S.l.], v. 24, n. 53, 2025.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO – CIMI. **Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2024**. Brasília, DF: CIMI, 2025.

EUGÊNIO, Guilherme; FRANÇA, Bianca. Desafios que as pessoas nos colocam: notas sobre patrimônio imaterial e salvaguarda a partir da patrimonialização das folias em Minas Gerais. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 129-144, 2019.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Por que valorizar patrimônios culturais indígenas? **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 60, n. 4, 2008.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. **Olhar longe, porque o futuro é longe**: cultura, escola e professores indígenas no Brasil. 2009. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

_____. Quando a Antropologia se defronta com a Educação: formação de professores índios no Brasil. **Pro-Posições**, Campinas, v. 24, n. 2, p. 69-80, 2013.

IBGE. **Censo Demográfico 2022**: etnias e línguas indígenas: principais características sociodemográficas: resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2025.

INEP – Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. **Censo Escolar 2020**. Brasília: INEP, 2021. Disponível em: <https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/estatisticas_e_indicadores/resumo_tecnico_censo_escolar_2020.pdf>. Acesso em: 3 set. 2026.

_____. **Censo Escolar 2021**. Brasília: INEP, 2022. Disponível em: <https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/estatisticas_e_indicadores/resumo_tecnico_censo_escolar_2021.pdf>. Acesso em: 3 set. 2026.

_____. **Censo Escolar 2022**. Brasília: INEP, 2023. Disponível em: <https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/estatisticas_e_indicadores/resumo_tecnico_censo_escolar_2022.pdf>. Acesso em: 3 set. 2026.

_____. **Censo Escolar 2023**: Resumo Técnico. Brasília: INEP, 2024. Disponível em: <https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/estatisticas_e_indicadores/resumo_tecnico_censo_escolar_2023.pdf>. Acesso em: 3 set. 2026.

IEPÉ – Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena. **Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas**. 2006. Disponível em: <<https://institutoiepe.org.br/2007/07/patrimonio-cultural-e-imaterial-e-povos-indigenas/>>. Acesso em: 5 set. 2026.

INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais. **Manual de Aplicação**. Brasília, DF: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Carta de Fortaleza**. Brasília, DF: IPHAN, 1997.

_____. **Patrimônio indígena**. Brasília, DF: IPHAN, 2025. Disponível em: <<https://www.gov.br/iphan/pt-br/patrimonio-cultural/patrimonio-indigena>>. Acesso em: 12 ago. 2026.

JOSEPH, Carlos Eduardo Colares; SANTOS, Sebastião Diego Cardoso dos; CARVALHO, Ednéa do Nascimento. Relação entre os saberes tradicionais indígenas e a educação escolar na aldeia Açaizal – etnia Munduruku. **Contribuciones a las Ciencias Sociales**, [S.l.], v. 16, n. 11, p. 26523-26532, 2023.

ONU – Organização das Nações Unidas. Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais. 2005.

SIMÃO, Lucieni de Menezes. Política e gestão do Patrimônio Cultural Imaterial: ações e práticas de salvaguarda voltadas para o protagonismo social. **Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, n. 39, p.218-247, 2015.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. A educação escolar indígena no contexto da antropologia brasileira. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 217-246, 2008.

TASSINARI, Antonella; CODONHO, Camila Guedes. Al ritmo de la comunidad: enseñanza y aprendizaje entre niños indígenas galibi-marworno. **Anthropologica**, Lima, v. 33, n. 35, p. 173-203, 2015.

TOURAINE, Alain. **Iguais e diferentes**. Poderemos viver juntos? Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. 32ª Sessão. Paris. 2003.

Recebido em: 01/06/2026 * Aprovado em: 10/09/2026 * Publicado em: 20/09/2026

NEGOCIANDO O INEGOCIÁVEL: A FARSA DA CONCILIAÇÃO E A INDENIZAÇÃO POR TERRA NUA NA DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL

THIAGO LEANDRO VIEIRA CAVALCANTE¹

UFGD, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-9570-817X>

RESUMO: O artigo analisa criticamente duas controvérsias no regime jurídico das terras indígenas no Brasil pós-Constituição Federal de 1988: a tese do marco temporal de ocupação e a proposta de indenização pela terra nua em processos de demarcação. A pesquisa avalia a compatibilidade dessas interpretações com o reconhecimento constitucional dos direitos originários dos povos indígenas sobre as terras tradicionalmente ocupadas. A metodologia adotada é qualitativa, baseada na análise do texto constitucional, de decisões do Supremo Tribunal Federal, com destaque para o Tema de Repercussão Geral 1.031, bem como da produção bibliográfica especializada. Também são mobilizados aportes do direito internacional dos direitos humanos, especialmente normas relativas à proteção territorial indígena. O artigo sustenta que a tese do marco temporal é inconstitucional por subordinar direitos originários, de caráter congênito e imprescritível, a um critério temporal não previsto no texto constitucional, desconsiderando processos históricos de expulsão e deslocamento forçado. Argumenta, ainda, que a indenização pela terra nua, embora apresentada como solução conciliatória, também contraria o § 6º do art. 231 da Constituição, ao admitir compensação por atos jurídicos nulos de ocupação de terras indígenas. Conclui-se que ambas as teses operam como mecanismos de relativização dos direitos territoriais indígenas, reproduzindo dinâmicas coloniais no interior do Estado brasileiro. Defende-se que a efetivação do texto constitucional exige a rejeição dessas interpretações e a plena garantia da demarcação das terras indígenas, sem condicionantes ou compensações incompatíveis com o regime constitucional vigente.

PALAVRAS-CHAVE: Marco Temporal de Ocupação; Lei nº 14.701/2023; Indenização por Terra Nua.

ABSTRACT: The article critically examines two controversies within the legal regime governing Indigenous lands in Brazil following the Constitution of 1988: the “temporal framework” thesis (marco temporal) and the proposal of compensation for bare land in demarcation processes. The study evaluates the compatibility of these interpretations with the constitutional recognition of the original rights of Indigenous peoples over the lands they traditionally occupy. The methodology is qualitative, grounded in doctrinal legal analysis of constitutional provisions, decisions of the Supreme Federal Court, with particular emphasis on General Repercussion Theme 1.031, and specialized scholarly literature. The research also incorporates contributions from international human rights law, especially norms concerning Indigenous territorial protection. The article argues that the temporal framework thesis is unconstitutional insofar as it subordinates original rights, of a congenital and imprescriptible nature, to a temporal criterion not provided for in the constitutional text, disregarding historical processes of expulsion and forced displacement. It further contends that compensation for bare land, although framed as a conciliatory solution, likewise contradicts §6 of Article 231 of the Constitution, as it admits compensation for legally null acts of occupation of Indigenous lands. It concludes that both theses function as mechanisms for relativizing Indigenous territorial rights, reproducing colonial dynamics within the Brazilian state. The article maintains that full implementation of the constitutional framework requires rejecting such interpretations and ensuring the effective demarcation of Indigenous lands, free from conditions or compensatory measures incompatible with the prevailing constitutional order.

KEYWORDS: Occupation Timeframe; Law No. 14.701/2023; Compensation for Bare Land.

¹ Graduado em História (UEL) e em Direito (UFGD), doutor em História (UNESP). Atualmente é Professor Associado da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), onde leciona no curso de graduação em História e no Programa de Pós-Graduação em História (mestrado e doutorado).

Introdução

Este artigo discute os direitos territoriais indígenas a partir da Constituição de 1988, especialmente problematizando a tese do marco temporal de ocupação e a proposta de indenização pela terra nua em casos de demarcação de terras indígenas no Brasil.

De início, é importante destacar que a proteção aos direitos territoriais indígenas não é uma novidade trazida ao ordenamento jurídico nacional pela Constituição vigente. No período colonial, a legislação portuguesa já previa o reconhecimento da relação dos povos indígenas com seus territórios. Normas como a Provisão de 1º de abril de 1680 indicavam que os indígenas deveriam ser considerados senhores de suas terras, inclusive diante de concessões feitas a terceiros. Esse tipo de previsão jurídica, embora inserida em um contexto de dominação colonial, constitui referência importante para a posterior formulação da noção de direitos originários (Perrone-Moisés, 1992; 2021).

Apesar dessas previsões normativas, a aplicação dessas garantias foi muito limitada. A ocupação territorial no período colonial foi marcada pela expansão de atividades econômicas e pela incorporação de terras indígenas ao domínio colonial, frequentemente em desacordo com as próprias normas vigentes. A distância entre reconhecimento jurídico e efetividade material constitui um elemento recorrente na trajetória dos direitos territoriais indígenas no Brasil.

Após a Independência, em 1822, a organização do Estado brasileiro ocorreu sob forte influência de um modelo jurídico centrado na propriedade privada. A Constituição de 1824 não estabeleceu dispositivos específicos sobre os povos indígenas. A Lei de Terras de 1850 reforçou esse quadro ao instituir a aquisição da terra por meio da compra. Ao longo do período republicano, especialmente até 1988, a legislação manteve uma abordagem assimilacionista. Ainda assim, a Constituição de 1934 reconheceu a posse das terras ocupadas por indígenas. Esse reconhecimento, contudo, foi limitado à ideia de ocupação permanente, sem contemplar de forma abrangente a dimensão cultural, social e territorial das formas indígenas de relação com a terra.

As Constituições de 1937 e 1946 mantiveram a mesma orientação. A Constituição de 1967 e a Emenda Constitucional nº 1 de 1969 introduziram o reconhecimento do usufruto exclusivo dos recursos naturais, mas não alteraram substancialmente o caráter restritivo da proteção jurídica. O Estatuto do Índio, instituído pela Lei nº 6.001/1973, sistematizou o conceito de terra indígena no direito brasileiro e estabeleceu procedimentos para sua demarcação. Ainda assim, manteve-se a perspectiva assimilacionista. O prazo legal de cinco anos para a demarcação das terras indígenas não foi cumprido, reforçando a continuidade da distância entre previsão normativa e implementação prática.

A Constituição Federal de 1988, em seu art. 231, introduziu uma mudança relevante ao reconhecer os direitos originários dos povos indígenas sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Esse reconhecimento não se baseia em concessão estatal, mas na compreensão de que tais direitos são

anteriores à própria formação do Estado, cabendo à União demarcar, proteger e fazer respeitar essas terras (Cavalcante, 2016).

No entanto, quase quatro décadas após a promulgação da Constituição, a efetivação das demarcações de terras indígenas não foi experimentada por expressiva porção dos povos indígenas no Brasil. A formulação da tese do marco temporal e as discussões sobre indenização pela terra nua constituem exemplos de interpretações que tensionam o conteúdo do artigo 231 da Constituição nas esferas dos três poderes da República.

A partir da análise do texto constitucional, bem como de decisões judiciais, o presente trabalho analisa criticamente essas controvérsias. Sustenta-se a inconstitucionalidade da tese do marco temporal de ocupação. Argumenta-se que a fixação de um marco temporal em 5 de outubro de 1988 não encontra amparo no texto constitucional, que reconhece direitos originários, de natureza congênita e imprescritível, às terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas. A vinculação desses direitos a um critério temporal específico desconsidera processos históricos de expulsão, deslocamento forçado e restrição territorial.

Em relação à indenização da terra nua nos processos de demarcação, defende-se que se trata de procedimento igualmente inconstitucional. Parte-se da interpretação do § 6º do artigo 231 da Constituição, segundo a qual são nulos os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio ou a posse dessas terras, não gerando direito à indenização, salvo quanto às benfeitorias derivadas de ocupação de boa-fé. Defende-se que tal medida não se alinha ao regime constitucional das terras indígenas, pois relativiza o caráter originário dos direitos territoriais e, ao premiar usurpadores, produz efeitos contrários à lógica de proteção estabelecida pela Constituição.

O “marco temporal de ocupação”: a usurpação dos direitos territoriais indígenas

A tese do marco temporal de ocupação constitui uma das mais profundas distorções contemporâneas na interpretação dos direitos territoriais indígenas assegurados pela Constituição Federal de 1988 (CF/1988). Trata-se de uma construção jurisprudencial, não prevista no texto constitucional, que restringe o reconhecimento de terras tradicionalmente ocupadas aos espaços efetivamente habitados pelos povos indígenas em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição.

Segundo essa interpretação, somente teriam direito à demarcação de suas terras os povos indígenas que comprovassem presença física na terra reivindicada, precisamente nessa data ou que demonstrassem disputa judicial ou conflito possessório em curso, situação em que estaria configurado o renitente esbulho.² Em outras palavras, o direito originário reconhecido no artigo 231 seria condicionado a um fato histórico específico, esvaziando seu caráter congênito e imprescritível, inquestionavelmente presente no texto constitucional.

² Ver Acórdão do STF - Agravo de Regimento no Recurso Extraordinário com Agravo 803.462/MS.

Tal leitura viola o próprio sentido constitucional do direito originário, que decorre da presença ancestral e da relação contínua com o território, e não de uma situação de posse temporalmente determinada. O marco temporal transforma um direito constitucional de natureza constitutiva e declaratória em direito aquisitivo e condicional, subvertendo o princípio do indigenato³ que fundamenta o artigo 231 da CF/1988.

A tese do marco temporal de ocupação foi introduzida ao debate jurisprudencial no STF a partir do julgamento da Petição 3.388/RR, referente à Terra Indígena Raposa Serra do Sol, localizada no estado de Roraima, concluído em 2009. Embora o Tribunal tenha confirmado a demarcação contínua daquela terra indígena, o acórdão foi interpretado como fixador de condicionantes à aplicação do artigo 231, entre elas, a ideia de que o direito territorial indígena dependeria da ocupação física comprovada em 5 de outubro de 1988.

Apesar da rigidez do marco temporal de ocupação, o acórdão reconheceu que o Estado brasileiro não poderia se omitir diante de situações caracterizadas por renitente esbulho, expulsão forçada, atos de violência ou deslocamento compulsório de comunidades indígenas de seus territórios tradicionalmente ocupados. Não obstante essa ressalva, a decisão negligencia a multiplicidade de fatores históricos e sociais que contribuíram para o afastamento de diversos povos indígenas de suas terras originárias. Além disso, atribuiu ao Poder Judiciário a tarefa de avaliar, com elevado grau de discricionariedade, o que configura ou não renitente esbulho, comprometendo a segurança jurídica e a efetividade dos direitos originários.

Em 2013, em sede de embargos de declaração (Petição 3.388/RR), o STF esclareceu que o julgamento do caso Raposa Serra do Sol não teria efeitos vinculantes, entretanto, a decisão da mais alta corte do Judiciário nacional se constituía como jurisprudência de elevada força moral e persuasiva. Fato é que juízes de primeira instância, demais tribunais e os órgãos da administração federal⁴ adotaram a tese do marco temporal como jurisprudência de valor vinculante normativo. Em muitos casos, são inquestionáveis os prejuízos causados aos povos indígenas desde 2009 (Botelho; Costa, 2023, p. 137).

Em 9 de dezembro de 2014, a Segunda Turma do STF, em julgamento relativo à Terra Indígena Limão Verde (ARE 803462 AGR/MS), pertencente ao povo Terena, localizada no município de Aquidauana, estabeleceu que:

Renitente esbulho não pode ser confundido com ocupação passada ou com desocupação forçada, ocorrida no passado. Há de haver, para configuração de esbulho, situação de efetivo conflito possessório que, mesmo iniciado no passado, ainda persista até o marco demarcatório temporal atual (vale dizer, a data da promulgação da Constituição de 1988), conflito que se materializa por circunstâncias de fato ou, pelo menos, por uma controvérsia possessória judicializada.

³ A tese do indigenato, formulada pelo jurista João Mendes Júnior (1912), defende que os direitos territoriais indígenas são congênitos ou originários e independem de qualquer ato de concessão estatal, decorrendo da ocupação tradicional e sendo anteriores e superiores à formação do próprio Estado.

⁴ Por exemplo, a Advocacia Geral da União – AGU (Parecer 001/2017/GAB/CGU/AGU).

Em sessão realizada em 16 de setembro de 2014, a Segunda Turma do Supremo Tribunal Federal, por maioria de votos, julgou o Mandado de Segurança n.º 29.087, declarando a nulidade do procedimento administrativo de demarcação da Terra Indígena Guyraroká, do povo Kaiowá, situada no município de Caarapó-MS. A fundamentação adotada pela Corte baseou-se na alegação de que os indígenas teriam se ausentado da referida área há mais de sete décadas. Apesar de o Relatório de Identificação e Delimitação indicar que a retirada dos indígenas ocorreu na década de 1940 em razão de pressões exercidas por proprietários rurais, o Tribunal entendeu que tal circunstância não caracterizaria esbulho renitente. O acórdão consignou, ainda, que a União, caso pretenda assegurar o atendimento às comunidades indígenas, deverá promover a desapropriação da área em questão. Desde esse caso, a possibilidade de indenização pela terra nua aparece no debate no âmbito do STF, uma vez que em caso de desapropriação a indenização seria devida aos supostos proprietários.

As decisões da Segunda Turma do STF inviabilizam a demarcação de grande parte das terras indígenas que ainda não foram oficialmente reconhecidas pelo Estado brasileiro. As áreas afetadas são justamente aquelas de maior conflito, pois, em geral, ali os indígenas foram expulsos ou induzidos a abandonarem suas terras antes da promulgação da CF/1988, na vigência de outras Constituições ou normas infraconstitucionais que lhes asseguravam direitos territoriais. Ou seja, a tese do marco temporal de ocupação opta por ignorar o ordenamento jurídico pretérito, legitimando posses ilegais.

Em outro exemplo, no ano de 2016, a 1ª Vara da Justiça Federal de Dourados anulou o processo demarcatório da Terra Indígena Panambi-Lagoa Rica, localizada no município de Douradina-MS, com base na tese do marco temporal de ocupação. Na decisão, o magistrado deu ênfase na interpretação de renitente esbulho construída pelas decisões da Segunda Turma do STF (Ação Ordinária 000166548.2012.4.03.6002).

Yamada e Villares (2010) qualificaram a adoção do marco temporal como uma abordagem desprovida de sensibilidade histórica por ignorar os processos de violência estrutural e apagamento cultural que marcaram a relação entre o Estado e os povos indígenas ao longo dos séculos. Conforme pontuado pelos autores, por si só, a tese do marco temporal ignora o histórico de dominação colonial ao qual os povos indígenas são submetidos no Brasil desde a chegada dos europeus. Não obstante, a ressalva do renitente esbulho, situação em que o acórdão da Petição 3.388/RR previu como exceção à aplicação do marco temporal, é problemática, pois é muito subjetiva. Ao deixar em aberto a definição de renitente esbulho, o STF delegou à subjetividade dos julgadores o que deveria ou não ser assim considerado. A Segunda Turma da Corte, ao propor a definição já citada, agiu de modo completamente anti-histórico, pois como observado em trabalho anterior:

[...] É historicamente impossível exigir que os indígenas seguissem em conflitos físicos ou que movessem ações possessórias no período que vai de 1940 a 1988, uma vez

que sequer tinham capacidade processual reconhecida pelo Direito brasileiro antes de 1988 (Cavalcante, 2021, p. 131).

A exigência de continuidade de conflitos físicos assimétricos equivale a desejar que os indígenas atualmente estivessem todos mortos. A existência de ações possessórias, na maioria dos casos, é impossível, uma vez que dependeria da intervenção do órgão indigenista oficial em favor dos indígenas, quando, historicamente, o SPI e a FUNAI cooperaram, ou ao menos negligenciaram, com a expulsão dos indígenas de seus territórios.

Tiago Resende Botelho e Sebastião Patrício Mendes da Costa (2023) chamam atenção para o fato de que a tese do marco temporal pode ser inserida no âmbito do negacionismo científico, histórico e jurídico. Isso porque o fato de alguns povos indígenas não estarem em suas terras em outubro de 1988 relaciona-se diretamente com o processo histórico de expropriação colonial ao qual os indígenas foram submetidos. Segundo os autores,

[...] A lógica que define se tal terra é ou não indígena não pode ser atrelada à data de promulgação da Constituição Federal, pois seria nitidamente culpar a vítima que foi privada de estar em sua morada, uma vez que muitos indígenas não se encontravam em seu território na data de 5 de outubro de 1988, não por não desejarem, mas por terem sido expropriados, violentados e confinados em reservas espalhadas pelo território brasileiro (Botelho; Costa, 2023, p. 138).

Outro aspecto problemático, mesmo na exceção do “renitente esbulho”, pontua José Afonso da Silva (2018), está no fato da aplicação de conceitos civilistas para se discutir direitos territoriais indígenas, que têm abrigo no campo do direito constitucional. Nesse sentido:

De fato, o *esbulho* é um instituto do direito possessório civil considerado ato pelo qual o ‘possuidor’ é privado da posse que lhe é arrebatada pelo esbulhador. Ora, as terras dos índios são congenitamente possuídas, e sua relação com elas é de direito constitucional, pelo instituto do *indigenato*, e não do direito civil (Silva, 2018, p. 28, grifos do autor).

O autor ressalta ainda que pior do que utilizar conceitos civilistas é utilizá-los somente naquilo que favorece os usurpadores das terras indígenas. “[...] desprezando regras benéficas aos usurpados, como o art. 1.201 do Código Civil sobre a posse de boa-fé”, que diz: “*É posse de boa-fé a posse, se o possuidor ignora o vício ou o obstáculo que impede a aquisição da coisa*”. José Afonso da Silva argumenta que não há posse de boa-fé sobre terras indígenas, pois em relação a elas não há possuidor não indígena com justo título de que fala o parágrafo único do art. 1.201 do Código Civil (Silva, 2018, p. 29-30). No mesmo sentido, Liana Amin Lima da Silva e Carlos Frederico Marés de Souza Filho (2016, p. 60) apontam que, já na década de

1990, o jurista Tourinho Neto afastou a aplicação do conceito de posse civil às terras de ocupação tradicional indígena.

O artigo 231 da Constituição de 1988 reconhece aos povos indígenas “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, incumbindo à União demarcá-las, protegê-las e fazer respeitar seus bens. O texto não impõe limitação temporal, nem condiciona o reconhecimento à posse física contemporânea. O termo “tradicionalmente ocupada” refere-se a uma relação histórica e cultural de ocupação, transmitida entre gerações, vinculada à reprodução material e espiritual das comunidades. O texto constitucional aborda a ideia de ocupação tradicional a partir do *modo de ocupação*, não adotando critérios de lapso temporal de ocupação, afastando, por exemplo, a noção de ocupação imemorial. Da mesma forma, não há que se falar em data determinada de efetiva ocupação para definir a eficácia do texto constitucional (Gonçalves, 1994, p. 79-87).

Ao reduzir essa relação à mera presença física em uma data específica, a tese do marco temporal negou o caráter dinâmico e histórico da ocupação tradicional. Desconsiderou o contexto de expulsões, deslocamentos forçados, massacres e remoções estatais que marcaram a trajetória dos povos indígenas, especialmente durante o século XX. Muitos povos foram compelidos a deixar seus territórios antes de 1988 por ações de grileiros, empresas de colonização e projetos de desenvolvimento estatal, como barragens e estradas (Cavalcante, 2013). Assim, exigir a prova de ocupação em 1988 é transferir ao indígena o ônus da violência histórica, convertendo a vítima em responsável por sua própria expulsão do território. Tal exigência é incompatível com a lógica protetiva e reparatória que fundamenta o artigo 231. Ademais, é relevante lembrar que os direitos territoriais indígenas já eram protegidos em nível constitucional desde 1934. A tese do marco temporal constitui-se como “anistia civil”, ao menos, a todos que ilicitamente se apropriaram de terras indígenas entre 1934 e 1988. Tal hipótese contraria o princípio do *nemo auditur propriam turpitudinem allegans*, ou seja, que ninguém pode se beneficiar de sua própria torpeza.

Além de apontarem a inconstitucionalidade da tese do marco temporal de ocupação, Botelho e Costa (2023, p. 145-147) desenvolvem o argumento da inconvenção. Os autores partem do argumento de que o marco temporal viola convenções internacionais de direitos humanos firmados e ratificados pelo Brasil, especialmente aquelas que garantem aos povos indígenas o direito ao território como fundamento de sua existência física e cultural. Demonstram que a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas reconhecem que os povos indígenas mantêm um vínculo espiritual, cultural e material com a terra, o qual não pode ser submetido a limites temporais arbitrários. Assim, exigir a presença física em 5 de outubro de 1988, como propõe o marco temporal contradiz o padrão internacional de proteção: o deslocamento forçado e violento não elimina o direito originário sobre a terra.

Na perspectiva dos autores, o marco temporal se apresenta como uma ficção jurídica nacional que tenta se impor sobre normas de caráter

supralegal, rompendo com o dever estatal de proteção previsto nas convenções internacionais citadas. Destacam que o artigo 14 da Convenção nº 169 determina que, quando os povos não estiverem mais em seus territórios, o Estado deve adotar mecanismos para garantir a restituição ou indenização.

A Comissão Interamericana de Direitos Humanos, no relatório *Situação dos Direitos Humanos no Brasil* (2021), adverte que o marco temporal é incompatível com a Convenção Americana de Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica) e com o sistema interamericano por não considerar o histórico de expulsões forçadas que afastaram esses povos de seus territórios antes de 1988.

A jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos corrobora esse entendimento. No caso *Awas Tingni versus Nicarágua* (2001), a Corte afirmou ser obrigação dos Estados criar mecanismos efetivos de delimitação e demarcação das terras indígenas, rejeitando o assimilacionismo e reconhecendo a primazia do critério histórico-cultural. No caso *Sawhoyamaxa vs. Paraguai* (2006), a Corte foi explícita: os direitos territoriais indígenas não se submetem a qualquer condição temporal. E, no caso *Xucuru vs. Brasil* (2018), condenou o Estado brasileiro pela demora injustificável na demarcação, caracterizando violação ao direito de propriedade coletiva e à dignidade do povo indígena. Assim, à luz do direito internacional vigente, a tese do marco temporal se choca com os parâmetros internacionais e representa uma violação sistemática aos deveres assumidos pelo Brasil (Botelho; Costa, 2023, p. 147).

No que parecia ser o último capítulo da controvérsia do marco temporal, em 21 de setembro de 2023, o plenário do STF julgou Recurso Extraordinário 1.017.365 SC, relativo à demarcação da Terra Indígena Ibirama La-Klaño, localizada no estado de Santa Catarina. Tal caso foi reconhecido como Tema de Repercussão Geral nº 1.031, ocasião em que a tese do marco temporal de ocupação foi julgada inconstitucional. Os ministros firmaram a seguinte tese:

I - A demarcação consiste em procedimento declaratório do *direito originário* territorial à posse das terras ocupadas tradicionalmente por comunidade indígena;

II - A *posse tradicional indígena é distinta da posse civil*, consistindo na ocupação das terras habitadas em caráter permanente pelos indígenas, nas utilizadas para suas atividades produtivas, nas imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e nas necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições, nos termos do § 1º do artigo 231 do texto constitucional;

III - A proteção constitucional aos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam *independe da existência de um marco temporal em 05 de outubro de 1988 ou da configuração do renitente esbulho*, como conflito físico ou controvérsia judicial persistente à data da promulgação da Constituição;

IV – Existindo ocupação tradicional indígena ou renitente esbulho contemporâneo à promulgação da Constituição Federal, aplica-se o regime indenizatório relativo às benfeitorias úteis e necessárias, previsto no § 6º do art. 231 da CF/88;

V – *Ausente ocupação tradicional indígena ao tempo da promulgação da Constituição Federal ou renitente esbulho na data da promulgação da Constituição, são válidos e eficazes, produzindo todos os seus efeitos, os atos e negócios jurídicos perfeitos e a coisa julgada relativos a justo título ou posse de boa-fé das terras de ocupação tradicional indígena, assistindo ao particular direito à justa e prévia indenização das benfeitorias necessárias e úteis, pela União; e, quando inviável o reassentamento dos particulares, caberá a eles indenização pela União (com direito de regresso em face do ente federativo que titulou a área) correspondente ao valor da terra nua, paga em dinheiro ou em títulos da dívida agrária, se for do interesse do beneficiário, e processada em autos apartados do procedimento de demarcação, com pagamento imediato da parte incontroversa, garantido o direito de retenção até o pagamento do valor incontroverso, permitidos a autocomposição e o regime do § 6º do art. 37 da CF;*

VI – Descabe indenização em casos já pacificados, decorrentes de terras indígenas já reconhecidas e declaradas em procedimento demarcatório, *ressalvados os casos judicializados e em andamento;*

VII – É dever da União efetivar o procedimento demarcatório das terras indígenas, sendo admitida a formação de áreas reservadas somente diante da absoluta impossibilidade de concretização da ordem constitucional de demarcação, devendo ser ouvida, em todo caso, a comunidade indígena, buscando-se, se necessário, a autocomposição entre os respectivos entes federativos para a identificação das terras necessárias à formação das áreas reservadas, tendo sempre em vista a busca do interesse público e a paz social, *bem como a proporcional compensação às comunidades indígenas* (art. 16.4 da Convenção 169 OIT);

VIII – A instauração de procedimento de redimensionamento de terra indígena não é vedada em caso de descumprimento dos elementos contidos no artigo 231 da Constituição da República, por meio de pedido de revisão do procedimento demarcatório apresentado até o prazo de cinco anos da demarcação anterior, sendo necessário comprovar grave e insanável erro na condução do procedimento administrativo ou na definição dos limites da terra indígena, ressalvadas as ações judiciais em curso e os pedidos de revisão já instaurados até a data de conclusão deste julgamento;

IX - O laudo antropológico realizado nos termos do Decreto nº 1.775/1996 é um dos elementos fundamentais para a demonstração da tradicionalidade da ocupação de

comunidade indígena determinada, de acordo com seus usos, costumes e tradições, na forma do instrumento normativo citado;

X - As terras de ocupação tradicional indígena são de posse permanente da comunidade, cabendo aos indígenas o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e lagos nelas existentes;

XI - As terras de ocupação tradicional indígena, na qualidade de terras públicas, são inalienáveis, indisponíveis e os direitos sobre elas imprescritíveis;

XII - A ocupação tradicional das terras indígenas é compatível com a tutela constitucional do meio ambiente, sendo assegurado o exercício das atividades tradicionais dos povos indígenas;

XIII - Os povos indígenas possuem capacidade civil e postulatória, sendo partes legítimas nos processos em que discutidos seus interesses, sem prejuízo, nos termos da lei, da legitimidade concorrente da FUNAI e da intervenção do Ministério Público como fiscal da lei (Tema de Repercussão Geral 1.031, grifos nossos).

A tese acima contempla uma série de elementos jurídicos que poderiam ser individualmente discutidos, todavia, no escopo deste trabalho ressaltamos alguns de seus aspectos: reconhece o indigenato ao afirmar que os direitos territoriais indígenas são originários e distintos da posse civil; declara a inconstitucionalidade da tese do marco temporal; determina a indenização pela terra nua nos casos em que não havia efetiva ocupação indígena no dia 05 de outubro de 1988. A decisão foi celebrada como uma vitória para os povos indígenas. Contudo, há que se ressaltar seu caráter conciliatório, pois determina a indenização pela terra nua, ao menos em alguns casos, afrontando a CF/1988. No momento, maior ameaça aos direitos indígenas, a tese do marco temporal de ocupação, quatorze anos depois, foi invalidada pelo mesmo tribunal que a introduziu na jurisprudência constitucional brasileira.

Em uma afronta ao STF, o Congresso Nacional, logo após o julgamento, aprovou a Lei nº 14.701 de 20 de outubro de 2023, que regulamentou o art. 231 da Constituição Federal, dispondo sobre o reconhecimento, a demarcação, o uso e a gestão de terras indígenas. Dentre outros vários pontos, a referida lei buscou ressuscitar a tese do marco temporal de ocupação. Como não poderia ser diferente, a referida lei foi objeto de ações que questionam sua constitucionalidade no STF.

A conciliação como tutela: colonialismo institucional e o esvaziamento dos direitos territoriais indígenas

A Lei nº 14.701 de 20 de outubro de 2023⁵ foi objeto de diversos vetos por parte do Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, incluindo o caput do art. 4º e os parágrafos que tratam da tese do marco temporal, bem como o art. 11, que possibilita a indenização decorrente de dano causado pelo Estado pela emissão de títulos de propriedade incidentes sobre terras indígenas. Entretanto, a maioria dos vetos foi derrubada pelo Congresso Nacional, ressuscitando a tese do marco temporal de ocupação:

Art. 4º São terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas brasileiros aquelas que, na data da promulgação da Constituição Federal, eram, simultaneamente:

[...]

§ 2º A ausência da comunidade indígena em 5 de outubro de 1988 na área pretendida descaracteriza o seu enquadramento no inciso I do *caput* deste artigo, salvo o caso de renitente esbulho devidamente comprovado.

§ 3º Para os fins desta Lei, considera-se renitente esbulho o efetivo conflito possessório, iniciado no passado e persistente até o marco demarcatório temporal da data de promulgação da Constituição Federal, materializado por circunstâncias de fato ou por controvérsia possessória judicializada.

§ 4º A cessação da posse indígena ocorrida anteriormente a 5 de outubro de 1988, independentemente da causa, inviabiliza o reconhecimento da área como tradicionalmente ocupada, salvo o disposto no § 3º deste artigo.

A lei foi objeto de várias ações de controle concentrado de constitucionalidade, quais sejam:

- 1) Ação Declaratória de Constitucionalidade - ADC 87/DF, de autoria dos partidos: Republicanos, Progressistas e Partido Liberal, autuada em 28/12/2023.
- 2) Ação Direta de Inconstitucionalidade - ADI 7582, de autoria da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil e do partido Rede de Sustentabilidade, autuada em 29/12/2023.
- 3) Ação Direta de Inconstitucionalidade - ADI 7583, de autoria do Partido dos Trabalhadores, autuada em 29/12/2023.
- 4) Ação Direta de Inconstitucionalidade - ADI 7586, de autoria do Partido Democrático Trabalhista, autuada em 08/01/2024.
- 5) Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão - ADO 86, de autoria do partido Progressistas, autuada em 18/03/2024.

⁵ Vale lembrar que, além do processo de reconhecimento, demarcação e regularização das terras indígenas, a lei trata de seu uso e gestão, afetando aspectos importantes do usufruto exclusivo das terras pelos povos indígenas, em muitos aspectos sonhando-lhes o direito à consulta prévia. Todavia, devido ao seu escopo, o artigo terá por foco o processo demarcatório.

As referidas ações judiciais tramitaram conjuntamente, por prevenção, sob a relatoria do Ministro Gilmar Mendes. Em decisão proferida em 27 de junho de 2024, o relator buscou instituir um procedimento de mediação institucional voltado à solução de controvérsias relativas à Lei nº 14.701/2023. Gilmar Mendes sustentou que o Poder Judiciário deve atuar como mediador institucional capaz de viabilizar soluções pacificadoras e dialogadas. Em sua visão, por se tratar de problemática altamente controversa e de grande sensibilidade política e social, a matéria demandaria a abertura de um espaço de diálogo conciliatório entre os Poderes e a sociedade civil, de modo a prevenir decisões judiciais com efeitos desagregadores ou de difícil execução.

Segundo a decisão, a Comissão Especial de Conciliação teria como finalidades: promover diálogo interinstitucional entre os Três Poderes da República, representantes dos povos indígenas, entidades da sociedade civil, governos estaduais e municipais; identificar pontos de consenso mínimo sobre a aplicação da Lei nº 14.701/2023; sugerir eventuais ajustes legislativos ou normativos que adequem a nova lei aos parâmetros constitucionais fixados no Tema 1.031 da Repercussão Geral, no qual o STF rejeitou o marco temporal como critério para o reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas. De acordo com a decisão, a Comissão foi composta pelas seguintes representações: 06 membros representando o Congresso Nacional, 04 membros representando o Poder Executivo Federal, 02 membros representando os estados da federação, 01 membro representando os municípios, 05 membros representando os requerentes das ações judiciais de controle de constitucionalidade e 06 membros representando a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB).

Apesar dos objetivos declarados, a medida foi alvo de severas críticas de organizações indígenas e entidades de direitos humanos, que apontaram três riscos principais: ausência de paridade; possível relativização dos direitos originários; e extrapolação da função jurisdicional (ISA, 2024; Conectas, 2024).

Com relação à ausência de paridade e participação efetiva dos povos indígenas nas deliberações da Comissão, tal observação é evidente, pois dos 24 membros designados, sobretudo, para discutir os direitos territoriais indígenas, apenas 06 seriam representantes dos movimentos indígenas.

Além disso, propor uma conciliação para discutir direitos territoriais indígenas, imediatamente após o STF ter formulado a tese de repercussão geral sobre o tema (Tema 1.031), é bastante questionável, até porque o assunto central, a interpretação do art. 231 da CF/1988, já havia sido definido pela Corte. Nesse sentido, é patente o risco de relativização dos direitos originários ao serem tratados como objeto de negociação. Teria essa comissão poder para retroceder em relação ao entendimento firmado pelo STF?

Em matéria publicada pelo Conselho Indigenista Missionário em 11/07/2025, aponta-se para a extrapolação da função jurisdicional, com o relator assumindo papel de mediador político e proponente de soluções legislativas, uma posição de articulador político, distanciada da função de guardião da Constituição. Tais críticas evidenciam a tensão entre a lógica da

mediação política e a função de proteção jurisdicional dos direitos fundamentais, especialmente os de natureza indisponível (CIMI, 2025).

Apesar dos protestos, a Comissão de Conciliação foi instalada e sua primeira reunião foi realizada no dia 05 de fevereiro de 2025. Os pedidos para o respeito da paridade numérica entre indígenas e não indígenas não foram atendidos. Segundo o manifesto da APIB, já na primeira reunião, as comunicações do juiz mediador causaram aflição aos indígenas, pois foram informados de que a lei não seria suspensa, “[...] não obstante toda violência que ela tem gerado nos territórios” (APIB, 2024). Outra informação que a APIB trouxe foi de que:

A APIB foi informada também que na ausência de consenso as decisões seriam tomadas por maioria. Dessa forma, a instância da conciliação poderá ser transformada em uma assembleia, sem ter a legitimidade necessária para decidir sobre direitos fundamentais. Entendemos que a tutela dos direitos fundamentais das minorias é função do Supremo, da qual ele não pode abdicar (APIB, 2024).

De acordo com Lilia Maia de Moraes Sales e Emmanuela Carvalho Cipriano Chaves (2014, p. 261):

A conciliação é um mecanismo autocompositivo de solução de conflitos, que pode ser extrajudicial ou judicial (a classificação indica o momento em que ela ocorre – antes ou durante o processo judicial) e que conta com a participação de um terceiro imparcial e capacitado, que orientado pelo diálogo entre as partes envolvidas escuta ativamente, conduz a discussão, a partir do apresentado passa, se for o caso, a sugerir soluções compatíveis com o interesse das partes ou, uma vez apresentada a solução pelas próprias pessoas, a conduzir essa solução para que ela realmente reflita o interesse das partes em conflito.

As autoras destacam ainda que a conciliação pode oportunizar um acordo livre e responsável, com maior possibilidade de cumprimento. Sendo assim, a conciliação deve ser voluntária e os acordos consensuais. Autocomposição só é possível quando as partes opostas de uma controvérsia conseguem, livremente, chegar a um acordo, sem qualquer imposição de um magistrado. Partindo apenas da definição conceitual, já é possível compreender que a comissão instalada pelo relator não tinha como premissa a Conciliação, pois, mesmo na ausência do consenso, inclusive sobre a própria possibilidade de conciliação, os trabalhos seguiriam e as decisões seriam tomadas por votação da maioria, como se a comissão fosse um fórum deliberativo. Outro ponto a ser destacado é que a Comissão contou com a participação de diversos representantes estatais que sequer são partes nas ações judiciais e seguiu funcionando mesmo sem a participação da APIB, parte proponente da ADI 7582. Ou seja, a Comissão, efetivamente, sequer deveria carregar o adjetivo “conciliação”.

É evidente que nesse caso, não há alternativa à jurisdição estatal por meio do STF. Ao aprovar a lei em questão imediatamente após o STF ter reconhecido a inconstitucionalidade da tese do marco temporal de ocupação, em seguida derrubando vetos presidenciais sobre a matéria, o Congresso Nacional demonstrou não estar aberto a negociar este ponto. Por seu turno, os povos indígenas e seus aliados, tampouco estão dispostos a admitir a aplicação do marco temporal. Há, portanto, uma controvérsia inconciliável, cabendo ao STF julgar as ações de controle de constitucionalidade, por suposto aplicando a jurisprudência firmada no Tema de Repercussão Geral 1.031.

Diante das características da Comissão, a APIB comunicou, em 28 de agosto de 2024, sua decisão de se retirar da Comissão de Conciliação. A decisão da entidade baseou-se em fundamentos jurídicos, políticos e institucionais que, em conjunto, evidenciam a ausência de legitimidade e segurança jurídica no processo de conciliação (APIB, 2024).

Em primeiro lugar, a APIB sustentou que não é juridicamente admissível negociar direitos fundamentais já reconhecidos pela Constituição Federal de 1988. Qualquer tentativa de conciliação que resultasse em retrocesso sobre esses direitos configuraria violação à natureza de cláusula pétrea, nos termos do artigo 60, §4º, inciso IV, que impede emenda tendente a abolir direitos e garantias fundamentais; além do mais, seria violado o princípio do não retrocesso em matéria de direitos sociais (Lewandowski, 2018).

A entidade também recordou que, em dezembro de 2023, havia proposto a Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 7.582, buscando a suspensão da Lei nº 14.701/2023, por entender que esta contraria o entendimento firmado pelo STF no julgamento do Recurso Extraordinário nº 1.017.365/SC (Tema 1.031), em setembro de 2023, no qual a Corte rejeitou a tese do marco temporal e reafirmou os direitos originários dos povos indígenas sobre suas terras tradicionais. A posterior instituição da Comissão de Conciliação surpreendeu a entidade, especialmente por incluir setores não integrantes das ações judiciais, gerando falta de clareza quanto ao objeto, à metodologia e às consequências jurídicas das negociações. A pergunta que ficou no ar é: como entidades que não são partes dos processos poderiam participar de uma conciliação?

A APIB manifestou repúdio às práticas de tutela verificadas no processo, especialmente à sugestão de que, na ausência da APIB, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) poderia expressar a vontade dos povos indígenas. Essa proposta, segundo o manifesto, contraria o artigo 232 da Constituição, que extinguiu o regime tutelar, reconhecendo a capacidade processual plena dos povos indígenas para defender seus direitos. Além disso, o ambiente da audiência foi agravado por declarações ameaçadoras, como a hipótese de aprovação de uma Proposta de Emenda Constitucional destinada a consolidar o marco temporal, o que foi interpretado como forma de coerção e intimidação política (APIB, 2024).

Diante desse conjunto de circunstâncias, a APIB concluiu que a conciliação estava sendo conduzida com premissas equivocadas, desinformadas e desrespeitosas à autodeterminação dos povos indígenas. O

processo não assegurava proteção contra retrocessos, nem garantia de livre consentimento e autonomia coletiva, princípios fundamentais reconhecidos pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

A continuidade dos trabalhos da Comissão após a retirada da APIB constitui um grave comprometimento da legitimidade democrática e da integridade constitucional do processo. Não havendo possibilidade de conciliação, os trabalhos deveriam ter sido encerrados e o relator deveria dar seguimento à instrução processual das ações de controle de constitucionalidade em questão. Ao prosseguir sem a principal entidade representativa dos povos indígenas do país, o STF criou um precedente institucionalmente perigoso: o de negociar direitos fundamentais sem a presença dos seus titulares coletivos. A ausência da APIB comprometeu os princípios da autodeterminação dos povos, da representatividade legítima e da consulta prévia, livre e informada, previstos pelo artigo 6º da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e pelos artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988. A substituição dos representantes indígenas autônomos por indicados do Ministério dos Povos Indígenas não supre a exigência de representação política autônoma dos povos interessados. Por mais que a titular do Ministério seja uma indígena, sua atuação nesse cargo é de agente estatal. Isso significa que a conciliação, em vez de constituir um instrumento de diálogo intercultural, converteu-se em um espaço de tutela institucional, remanescente de práticas superadas pela Constituição de 1988.

O advogado indígena Maurício Terena (Maurício Serpa França), então coordenador jurídico da APIB, sintetizou de modo incisivo a gravidade do momento ao afirmar que: “Após 37 anos, estamos prestes a ver a Constituição Federal ser reescrita” (Terena, 2025). A crítica expressa na declaração traduz a percepção de que o processo de conciliação, ao tentar “acomodar” a Lei nº 14.701/2023, extrapola a função jurisdicional do STF e ameaça reconfigurar o próprio texto constitucional. Na mesma linha, Terena advertiu: “O papel do Supremo não é conciliar direitos que são fundamentais e que não são passíveis de negociação. É dizer se [uma lei] é constitucional ou não.” (Terena, 2025).

A missão constitucional do STF não é arbitrar concessões políticas, mas assegurar a supremacia e a integridade da Constituição. Ao permitir que forças políticas e econômicas influenciem o conteúdo e o alcance de direitos originários, o Tribunal transforma a “conciliação” em um instrumento de corrosão constitucional, um mecanismo de reinterpretação regressiva dos direitos constitucionais.

Terena também observou que “Na medida em que o STF age de maneira política, ele estimula uma permissividade para que esses processos de violência e espoliação nos territórios tradicionais ocorram.” (Terena, 2025). Essa crítica destaca o efeito simbólico e material da “conciliação”: ao sinalizar abertura para “negociar” direitos, o STF fragiliza a proteção territorial indígena, encorajando a continuidade de invasões, desmatamento e conflitos fundiários. O que deveria ser um espaço de diálogo plural converte-se, assim, em arena de assimetrias e coerções políticas.

Terena (2025) expõe o sentido profundo do embate: o que está em jogo não é apenas a constitucionalidade de uma lei ordinária, mas a integridade do pacto constituinte de 1988. A continuidade da “conciliação” sem a APIB não pode ser encarada apenas como uma falha procedimental, pois representou um ato de reescrita da Constituição sem processo constituinte formal, violando o princípio da reserva de poder constituinte e o dever de proteção reforçada das minorias.

A conciliação, enquanto mecanismo processual legítimo, não pode converter-se em instrumento de negociação de direitos originários. Fazer isso é reviver a lógica colonial da tutela e naturalizar a subordinação política dos povos indígenas, transformando o próprio STF em agente de desconstitucionalização.

Após nove meses de trabalhos, em 23 de junho de 2025, a Comissão de Conciliação foi encerrada com a elaboração de uma minuta de anteprojeto de lei a ser encaminhada ao Congresso Nacional, a qual reuniu pontos em que houve “consenso” (sem representação da APIB). Entretanto, a minuta não propôs alterações na lei em seu ponto mais controverso, o marco temporal de ocupação, tampouco altera a possibilidade de indenização pela terra nua.⁶

Em 09 de dezembro de 2025, o Senado Federal aprovou o Projeto de Emenda Constitucional nº 48/2023, que visa constitucionalizar a tese do marco temporal de ocupação via alteração do artigo nº 231 da CF/1988. A matéria segue em tramitação na Câmara dos Deputados, demonstrando que, mesmo com a previsível inconstitucionalidade da tese do marco temporal na Lei nº 14.701/2023, setores expressivos do Congresso Nacional não pretendem se dar por vencidos na matéria. Em aparente reação ao movimento do Congresso Nacional, o ministro Gilmar Mendes levou as ações que questionam a constitucionalidade da Lei 14.701/2023 para julgamento no plenário virtual do STF. O julgamento foi realizado entre os dias 15 e 18 de dezembro de 2025. Por maioria, novamente o STF julgou inconstitucional a tese do marco temporal de ocupação, mantendo, entretanto, diversos outros pontos questionados nas ações de controle de constitucionalidade, entre eles a possibilidade de indenização pela terra nua, nos termos do item V do Tema de Repercussão Geral 1.031/STF (Acórdão ADC 87).

Considerando a tramitação da PEC nº 48/2023, não se pode dar o caso por encerrado, sequer no que diz respeito ao tema do marco temporal, ficando sempre aberta a possibilidade de nova alteração legislativa. Nesse ínterim, os principais prejudicados permanecem sendo os povos indígenas, que continuam privados do acesso pleno aos seus territórios tradicionais. Em contrapartida, a morosidade processual e a ausência de segurança jurídica beneficiam os ocupantes não indígenas dessas terras, os quais seguem obtendo expressivos lucros por meio da exploração agropecuária.

⁶ Ata da 23ª Reunião. Autos da ADC 87, número de ordem 773. Disponível em: <<https://redir.stf.jus.br/estfvisualizadordpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?seqobjetoincidente=6824155>>. Acesso: 20 out. 2025.

Problemas e os limites da proposta de indenização por terras nuas nas demarcações de terras indígenas.

O § 6º do art. 231 da Constituição Federal de 1988 determina que:

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

O texto constitucional é cristalino. Todos os atos, incluindo títulos de propriedade, que têm por objeto ocupação, domínio ou posse de terras indígenas são nulos e extintos, não produzem efeitos jurídicos. O reconhecimento da nulidade e extinção não gera direito a indenização pela terra nua, sobretudo, se essa indenização for paga pela União, cabendo apenas a indenização pelas benfeitorias decorrentes de ocupação de boa-fé.

Não obstante isso, no Tema de Repercussão Geral 1.031, o mesmo dispositivo em que o STF afirmou a inconstitucionalidade da tese do marco temporal de ocupação, a Corte afirmou a constitucionalidade do pagamento de indenizações pela terra nua:

V – Ausente ocupação tradicional indígena ao tempo da promulgação da Constituição Federal ou renitente esbulho na data da promulgação da Constituição, são válidos e eficazes, produzindo todos os seus efeitos, os atos e negócios jurídicos perfeitos e a coisa julgada relativos a justo título ou posse de boa-fé das terras de ocupação tradicional indígena, assistindo ao particular direito à justa e prévia indenização das benfeitorias necessárias e úteis, pela União; e, quando inviável o reassentamento dos particulares, caberá a eles indenização pela União (com direito de regresso em face do ente federativo que titulou a área) correspondente ao valor da terra nua, paga em dinheiro ou em títulos da dívida agrária, se for do interesse do beneficiário, e processada em autos apartados do procedimento de demarcação, com pagamento imediato da parte incontroversa, garantido o direito de retenção até o pagamento do valor incontroverso, permitidos a autocomposição e o regime do § 6º do art. 37 da CF [...] (grifos nossos).

Em nossa compreensão, esta parte do dispositivo é inconstitucional. Trata-se de uma outra forma de reescrita da Constituição, que busca produzir efeitos práticos muito semelhantes aos da tese do marco temporal de ocupação. Essa última vedava a demarcação de terras indígenas que não estivessem efetivamente ocupadas por povos indígenas no dia da

promulgação da Constituição; e abria exceção aos casos em que se comprovasse a existência do renitente esbulho. Todavia, como visto, a comprovação do renitente esbulho se tornou praticamente impossível diante das exigências impostas pelos julgados da Segunda Turma do STF. Em 2014, na ação em que a Segunda Turma do STF anulou a demarcação da Terra Indígena Guyrarolá (RMS 29087/DF), localizada no município de Caarapó-MS, o voto de vista, emitido pelo relator Ministro Gilmar Mendes afirmou:

Na hipótese de a União, mesmo assim, entender ser conveniente a desapropriação, por interesse social ou por utilidade pública, de terras como as do presente caso, deverá seguir procedimento específico, com o *pagamento de justa e prévia indenização* ao seu proprietário.

E parece ser essa a orientação ortodoxa a ser observada. Se há necessidade de terras para albergar populações indígenas sem que estejam presentes os requisitos da posse indígena, mister se faz que a União se valha da desapropriação. (grifos nossos).

No caso de 2014, a turma aplicou a tese do marco temporal de ocupação e recomendou que nos casos de terras indígenas não mais protegidas pelos marcos do art. 231 da Constituição, caberia à União, em tese, a *criação de Reservas Indígenas* (art. 26 da lei 6.001/1973), valendo-se do expediente da desapropriação *com o pagamento de indenização pela terra nua*.

Ora, na decisão de 2023, ao definir o Tema de Repercussão Geral 1.031, após forte mobilização dos movimentos indígenas e indigenistas, bem como de parte da sociedade civil, o plenário do STF afirmou a inconstitucionalidade da tese do marco temporal de ocupação, mas determinou a indenização pela terra nua para os casos em que os indígenas não ocupassem fisicamente a terra na data da promulgação da Constituição.

Parece claro que o pagamento pela União de indenização pela terra nua é inconstitucional. Todavia, esse é um fato que tem causado menos controvérsia e reações do que a tese do marco temporal, pois tem sido propagado como uma panaceia para a solução dos conflitos demarcatórios, o que nos parece ser mera ilusão, como argumentaremos mais adiante.

Comparando as duas decisões acima citadas, entende-se que o marco temporal subsiste, pois, embora o STF tenha reconhecido a inconstitucionalidade da tese do marco temporal, na prática, impôs que a União indenize pela terra nua os colonizadores possuidores de terras indígenas e foi além ao estabelecer que o pagamento deve ser prévio, com direito de retenção. Na prática, compreende-se que, devido à pressão dos movimentos indígenas e indigenistas, bem como de outros setores da sociedade civil, retoricamente, o STF reconheceu a inconstitucionalidade do marco temporal, mas impôs a obrigação da indenização pela terra nua, garantindo, assim, proteção axiomática de presumíveis direitos patrimoniais dos colonizadores em detrimento dos direitos territoriais coletivos dos indígenas.

O argumento retórico de que a proibição da indenização pela terra nua impede a efetivação da demarcação de terras indígenas é antigo. Em outro trabalho (Cavalcante, 2013), ao tratar das demandas territoriais dos Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul, abordamos a questão da possibilidade de pagamento de indenizações pela terra nua. Verificamos que setores significativos do governo federal, notadamente a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Secretaria Nacional de Articulação Social, bem como membros do Ministério Público Federal (MPF), defendiam a criação de um instrumento jurídico que permitisse o pagamento de indenizações pela terra nua. O argumento central é que tal medida, ao atender a uma demanda histórica dos ruralistas, criaria um ambiente mais propício para a negociação e aceleraria o andamento dos processos demarcatórios (Cavalcante, 2013, p. 381-388).

No entanto, a posição oficial não se traduziu em ações concretas eficazes e céleres. A morosidade na análise e na homologação de pareceres jurídicos favoráveis, como o Parecer nº 136/2010 da Consultoria Jurídica do Ministério da Justiça, que estabeleceu parâmetros para tais indenizações, evidencia uma contradição entre o discurso e a prática governamental. No âmbito estadual, em Mato Grosso do Sul, a lei nº 4.164/2012 autorizou a criação de um Fundo Estadual de Terras Indígenas com a finalidade de viabilizar financeiramente a aquisição de terras e o pagamento de indenizações. Contudo, a mera autorização legal mostrou-se insuficiente. A não implementação do fundo e a crônica insuficiência de dotação orçamentária, tanto federal quanto estadual, para atender à magnitude das indenizações necessárias, revelaram a baixa prioridade concedida ao tema pelos entes executivos.

Paradoxalmente, a própria viabilidade da indenização como solução é questionada pela atitude de segmentos representativos dos ruralistas, que publicamente declaram não ter interesse em vender suas propriedades, independentemente do valor oferecido. Nesse ponto mantemos a conclusão de outrora:

Em suma, a questão da indenização pela terra nua não é a questão fundamental do discurso ruralista. A luta desse setor não é apenas patrimonial, é antes de tudo colonialista e civilizatória. A possibilidade do pagamento de indenizações pela terra nua não irá resolver a questão com a celeridade presente nos discursos prós. Se forem viabilizadas, haverá incansáveis discussões sobre os critérios adotados pelos governos, sobre a definição de ocupação de boa-fé e sobre o valor da terra, que certamente tenderá para o alto [...] (Cavalcante, 2013, p. 388).

Há, todavia, na literatura jurídica, argumentos favoráveis à viabilização das indenizações pela terra nua. O Procurador da República Alexandre Jabur (2014) defende que a indenização pela terra nua a não indígenas de boa-fé, atingidos por processos de demarcação de terras indígenas, configura-se como medida juridicamente viável e necessária para a efetivação dos direitos fundamentais das comunidades indígenas. O autor reconhece que o § 6º do

artigo 231 da Constituição Federal de 1988 estabelece a nulidade dos atos de ocupação, domínio e posse sobre terras indígenas, vedando a União de indenizar pela terra nua e ressalvando apenas as benfeitorias de boa-fé. Entretanto, sustenta que essa vedação não possui caráter de cláusula pétrea, sendo passível de superação por meio de emenda constitucional ou por uma reinterpretação do texto constitucional.

O eixo central de sua tese reside na aplicação do instituto da responsabilidade civil extracontratual do Estado, prevista no artigo 37, § 6º da Carta Magna. Neste sentido, argumenta que o fato gerador do dever de indenizar não é o ato demarcatório, mas sim o ato ilícito estatal anterior, materializado na expedição de títulos de domínio sobre áreas que posteriormente foram reconhecidas como terras tradicionalmente ocupadas. Ao conferir aparência de legitimidade à ocupação de particulares de boa-fé, o Estado incorreu em conduta lesiva, gerando o dever de reparar os danos patrimoniais daí decorrentes. Além disso, propõe uma mutação constitucional por meio de uma interpretação evolutiva e sistemática que conjugue os artigos 231, § 6º, e 37, § 6º da Constituição. Isso permitiria compatibilizar a proteção do direito originário indígena com o princípio da segurança jurídica e a proteção da confiança legítima depositada pelo cidadão nos atos estatais, sem ofender o espírito do texto constitucional.

Sob uma ótica pragmática, advoga que a possibilidade de indenização pela terra nua atua como instrumento de política pública destinado a conferir maior celeridade e efetividade aos processos demarcatórios. Segundo sua proposta, ao se criar um mecanismo de compensação para os ocupantes de boa-fé, diminui-se a litigiosidade e a resistência organizada que, não raro, resultam na paralisação judicial dos processos por décadas, perpetuando a violação dos direitos constitucionais indígenas.

Para a implementação dessa diretriz, o autor aponta vias diversas, incluindo a alteração do texto constitucional por meio de emenda, o ajuizamento de ações de responsabilidade civil contra o ente estatal responsável pela emissão do título de propriedade, com base no artigo 37, § 6º, e a criação de fundos públicos para capitalizar o pagamento das indenizações, com participação financeira concorrente dos entes federados. Dentre esses caminhos apresentados por Jabur (2014), entendemos que a propositura de ação buscando a responsabilização civil por eventuais danos causados pelo Estado a não indígenas de boa-fé é uma alternativa já disponível. Entretanto, aplicável de maneira autônoma ao processo demarcatório, ou seja, a demarcação e a efetiva entrega do território aos indígenas não devem ser vinculadas à condenação do Estado pelo eventual dano. Nessa hipótese, tanto a boa-fé quanto o dano não devem ser presumidos, mas sim comprovados pelo proponente da ação, sob pena de enriquecimento ilícito do colonizador.

Luiza Ribeiro Sampaio Braga e Eriberto Francisco Bevilaqua Marin (2025) fazem um desdobramento em relação às propostas teóricas apresentadas por Alexandre Jabur em seu trabalho de 2014. Enquanto Jabur se dedicou a construir os fundamentos jurídicos que viabilizariam a indenização da terra nua, os autores referidos analisam a materialização desses fundamentos na jurisprudência do STF e em um acordo judicial

concretizado (o caso da Terra Indígena Nãnderu Marangatu), refletindo uma mudança de paradigma no tratamento da questão pelo STF.

Em seus fundamentos, o trabalho de Braga e Marin (2025) se baseia em Jabur (2014), adotando a premissa de que a vedação constitucional da indenização pela terra nua, estabelecida no §6º do artigo 231, não constitui cláusula pétrea, podendo ser superada por interpretação sistemática da Constituição. O texto ecoa a defesa de que o fundamento jurídico para a indenização não reside no ato demarcatório em si, mas no fato administrativo ilícito anterior. Assim como Jabur, traz uma visão pragmática de que a indenização funcionaria como instrumento para reduzir a litigiosidade e conferir maior celeridade aos processos de demarcação, beneficiando, em última instância, a efetivação dos direitos territoriais indígenas.

Na atualidade, Braga e Marin (2025) analisam a concretização jurisprudencial da possibilidade da indenização pela terra nua. Tomam por objeto o julgamento do RE 1.017.365/SC, reconhecido como Tema de Repercussão Geral 1.031, que firmou entendimento favorável à indenização. Analisam ainda o acordo de conciliação da Terra Indígena Nãnderu Marangatu, que implementou na prática o pagamento de vultosa indenização pela terra nua. Na visão dos autores, o caso Nãnderu Marangatu constitui-se como a realização prática e jurisprudencial da proposta teórica de Jabur.

O caso da Terra Indígena Nãnderu Marangatu, localizada em Mato Grosso do Sul, constitui um marco histórico na resolução de conflitos fundiários envolvendo povos originários no Brasil, notadamente, salvo melhor juízo, por ter culminado na primeira conciliação judicial que resultou na indenização pela terra nua de proprietários não indígenas. Homologada em 2005, a demarcação dessa terra indígena desde então estava em litígio judicial⁷. Nesse ínterim, os indígenas foram vítimas das mais variadas e cruéis formas de violência, incluindo assassinatos ocorridos no contexto da luta pela terra (Cavalcante, 2013). Em 2024, o STF, sob a relatoria do Ministro Gilmar Mendes, mediou um acordo, respaldado pelo Tema de Repercussão Geral 1.031, que foi concluído o pagamento de R\$ 102,1 milhões pela União aos ocupantes não indígenas. Isso viabilizou a desocupação da área e a consequente regularização do território tradicional do povo Guarani Kaiowá. A autocomposição alinhou-se à tese firmada no Tema 1.031, ao reconhecer a responsabilidade estatal pela emissão de títulos inválidos e, simultaneamente, assegurar o direito originário indígena.

O caso da Terra Indígena Nãnderu Marangatu, localizada em Antônio João-MS, é um exemplo do paradoxo que o pagamento de indenização pela terra nua representa. Não se pode negar que o resultado no caso particular, diante de todas as mazelas já enfrentadas por aqueles indígenas, é positivo, afinal, puderam acessar a integralidade da terra indígena demarcada, sem as ameaças e violências frequentemente presentes nas últimas décadas. Todavia, é justo indenizar vultosamente com recursos públicos os colonizadores que usurparam as terras indígenas e foram responsáveis diretos ou indiretos pelas mais variadas formas de violência sofridas por

⁷ Ainda em 2005, os efeitos do decreto homologatório da Terra Indígena Nãnderu Marangatu foram liminarmente suspensos pelo STF (MS 25.463/DF).

aqueles indígenas? É justo indenizar aqueles que por décadas a fio exploraram economicamente o território indígena, auferindo lucros milionários, muitas vezes subsidiados pelo Estado, e devolvendo uma terra ambientalmente devastada aos indígenas?

A compreensão axiomática de que todos os não indígenas que detêm a posse de terras indígenas na atualidade são ocupantes de boa-fé, ainda que possuam títulos de propriedade, é ingenuidade ou cumplicidade colonial. Parece-nos mais factível que os ocupantes de boa-fé sejam exceções. Partir do princípio de que todos eles foram meras vítimas do Estado é, mais uma vez, ignorar o contexto histórico colonial sobre o qual a realidade fundiária brasileira foi desenhada. Legitimar a indenização pela terra nua como regra para as demarcações de terras indígenas em que os indígenas não estavam presentes em seus territórios na data de promulgação de Constituição de 1988 abre caminhos para mais injustiças históricas e produz efeitos práticos muito semelhantes aos pretendidos pela tese do marco temporal de ocupação.

De início, não há nada de concreto que indique que a referida indenização dará maior celeridade aos processos demarcatórios. Ao contrário, como já demonstrado, há mais elementos que levam a acreditar que a demanda pela indenização é mais retórica, ou *ultimum remedium* dos ruralistas, do que instrumento efetivo para acelerar os processos demarcatórios.

Além das dificuldades legais, há outras barreiras, a primeira delas é a falta de interesse dos ruralistas. Uma grande evidência disso está no caso das demarcações de terras quilombolas (Decreto nº 4.887/2003). Lá, o instrumento utilizado é a desapropriação. Há, portanto, indenização pela terra nua, mas isso não diminui a resistência para a demarcação das terras para essas comunidades tradicionais.

Ao generalizar a indenização pela terra nua para os casos de terras indígenas nas quais os indígenas não ocupavam efetivamente o território na data de promulgação da CF/1988 e nem foi caracterizado o renitente esbulho, nos termos definidos pelo STF, a ação equivale a uma premiação pelo cometimento de atos inconstitucionais pretéritos a 1988. Seria uma espécie de anistia civil, uma premiação para aqueles que se apropriaram das terras indígenas⁸, não raramente utilizando de expedientes cruéis para expulsar grupos indígenas inteiros de seus territórios tradicionais deixando rastros de violência.

Ademais, diante da situação em tela, se algum grupo de pessoas tem legitimidade para receber indenização por danos morais e materiais, esse grupo é composto pelos indígenas que, além de serem vítimas de violências, foram privados de suas terras por muitas décadas, em alguns casos, séculos, acumulando prejuízos simbólicos, morais e materiais por gerações. Há, portanto, que se pensar na propositura de mecanismos que obriguem o Estado e os colonizadores privados não só a cumprir a previsão constitucional de demarcação das terras indígenas, mas também de oferecer mecanismos de reparação, inclusive material, pelos danos morais e materiais

⁸ Que em matéria de regime de propriedade são terras públicas (art. 20, XI da CF/1988).

sofridos pelos povos indígenas nesse longo processo colonial ao qual estão submetidos.

A inversão de valores presente nas iniciativas legislativas e nos recentes julgados do STF acaba por premiar os torpes e prolongar o sofrimento e os prejuízos dos povos indígenas. Isso não é fruto do acaso e da incompreensão do texto constitucional, mas sim a celebração do modelo colonial sobre o qual o Estado nacional brasileiro se alicerça.

Conclusão

Neste texto, percorreu-se o histórico da ascensão à declaração de inconstitucionalidade da tese do marco temporal de ocupação, bem como o fortalecimento e declaração de constitucionalidade da proposta de indenização por terra nua em demarcações de terras indígenas. Fica evidente que a lógica do colonialismo,⁹ longe de estar no passado, continua estruturando as relações de poder e orientando decisões legislativas e judiciais que impactam a vida dos povos indígenas brasileiros.

A Constituição de 1988 representou um marco ao reconhecer os direitos territoriais indígenas como originários, fundamentados na tese do indigenato, título congênito, anterior e superior a qualquer ato estatal. No entanto, essa conquista vem sendo sistematicamente ameaçada por interpretações restritivas. A Lei nº 14.701/2023, aprovada em afronta direta ao STF, buscou ressuscitar a tese do marco temporal, já declarada inconstitucional. A iniciativa de conciliação liderada pelo Ministro Gilmar Mendes revelou-se, na prática, um mecanismo de tutela e relativização de direitos fundamentais, como denunciado pela APIB ao se retirar do processo.

No cerne do debate aqui proposto, situa-se a imposição da indenização pela terra nua, tema que, embora aparentemente conciliatório, é profundamente problemático. Com relação a esse ponto, defendemos que há inconstitucionalidade clara e manifesta, pois o § 6º do art. 231 da CF/88 é claro ao estabelecer que os atos de ocupação, domínio ou posse sobre terras indígenas são nulos e não geram direito a indenização pela terra nua, salvo quanto às benfeitorias de boa-fé. Qualquer pagamento além das benfeitorias de boa-fé viola o texto constitucional.

A indenização pela terra nua, salvo exceções, premia a torpeza ao indenizar ocupantes não indígenas que, em muitos casos, se beneficiaram de grilagens, violência e expulsões forçadas. É uma espécie de “anistia civil” que legitima e remunera a usurpação territorial histórica, ilicitamente perpetrada antes de 1988.

Ademais, salvo casos pontuais, já que não há disposição estatal para emprego de grandes quantias do orçamento público para essa finalidade, não se trata de medida estrutural que, em curto ou médio prazo, dará fim ao problema fundiário envolvendo a demarcação das terras indígenas. Portanto, mesmo que se ignore o prêmio à torpeza colonial, falta efetividade prática. A

⁹ Entendemos que o Estado brasileiro opera sob a lógica do colonialismo interno, na qual as elites nacionais, continuam com o projeto colonial em relação aos povos indígenas e a outras minorias racializadas (Casanova, 2016).

experiência com terras quilombolas demonstra que a possibilidade de indenização não acelera a regularização fundiária.

A legitimação da indenização pela terra nua inverte a responsabilidade. Se há danos a serem reparados, esses foram sofridos pelos povos indígenas, vítimas de séculos de espoliação territorial, violência simbólica e material. Em regra, são eles, e não os ocupantes ilegais, que têm legitimidade para receber reparação.

Entendemos, portanto, que a defesa da indenização por terra nua não se sustenta sob o prisma constitucional, ético ou mesmo pragmático, salvo exceções. Antes, ela representa a continuidade de um projeto colonial que subordina os direitos originários aos interesses patrimoniais de uma minoria detentora de capital fundiário acumulado. Não cabe aos poderes constituídos negociarem o que a Constituição garantiu, mas assegurar, de forma plena e irrestrita, a demarcação e a devolução dos territórios tradicionais aos povos indígenas. Só assim será possível romper, de fato, com o colonialismo que estrutura o Estado brasileiro.

Declaração sobre o Uso de Inteligência Artificial

Foi utilizada a ferramenta *ChatGPT* no desenvolvimento deste trabalho com o propósito de revisão de linguagem.

Referências bibliográficas

APIB – Articulação do Povos Indígena do Brasil. **Povos Indígenas afirmam que não irão negociar seus direitos e deixam Câmara de Conciliação do STF**. Brasília, 28 ago. 2024. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2024/08/28/povos-indigenas-afirmam-que-nao-irao-negociar-seus-direitos-e-deixam-camara-de-conciliacao-do-stf/>>. Acesso em: 20 out. 2025.

BOTELHO, Tiago Resende; COSTA, Sebastião Patrício Mendes da Costa. Inconstitucionalidade, inconveniência e colonialidade do marco temporal em território indígena. **Revista da Faculdade Mineira de Direito**, v. 16, n. 52, Belo Horizonte, p. 132-155, 2023.

BRAGA, Luíza Ribeiro Sampaio; MARIN, Eriberto Francisco Bevilaqua. O Marco Temporal e a Indenização em Demarcações Indígenas: Análise do Recurso Extraordinário 1.017.365/SC e das Audiências de Conciliação. **Revista de Gestão e Secretariado – GeSec**, v. 16, n. 4, São José dos Pinhais, p. 01-25, 2025.

BRASIL. Constituição (1824). Constituição dos Estados Unidos do Brasil, outorgada em 25 de março de 1824. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>. Acesso em: 10 set. 2025.

_____. Lei nº 16, de 12 de agosto de 1834. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim16.htm>. Acesso em: 10 set. 2025.

_____. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l0601-1850.htm>. Acesso em: 10 set. 2025.

_____. Constituição (1934). Constituição dos Estados Unidos do Brasil, promulgada em 16 de julho de 1934. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm>. Acesso em: 10 set. 2025.

_____. Constituição (1937). Constituição dos Estados Unidos do Brasil, promulgada em 10 de novembro de 1937. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm>. Acesso em: 10 set. 2025.

_____. Constituição (1946). Constituição dos Estados Unidos do Brasil, promulgada em 18 de setembro de 1946. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm>. Acesso em: 10 set. 2025.

_____. Constituição (1967). Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 15 de março de 1967. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm>. Acesso em: 10 set. 2025.

_____. Ementa Constitucional nº 01 (1969). Emenda Constitucional nº 01 de 1969 que edita o texto da Constituição Federal de 24 de janeiro de 1967: promulgada em 17 de outubro de 1969. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc_anterior1988/emc01-69.htm>. Acesso em: 10 fev. 2015.

_____. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm>. Acesso em: 15 set. 2025.

_____. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 10 set. 2025.

_____. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 15 fev. 2015.

_____. Supremo Tribunal Federal. Acórdão da Petição nº 3.388/RR. Julgamento de 19 mar. 2009. Diário da Justiça Eletrônico, n. 181/2009, de 25 set. 2009. Disponível em: <<https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=2288693>>. Acesso em: 15 set. 2025.

_____. 1ª Vara da Justiça Federal em Dourados. Ação Ordinária. Autos 000166548.2012.4.03.6002. Autor Leonino Custodio Pereira. Réus: FUNAI e União. 2012.

_____. Supremo Tribunal Federal. Acórdão do RMS 29087 / DF, de 16 set. 2014. Disponível em: <<https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur291967/false>>. Acesso em: 15 set. 2025.

_____. Supremo Tribunal Federal. Acórdão do ARE 803.462, de 09 dez. 2014. Disponível em: <<https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur291967/false>>. Acesso em: 15 set. 2025.

_____. Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/d10088.htm>. Acesso em: 15 fev. 2015.

_____. Lei nº 14.701, de 20 de outubro de 2023. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/114701.htm>. Acesso em: 15 fev. 2015.

_____. Supremo Tribunal Federal. Acórdão do RE 1.017.365, de 27 set. 2023. Disponível em < <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur291967/false>>. Acesso em: 15 set. 2025.

_____. Congresso Nacional. Proposta de Emenda à Constituição nº 48, de 2023. Altera o art. 231 da Constituição Federal para dispor sobre a demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas. Disponível em: <<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/160148>>. Acesso: 15 set. 2025.

_____. Supremo Tribunal Federal. Tema de Repercussão Geral n. 1.031 - Definição do estatuto jurídico-constitucional das relações de posse das áreas de tradicional ocupação indígena à luz das regras dispostas no artigo 231 do texto constitucional. Disponível em: <<https://portal.stf.jus.br/jurisprudenciarepercussao/verAndamentoProcesso.asp?incidente=5109720&numeroProcesso=1017365&classeProcesso=RE&numeroTema=1031>>. Acesso em: 20 out. 2025.

_____. Supremo Tribunal Federal. ADC 87. Disponível em <<https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=6824155>>. Acesso em: 15 set. 2025.

_____. Supremo Tribunal Federal. ADI 7582. Disponível em <<https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=6824370>>. Acesso em: 15 set. 2025.

_____. Supremo Tribunal Federal. ADI 7583. Disponível em <<https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=6824472>>. Acesso em: 15 set. 2025.

_____. Supremo Tribunal Federal. ADI 7586. Disponível em <<https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=6824472>>. Acesso em: 15 set. 2025.

_____. Supremo Tribunal Federal. ADO 86. Disponível em <<https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=6824472>>. Acesso em: 15 set. 2025.

_____. Supremo Tribunal Federal. RMS 29087. Disponível em <<https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=3935320>>. Acesso em: 15 set. 2025.

_____. Supremo Tribunal Federal. MS 25.463. Disponível em <<https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=2311653>>. Acesso em: 15 set. 2025.

CASANOVA, Pablo González. Colonialismo Interno. In: BORON, A. A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. (Orgs.). **A teoria marxista hoje**. Problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2006. p. 395-420.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo, território e territorialidade**: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. Orientadora: Lucia Helena Oliveira

Silva. 2013. 470 f. Tese de doutorado – História, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2013.

_____. “Terra indígena”: aspectos históricos da construção e aplicação de um conceito jurídico. **História**, São Paulo, v.35, e75, 2016.

_____. **“Lugar de índio não é na Reserva”. Panambizinho e Panambi-Lagoa Rica: da luta pela permanência à luta pela demarcação das terras indígenas**. São Leopoldo, Karywa, 2021.

CIDH – Comissão Interamericana de Direitos Humanos. **Situação dos direitos humanos no Brasil**. 2021. Disponível em: <<https://www.oas.org/pt/cidh/jsForm/?File=/pt/cidh/prensa/notas/2021/050.asp>>. Acesso em: 24 nov. 2025.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **Câmara de Conciliação encerra trabalhos sem solução e Lei 14.701 continua acirrando conflitos**. 11 jul. 2025. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2025/07/camara-conciliacao-encerra-sem-solucao/>>. Acesso em: 15 out. 2025.

CONECTAS – Conectas Direitos Humanos. **Organizações “amigas da Corte” apontam risco de retrocesso para direitos indígenas em conciliação sobre a Lei 14.701 no STF**. São Paulo, 02 set. 2024. Disponível em: <<https://conectas.org/noticias/organizacoes-amigas-da-corte-apontam-risco-de-retrocesso-para-direitos-indigenas-em-conciliacao-sobre-lei-14-701-no-stf/>>. Acesso em: 20 out. 2025.

GONÇALVES, Wagner. Terras de ocupação tradicional: aspectos práticos da perícia antropológica. In: SILVA, O.S.; LUZ, L.; VIEIRA, C.M. (Orgs.). **A perícia antropológica em processos judiciais**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1994.

ISA – Instituto Socioambiental. **Organizações alertam sobre risco de retrocesso em direitos indígenas no STF**. 29 ago. 2024. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/organizacoes-alertam-sobre-risco-de-retrocesso-em-direitos-indigenas-no>>. Acesso em: 20 out. 2025.

JABUR, Alexandre. **A indenização da terra nua nas demarcações de terras indígenas: modelos e teses em discussão**. 2014. Monografia (Especialização Lato Sensu) – Escola Superior do Ministério Público da União, Brasília, 2014.

LEWANDOWSKI, Enrique Ricardo. Proibição do retrocesso. **Folha de São Paulo**, n. 32446, 01 fev. 2018. Opinião, p. A03. Disponível em: <<https://portal.stf.jus.br/textos/verTexto.asp?servico=bibliotecaConsultaProdutoBibliotecaPastaMinistro&pagina=RicardoLewandowskiArtigosJornais>>. Acesso em: 15 set. 2025.

MATO GROSSO DO SUL (Estado). Lei nº 4.164, de 7 de fevereiro de 2012. Institui o Fundo Estadual de Terras Indígenas (FEPATI), e dá outras providências. Disponível em: <<https://aacpdappls.net.ms.gov.br/appls/legislacao/secoge/govato.nsf/448b683bce4ca84704256c0b00651e9d/43ffc5e023f5d0ee0425799e004ce20f?OpenDocument>>. Acesso em: 15 set. 2025.

MENDES JUNIOR, João. **Os indígenas do Brasil: Seus direitos individuais e políticos**. São Paulo: Typ. Hennies Irmãos, 1912.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992. p. 115-132.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz (org.). **Documentos de Legislação Indigenista Colonial. Parte 1. 1500-1700**. São Paulo: Centro de Estudos Ameríndios, 2021.

SALES, Lilia Maia de Moraes; CHAVES, Emmanuela Carvalho Cipriano. Mediação e Conciliação Judicial – A Importância da Capacitação e de seus Desafios. **Seqüência**, n. 69, p. 255-280, dez. 2014.

SILVA, Liana Amin Lima da; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Marco Temporal como retrocesso dos direitos territoriais originários indígenas e quilombolas. *In*: WOLKMER, Antonio Carlos; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco (coord.). **Os direitos territoriais quilombolas: além do marco territorial**. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2016.

SILVA, José Afonso da. Parecer. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; BARBOSA, Samuel Rodrigues (orgs.). **Direito dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 17-42.

TERENA, Maurício. Maurício Terena: marco temporal alimenta escalada de violência contra indígenas. Entrevista concedida a Igor Ojeda. **Repórter Brasil**, [Online], 31 mar. 2025. Disponível em: <<https://reporterbrasil.org.br/2025/03/stf-violencia-indigenas-apib/>>. Acesso em: 15 set. 2025.

YAMADA, Érika Magami; VILLARES, Luiz Fernando. Julgamento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol: todo dia era dia de índio. **Revista de Direito GV**, v. 6, n. 1, p. 143-158, 2010.

Recebido em: 14/05/2026 * Aprovado em: 03/08/2026 * Publicado em: 20/09/2026

ENVIRONMENTAL EDUCATION AND INDIGENOUS ARTS: LESSONS LEARNED FROM BRAZILIAN GEO-EPISTEMOLOGY

SONIA MARA SAMSEL GERALDO¹

UFPR, BRAZIL

<https://orcid.org/0000-0002-7857-6064>

HELEN ABDOM GOMES²

UFPR, BRAZIL

<https://orcid.org/0000-0003-0279-5487>

VALÉRIA GHISLOTI IARED³

UFPR, BRAZIL

<https://orcid.org/0000-0002-1082-9870>

ABSTRACT: *The aim of this study is to outline contributions from indigenous arts to environmental education practices and research. From the ecophenomenological perspective, we herein outline lessons to help better understanding how knowledge built in the peripheral spaces of hegemonic Western culture can help forming escape routes from a sexist, racist, classist and capitalist society. We address four aspects that can be learned from indigenous arts: 1) Arts, Agency and Alterity; 2) Life, Dream and Belonging; 3) Multinaturalism; and 4) Art seen as collective and community creation. We got to the conclusion that art-based research and indigenous arts' cosmotechinics converge in the likelihood of both experiencing the more-than-human world and reflecting about ways of living on the Planet.*

KEYWORDS: *Ecophenomenology; Multispecies Perspective; Aesthetic Experience.*

RESUMO: *O objetivo deste estudo é delinear as contribuições das artes indígenas para as práticas e pesquisas em educação ambiental. A partir da perspectiva ecofenomenológica, traçamos lições para melhor compreender como o conhecimento construído nos espaços periféricos da cultura ocidental hegemônica pode contribuir para a formação de rotas de fuga de uma sociedade sexista, racista, classista e capitalista. Abordamos quatro aspectos que podem ser aprendidos com as artes indígenas: 1) Artes, Agência e Alteridade; 2) Vida, Sonho e Pertencimento; 3) Multinaturalismo; e 4) Arte vista como criação coletiva e comunitária. Concluímos que a pesquisa em arte e as cosmotécnicas das artes indígenas convergem na possibilidade de vivenciar o mundo mais que humano e refletir sobre modos de viver no Planeta.*

PALAVRAS-CHAVE: *Ecofenomenologia; Perspectiva multiespécie; Experiência estética.*

RESUMEN: *El objetivo de este estudio es describir las contribuciones de las artes indígenas a las prácticas e investigaciones en educación ambiental. Desde la perspectiva ecofenomenológica, se presentan lecciones para comprender mejor cómo el conocimiento construido en los espacios periféricos de la cultura occidental hegemónica puede contribuir a la creación de vías de escape de una sociedad sexista, racista, clasista y capitalista. Se abordan cuatro aspectos que pueden aprenderse de las artes indígenas: 1) Arte, Agencia y Alteridad; 2) Vida, Sueño y Pertenencia; 3) Multinaturalismo; y 4) El arte como creación colectiva y comunitaria. Se concluye que la investigación basada en el arte y la cosmotécnica de las artes indígenas convergen en la posibilidad de experimentar el mundo más allá de lo humano y reflexionar sobre las formas de vida en el planeta.*

PALABRAS CLAVE: *Ecofenomenología; Perspectiva multiespecie; Experiencia estética.*

¹ M.A. and Ph.D. in Education from the Universidade Federal do Paraná (UFPR).

² M.A. and Ph.D. in Education from the Universidade Federal do Paraná (UFPR).

³ PhD in Sciences. Professor in the Department of Biodiversity at Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Introduction

The Arts and Ecology field has been used by many scholars as basis for research, experiences and qualitative methods (Marks; Chandler; Baldwin, 2017; Heras *et al.*, 2021). “Arts-based research” was the term used by Eisner in the 1990s to refer to the intersection between artistic and scientific practices with special emphasis on the data collection, analysis, representation and communication methods (Heras *et al.*, 2021).

Art-based research practices are crossed by different poetic languages – such as visual, performative, literary or musical –, either in presenting empirical and theoretical studies, or pedagogical practices. These artistic methodologies enable perceiving, reflecting about and reinventing investigative processes, in a creative way, by fostering incompleteness and uncertainty relationships and movements. Such unpredictable movements destabilize the antagonism between human and more-than-human dimensions, since this “poetic perspective, at education and research scope, can enable other ways of seeing, living and coexisting; it can tear horizons and find way-outs, among other world possibilities” (Diederichsen, 2019, p. 67).

Marks, Chandler and Baldwin (2017) addressed how arts-based research boosts discussions about sustainability since it enables exchanging ideas and building the sense of belonging and place. Accordingly, Heras *et al.* (2021) have found converging results in a workshop held with environmental scientists and artists. Based on the study, art-based research contributes to environmentalism by expanding cognitive aspects, improving communication and fighting the dynamics of hegemonic power in relationships set with nature.

Marks, Chandler and Baldwin (2017) advocated that the Arts field can foster curiosity, imagination, creative communication and community engagement in environmental education. The aforementioned authors’ research pointed out how arts are dialogical possibilities of intense interaction and discussion about environmental issues of social and political nature. According to Patricia Leavy (2017), one of the many advantages of “Arts-based research” lies on its ability to challenge stereotypes and dominant ideologies, as well as to access marginalized voices and perspectives. Investigations carried out from this viewpoint give priority to experiences, which may be associated with overcoming prejudice and injustice. According to Leavy (2017, p.10), this approach “is also often used in social justice work because it can be configured inclusively and has the potential to jar people into seeing and thinking differently (critical to challenging stereotypes and the ideologies they promote)”.

By placing Brazil in the colonial, slave-owning context of antidemocratic governments that overlap original peoples’ knowledge, the current reflective essay advocates that listening to the voices of indigenous arts in Brazil is a learning experience for the environmental education research and practice fields. Thus, the aim of this study is not to present Brazilian indigenous arts, but rather to reflect on what we can learn from their geo-epistemologies. Geo-epistemology (Canaparo, 2009) or

“geo-cultural-methodological potentials in the Brazilian context” (Thiemann; Carvalho; Oliveira, 2018, p. 1443) are perspectives that help better understanding how knowledge built in the peripheral spaces of the Hegemonic Western culture can help thinking about routes to escape a sexist, racist, classist and capitalist society.

We understand the importance of these discussions, we position ourselves as supporters/defenders of reflections and actions that encompass views beyond hegemonic anthropocentric approaches. The next topic will explain the herein adopted ecophenomenological perspective to conceptualize its framework. The idea is to share what was learned from the stories of indigenous arts, because “the risk of listening to a story is that it can obligate us in ramifying webs that cannot be known in advance of venturing among their myriad threads” (Haraway, 2016c, p. 132).

Conceptualization

The most recent studies involving human sciences, mainly environmental education, have been leaning on different methodologies and data analysis, as well as on producing instruments focused on overcoming dichotomies, such as human being~nature, society~culture, subject~object, among others.⁴ Accordingly, ecophenomenology emerged as concept accounting for emphasizing the embodiment of the more-than-human world in the aesthetic experience (Brown & Toadvine, 2003). It is a double-role field, because it is both action and knowledge. Ecophenomenologist Hess (2018) has explained that experience is an action because, by experiencing things, individuals perceive what is happening in a given place through their own senses, since this activity involves the body and its sensory organs. Experience is knowledge, as well, since it enables individuals to process and learn from information felt by their body when they interact with the world.

These sensory and bodily experiences aim at understanding the inseparability between ethical~aesthetic~political and movement factors (Ingold, 2011; Pink, 2009) taking place in the environment. Sato's (2016) approach transcends traditional dichotomies, such as subject-object, and invites us to reflect from the perspective that transcends human exceptionalism. Just like Sato (2016), Barad (2017) advocated that agency is not just a human faculty, but a shared quality that features all living and non-living beings in the world.

Both researchers have suggested that by immersing ourselves in an intimate and sensitive experience with nature, we can access deeper layers of our own perception and aesthetic sensitivity (Heidegger, 1996). They also highlighted the important role played by perception and attention to help better understanding the world around us. They invite us to abandon the dualistic narratives separating humans from nature and to embrace a more

⁴ The tilde symbol “~” highlights the ontological position of not separating these existence dimensions; furthermore, it emphasizes the dynamic and relational character between concepts, according to which, none of them overlaps the other and it is not possible defining them in a direct and partial manner (Payne *et al.*, 2018).

holistic approach, according to which, our perception joins the environment to create an enriching and meaningful experience.

The more-than-human approach explores the idea that nature is not just a background to human experiences, but an active participant in our lives (Alaimo & Hekman, 2007). The authors investigated how different environments influence our perception, emotions and even our understanding of time. This dynamic approach highlights interdependence between humanity and the environment. In other words, from this more-than-human perspective, we are invited to join a journey of discovery, when human beings~nature intertwine and provide a more intense and relevant understanding of our role as participants on the planet (Haraway, 2008, 2016a, 2016b; Stengers, 2015, 2019; Tsing, 2019, 2021, 2022).

Barros (2022) addressed the intersection between Heidegger's thoughts and ecophenomenology. He builds a bridge between the aforementioned thinker's phenomenological philosophy and the contemporary concern with environmental issues. He highlights the idea of "being-in-the-world" and its relevance to understand the human being-environment relationship (Marin, 2007a; Payne *et al.*, 2018). The Heideggerian phenomenology can be used as conceptual basis for an ecophenomenological approach aimed at exploring the experience of nature in a deeper and more meaningful way. It goes beyond merely instrumentalizing nature and seeks a more intertwined and expressive understanding about the relationship between humans and nature. In summary, ecophenomenology, anchored in Heidegger's thought, can provide the philosophical basis to help better understand our relationship with nature, as well as providing a more ethical and aesthetic approach to the environment (Barros, 2022).

Likewise, based on Bachelard, Merleau-Ponty and Gadamer, Rocha (2023) addressed how ecophenomenology enables different worldviews based on the same reality (Stengers, 2018). It was done to structure the different features of this intrinsic relationship between human experience and the environment. By incorporating Bachelard, who is known for his poetics of space, Rocha (2023) sought to unveil how poetic metaphors and images influence our phenomenological perception of nature. Gadamer (2004), in his turn, brought hermeneutics into the dialogue and highlighted the important role played by interpretation and understanding within this context. Merleau-Ponty (1968), who is known for his phenomenology of perception, has emphasized corporeality and sensoriality.

The proposition by these philosophers to interpret imagery associated with the phenomenology of nature is an enriching attempt to broaden the understanding of ecophenomenology. By delving into the works by these thinkers, Ingold (2011; 2012) aims at weaving a relational mesh to shine light on the complexity of the more-than-human experience in nature. This ecophenomenological aspect enables understanding beyond texts and embracing the depth of imagination, images, arts, aesthetics, and expressions of nature disclosed by our contact with it.

Once we comprehend the importance of art for environmental education, we believe that from the perspective discussed above it is possible

to understand how indigenous arts and ecophenomenology are interconnected. The reflections on indigenous arts that we have considered open space for different perspectives on cosmologies and action in the world. They are opportunities to consider new meanings beyond the hegemonic anthropocentric view, which expand the ways of knowing and relating to the world. This study is dedicated to reflecting on these possibilities of thinking and knowing the world and the configuration of indigenous arts in their relationship with nature, encompassing their aesthetic and affective perception. This theme will be addressed in the next section.

Visual arts seen as escape route

How can we talk about art from the Brazilian indigenous peoples' perspective? It is essential to take this matter into consideration because indigenous peoples' concept of art is different from the one approached by Western philosophers and historians who have assessed this topic. Thus, "these peoples do not share our concept of art" (Lagrou, 2009, p. 11). According to Krenak (2016, p. 192), "the history of art is the history of Western art", and it discriminates and categorizes both artists and productions. From this perspective, these writings do not aim at exploring concepts of art and hegemonic colonizing ideas that, in their turn, were applied to indigenous objects. From the dominant Eurocentric perspective, it was done by disregarding their creators' perception and by imposing a given artistic and aesthetic status on them. Consequently, the world of the "other" was named through classificatory and discursive instruments that have denied this "other's" world view, because it did not meet the colonizing thinking (Grando & Albuquerque, 2012).

Reflections on how indigenous peoples – more specifically, the Brazilian ones – understand art, artistic practice and their own idea of aesthetics (which are not necessarily conceptualized, but experienced) are herein triggered. What indigenous arts can teach us was also investigated, since relationships between indigenous peoples and things/places have a different meaning, and it leads to new perspectives about the world. These perspectives disturb the understanding of the capitalist system, which promotes an individualistic, anthropocentric and utilitarian view of the world.

It is important emphasizing that, according to the National Foundation of Indigenous Peoples,⁵ Brazil houses 305 different ethnicities that, altogether, accounted for 274 different languages, back in 2010. Each ethnic group has its own features, as well as peculiar art, culture, science and dynamics (Freire, 2016). These data are quite relevant because we herein hold a comprehensive discussion about indigenous arts, rather than approaching it in a specific way, than referring to features of a given ethnicity, and than analyzing specific productions. However, one must

⁵ Cf. IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. O Brasil Indígena. 2010. Disponível em: <<https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/lingua-falada>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

acknowledge the diversity of ethnicities. The proposition of the present study lies on likely learning from indigenous arts in a holistic way. In order to do so, the term “indigenous arts” is used in the plural form to take into account the diversity of ethnicities, their specificities and the idea that, from these peoples’ viewpoint, there is no generic art (Velthem, 2010).

The ontological turn calls into question “hard sciences” as the only way to unveil the world and to oppose the nature~culture, mind~matter, meaning~thing, subject~object dualisms. Furthermore, it highlights the alterity relationships of *other worlds*, besides taking into consideration the existence of different worlds that establish relationships between things and their ways of being, and that diverge from those understood by modernity, which lie on imposing one culture over another (Armani, 2019; Soares, 2020; Mariutti, 2021). “Likely different relationships between humans and non-humans, between people and things, between bodies and images” (Lagrou & Velthem, 2018, p. 135) gain attention within this context, according to which, indigenous arts are inseparable from other social actions, and there is no separation between art and life (Portes, 2015; Lagrou & Velthem, 2018; Pereira & Souza, 2022). Addressing such issues is not an easy task. The intricacy of this topic makes it essential taking into consideration that:

[...] my viewpoint cannot be that of the native people, but that of my relationship with the native viewpoint. This process involves an essential dimension of fiction, since it lies on bringing two completely heterogeneous viewpoints into internal resonance (Viveiros de Castro, 2002, p. 123).

Therefore, we sought to listen to indigenous voices through interviews, meetings and accounts available on digital platforms. According to Kaká Werá (Itaú Cultural, 2017), everything available in the literature about indigenous peoples until the 1980s had been written by white people. From then onwards, indigenous people felt the need to write their worldviews themselves and to show that they did not, and still do not, share the same worldviews as the capitalist society. These peoples do not have the desire to exchange their ancestries for a worldview based on segregation, which destroys ecosystems and relationships. Krenak (2016) advocates that, according to ancient indigenous societies, relationships should be cultivated, and everything is reciprocity, rather than merchandise. He also states that knowledge about how the planet looks like nowadays enables understanding that we cannot give up any resource at the time to warn individuals that Earth is our shared home. Indigenous arts are herein treated as “resource” and seen as insurgency towards environmental issues.

Given the abundance of questions about art involving indigenous ethnicities and the scope established by their writings, some lessons learned – among many possibilities – were recalled. Significant references to the environmental education research and practice fields were taken into consideration.

Arts, Agency and Alterity

Indigenous arts have been gaining notoriety in several sectors. According to Marques (2022), this movement is associated with indigenous peoples' interest in reaching spaces in Western art and with the academia's interest in addressing these productions in a more orderly way. Indigenous arts are not restricted to past creations and productions; they have entered exhibition rooms in contemporary times and become an important political event (Danowski & Viveiros de Castro, 2014):

We have reached this place through a basically performative and denouncing art experienced in the objectification field. We have produced a lot of screen and audiovisual materials to talk about a historical context, so that, through this stage-visibility place, the place of European art, we can deal with these complexities and say that our art has political nature (Esbell, 2021).

This concept highlights indigenous artistic productions' commitment to their roots and aesthetics. According to Pereira & Souza (2022, p. 6), indigenous aesthetic manifestations are anti-colonial and arranged in an ontological system that requires the "(r)existence with other beings on Earth"

From indigenous peoples' perspective, art and life are inseparable, artifacts are endowed with specific intentions, mainly in rituals. According to indigenous ontologies, these artifacts could act in connecting humans to non-humans (Velthem, 2019). According to Gell (2018, p. 32), "art objects are equivalent to people or, more specifically, to social agents". This concept places art in a relational system of social agency, i.e., it encompasses actions, emotions and feelings, "[...] given the existence of social relationships between people and things – and among people *through* things" (Gell, 2018, p. 40).

Soares (2020) addressed the specific case of "Vida de Índio" [Indigenous Life] project by Rio Grande do Sul Archaeological Museum (Marsul). This project was launched back in the 2000s to integrate museum goers and Mbyá Guaraní communities living in that region. A typical Mbyá Guaraní house was commissioned and paid for by Marsul – it is installed in the museum's courtyard. Because it is separated from "their world", the house was built by the community, but it was deprived of its connections to divinities, deterritorialized, and lacks "cosmological elements that go beyond constructive elements" (Soares, 2020, p. 11).

Portes (2015) investigated the Borum/Krenak art and addressed differences between a given object (flute) produced for sales and personal use purposes. Any skilled member of the village can produce both the object and its design for sales purposes. With respect to personal use, everyone makes its own flute based on its own design. "Flute, design and *borum* become one; they identify with each other" (Portes, 2015, p. 98).

The narratives of both Marsul's "indigenous house" and borum's flute bring along the meaning given to art. Objects produced for sales purposes

take on a Western, capitalist sense, of territorialized merchandise. They have identity, alterity, and exist in a symmetrical relationship. “Meanings are attributed to them” (Portes, 2015, p. 103). According to Lagrou (2009, p. 13), many objects and graphism expressions from different indigenous groups gather “actions, relationships, emotions and meanings, because artifacts represent the way people act, relate, produce and exist in the world”. However, not all objects have agency. Others can never be sold or exchanged, given their intense relationship with their producer and/or user (Lagrou & Velthem, 2018). These reports identify different ways of looking at the world entangled with arts.

Life, Dream and Sense of Belonging

As previously mentioned, according to indigenous peoples, art and life do not exist in different universes. They are inseparable and collective. The Western culture has undeniably invaded indigenous cultures and, according to Graúna (2017, p. 227), “by embracing new technologies indigenous people do not cease to be who they are [...]”. The colonizing presence affected indigenous peoples’ lives, but did not supplant them. It did not erase their understanding of the world. According to Ribeiro (1996, p. 14) “the impact of civilization on tribal populations gives rise to ethnic transfigurations rather than to full assimilation”. Colonizing impositions that have categorized and labeled people as superior and inferior, civilized and savage, are intersected by indigenous arts as forms of identity affirmation and resistance. Indigenous cultures themselves are the ones accounting for defining what they assimilate, what they appropriate and the solutions to be adopted or discarded (Escobar, 2013). This collective commitment protects and strengthens bonds, history, culture, traditions and, essentially, the right to be indigenous.

According to Graúna (2017), the role of indigenous people is also that of making art, since they learn from their elders that artifacts created and produced by them are part of their writing and knowledge. “Since we were children, we learned to value our history, our culture, our way of being and living [...]” (Graúna, 2017, p. 228). According to the author, the ancestry, history, memories and poetry of the ancient ones live inside her; thus, “writing turns into *escrevivência* [...]” (Graúna, 2017, p. 223),⁶ as resistance and way to strengthen the indigenous identity.

According to the Guarani ethnic group, *teko* is the place where relationships, traditions, collectivity, the way of being, living and standing in this world take place, whereas *tekoha* is the territory, the lived space and the place where *teko* happens. Visual artist Miguela Guarani talks about the ‘*tekoharization*’ process focused on being in good terms with the land and with its spirit (Itaú Cultural, 2022). Meliá advocates that, according to the Guarani people, spatiality, *tekoha*, plays essential role in preserving their

⁶ Writing that comes from everyday life, from memories, from the life experience of the author herself and her people.

ethnic identity and that “*sin tekoha no hay teko*” [there is no *teko* without *tekoha*] (1997, p. 106). According to Miguela Guarani’s claim (Itaú Cultural, 2022), this understanding is the essence of her ethnicity and art is a path used to strengthen her identity, to revive memories and (through her paintings) to revitalize her history and the history of her people.

The process to manufacture the Tupinambá Cloak, which is an important garment that carries the memory and struggles of the Tupinambá ethnic group, was rescued by Glicéria Tupinambá. She talks about its reemergence and explains that it was made from feathers taken from living birds because the tribe needs the life energy that flows through them. She argues that the Cloak does not belong to her, but to the community. The artist is just the bearer of the hands that enabled the Cloak to ‘move’ again. Nature makes the call and indigenous people are its guardians who build a philosophy to look at, and rewrite, history and to give everything its rightful place. She also states that the Cloak brings up the *magés* issue – women who hold knowledge, who are guardians of seeds, midwives, and prayers – since they were “erased” because researchers did not pay attention to them. The Cloak raises questions about indigenous experiences and about the “erasure” process undergone by them due to colonization, as well as establishes this connection to indigenous women. The aforementioned artist also states that she did not know how to braid the Cloak, that she was led by the cosmos and that she let herself be carried away, since she had already dreamed of it. Therefore, she knew how to do it. She also addresses the importance of sharing and socializing dreams as life experience (Itaú Cultural, 2022).

Miguela Guarani (Itaú Cultural, 2022) also addresses the matter of dreams seen as way to share ideas, as inspiration, communication and learning process, just as Krenak (2022), who states that when one talks about forest peoples, it talks about people’s dreams and arts. Dream is seen as reality that mixes past, present and future, as way of acting in the world, which finds in ancestry a path to movements of the world one lives in. According to Kopenawa & Albert (2015), when the Yanomami people want to know things, they focus their energy to enable dreams to provide them with this knowledge. Then, they share what was revealed by their dream with people in their community. Despite differences in the way many indigenous ethnicities understand and dimension a given dream, no one can deny the importance given to dreams and their appreciation by these peoples.

All these cosmotechnics (Hui, 2020) feature the entanglement of arts, dreams and sense of belonging associated with life and ancestry, with taking care of the territory and with Brazilian indigenous peoples’ struggles and resistance.

Multinaturalism

According to Viveiros de Castro (2014), multinaturalism discredits the nature-culture, subject-object dichotomy, and assumes the perspective of the plurality of worlds. According to some Amerindian peoples, there is one culture and several natures, with variations within their cosmologies. In other

words, all human and non-human beings have spirit as specificity of existence. All beings see the world the same way. The world they see is what changes. According to the aforementioned author, the multinaturalist approach advocates for no viewpoints about things, but rather for a world expressed through things. There are no different visions of a single world, but each thing in the world is a vision of the world, it is the world. World and vision are inseparable (Viveiros de Castro, 2014). Plurality happens in bodies living in and experiencing different worlds, since “bodies are the way through which alterity is understood as such” (Viveiros de Castro, 2014, p. 380).

This Amerindian perspective (Viveiros de Castro, 2014) points to other ways of understanding and experiencing the world, as well as of setting relationships. It brings to light reflections on understandings of both the world and culture that differ from the prevalent thought established by the Western capitalist colonizing society. According to Krenak (2019), it is featured as monoculture of ideas, since it creates one given narrative and rules out others.

Art seen as collective and community creation

As previously explained, arts are community practices that create the identity of people belonging to different ethnicities. Both their “doing” and their experiences are collective. Arts create spaces for experiences, as well as for the exchange of imagination, dreams, memories, and ancestries. On the other hand, excessive technological attributes glorify technologies, individualism, and isolation in the current hegemonic society.

Indigenous arts are a collective construction process entangling community, its experiences and its understanding of things. Krenak (2016) advocates that being active and creative, as well as living and making art, are inseparable actions. Both the artist and the object mingle with the community in a relational way. It was previously noted that these issues, and those associated with the history of Western art, are dominant factors, this history values the artist, in separate, isolated from the world. Contemporary indigenous artists bring insurgency into their work to “shake up and question the colonialist structure based on prejudice, exclusion, erasure and appropriation” (Luna; Flores; Melo, 2021, p. 76). According to indigenous peoples, the colonial thought fragmenting, establishing, defining and determining what art is, is not part of their understanding, experiences and cosmology. Based on the inseparability among dances, songs, drawings, sculptures, paintings and experiences, they seek to disrupt the hegemonic thinking and to keep their History alive through art.

Dewey (2010) addressed art as experience and questioned the idea that separates artists, fine and popular art, and that puts tension over dichotomies and isolated creations. He further stated that “works of art that are not apart from common life, and that are widely enjoyed in a given community, are signs of a unified collective life” (Dewey, 2010, p. 178). This perspective drives out attention towards new learning, towards the collective

construction of knowledge and the understanding of an inclusive world, wherein art opens room for likely changes for the common good.

Final considerations

The current study started by contextualizing art-based research as poetic and ethical gesture capable of expanding research possibilities, in the current case, the ecophenomenological research. Aligning art-based research, according to ecophenomenological references, is a step forward to destabilize hegemonic discourses and to unfold them into creative research processes. Such investigative process decentralizes the “human” and demands solidary encounters that emphasize attitudes towards the ecological crisis.

Brazil was also described as global South country, both colonized and frightened by fascist governments. However, it is also home to indigenous peoples who teach us, daily, how to live and die well on a devastated Earth (Haraway, 2016c). Four aspects that can be learned from indigenous arts were addressed, namely: 1-) Arts, Agency and Alterity; 2-) Life, Dream and Sense of Belonging; 3-) Multinaturalism; and 4-) Art seen as collective and community creation. These aspects enabled seeing paths of resistance and thinking about alternatives to environmental issues.

As mentioned in the introduction section, the study was based on the understanding that art-based research is a challenging approach to build knowledge and a powerful approach to help unfolding new perspectives on the more-than-human world. Many indigenous artistic experiences are not based on research, but rather on indigenous peoples’ perception about this process, as well as on the construction of and entanglement surrounding the art object. There is no intentional philosophical reflection on the work of art, but the sharing, the relationship with the environment, objects and ancestry - i.e., the relationship with the more-than-human world - is quite singular. From the indigenous perspective, subject~object is a significant factor capable of triggering new methodological, epistemological and ontological concepts. Thus, the art-based research and indigenous arts’ cosmotechnics converge in the likelihood of experiencing the more-than-human world and reflecting about ways of living on the Planet. We argue here environmental education research and practice should make more use of knowledge derived from indigenous arts in their daily lives. Therefore, in addition to understanding the perspectives of indigenous arts in environmental education, we advocate that indigenous knowledge has legitimacy based on the empirical and systematic knowledge developed by their ancestors.

Finally, although none of the authors has indigenous ancestry and personal or professional ties with the ethnicities discussed, we do see all the arguments presented in the article as necessary, full of meanings and with transformative potential in times of environmental crisis.

References

ALAIMO, S.; HEKMAN, S. (Eds.). **Material Feminisms**. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2007.

ARMANI, CH. A história intelectual e a virada ontológica na antropologia. **Revista História: Debates e Tendências**, [S.l.], v. 20, n.1, p. 36 – 52, 2019. DOI: <<https://doi.org/10.5335/hdtv.1n.20.10410>>.

BARAD, K. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. **Revista Vazantes**, [S.l.], v.1, n .1, p. 07-34, 2017.

BARROS, GA. O pensamento de Heidegger como abertura para uma ecofenomenologia. **Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia**, [S.l.], v.11, n.1, p. 148 – 171, 2022. DOI: <<https://doi.org/10.12957/ek.2022.57619>>.

BROWN, C.; TOADVINE, T. (Eds.). **Eco-phenomenology**: Back to earth itself. New York: Suny Press, 2003.

CANAPARO, C. **Geo-Epistemology**: Latin America and the location of knowledge. New York: Peter Lang, 2009.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há um mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Desterro, Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental, 2014.

DEWEY, J. **Arte como experiência**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DIEDERICHSEN, MC. Pesquisa baseada em arte: criações poéticas desdobrando mundos. **Palíndromo**, [S.l.], v. 11, n. 25, p. 64-84, 2019. DOI: <<http://dx.doi.org/10.5965/2175234611252019064>>.

ESBELL, J. Jaider Esbell: arte indígena desperta uma consciência que o Brasil não tem de si mesmo. Entrevista concedida a Caroline Oliveira e Raquel Setz. **Brasil de Fato**, 2021. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2021/11/03/jaider-esbell-arte-indigena-desperta-uma-consciencia-que-o-brasil-nao-tem-de-si-mesmo>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

ESCOBAR, T. Arte indígena: el desafío de lo universal. **Revista Casa de las Américas**, Cuba, v. 271, p. 3-18, 2013.

FREIRE, JRB. Cinco ideias equivocadas sobre o índio. **Repecult – Revista Ensaios e Pesquisas em Educação e Cultura**, [S. l.], v. 1, n. 1, p.3-23, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufrj.br/index.php/repecult/article/view/578>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

GADAMER, HG. **Truth and method**. Translation by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. (2nd ed.). London, New York: Continuum, 2004.

GELL, A. **Arte e agência**: uma teoria antropológica. São Paulo: Ubu, 2018.

GRANDO, BS.; ALBUQUERQUE, MA. dos S. Convite às reflexões sobre educação indígena e infância. In: TASSINARI, A. M.; GRANDO, B.S.; ALBUQUERQUE, M.A.S. (Orgs.). **Educação indígena: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização**. Florianópolis: Editora UFSC, 2012, p. 7-14.

GRAÚNA, G. Dos saberes indígenas: o nosso papel também é fazer arte. **Revista Literatura em Debate**, [S.l.], v. 12, n. 22, p. 223-230, 2017.

HARAWAY, D. **When species meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

_____. **The Ciborgue Manifesto**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016a.

_____. **Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene**. Durham: Duke University Press, 2016b.

_____. Staying with the trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. In: MOORE, J. W. (Ed.). **Anthropocene or Capitalocene: Nature, History and the Crisis of Capitalism**. Richmond: PM Press, 2016c.

HEIDEGGER, M. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

HERAS, M. *et al.* Realising potentials for arts-based sustainability science. **Sustain Sci**, [S.l.], v. 16, p. 1875–1889, 2021. DOI: <<https://doi.org/10.1007/s11625-021-01002-0>>.

HESS, G. De l'éthique environnementale à l'écophénoménologie et retour. **Cités**, [S.l.], v. 76, p. 97-108, 2018.

HUI, Y. Sobre Cosmotécnica: una nueva relación entre tecnología y naturaleza em el antropoceno. **Cosmotheoros**, v.1, n. 1, p. 113-136, 2020.

INGOLD, T. **Being alive: Essays on movement, knowledge and description**. London: Routledge, 2011.

_____. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012. DOI: <<https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>>.

ITAÚ CULTURAL. **Escolhas e Fazer Artístico: Subjetividades – Mekukradjá – Círculo 2 (2016)**. [Vídeo]. YouTube. 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xmCIKbuMC7w>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

_____. **CÍRCULO TRÊS – "Cosmotécnica: fazeres artísticos indígenas" | "Mekukradjá"**. [Vídeo]. YouTube. 2022. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=65MwrQ14FB4>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Krenak, A. As alianças afetivas. Entrevista concedida a Pedro Cesarino. **Incerteza Viva**. Dias de Estudo. Fundação Bienal de São Paulo, 2016.

_____. Entrevista. In: ALTBERG, A.; MENEGUETTI, M.; KOSLOWSKI, G. (Coord.). **ENTRE**. Rio de Janeiro: Editora Rio Books, 2019, p. 21-51.

_____. Ailton Krenak, o poeta místico. Entrevista concedida a Mônica Nogueira. **Revista Darcy**, Edição Especial, Brasília, n. 1-2, 2022. Disponível em: <<https://revistadarcy.unb.br/destaques/211-ailton-krenak-o-poeta-mistico>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

LAGROU, E. **Arte indígena no Brasil**: agência, alteridade e relação. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2009.

LAGROU, E., & VELTHEM, LH Van. As artes indígenas: olhares cruzados. **BIB - Revista Brasileira De Informação Bibliográfica Em Ciências Sociais**, [S.l.], v. 87, p.133–156, 2018. Disponível em: <<https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/461>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

LEAVY, P. **Handbook of Arts-Based Research**. New York: Guilford Publications, 2017.

LUNA, GAG.; FLORES, MBR.; MELO, SF. Arte Indígena Contemporânea Decolonialidade e ReAntropofagia: Contemporary Indian Art Decoloniality and Reanthropogagy. **Revista Farol**, v. 17, n. 25, p. 75-89, 2022. DOI: <<https://doi.org/10.47456/rf.v1i25.35982>>.

MARIN, A.A. Ética, Estética e Educação Ambiental. **Revista de Educação PUC**, v.22, Campinas, p. 109-118, 2007a.

MARIUTTI, Eduardo Barros. Relativismo estrutural, virada ontológica e verdades pragmáticas: uma alternativa à guerra cultural. **Texto para discussão**. Campinas, n. 420, p. 1-18, 2021, . Disponível em: <<https://hdl.handle.net/20.500.12733/12884>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

MARKS, M.; CHANDLER, L.; BALDWIN, C. Environmental art as an innovative medium for environmental education in Biosphere Reserves. **Environmental Education Research**, v. 23, n. 9, p. 1307-1321, 2017. DOI: <<http://dx.doi.org/10.1080/13504622.2016.1214864>>.

MARQUES, D. Considerações iniciais sobre as contribuições sociológicas de Howard Becker e Pierre Bourdieu para o estudo da arte indígena contemporânea brasileira. **Revista Cidade Nuvens**, [S.L.], v. 2, n. 6, 2022.

MELIÁ, B. **El guaraní conquistado y reducido**: ensayos de etnohistoria. Biblioteca Paraguaya de Antropología, CEADUC, CEPAG, 1997.

MERLEAU-PONTY, M. **The visible and invisible**. Evanston: Northwestern University Press, 1968.

PAYNE, P. *et al.* Affectivity in environmental education research. **Pesquisa em Educação Ambiental**, [S.l.], v. 13, p. 93-114, 2018. DOI: <<https://doi.org/10.18675/2177-580X.vol13.Especial.p92-114>>.

PEREIRA, FM.; SOUZA, JM. de A. Insurgências estéticas e epistêmicas no Antropoceno: povos indígenas e a retomada da Mata Atlântica no sul da Bahia. **Liinc Em Revista**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, e5937, 2022. DOI: <<https://doi.org/10.18617/liinc.v18i1.5937>>.

PINK, S. **Doing Sensory Ethnography**. London: SAGE Publications, 2009.

PORTES, EML. Arte, Arte indígena, Arte Borum/Krenak: os imbricados caminhos para a compreensão da arte. **ARS**, São Paulo, v. 13, n. 25, p. 89-103, 2015. DOI: <<https://doi.org/10.11606/issn.2178-0447.ars.2015.105525>>.

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

ROCHA, G. K. A Ecofenomenologia no imaginário da filosofia da natureza em Bachelard. **Princípios: Revista De Filosofia (UFRN)**, [S.l.], v. 30, n. 61, p. 72-86, 2023. DOI: <<https://doi.org/10.21680/1983-2109.2023v30n61ID32276>>.

SATO, M. Ecofenomenologia: uma janela ao mundo. **REMEA – Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**, [S.l.], Edição Especial, p. 10-27, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.furg.br/remea/article/view/5957>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

SOARES, AC. Conceitos outros: as coisas e a Virada Ontológica. **Oficina Do Historiador**, [S.l.], v. 13, n. 1, e36312, 2020. DOI: <<https://doi.org/10.15448/2178-3748.2020.1.36312>>.

STENGERS, I. **No tempo das catástrofes**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. A proposição cosmopolítica. **Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros**, São Paulo, v. 69, p. 442-464, 2018. DOI: <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464>>.

_____. **Otra ciencia es posible**: Manifiesto por una desaceleración de las ciencias. Madrid: Ned Ediciones, 2019.

THIEMANN, F.; CARVALHO, L. M.; OLIVEIRA, H.T. Environmental education research in Brazil, **Environmental Education Research**, v. 24, n.10, p. 1441-1446, 2018 DOI: <<https://doi.org/10.1080/13504622.2018.1536927>>.

TSING, A.L. **Viver Nas Ruínas**. Paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: Mil folhas, 2019.

_____. O Antropoceno mais que humano, **Ilha**, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 176-191, 2021. DOI: <<https://doi.org/10.5007/2175-8034.2021.e75732>>.

_____. **O cogumelo no fim do mundo**: Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo. São Paulo: N-1 Edições, 2022.

VELTHEM, L.H. Van. Artes indígenas: notas sobre a lógica dos corpos e dos artefatos. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, [S.l.], v. 7, n. 1, p 19-29, 2010.

_____. “Evocar outras realidades”: considerações sobre as estéticas indígenas. *In*: DAMIÃO, C.M.; BRANDÃO, C. (Org.). **Estéticas indígenas**. Goiânia: Gráfica UFG, 2019, p. 15-42.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v.8, n. 1, p. 113-148, 2002. DOI: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>>.

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

Recebido em: 28/07/2025 * Aprovado em: 11/08/2026 * Publicado em: 20/09/2026

MEMÓRIA, NARRAÇÃO E CINEMAS INDÍGENAS: AFASTANDO LÓGICAS TUTELARES

RODRIGO FELIPE RAMOS DE OLIVEIRA¹

UFRJ, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-5524-0592>

ADRIANA MABEL FRESQUET²

UFRJ, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-4223-8204>

RESUMO: *O presente artigo discute as noções de memória e narração com base em perspectivas indígenas e não indígenas, buscando evidenciar possibilidades de diálogo entre epistemologias originárias e a tradição ocidental, sem desconsiderar as diferenças ontológicas que atravessam esses encontros. Mobilizando a noção de equivocação, propõe-se uma leitura que não reduza tais diferenças a traduções assimétricas, frequentemente associadas a formas de tutela epistemológica. Após delinear sentidos de memória e narração nessas matrizes, o artigo examina modos de fazer cinema indígena no Brasil, destacando produções que se articulam a regimes coletivos de criação e a cosmologias específicas, orientando-se tanto para a preservação de memórias quanto para o enfrentamento político. Embora essa vertente, frequentemente associada ao documentário, tenha ganhado centralidade, argumenta-se que não constitui um modelo homogêneo nem normativo. Trata-se de uma investigação teórico-epistemológica, de caráter exploratório, que sustenta que a definição de critérios fixos para o cinema indígena tende a reproduzir a lógica do poder tutelar.*

PALAVRAS-CHAVE: *Memória; Narração; Cinemas Indígenas; Tutela.*

ABSTRACT: *This article discusses the notions of memory and narration based on Indigenous and non-Indigenous perspectives, seeking to highlight possibilities for dialogue between Indigenous epistemologies and the Western tradition, without disregarding the ontological differences that traverse these encounters. Drawing on the notion of equivocation, the article proposes an interpretation that does not reduce such differences to asymmetrical translations, often associated with forms of epistemological tutelage. After outlining meanings of memory and narration within these matrices, the article examines modes of Indigenous filmmaking in Brazil, emphasizing productions articulated through collective regimes of creation and specific cosmologies, oriented both toward the preservation of memory and political struggle. Although this strand, frequently associated with documentary cinema, has gained centrality, it is argued that it does not constitute either a homogeneous or a normative model. This is a theoretical-epistemological and exploratory investigation, which argues that the establishment of fixed criteria for Indigenous cinema tends to reproduce the logic of tutelary power.*

KEYWORDS: *Memory; Narration; Indigenous Cinemas; Tutelage.*

¹ Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre em Letras (Teoria e Análise Linguística) pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Graduado em Licenciatura Plena em Letras - Língua e Literatura Portuguesa também pela UFAM.

² Doutora em Psicopedagogia pela Universidad Católica Argentina – UCA. Mestre em Psicologia pela Universidade de Brasília – UnB. Professora Titular da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

O desafio é superar a velha concepção de tutela e de incapacidade para que os povos indígenas recuperem a autoestima e a capacidade de autossustentação, a partir de seus próprios conhecimentos, recursos naturais e humanos complementados pelos conhecimentos e tecnologias modernos.

(Gersem Baniwa)

Palavras iniciais

As reflexões desenvolvidas nesta pesquisa buscam pôr em evidência noções indígenas e não indígenas de narração e de memória, apontando diferenças e propondo diálogos entre tais epistemologias. Essas reflexões dão base para nosso objetivo principal, qual seja, o de compreender como essas concepções se manifestam em cinemas indígenas, evitando que estes sejam reduzidos ou tutelados por referenciais ou por concepções derivadas de uma visão cristalizada e primitiva do que é ser indígena.

Para começar, mobilizamos definições indígenas sobre narração e memória, bem como elegemos a concepção benjaminiana para representar uma visão canônica sobre tais conceitos. Colocar em diálogo essas perspectivas é uma estratégia epistemológica para não replicar, no campo cinematográfico, um padrão tutelar que se atualiza continuamente e que revela a persistência da colonialidade sobre os povos originários no Brasil (Lima, 1995, 2015; Baniwa, 2012). Por isso, preocupamo-nos em não encapsular os cinemas indígenas como experiências homogêneas, pois seus modos de produção cinematográfica são amplamente diversificados.

Quanto à metodologia, este estudo se define como uma pesquisa exploratória, pois tem como objetivo proporcionar maior familiaridade com o problema (Gil, 2002, p. 41), nomeadamente, a relação dos cinemas indígenas com o campo das ciências humanas não indígenas, com vistas a torná-lo mais explícito ou a ensaiar proposições teóricas. Esse tipo de pesquisa tem como objetivo principal o aprimoramento de ideias ou a descoberta de intuições. Por isso, seu planejamento é bastante flexível, de modo que possibilite a consideração dos mais diversos aspectos relativos ao objeto estudado (Gil, 2002). Apesar do caráter exploratório e de elaboração crítica de ideias em um campo de estudos ainda nascente, é fato que nossas discussões assumem, por vezes, a forma de uma pesquisa bibliográfica.

Postas essas bases, é preciso salientar que a fotografia e o cinema chegam às aldeias após o contato dos indígenas com o homem branco, seja com o objetivo de que aqueles se tornem objeto de representação destes, seja a fim de, mais recentemente, os indígenas tornarem-se sujeitos das produções audiovisuais. No entanto, foi somente no período de transição entre os séculos XX e XXI que se consolidou um movimento de autorrepresentação cinematográfica indígena. A construção do conhecimento por meio da contação de histórias e experiências é o meio pelo qual muitos povos originários ainda mantêm e perpetuam sua memória e sua identidade no decorrer das gerações. Os cinemas indígenas documentais surgem,

portanto, como meio de conservar a memória, mas também como resistência política e cultural, permitindo que os próprios indígenas sejam os narradores de suas histórias.

Por outro lado, na modernidade ocidental, a narração como forma de aprendizagem e de compartilhamento de conhecimentos tradicionais deu lugar à comunicação de massa, mediada por um mundo digital que privilegia a informação e a produtividade. Tal declínio da narração parece ter sido apontado por Walter Benjamin há quase um século. Sua tese vem associada a uma crítica à modernidade e ao capitalismo. É nesse horizonte que os trabalhos de Han (2023, 2024) atualizam essas discussões, embora não se dirijam às formas de narração indígenas.

Em resumo, as bases teóricas deste artigo põem em destaque filosofias indígenas por meio dos pensamentos de Krenak (2020a, 2020b, 2022) e de Kopenawa e Albert (2015), em diálogo com Benjamin (1987, 2012) e Han (2023, 2024), buscando possibilidades de articulação entre essas perspectivas sem reduzir suas diferenças. Com isso, o argumento final consiste na consideração de que os modos de fazer cinema entre povos indígenas não podem ser compreendidos por meio de critérios normativos que definam previamente suas formas, funções ou finalidades. Defendemos que tais enquadramentos tendem a reproduzir, no campo cinematográfico, a lógica do poder tutelar (Lima, 1995, 2015; Baniwa, 2012), a que nomeamos lógica tutelar cinematográfica, sendo necessário reconhecer a pluralidade dessas práticas como produções situadas, atravessadas por cosmologias e territorialidades específicas, bem como por processos complexos de formação e de construção de identidade e reconhecimento.

Memória e narração: entre perspectivas indígenas e não indígenas

As discussões realizadas nesta seção se baseiam nos textos de Krenak (2020a, 2020b, 2022) e Kopenawa e Albert (2015), bem como em autores da tradição filosófica ocidental, como Benjamin (1987, 2012) e Han (2023, 2024). As perspectivas aqui mobilizadas não pretendem esgotar os sentidos de memória e narração em cada uma dessas matrizes, mas indicar caminhos possíveis de diálogo, sem perder de vista que diferenças linguísticas e cosmológicas podem gerar ruídos de entendimento que apenas investigações etnográficas aprofundadas seriam capazes de reduzir. Isso porque, para muitos povos indígenas, não há memória e narração sem linguagem, esta entendida não apenas como meio de comunicação, mas como dimensão sociocósmica que organiza epistemologias, valores e espiritualidades, além de possuir caráter político-pedagógico (Baniwa, 2019, p. 81-84).

Do ponto de vista de Krenak (2022), a memória é uma conexão viva entre ancestrais, presente e futuro. Ela não se limita ao humano, estando inscrita na terra, nos rios e nos seres, constituindo identidades e modos de vida. Constrói-se coletivamente, envolvendo humanos, natureza e espíritos; e se manifesta em narrativas, cantos e relações com o território. Trata-se de um circuito contínuo em que memória, experiência e existência se

entrelaçam. No entanto, esse vínculo vem sendo fragilizado pela valorização das indústrias e da globalização, que marginalizam saberes tradicionais (Krenak, 2022, p. 112). Em oposição às lógicas ocidentais de progresso, Krenak afirma que “se há um futuro a ser cogitado, ele é ancestral” (2022, p. 11), centrado na terra e na coletividade.

Esse diagnóstico encontra eco na crítica à vida urbana, na qual predomina uma lógica de esquecimento: “nosso tempo é especialista em criar ausências” (Krenak, 2020a, p. 26). O pensamento utilitarista e a centralidade do consumo produzem uma desconexão entre humanos e natureza, o que Kopenawa e Albert (2015) associam a uma “cabeça cheia de esquecimento”. Nesse sentido, estabelece-se um contraste entre modos de existência: enquanto os povos indígenas organizam seus modos de vida pela memória e pela ancestralidade, a sociedade urbana tende a estruturar-se pelo esquecimento e pela fragmentação da experiência. A crítica de Krenak (2020a) à ideia de uma humanidade modelar e à separação entre humanos e natureza reforça essa distinção, evidenciada inclusive no etnônimo *krenak* (‘kre’ – cabeça; ‘nak’ – terra) (Krenak, 2020a, p. 48).

No contexto Yanomami, a memória e a narração assumem uma dimensão mítico-religiosa. As leis não estão registradas em suportes escritos, mas nas palavras de *Omama* e dos *xapiri*, transmitidas por meio do sonho e da *yãkoana*³ (Araújo Júnior, 2018, p. 197). Como afirmam Kopenawa e Albert (2015, p. 391), “o que eles chamam de educação, para nós são as palavras de *Omama* e dos *xapiri*”. A narração, nesse contexto, ocupa lugar central na organização social e ritual, manifestando-se em práticas como *hereamuu*, *wayamuu* e *yãimuu*⁴. Segundo Kopenawa e Albert (2015, p. 378), “quando dizemos as coisas só com a boca [...] as esquecemos com facilidade”, o que distingue a palavra cotidiana da palavra cerimonial, legitimada nos discursos dos mais velhos.

O *hereamuu* pode assumir função pedagógica direta ou operar como rememoração, transmitindo saberes cosmológicos e históricos. Trata-se de uma prática narrativa que articula memória e experiência, orientando o presente e o futuro. Assim, tanto em Krenak quanto em Kopenawa, memória, narração e ancestralidade são indissociáveis, definindo formas de ensinar, aprender e existir no mundo por meio da conexão entre humanos e não humanos.

No âmbito da tradição filosófica ocidental, por outro lado, a memória foi frequentemente concebida como faculdade individual de conservação e

³ A *yãkoana* é um poderoso alucinógeno usado pelos xamãs em rituais cotidianos. A composição do pó de *yãkoana* conta principalmente com duas espécies vegetais: a resina da casca de *Virola spp.* e as sementes de *Anadenanthera peregrina*, que também são usadas por outras sociedades indígenas da América do Sul (Lutaif e Modernell, 2023).

⁴ *Hereamuu*, *wayamuu* e *yãimuu* são, na verdade, verbos intransitivos que, aqui, substantivamos. O *hereamuu* refere-se às sábias palavras públicas e formais dos anciãos; o *wayamuu* veicula essencialmente notícias políticas e o *yãimuu* é reservado principalmente para a negociação de trocas ou desentendimentos econômicos e matrimoniais, ou de relações políticas e cerimoniais. Para contextualização ritual mais detalhada desses modos de narração na cultura yanomami, ver Kopenawa e Albert (2015, p. 376-383). No filme *A queda do céu*, dirigido por Rocha e Cunha (2024), é possível assistir a diversos registros desses modos de narração ritual entre os Yanomami.

evocação de conhecimentos passados. Abbagnano (2012, p. 759) a define como “possibilidade de dispor dos conhecimentos passados”, envolvendo retentiva e recordação. A partir da modernidade, essa concepção se consolida em chave racionalista e antropocêntrica, especialmente em autores como Kant, que atribuem à memória um papel central na articulação entre razão, imaginação e sensibilidade (Silva, 2018). Essa tradição, contudo, tende a reduzir a memória a uma função cognitiva individual, dissociando-a de suas dimensões coletivas, sensoriais e não humanas.

Nesse contexto, a memória foi historicamente separada da narração, sendo subordinada a uma epistemologia da verdade e da representação. Apenas no século XX, com autores como Benjamin, passa a ser compreendida em sua dimensão narrativa e experiencial. Para o filósofo, “a memória está ligada à experiência, que [...] é transmitida pela narração” (Volz, 2019, p. 160). Sua análise se insere em uma crítica à modernidade, marcada pela substituição da narração pela informação e pela fragmentação da experiência compartilhada⁵.

Segundo Benjamin (1987, p. 198 e 201), a narração se fundamenta na experiência⁶ comum e constitui uma forma artesanal de comunicação: “ela não está interessada em transmitir o ‘puro em si’ da coisa narrada como uma informação” (Benjamin, 1987, p. 205). No entanto, a modernidade, ao promover a atomização social e a lógica mercantil, enfraquece essa forma de transmissão, instaurando uma crise da narração (Volz, 2019, p. 160-161).

Han (2023, 2024) atualiza essa crítica ao descrever uma sociedade pós-narrativa, caracterizada pelo excesso de estímulos e pela lógica do desempenho. O *storytelling*, apropriado pelo capitalismo, transforma a narração em instrumento de consumo (Han, 2023, p. 12), esvaziando seu potencial de comunhão. Ainda assim, o autor recupera a ideia de que “a própria vida era um narrar” (Han, 2023, p. 9-10), indicando que formas de atenção profunda e contemplação poderiam reativar experiências mais significativas.

Dessa maneira, ao colocar em diálogo essas perspectivas, observa-se que, embora existam pontos de aproximação, como a centralidade da experiência e o papel da narração na constituição da memória, as diferenças ontológicas são significativas. Enquanto nas epistemologias indígenas memória e narração constituem dimensões inseparáveis da existência, articulando humanos e não humanos em uma mesma rede de relações, na tradição ocidental moderna elas foram frequentemente reduzidas a faculdades individuais, dissociadas da vida coletiva e do mundo sensível. Reconhecer essas diferenças é condição para evitar reduções conceituais e

⁵ Em *O narrador*, de 1936, Benjamin retoma vários temas presentes no seu conto *O lenço* (*Das Taschentuch*), de 1933, diagnosticando o declínio histórico da narração tradicional, sem ainda desenvolver positivamente uma teoria das formas narrativas modernas. É apenas em *Sobre alguns temas em Baudelaire*, de 1939, que o autor passa a indicar, sobretudo com base na leitura de Proust, que a modernidade engendra suas próprias modalidades narrativas, fundadas na memória involuntária e na experiência do choque.

⁶ Para Benjamin (1989, p. 105), a experiência é matéria da tradição, tanto na vida privada quanto na coletiva. Forma-se menos com dados isolados e rigorosamente fixados na memória, do que com dados acumulados, muitas vezes não conscientes, que afluem à memória.

para sustentar um diálogo que não reproduza formas de tutela epistemológica.

Semelhanças e diferenças: o cuidado com traduções

Nos termos do que discutimos anteriormente, poderíamos ser levados à imprecisa conclusão de que a memória e a narração indígenas seriam da mesma natureza que as definidas por Benjamin. O diagnóstico parece ser adequado quando constatamos que a narração indígena, marcada pelos modos de presentificar a memória e a ancestralidade, é também “uma forma artesanal de comunicação”, na qual se tem como fonte a experiência compartilhada. Além disso, o narrador indígena, assim como o contador de histórias de Benjamin, sabe dar conselhos e orientar com sabedoria. Essas similitudes podem ser destacadas no sentido de buscar proximidades conceituais entre concepções indígenas e não indígenas, mas nunca sem a cautela de enfatizar também suas distinções, que, nesse caso, parecem ser ainda mais relevantes.

Ainda que Benjamin aponte para um declínio da narração tradicional promovida pela anulação das experiências na modernidade, ele não vê essa contradição como absoluta (Volz, 2019, p. 163-164). Nossa constatação se baseia na interpretação de afirmações como a seguinte:

Os oito volumes da obra de Proust nos dão ideia das medidas necessárias à restauração da figura do narrador para a atualidade. Proust empreendeu a missão com extraordinária coerência, deparando-se, desde o início, com uma tarefa elementar: fazer a narração de sua própria infância (Benjamin, 1989, p. 107).

Essa posição do autor sobre Proust significa que, apesar do crédito dado a um modo de narrar memórias e experiências que criem empatia e senso comunitário (Han, 2023, p. 15), a narração tradicional se adaptou a uma narração moderna.

Não podemos esquecer que quando Benjamin revela suas definições sobre a narração e o narrador tradicionais, aparentemente apontando para o declínio destes, ele tem como parâmetro de bom narrador Nikolai Leskov, que, apesar de representar uma literatura russa de tradição oral e temática popular, não se enquadrava em um contexto de tradição indígena. Leskov representava, no sentido ocidental, a expressão de uma sociedade civilizada, isto é, alfabetizada, cristã, organizada sob instituições. O que chama a atenção de Benjamin em Leskov é o fato de que ele reapresenta modos narrativos anteriores à modernidade burguesa, modos que sobrevivem dentro da lógica moderna.

O que Benjamin está nos dizendo é que, com o advento da modernidade, a memória não deixa de existir, mas terá outro papel. O narrador moderno não será mais como o narrador tradicional, porque perdeu seus laços comunitários e memórias coletivas. Assim como Proust, o narrador moderno tem uma memória mais fragmentada, mais

individualizada. É como se, em lugar de uma corrente contínua de histórias passadas de geração em geração, o narrador moderno precisasse remendar e recosturar pedaços de lembranças individuais que surgem de forma mais aleatória. Nessa esteira também está Volz (2019, p. 163), defendendo que

O interesse na forma literária arcaica da narração não é, para Benjamin, em momento algum um retorno ao passado, à nostalgia de uma época e tentativa de sua restauração. Trata-se apenas de retomar a forma da narração sobre as condições da modernidade – ou seja, instaurar uma experiência comum própria da época das vivências separadas.

Os argumentos de Han (2023), em *A crise da narração*, sobre a tese de um declínio narrativo na modernidade são certamente tributárias de uma visão benjaminiana, guardando certa essência do que Benjamin entendia por experiência, memória e narração. No entanto, o escritor faz algumas formulações que nos parecem expandir a noção de narração para mais perto do que seriam as práticas narrativas indígenas, como quando define que

As narrativas nos ancoravam no ser, [...] nos atribuíam um lugar e transformavam o ser-no-mundo em um estar-em-casa, dando à vida significado, apoio e orientação, isto é, [...] a própria vida era um narrar (Han, 2023, p. 9-10).

E quando argumenta que “os dias festivos religiosos são o ponto alto e de destaque de uma narração. Sem a narração não há festa, não há época festiva, não há sentimento de festividade” (Han, 2023, p. 10). É possível concluir que tais entendimentos parecem encontrar harmonia com parte das práticas narrativas entre os Yanomami, por exemplo, no que diz respeito à essencialidade da narração para a própria vida, bem como seu caráter litúrgico dentro de um plano cultural.

Devemos considerar os contextos diferentes e as finalidades distintas de Benjamin e Han para a concepção de narração principalmente no que tange à maneira como ela virá a se configurar na modernidade. Essas diferenças não nos impedem, no entanto, de constatar que ambos os autores convergem sobre o argumento de que o narrador ideal é aquele que não compartilha informações⁷. Em nossa visão, esse é o ponto principal que afasta a narração indígena do que define a vertente benjaminiana. Podemos exemplificar isso observando que os modos de narração entre os Yanomami contemplam tanto uma narração cosmológica e sapiencial quanto modos narrativos rituais que visam informar e transmitir fatos e conhecimentos que dizem respeito à comunidade e suas relações internas e externas, com outros povos e etnias.

⁷ Enquanto Benjamin advoga que a narração “não tem a pretensão de transmitir um acontecimento, pura e simplesmente (como a informação o faz)” (1989, p. 107), Han segue a trilha, afirmando que “o narrador não informa nem explica” (2023, p. 19).

O trabalho de Cadena (2024), que estudou as cosmopolíticas andinas, chamou-nos a atenção para a necessidade de controlar a equivocação⁸ no que diz respeito à tradução de concepções e práticas indígenas em noções externas aos universos cosmológicos de que fazem parte. Assim, devemos entender que a própria natureza da narração pode ser diversa entre os próprios povos originários, pois a narração Yanomami e a narração entre indígenas andinos são diferentes, apesar de compartilharem também similaridades. De todo modo, vale destacar a constatação de Cadena (2024, p. 183) de que a natureza da narração benjaminiana é bastante diferente da narração dos Quíchua, pois a prática narrativa destes supera a mera expressão verbal e as coisas (montanhas, solo, água e rochas) não são apenas coisas – elas são seres-terra e seus nomes falam o que elas são.

Nosso argumento ganha força com a constatação de Cadena, quando compara o narrador benjaminiano ao ancião Mariano, um líder Quíchua:

Mariano era e não era como o contador de histórias de Walter Benjamin. Assim como as dele, as histórias de Mariano estavam profundamente submersas em sua vida; traços dela se agarravam a suas narrativas, “como as digitais do ceramista se agarram ao vaso de cerâmica” (2024, p. 86).

Diferentemente do contador de histórias de Benjamin, contudo, a intenção narrativa de Mariano era expressar “a pura essência da coisa, como informação ou relatório”. Então, “ele era também como o historiador, o advogado ou o jornalista de Benjamin, com a exceção de que os termos de Mariano não se encaixavam nas filosofias modernas da história” (Cadena, 2024, p. 86). A visão benjaminiana, se mal aplicada, no caso Quíchua, poderia submeter as cosmologias originárias ao modelo ocidental de separação entre homem e natureza⁹. O fato é que, aqui e lá, as práticas de narração podem encontrar correspondências, mas não se confundem.

É fundamental destacar certas diferenças entre cosmovisões indígenas e tradicionais e as epistemes ocidentais, pois somente uma postura crítica pode evitar traduções enviesadas por uma perspectiva tutelar, derivada de um modo de pensar que historicamente fundamentou e legitimou ações colonialistas. No campo da narração, por exemplo, reduzi-la a uma simples contação de histórias ou transmissão de conhecimentos é correr o risco de encapsular universos de sentido dissidentes em lógicas hegemônicas. Essa operação não é apenas conceitual: ela tem efeitos concretos quando a racionalidade civilizatória ocidental se impõe sobre territórios e modos de vida.

⁸ Para Cadena (2024, p. 184), “controlar a equivocação significa examinar o próprio processo de tradução para explicitar seus termos ontoepistêmicos, investigando como os requisitos desses termos podem deixar para trás aquilo que os termos não podem conter, aquilo que não atende a esses requisitos ou os excede. De forma prosaica, controlar a equivocação pode produzir a consciência de que algo se perde na tradução e não será recuperado porque seus termos não são os da tradução”.

⁹ Há extensa literatura sobre o assunto, mas as referências que nos fundamentam nessa questão são Latour (2020), Haraway (2023), Cadena (2024) e, no campo indígena, Krenak (2020a).

Nas atividades extrativistas, por exemplo, os elementos naturais passam a ser concebidos como meros recursos, quando, para muitos povos indígenas, constituem partes inseparáveis de suas cosmologias. Foi o que ocorreu no Médio Xingu com a construção da usina de Belo Monte, que não apenas alterou a ecologia da região, mas também abalou profundamente as bases míticas e narrativas dos povos indígenas locais (Cardeal e Beltrão, 2022, p. 273-274). Exemplos como esse precisam ser compreendidos como formas de violência psicológica e simbólica, capaz de produzir sofrimento análogo à tortura, ao desestabilizar categorias constitutivas das identidades étnicas, tanto individuais quanto coletivas. Assim, é necessário ver o mundo através do olhar do outro, pois a simples tradução, sem controle da equivocação, pode provocar distorções e imprecisões ontoespitêmicas.

Diante dessas considerações, a noção de equivocação, tal como formulada por Cadena (2024), permite refletir sobre diferenças ontológicas entre epistemologias indígenas e não indígenas sem reduzi-las por meio de traduções assimétricas e homogeneizantes. No campo do cinema, isso implica reconhecer que categorias como narração, memória ou autoria podem operar sob o mesmo nome, mas não remetem necessariamente aos mesmos significados nem aos mesmos regimes de produção. Em vez de buscar equivalências, nas seções precedentes buscamos controlar a equivocação, preservando a diferença como condição do diálogo, não como exceção ou variação de regras universais.

Narração e narrativa, memória e luta: cinemas indígenas documentais

Esta seção analisa os regimes predominantes de criação nos cinemas indígenas documentais brasileiros, observando que muitos deles se orientam por duas funções centrais: a preservação da memória coletiva e a luta política. Tais práticas, frequentemente realizadas de forma coletiva, articulam-se a cosmovisões próprias e a processos internos de validação, sobretudo em contextos territoriais. Embora essa configuração seja amplamente recorrente, ela não constitui um paradigma normativo para toda produção indígena.

Reconhecendo a força dessas experiências cinematográficas, nesta seção fazemos dois movimentos, o primeiro é a problematização de leituras apressadas que tendem a enquadrar as narrações indígenas em matrizes interpretativas prévias, apropriando-se do pensamento benjaminiano, que nem sempre dão conta de sua complexidade. Em segundo lugar, argumentamos que reduzir o cinema indígena ao documental coletivo implica obscurecer outras formas de realização, autorais, urbanas, híbridas ou atravessadas por linguagens hegemônicas, que são igualmente legítimas. Os cinemas indígenas configuram-se como campos plurais de criação, definidos pela agência de seus realizadores e pelas múltiplas condições históricas e políticas em que são produzidos.

A teoria de Benjamin sobre o declínio da narração dialoga diretamente com sua reflexão sobre *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade*

técnica (2012[1936])). Nas duas teses, o filósofo identifica na modernidade a dissolução de formas tradicionais de experiência. Se, no caso da narração, o vínculo com a memória e a transmissão de experiências vividas é substituído por formas de comunicação fragmentadas e informativas, na arte o que se perde é a aura, ou seja, a autenticidade, que “é a essência de tudo que é transmissível desde a origem” (Benjamin, 2012, p. 15). Podemos concluir, assim, que os textos levam a uma conclusão comum, isto é, tanto a comunicação moderna quanto a reprodução técnica compartilham a mesma lógica de deslocamento da experiência, seja a comunitária ou a aurática, para a lógica da vivência individual e massificada.

Benjamin não via o declínio da narração como absoluto. A proposição do autor apontava mais, na verdade, para uma transformação da narração no contexto moderno do que para sua completa extinção. Essa mudança se aproxima do que ele identifica, no ensaio sobre a obra de arte, como a dissolução da aura, mas vê nisso também a inauguração de novas possibilidades de experiência. Por um lado, a sociedade moderna reconfigurou os modos de narrar; por outro, ela deslocou a obra de arte de seu caráter único e ritual para uma esfera de circulação ampliada, marcada pela coletividade. Assim, a fotografia e sobretudo o cinema surgem não apenas como técnica, mas igualmente como linguagem capaz de reorganizar a experiência estética em escala social.

É importante dizer que o cinema nasce em meio à modernidade, mas é reinventado pelas cosmovisões indígenas no que diz respeito à composição de narrativas. Se estamos considerando aqui que o cinema é um dos meios de narração apropriado pelos indígenas, aquela forma de distinção benjaminiana entre informação e narração se perde, considerando-se as funções que o cinema ganhou dentro de muitas cosmovisões originárias, nomeadamente, a de guardar a memória e a de luta política, mas não somente. O que queremos dizer é que, quando filmam, os povos originários costumam buscar tanto guardar tradições e histórias ancestrais quanto registrar fatos e dados que os auxiliem politicamente a denunciar a constante violação de direitos que vivem em seus territórios.

Não podemos ignorar o fato de estarmos lidando com narrações mediadas pela câmera, o que gera outras implicações e convoca mais um nível de análise. Quando tratamos de cinema e narração, devemos considerar que “a narração é o ato narrativo produtor e, por extensão, o conjunto da situação real ou fictícia no qual ela toma lugar”, e “a narrativa fílmica é um enunciado que se apresenta como discurso, pois implica, ao mesmo tempo, um enunciador (ou pelo menos um foco de enunciação) e um leitor-espectador” (Vernet, 2012, p. 107 e 109). De forma geral, é assim que narração e narrativa são entendidas dentro dos quadros da teoria do cinema ocidental, no sentido do que se entende como cinema narrativo. Resta saber, então, como se posicionariam os cinemas indígenas nesse cenário.

Num sentido amplo, entendendo-se como cinema narrativo todo cinema que conta uma história, poderíamos classificar os cinemas feitos por

indígenas como Takumã Kuikuro¹⁰, Kamikia Kisedje¹¹, Pará Yxapy¹² e outros, como cinemas narrativos. Isso é possível se considerarmos que, apesar de, a rigor, não seguirem paradigmas do cinema hegemônico, suas narrativas contam histórias. Quando introduzidas em comunidades de menor contato com tecnologias e mídias, tanto as câmeras como a ação de filmar comumente ganham novos sentidos ontológicos, assim como recebem funções internamente. O audiovisual tem permitido documentar e resgatar a memória de muitos povos (Kuikuro e Freitas, 2023) e o ato de filmar, ainda que seja para registro, transforma a câmera em uma arma de guerra, um instrumento de luta (Kanaykō, 2021, p. 50). Apesar de essas serem as principais funções dos documentários produzidos atualmente no contexto brasileiro, não se pode perder de vista que os cinemas indígenas, para além da guarda da memória e do engajamento político, também podem ser realizados por meio de diversos modos de produção, por outras epistemes e com finalidades distintas.

De todo modo, é correto afirmar que as narrativas fílmicas produzidas entre povos originários que vivem em territórios passam por contextos específicos e diferentes daqueles produzidos em meios urbanos. Exemplo disso é que a câmera pode ser entendida como criadora de outras visões do mundo, tais como “alucinações”¹³, ou o fato de que a câmera já foi utilizada como estratégia de manipulação e engano contra os indígenas por parte de posseiros que ameaçavam os nativos, afirmando que a câmera capturava suas almas¹⁴. Outro ponto relevante é o de que a máquina cinematográfica

¹⁰ Cineasta indígena que vive atualmente na aldeia Ipatse, na Terra Indígena do Xingu (TIX). É fundador do Coletivo Kuikuro de Cinema e venceu premiações nacionais, como as de Gramado e Brasília, e internacionais, como o Terres em Vues – Présence Autochtone, em Montreal, no Canadá. Codirigiu diversos filmes curta-metragem, entre eles os premiados *Nguné Elii*: O Dia em que a Lua Menstruou (2004) e *Imbé Gikegü*: Cheiro de Pequi (2006), além de ter dirigido, com Carlos Fausto e Leonardo Sette, o longa-metragem *As hiper-mulheres* (2011).

¹¹ Cineasta e comunicador indígena do povo Kisedje, da TI Wawi, no estado do Mato Grosso. Formou-se pelo Projeto Vídeo nas Aldeias e, desde 2000, registra as lutas dos povos indígenas da TIX. Entre suas produções, está o curta *Kísêdjê ro Sujareni* – Os Kísêdjê contam a sua história (2011), além muitos outros trabalhos no campo da fotografia e da comunicação.

¹² Cineasta da etnia Mbyá-Guarani, reside na aldeia Ko'enju, em São Miguel das Missões, no estado do Rio Grande do Sul, onde trabalha como professora da Educação Básica. Cofundou o Coletivo Mbyá-Guarani de Cinema e, atualmente, é uma das cineastas indígenas mais conhecidas no cenário brasileiro. Seus filmes de maior destaque são *Bicicletas de Nhanderu* (2011), *Desterro Guarani* (2011) e o longa-metragem *Teko Haxy* – Ser imperfeita (2018), dirigido em parceria com Sophia Pinheiro. Participou e venceu festivais de cinema nacionais, como o Prêmio Cora Coralina e o III CachoeiraDOc.

¹³ Portella (2021) mostra que o que o Ocidente chama de “alucinação” é, para os povos ameríndios, uma forma legítima de conhecimento e comunicação com espíritos e donos da natureza. Essas visões integram a produção de imagens e narrativas, deslocando a autoria do indivíduo para uma rede relacional de seres.

¹⁴ O relato de Isael Maxakali e Sueli Maxakali (2021, p. 156) corrobora esse fato conhecido: “os brancos tiravam foto dos homens e das mulheres e mostravam pra [sic] eles dizendo: ‘aqui está a alma (*koxuk*) de vocês! Se vocês não forem embora daqui, vamos destruir vocês todos!’. E os *Tikmũ'ũn*, com medo de perderem seus *yãmỹxop* (espíritos), fugiam. Assim os fazendeiros foram tomando as nossas terras e derrubando toda a mata”.

pode ter restrições de circulação nas aldeias, obedecendo a regras locais¹⁵, e as filmagens, muitas vezes, passam pelo crivo dos indígenas e dos líderes das comunidades a respeito do que se pode ou não incluir na narrativa; além disso, também podem ser produzidos apenas para consumo interno, direcionado à própria comunidade¹⁶.

A assimilação do audiovisual entre os povos indígenas não foi e não é um processo homogêneo e automático. Tal afirmativa é ilustrada pelo fato de que muitas culturas originárias estabelecem uma relação de esquecimento e superação com a morte. O que queremos dizer é que, por isso, algumas etnias inicialmente desenvolveram alguma rejeição a fotografias e vídeos, pois esses meios eternizam e presentificam aquilo que deveria ser esquecido e superado. No entanto, com o passar do tempo, tendo em vista as transformações cosmológicas, sociopolíticas e culturais, motivadas por múltiplos fatores internos e externos às comunidades, como contatos interétnicos e com sociedades não indígenas, muitos indígenas sentiram a necessidade de resguardar as tradições e os conhecimentos de seu povo (Neves, 2011, p. 187). O audiovisual tornou-se, então, um meio promissor para isso, mas também para reafirmar a indianidade dos povos diante da sociedade nacional¹⁷.

Um fator muito importante a ser considerado nas definições de cinemas indígenas é a autoria. Se é certo apontar para uma dimensão coletiva de muitas produções indígenas, é preciso que se entenda que, nesse contexto, estão em jogo pelo menos duas noções de autoria: de um lado, aquela tributária da concepção ocidental moderna de indivíduo, enquanto agente de uma interioridade singular, da qual emana um poder criativo singular; de outro, uma noção indígena, na qual a autoria reside antes em uma cadeia de relações que se estende até uma fonte original. No último caso, em vez da criação, temos apropriação: o vínculo é constituído pela captura de algo que é sempre de outrem. Assim, por exemplo, um canto pode ser a emissão vocal de um ser não humano apropriado por um humano que, em seguida, o reproduz em uma execução ritual (Fausto, 2023). É claro que tal distinção não deve ser categórica, pois os modos de realização

¹⁵ Isso ocorre, por exemplo, no documentário *Nheengatu* (2020), de José Duarte Fernandes, quando os cinegrafistas são proibidos de filmar ou mesmo de estarem presentes durante o ritual do Jurupari, tendo em vista a preservação dos mistérios do ritual, que é realizado exclusivamente pelos homens indígenas adultos.

¹⁶ Esse, entre outros temas, foi debatido na mesa Redonda “Retomada e transformação nos cinemas e nas artes indígenas”, ocorrida no Centro Cultural Banco do Brasil, no Rio de Janeiro (RJ), no dia 24 de abril de 2025. Compondo a mesa, estavam três cineastas: Patrícia Yxapy, Olinda Tupinambá e Alberto Alvares. Na oportunidade, Patrícia Yxapy defendeu que sua produção, antes de tudo, é voltada para seu próprio povo, para guarda e registro da memória coletiva dos Mbyá-Guarani. Tal entendimento não pode, entretanto, ser generalizado, tendo-se em vista que os cineastas indígenas podem conduzir suas produções a diferentes finalidades.

¹⁷ Um caso em que pode ser visto esse percurso da percepção sobre o audiovisual está entre os Manoki, conforme descreve Neves (2011). O autor afirma que a categoria da morte entre os Manoki se modifica ao longo do tempo, transformando-se em apego à lembrança, o que os fez ressignificar o audiovisual dentro da cultura do povo. Dessa maneira, para o estudioso, a mudança do valor da imagem nas sociedades indígenas se deve, muitas vezes, à modificação na percepção de historicidade nativa.

podem variar entre os povos a depender de suas cosmologias e de suas dinâmicas sociopolíticas internas e externas¹⁸.

Voltando a atenção aos filmes produzidos nos territórios em regimes coletivos e cosmológicos, é possível dizer que a narração, que é a maneira pela qual a memória e a ancestralidade se conectam e são realizáveis, surge nas narrativas indígenas em vista da guarda da memória e das tradições, mas a perda aurática instituída pelo cinema também possibilita que a narração se converta em narrativas políticas que possam correr o mundo dos brancos, demarcando as telas e dando visibilidade às causas indígenas¹⁹. Ao passo que a narração possui tal papel cosmológico, muitas vezes ela também carrega a intenção do narrador de expressar a essência das coisas, como nas informações e no relatório, como vimos nas práticas Yanomami, que possuem modos distintos de narração.

Em última análise, a narração não se transfere de modo direto dos rituais e da oralidade para a tela, mas se transforma, reconfigurando-se em um novo registro mediado pela linguagem cinematográfica. O que vemos é uma transposição narrativa que preserva vínculos com a memória e a tradição, mas que assume uma forma híbrida, capaz de dialogar com públicos distintos e de circular fora das aldeias. Ao mesmo tempo, reduzir os cinemas indígenas a um exercício de preservação de histórias e rituais seria impreciso, pois ele também se constitui como um espaço político de produção de imagens, em que as câmeras registram invasões, desmatamentos, impasses na demarcação das terras, bem como problemas de saúde e educação que afetam as comunidades étnicas. Assim, tanto os filmes voltados à memória e às tradições quanto os que se ocupam da denúncia e da resistência política devem ser compreendidos como narrativas, no sentido amplo de formas cinematográficas de enunciação que, mesmo distintas em seus objetivos imediatos, articulam-se no esforço de afirmar modos de vida e cosmovisões próprias diante da hegemonia civilizatória.

A narração indígena, marcada pela oralidade e pelas experiências coletivas, adquire um novo estatuto quando transposta para o cinema. É o que se vê no documentário *As Hiper Mulheres* (2011), de Takumã Kuikuro, em que o canto coletivo e os ensinamentos transmitidos no ritual *Jamurikumalu*, que tradicionalmente circulariam apenas entre os participantes da aldeia, passam a ser mediados pela câmera e ganham outras esferas de visibilidade. Essa passagem não descaracteriza a narração, mas a reinscreve em outro suporte. A câmera organiza o fluxo da memória, edita os tempos do rito e transforma a performance oral em linguagem cinematográfica. Desse modo, a narração deixa de ser apenas vivida e transmitida face a face para se tornar também narrativa fílmica, capaz de

¹⁸ Desenvolvemos esse debate na seção seguinte.

¹⁹ Um cineasta que representa bem essa vertente é Alberto Alvares, no filme *Guardiões da Memória*, pois, segundo ele, o filme apresenta a narrativa e o cotidiano dos mais velhos das comunidades Guarani e tem por objetivo contribuir tanto internamente, propiciando a continuidade e transmissão de conhecimentos através do documento guardado em filme, quanto externamente, buscando da sociedade envolvente uma aproximação e respeito ao modo de vida de seu povo (Alvares, 2021, p. 35).

alcançar públicos distintos e de garantir novas formas de permanência da tradição.

O que se destaca nesse filme é o fato de o pedido do ancião desencadear uma corrida contra o tempo para as mulheres da aldeia, já que muitas delas não se lembravam mais das músicas cantadas durante o *Jamurikumalu*. Em um esforço coletivo, as indígenas ensinam umas às outras as músicas e as regras do ritual, reconstruindo coletivamente as canções e a memória não apenas das mulheres, mas de toda a aldeia, que pôde presenciar e reviver aquele ritual quase esquecido. A narrativa, então, é dedicada ao registro desses costumes enquanto são resgatados. A câmera captura inclusive os momentos em que as mulheres estão cantarolando, tentando lembrar a letra e a melodia das canções, em um rico registro do processo de rememoração.

O documentário dirigido por Takumã Kuikuro exemplifica como ocorre o processo de guarda da memória pelo cinema ao registrar o maior ritual feminino da sua etnia, atendendo ao desejo de um ancião e, ao mesmo tempo, oferecendo à própria comunidade um arquivo perene para consulta de futuras gerações. Nesse movimento, o cinema indígena não apenas conserva a memória, mas a reinscreve em uma narrativa que se articula com os desafios contemporâneos da comunidade, nomeadamente, a valorização do protagonismo feminino, a reafirmação dos laços coletivos e a resistência diante das pressões externas. O documentário *As Hiper Mulheres* mostra, portanto, como o audiovisual indígena atua como um prolongamento da narração tradicional, ao mesmo tempo em que a reinventa em um novo plano expressivo, fortalecendo a comunidade narrativa e se contrapondo à lógica fragmentária e individualista da sociedade que vê no cinema uma simples indústria.

Acabamos de ilustrar, com o exemplo de *As Hiper Mulheres*, como a narração indígena se reconfigura em narrativas de cinema que buscam preservar memórias. No entanto, há as narrativas políticas, aquelas que também nascem dos problemas sociopolíticos e ambientais enfrentados pelos povos originários. O final do documentário *Amazônia Sociedade Anônima* (2019), dirigido por Estevão Ciavatta, registra a fala da cinegrafista indígena Aldira Akay relatando o medo que sentiu ao segurar a câmera que filmava os madeireiros em um momento de tensão, em que indígenas e ribeirinhos se juntaram para expulsar os invasores da Terra Indígena Sawré MuyBu, em 2019. O exemplo presente no documentário, que retrata a luta dos Munduruku, liderados pelo Cacique Juarez Saw Munduruku, ilustra e reitera o poder das câmeras nos territórios indígenas. Já que a maioria dos povos originários não dispõe de linguagem escrita, o audiovisual é uma possibilidade de registrar não somente as memórias, mas também as violências sofridas pelas comunidades.

Nesse contexto, Fausto (2023, p. 209) nos diz que “a câmera é um instrumento de guarda. No entanto, ela não serve apenas para “guardar”, pois se tornou também instrumento de uma nova produção cultural. Essa natureza política assimilada pela sétima arte procede de sua reprodutibilidade, sendo possível, por exemplo, que um ritual que somente era conhecido por um povo de uma etnia específica possa ser visto e

conhecido, pelo ponto de vista dos próprios indígenas, por uma quantidade maior de pessoas que não conhecem ou nunca teriam acesso àquele rito. Tal leitura é uma aplicação da tese defendida por Benjamin (2012, p. 18): “a partir do momento em que o critério da autenticidade não mais se aplica à produção artística, também a função social da arte terá sido objeto de uma transformação radical. Em vez de se basear no ritual, ela terá agora outra práxis como seu fundamento: a política”.

Filmes como *Zawxiperkwer ka’a* – Guardiões da Floresta, de Jocy Guajajara e Milson Guajajara²⁰ (2019), e *ATL* – Acampamento Terra Livre, de Edgar Kanaykô²¹ (2017) fazem parte de uma cinematografia indígena que tem como agenda a denúncia de violências praticadas pelo Estado e pela iniciativa privada em suas terras. Seja a defesa dentro dos limites de seus territórios, seja a resistência que se desloca como um movimento organizado para contextos urbanos, como representam, respectivamente, os dois filmes citados, os povos indígenas utilizam as imagens como registro dos processos históricos e como provas para denúncia de atentados contra os direitos humanos e os direitos originários sobre a terra, garantidos pela Constituição Federal de 1988²² e pela Convenção n° 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)²³.

Apesar de essa divisão entre modos de fazer cinema parecer muito clara, é necessário considerar que uma divisão categórica entre produções audiovisuais indígenas que as agrupe em guarda da memória e luta política²⁴ pode ser problemática no sentido de que as maneiras de produzir se interinfluenciam e compartilham, por vezes, as mesmas bases e objetivos. Dizendo de forma mais direta, o filme de Kuikuro, por exemplo, serve tanto à guarda da memória quanto à resistência política, assim como filmes direcionados aos registros de lutas políticas guardam registros da história de cada povo. Adicionalmente, não se exclua também um outro fator, a ritualização do próprio cinema, a concepção ontológica de cada povo sobre a câmera. Ou seja, o fazer cinematográfico é, de fato, o condutor determinante sobre o entendimento e o valor de cada narrativa, não o seu tema.

Todas essas observações devem ser feitas antes de qualquer tentativa de categorização de cinemas que, apesar de genericamente seguirem certos critérios do que seria um cinema narrativo, nascem de processos históricos e

²⁰ Ambos os diretores são membros do grupo denominado “Guardiões da Floresta”, na Terra Indígena Caru, no Maranhão, onde eles vivem atualmente. Suas produções audiovisuais têm como objetivo registrar conflitos e disputas territoriais da região, documentando as atividades locais de vigilância para proteção do território indígena.

²¹ Realizador de cinema, Edgar Kanaykô é da Terra Indígena Xakriabá, localizada entre São João das Missões e Itacarambi, no estado de Minas Gerais. Além de realizar trabalhos audiovisuais e, sobretudo, fotográficos, também é mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

²² Nomeadamente, seu Capítulo VIII, intitulado “Dos Índios”.

²³ Uma das principais premissas do documento é a garantia da consulta livre, prévia e informada aos povos indígenas sobre todas as ações externas que possam lhes afetar. O Brasil ratificou tal Convenção por meio do Decreto Legislativo n° 143/2002 e a internalizou em 2004 por meio do Decreto n° 5.051/2004, depois atualizado pelo Decreto n° 10.088/2019. Isso significa que seus princípios têm força de lei interna, sendo aplicáveis em processos judiciais e administrativos.

²⁴ Jesus (2023, p. 203) aponta para essa possível, mas genérica, distinção.

sociais muito específicos, além de poderem ser forjados dentro de cosmovisões próprias. O que deve ficar claro, efetivamente, é o fato de que as narrativas indígenas não devem ser reduzidas a definições ocidentais, como tentamos exemplificar com o exemplo benjaminiano, pois qualquer tentativa de tradução direta implicaria em perdas substanciais de significado tanto das maneiras de narrar quanto de filmar nas aldeias. Em outras palavras, os cinemas indígenas se traduzem em narrativas próprias, marcadas por regimes diversos de produção, que não buscam necessariamente um fim cultural estético, filosófico ou mesmo mercadológico, sem prescindir, no entanto, da possibilidade de os fazer. Por fim, o que explica a tendência maior a produções documentais e coletivas é a necessidade que muitos povos têm de resguardar suas memórias e lutar por direitos, mas essas formas não se configuram num único modo possível de realização audiovisual indígena.

Por cinemas indígenas livres da tutela

Esta seção destaca que os cinemas indígenas não devem obedecer a uma agenda específica para serem considerados como legitimamente indígenas. Embora, de modo geral, possam compartilhar de processos e de características comuns, não há um modelo único a ser seguido. As produções cinematográficas auxiliam na preservação da memória dos povos e em lutas políticas, assim como, com frequência, revelam um caráter coletivo em muitas produções. No entanto, tais modos de realização não se definem como regras mandatórias para a criação de cinemas indígenas. É imprescindível a garantia dos povos originários de se manifestarem de modo livre e autônomo não somente no cinema, mas em todas as artes e esferas da vida. Em síntese, é preciso, ainda hoje, combater o poder tutelar²⁵ (Lima, 1995, 2015; Baniwa, 2012) que rege e organiza o modo das sociedades majoritárias estabelecerem relações com os povos originários e suas culturas, o que pode se estender ao campo do cinema.

A chegada da globalização e de tecnologias nas aldeias é uma realidade atual, e, como derivação desse processo, os cinemas indígenas vêm se desenvolvendo no Brasil. Além disso, o movimento contrário também ocorreu. Os povos indígenas estão nas cidades, estudando e produzindo

²⁵ O conceito é entendido no âmbito da história das relações entre povos indígenas e o Estado brasileiro, constituindo-se no cerne da nova República. Isto é, a ação republicana não se baseava mais na velha prática colonial de cooptar catecúmenos ou súditos por meio da conquista das “almas indígenas”: queria formar cidadãos brasileiros, com acesso limitado aos direitos civis, políticos e sociais (Lima, 2015, p. 429). Segundo Lima (2015, p. 430 e 431), a ideia de poder tutelar busca descrever formas de ação que, se nem sempre são estatais em sua origem histórica, num dado momento se concentraram sob o comando dos especialistas em imaginação de coletividades e de sua administração num centro social e geográfico de poder concebido como nacional. Trata-se de sedentarizar povos errantes, vencendo-lhes – com base em ações sobre suas ações, mas não unicamente por meio do uso contínuo da violência física – a resistência em se fixarem em lugares definidos pela administração, ou capturar para uma malha de agências de governo outros povos com longo tempo de interação com o conquistador, operando para tanto com a ideia de um mapa nacional.

filmes. Nessa conjuntura, o surgimento do cinema nos territórios indígenas é um fato muito importante porque estabeleceu possibilidades de reconfiguração dos povos com suas tradições e formas de atuação política, além de terem sido assimiladas de maneira particular por cada povo. Por outro lado, as produções indígenas de fora do contexto dos territórios ou aquelas produzidas com base em modelos dissonantes das práticas de um cinema indígena de tradição cosmológica e coletiva não devem ser deslegitimadas.

É importante afirmar que não estamos propondo definições ou tipologias ontológicas dos cinemas indígenas, mas sim identificando regimes distintos de produção cinematográfica, historicamente situados e atravessados por condições sociopolíticas específicas. Em uma análise inicial, verificamos a coexistência de dois regimes predominantes de realização fílmica no contexto brasileiro. O primeiro podemos nomear como cinemas indígenas de regime cosmopolítico, nos quais a produção audiovisual se organiza com base em regimes cosmológicos, territoriais e de processos coletivos de validação e circulação das imagens. O segundo seguimento seria o dos cinemas indígenas de regime autoral, produzidos tanto dentro quanto fora dos territórios, em contextos urbanos ou institucionais, nos quais a autoria individual e a negociação com linguagens cinematográficas hegemônicas tendem a ganhar maior centralidade. Essas distinções dizem respeito a condições de produção e modos de enunciação, e não a critérios de autenticidade ou de legitimidade identitária.

As produções audiovisuais permitem a preservação de modos de vida e tradições que poderiam perder relevância nas comunidades à medida que os povos indígenas entram em contato com a sociedade majoritária e com a globalização. Assim como podem ser úteis ao registro, por parte dos povos que vivem em contexto urbano ou em territórios de retomada²⁶, das inúmeras questões sociopolíticas que os atingem. Resumidamente, o que queremos dizer é que os cinemas indígenas podem ser feitos por indígenas em incontáveis contextos, para inúmeras finalidades. Devem, portanto, estar livres de qualquer poder ou regime tutelar que prescreva modos homogêneos de produção de filmes, já que as condições sociopolíticas dos povos indígenas são amplamente diversas, variando conforme histórias de contato, arranjos territoriais e formas próprias de organização cosmológica e comunitária.

Não é mais admissível que os povos indígenas no Brasil continuem sendo alvo de múltiplas formas de violência, inclusive simbólicas, decorrentes de paradigmas idealizados que reduzem suas identidades a perspectivas profundamente etnocêntricas. Objetivamente, trata-se da insistente operação dos estereótipos de selvageria e animalização ou de definições romantizadas que caracterizam os indígenas como protetores da natureza. Com a autorrepresentação, hoje é possível, por meio do cinema e

²⁶ As retomadas são movimentos sociopolíticos indígenas voltados, principalmente, mas não unicamente, à busca pela garantia de seus direitos territoriais. Trata-se de ações em que famílias indígenas reocupam áreas onde podem realizar sua vida comunitária, ali estabelecendo suas moradias e praticando sua vida ritual e religiosa (Pacheco de Oliveira, 2022). Para aprofundar o entendimento sobre tal noção, ver Alarcon (2025, no prelo), Benites (2014), Souza (2023) e outros.

de outras artes, reconfigurar a lógica de representação colonial, que ocorreu, por exemplo, com os povos do Xingu:

[...] desde fins do século XIX, imagens produzidas por não indígenas moldaram a forma como os povos do Xingu eram vistos no Brasil e no mundo. [...] Imagens antigas de indígenas foram arquivadas com pouca ou nenhuma informação a respeito de pessoas, lugares e situações. E muitos desses registros jamais foram vistos pelos povos retratados (Freitas, 2023, p. 25).

Uma das primeiras ações organizadas do Estado brasileiro no que diz respeito à construção de *corpus* de arquivos fotográficos e cinematográficos de povos indígenas foi realizada no âmbito da Comissão Rondon, que tinha como atividade, entre muitas outras, a produção de filmes e de fotografias, principalmente a partir de 1912, quando foi criada sua Seção de Cinematografia e Fotografia, sob a responsabilidade do então tenente Thomaz Reis, o principal fotógrafo e cineasta da Comissão Rondon²⁷. Rondon preparava diversos álbuns fotográficos das atividades da Comissão e os enviava a autoridades do governo, como forma de convencimento e justificativa de seus trabalhos. Os registros produzidos pela Comissão funcionaram como *marketing* pessoal e estratégia política de Rondon, visando, também, à elite urbana, sedenta de imagens e informações sobre o sertão brasileiro e principal grupo formador de opinião naquele contexto (Tacca, 2017, p. 149-150).

Essas primeiras imagens produzidas por não indígenas para registrar povos originários dos interiores do Brasil, seus territórios e seus modos de vida, apesar de parecerem ter objetivo unicamente de registro, também não se furtaram à criação de narrativas ficcionais marcadas por idealizações, exotismos e por um olhar profundamente primitivista sobre as formas de existir e agir dos indígenas no Brasil. Exemplo disso é o filme *Rituais e festas Bororo*, filmado por Reis em 1916 e editado em 1917, que retrata o ritual funerário entre os indígenas Bororo, da Aldeia de São Lourenço, no Mato Grosso. Inclusive, é considerado um dos primeiros documentários etnográficos da história do cinema.

Nessa película, o índio é apresentado como um “mito de origem” da nação brasileira, de modo que aqueles que veem o filme de Reis têm a impressão de que os Bororo estão completamente isolados, com quase nenhum contato com os brancos, pela ênfase dada aos processos ritualísticos e às práticas culturais. Reis não explicita a presença dos missionários salesianos, que já estavam na região pelo menos desde o final do século XIX, introduzindo práticas não tradicionais aos modos de vida Bororo, como o cultivo da cana-de-açúcar. O cultivo e a moagem da cana-de-açúcar, mesmo tendo sido filmados, não entraram na montagem final do filme, o que indica fortemente a pretensão de Reis de representar a

²⁷ Outros fotógrafos e cinegrafistas também atuaram em diversas expedições da Comissão, como José Louro, Charllotte Rosenbaum e o expedicionário Carlos Lako (Tacca, 2017, p. 149).

ideia de um índio “como nos tempos do Descobrimento” (Tacca, 2017, p. 153).

A essencialização da figura indígena, presente mesmo em filmes entendidos como etnográficos, fortificou-se e, por meio da ficção, ganhou outras formas de representação. Prova disso é que, ainda hoje, persiste, no imaginário social brasileiro, a figura da menina Tainá com seu macaco Catu²⁸, em aventuras pela Amazônia, como um retrato supostamente perfeito, reificado, do que seria “ser verdadeiramente indígena”. Tais narrativas são objeto e produto dos lugares hegemônicos do dizer, que produzem representações interessadas, com fechamento de sentido, gerando interpretações que ocupam o lugar do real (Enne, 2014, p. 87).

Considerando que o cinema não apenas nasce de visões de mundo, mas também produz e consolida visões de mundo (Fresquet, 2020), filmes como os da franquia *Tainá* contribuíram para reforçar um estigma que há muito recai sobre os povos indígenas: o estigma da pureza, do “bom selvagem”, que limita e homogeneiza suas identidades, ignorando a diversidade e a dinamicidade de suas cosmologias e culturas. Além disso, apresentaram os territórios indígenas sem conflitos fundiários, sem ameaças políticas, sem Estado, sem demarcações, sem invasores; reforçando, dessa maneira, a reificação da figura indígena, o apagamento das lutas dos povos originários e a visão dos indígenas como símbolos morais, sujeitos não políticos²⁹.

Dessa maneira, a tomada de ação dos povos originários no registro dos seus modos de ser e agir é fundamental para que sejam sujeitos de suas próprias narrativas. Quando indígenas assumem o controle sobre o processo de filmagem e de construção audiovisual, conquistam o direito de definir como suas histórias são contadas e quais aspectos de suas culturas e experiências serão evidenciados. Isso rompe com uma tradição histórica marcada pela imposição de olhares externos e pela subordinação das representações indígenas a interesses não indígenas. De maneira mais ampla, para que a comunicação indígena, da qual faz parte o cinema, seja autêntica, ela deve ser norteadas pelos índios e por seus interesses (Oliveira, 2014, p. 25).

Há diversos registros fotográficos de indígenas segurando câmeras a partir da década de 1940, na região do Xingu, período em que a presença de fotógrafos se tornou mais assídua. Nesse período, o SPI já estava enfraquecido, e a criação de outras iniciativas desenvolvimentistas ganhavam fôlego no governo de Vargas, como a Fundação Brasil Central, instituída em 1943. Nesse contexto, por exemplo, o ornitólogo e naturalista alemão Helmut Sick produziu registros de indígenas segurando câmeras em meados de 1940. Vale ressaltar que a fotografia, por solicitar aparelhos menos complexos e dispendiosos, pode também ter entrado muito antes e por vários caminhos nos territórios indígenas por intermédio de missionários

²⁸ TAINÁ – Uma aventura na Amazônia. Direção de Tania Lamarca e Sérgio Bloch (2000).

²⁹ Para um trabalho voltado diretamente à franquia de *Tainá* e seus impactos sobre a reprodução de clichês culturais no cinema, ver Lopes (2016).

religiosos³⁰. De qualquer forma, os registros remanescentes mostram que o gesto de manusear a câmera surgia em contextos variados, revelando desconfiança, curiosidade e descontração. No entanto, havia um fator constante naqueles registros: não constituíam produções realizadas pelos próprios indígenas.

A despeito das implicações negativas decorrentes do contato de não indígenas com os povos originários, o cinema como produção própria dos indígenas se estrutura e se consolida nos territórios indígenas brasileiros por volta dos anos de 1980³¹, como uma arte a ser domesticada³², servindo aos ensejos originários de registro de sua memória e como meio de resistência política. Essa forma de autorrepresentação possibilitou que os indígenas comessem a ser sujeitos da sua própria imagem e funcionou como mecanismo de articulação política de resistência e busca pela guarda dos saberes e tradições de cada povo. Foi assim a recepção do cinema entre os Kayapó, como relata o antropólogo Terence Turner:

Eles me falaram de seu interesse em fazer vídeos sobre a sua própria cultura e já haviam registrado cerimônias, discursos de seus líderes, visitas a outras comunidades Kayapó e diversos confrontos com brasileiros (1990, p. 7, tradução nossa).

Apesar de essas duas chaves de produção fílmica, ou seja, a guarda de tradições e a luta política, estarem presentes no período inicial do cinema entre os Kayapó, é importante destacar também que o objetivo das filmagens não era a reprodução da cultura Kayapó tal como era antes do início do contato com a sociedade brasileira. Em vez disso, a atividade de gravar e exibir fitas da cultura Kayapó constituía, para eles, um símbolo do tipo de cultura híbrida que tentavam construir (Turner, 1990).

Passadas algumas décadas das experiências pioneiras do cinema nos territórios indígenas, parece que as questões relacionadas ao imaginário e à cultura brasileiros sobre os povos indígenas e seus modos de vida não perderam o viés colonizador, assimilacionista e tutelar. Não há dúvidas de que, atualmente, há discursos na sociedade brasileira, muito presentes nas redes sociais, que variam entre a necessidade de apresentar as maneiras de se fazer audiovisual indígena e a importância de dizer que a cultura indígena se mantém viva.

³⁰ O que podemos afirmar é que, após a iniciativa do SPI de registrar e divulgar imagens dos indígenas como forma de *marketing* institucional, cinegrafistas e cineastas passaram a filmar expedições e aldeamentos administrados pelo SPI, assim como aqueles sob administração de missionários (Belisário, 2022, p. 2).

³¹ Esse cenário só começou a se modificar após ações pioneiras como a de Mônica Frota e sua equipe, que, em 1985, conduziu uma série de três oficinas para utilização do equipamento de vídeo portátil integrado (*camcorder*) por algumas comunidades Kayapó (Belisário, 2022). Só depois dessa ação inaugural, surgiram projetos como o *Kayapo Project*, criado por Terence Turner em 1990, e o *Vídeo nas Aldeias*, fundado em 1986, que passou a oferecer formação audiovisual em 1997.

³² Utilizamos tal concepção com base no entendimento de Jesus (2023, p. 205), que denomina essa domesticação como um processo de apropriação operado pelos indígenas, que passam de objetos a sujeitos no que tange ao domínio das tecnologias de comunicação, arte e memória.

De todo modo, é essencial afirmar que o domínio da tecnologia oriunda de um universo externo, no ponto de vista dos realizadores indígenas, parece não se sobrepor às tecnologias já produzidas por suas comunidades há séculos. As habilidades são adquiridas pelos indígenas com base no reconhecimento da funcionalidade dos equipamentos e das condições de manuseio. Tais práticas são assimiladas por eles porque são povos produtores de cultura material arrojada com tecnologias sociais indiscutivelmente necessárias. Por isso, era questão de tempo que aplicassem às linguagens audiovisuais a originalidade de seus pensamentos para constituição de narrativas (Jesus, 2023, p. 205-206).

Os povos indígenas, em sua maioria, dominam técnicas de produção artística, fato que se relaciona aos modos de conceber a educação indígena, podendo-se apontar para formas de educação dos sentidos (Jesus, 2023). É importante ter isso em mente para afastar certa visão de exotismo, pois não é surpresa que os povos originários tenham facilidade para realizar produções artísticas, já que possuem tantas capacidades e habilidades para a arte como os não indígenas. A possibilidade de entenderem a câmera e as imagens em outras perspectivas não anula ou diminui a qualidade de suas produções, pelo contrário, potencializa-as, cria alternativas aos modelos não indígenas. Os cinemas dos realizadores indígenas surgem como modos de demarcação e de apropriação de meios até pouco tempo ocupados apenas por não indígenas; e essa apropriação do cinema, assim como a de diversos outros meios de expressão e comunicação, corresponde a uma possível estratégia de superação da tutela. Além disso, as epistemologias indígenas não definem limitações, mas sim diferentes caminhos de pensamento, em que cada novo elemento assimilado pela cultura encontra seu lugar.

No Brasil, a forma de dominação colonialista e tutelar marca as maneiras como a sociedade majoritária se relaciona com os povos originários desde os primeiros contatos (Lima, 1995, 2015; Baniwa, 2012; Pacheco de Oliveira, 2016), daí decorrem muitos estigmas e preconceitos presentes na atualidade do contexto brasileiro sobre o que é ser indígena. Um exemplo que ilustra metonimicamente esse discurso é a frase “índio de iPhone”, talvez uma variação da fraseologia “comunista de iPhone”, empregada por parte do que se entende hoje como campo político de direita no Brasil³³. Esse cenário aponta para uma grande resistência da sociedade não indígena em conceber que os povos originários não são reféns de suas cosmologias e culturas, e que esses aspectos da vida estão em constante adaptação e mudança, como em qualquer outra sociedade humana. De acordo com as mitologias indígenas, as línguas e as culturas são constantemente atualizadas, moldadas, aperfeiçoadas e enriquecidas ao longo do tempo. Processos de mudança garantem a elas dinâmicas próprias no acompanhamento permanente das dinâmicas naturais e históricas do mundo (Baniwa, 2019, p. 86).

³³ Segundo Madeira e Tarouco (2011), a direita no Brasil não possui um conteúdo ideológico fixo, mas se configura historicamente por sua associação com o autoritarismo e, mais recentemente, pela defesa de pautas liberais na economia, como privatizações e redução da intervenção estatal. Trata-se, portanto, de uma categoria relacional e mutável, cujo sentido depende do contexto político nacional.

A apropriação de recursos tecnológicos, portanto, vem sendo uma prática comum para muitos povos, ganhando significados e funções dentro de cada cultura. Assim, o entendimento de que a câmera é um recurso tecnológico da memória é comum nos projetos indígenas que buscam a preservação das tradições originárias. Trata-se, portanto, do resgate da memória, reconstruindo a narrativa anteriormente representada apenas pelo homem branco. A linguagem audiovisual deu espaço para que os indígenas mostrassem ao mundo, especialmente àqueles que vivem nas *urbes*, seus costumes e modos de enxergar a vida.

Para Jesus (2023, p. 207), a ocupação desse espaço pelos indígenas é, sobretudo, uma reivindicação para a constituição da própria narrativa. O resgate da memória por meio da autorrepresentação e da tomada de direito sobre suas narrativas mostram como os cinemas indígenas conjugam elementos que os tornam subversivos e não hegemônicos. Além disso, como vimos na seção anterior, como desdobramento dessa prática de pensar a câmera como conservação memorial, nasceu também a construção de cinematografias indígenas de denúncia. Desse processo de domesticação das tecnologias e das artes operado pelos povos originários derivou uma potência necessariamente política.

Demos bastante ênfase às particularidades de certos modos de fazer cinemas indígenas que estão inclinados a servir como guarda da memória e resistência política, que se faz por meio de narrativas quase sempre coletivas, derivadas de lógicas cosmológicas que guiam seus modos de produção. Tais caminhos para realizar produções audiovisuais estão presentes entre muitos povos, sobretudo entre aqueles que vivem em territórios indígenas, como os Kuikuro e os Mbyá-Guarani, considerando-se as produções de Takumã Kuikuro e de Patrícia Yxapy, por exemplo. Não temos dúvidas de que muitos cineastas, indígenas e não indígenas, apontam que

A produção cinematográfica indígena é um lugar de encontro e negociação entre modos diversos de conceber a autoria e a criatividade. E é um lugar particularmente interessante dado o caráter coletivo da atividade cinematográfica. Tanto no cinema de autor como no industrial é preciso criar a ficção de trabalho autoral, já que boa parte do que acontece é coletivo. É preciso cortar a rede por meio de categorias estanques, criando uma hierarquia fixa, no ápice da qual se está o diretor-criador (Fausto, 2023, p. 225).

É comum a prática de realizar gravações e exibir aos líderes e à comunidade, buscando, além de fruição, uma aprovação coletiva, culminando em cinemas de produção coletiva, feitos, frequentemente, para os próprios indígenas e não para a sociedade externa. Esse é um método recorrente em muitos cinemas produzidos por indígenas na atualidade. Tais manifestações, como vimos, são muitas vezes definidas como um movimento de demarcação das telas por meio de um fazer cinematográfico que corresponde às visões de mundo e às demandas comunitárias. No entanto, esses modos de realizar cinema, coletivos e territorializados, que

são diversos entre si, não inviabilizam realizações feitas por indígenas em outros contextos. Indígenas podem fazer produções autorais³⁴, produções em contextos urbanos³⁵ ou mesmo produções que fogem à tendência documental³⁶. Além disso, em alguns casos, a mesma produção pode carregar as tensões de entendimentos e projetos diversos, isto é, diferentes pessoas envolvidas podem ter percepções e planos distintos para o destino de um mesmo filme; assim como os filmes podem ser recepcionados de maneira variada por indígenas e não indígenas em seus circuitos de circulação.

Os cinemas indígenas que se pautam por princípios cosmológicos e por modos de criação coletivos construíram as primeiras experiências denominadas como cinema indígena e ainda estão presentes entre muitos coletivos e comunidades indígenas. Tal conformação, entretanto, não deve ser tomada como parâmetro exclusivo para definir o que pode ou não ser reconhecido sob a designação “cinema indígena”, evitando uniformizações, uma vez que a diversidade de práticas e perspectivas presentes nas produções indígenas ultrapassa esse modelo inaugural. É preciso acautelar-se diante de generalizações, sejam elas indígenas ou não indígenas, pois, “se há semelhanças, sem dúvida, entre sociedades indígenas no Brasil, até entre aquelas distantes no espaço e linguisticamente desconectadas, essas conexões não resultam em homogeneidade” (Cunha, 2016, p. 9).

Pinheiro (2017, p. 45), baseada em Marin e Morgado (2016), afirma que há filmes que ficam dentro da própria aldeia e cumprem seu papel final, enquanto outros são para além dela, visando à participação no circuito externo de festivais e exposições. Além disso, não existiria uma classificação diferente para cinema ou vídeo dentro da produção indígena³⁷. Ainda

³⁴ No entanto, é importante dizer que os cinemas indígenas de regimes autorais podem tanto ser enraizados em contextos de aldeia quanto produzidos em contextos urbanos, pois o que caracterizaria os cinemas indígenas, em nosso ponto de vista, seria a identidade e o reconhecimento, em uma rede complexa resultante de uma série de percepções e expectativas distintas de quem produz e de quem assiste.

³⁵ Um bom exemplo é o curta-metragem *Quem quer?*, de Célia Maracajá (2025), que reflete sobre o apagamento do pertencimento étnico-racial de populações indígenas que não vivem em contexto de terra indígena demarcada. Vale destaque também a iniciativa do 1º Festival Tendy Koatiara, um festival de cinema indígena produzido, em contexto urbano, pela Aldeia Marakanã, que exibiu inúmeros curtas e longas metragem produzidos por cineastas indígenas em diversos contextos. Por fim, o documentário *Pegadas da Floresta*, dirigido por Vladimir Seixas (2024), apesar de não ser uma produção realizada por indígenas, registra os desafios enfrentados por indígenas para manter vivas suas raízes em contextos urbanos.

³⁶ Trata-se de um campo que vem crescendo, contando com exemplos notáveis no contexto estadunidense, como as comédias *Reservation Dogs*, de Taika Waititi e Sterlin Harjo (2021), e *Rutherford Falls*, de Ed Helms, Michael Schur e Sierra Teller Ornelas (2021), que tiveram indígenas na frente e por de trás das câmeras. Exemplo que põe ainda mais em evidência esse argumento é *Blood Quantum*, um filme de terror com subtexto de crítica sociopolítica, produzido por Jeff Barnaby (2019), indígena canadense.

³⁷ Aqui há uma dimensão um tanto mais opaca, em nosso ponto de vista. Ao mesmo tempo que parece clara a distinção entre produções audiovisuais que visam ao registro informacional ou de simples interesse particular, como é o caso das de vídeos produzidos e publicados por indígenas nas redes sociais, das produções realizadas com objetivo cinematográfico, essa questão pode não ser categórica

segundo a estudiosa, essa vontade de qualificar “cinema indígena” não se coloca para os/as indígenas como uma preocupação ontológica, mas como resultado de mais um processo de enfrentamento político e cultural com a sociedade envolvente.

Essa conclusão de que os indígenas não estariam preocupados com a ontologia do cinema, mas sim pensando o cinema como mais uma dimensão do enfrentamento político requer maior atenção. Há duas ressalvas que precisam ser feitas sobre essa constatação. A primeira, mais simples, é o fato de que intelectuais indígenas vêm cada vez mais produzindo trabalhos que propõem epistemologias e estudos sobre os modos de fazer cinemas indígenas; isso não pode fugir à visão³⁸. A questão de essas produções frequentemente indicarem o aspecto cosmológico e coletivo como princípios das realizações é uma tendência, como já apontamos, e tem enorme importância e validade.

O segundo aspecto a ser destacado é derivado da tendência dos realizadores e pensadores do cinema indígena, sejam eles indígenas ou não indígenas, de qualificarem aspectos culturais como distintivos para a marcação do que seriam cinemas indígenas³⁹. Esse caminho conduz a uma cristalização das culturas indígenas em prol do enfrentamento político. A definição de cinema indígena baseada em caráter cultural deriva da frustrada tentativa de conciliar os conteúdos da memória (artes, línguas, costumes, lembranças históricas, conhecimentos e práticas) e a função identitária da memória, que responde à pergunta “quem somos?”. Como a função identitária é a que afirma a indianidade de uma sociedade diante do Estado brasileiro, para atingi-la adota-se uma linguagem simplificada, contrastiva, uma espécie de *pidgin* cultural, que se vale de “fiapos de cultura” (Cunha, 2016, p. 12-13).

É natural que aspectos sociopolíticos e cosmológicos marquem produções indígenas, pois não há produção cultural sem marcas da cultura. O que estamos combatendo aqui é a interpretação de que os cinemas indígenas devam seguir formas e conteúdos específicos para serem considerados como tal, legítimos. Objetivamente, não precisam ser coletivos ou a expressão de cosmologias, assim como não precisam se submeter às

entre os povos indígenas. Talvez, elencar parâmetros como a orientação horizontal da câmera e a própria intenção de produção fílmica possam ajudar a definir o que aqui estamos entendendo como produções cinematográficas indígenas. Já os vídeos produzidos na vertical e com intenção informativa podem ser melhor classificados como mídias indígenas. Oliveira (2014) tenta traçar caminhos para os tipos de produção de conteúdos indígenas, definindo-os em eixos temáticos. No entanto, o próprio estudioso aponta para a dificuldade de se estabelecer diferenças rígidas entre esses campos.

³⁸ Exemplo dessas produções é a coletânea *Cosmologias da Imagem: cinemas de realização indígena* (Duarte, Romero e Torres, 2021), produzida no bojo do forumdoc.bh – Festival do Filme Documentário e Etnográfico, fórum de antropologia e cinema. De todo modo, é fato que trabalhos nesse sentido só ganharam maior número nos últimos quinze anos, derivando de múltiplos fatores, como do acesso de indígenas à educação superior e à pós-graduação, à arte, demandas internas de cada povo etc.

³⁹ Quando trata da produção de mídias indígenas, Oliveira (2014, p. 25) afirma que a necessidade de ser diferente às vezes induz os indígenas à aceitação de uma identidade indígena estereotipada, criada no século XIX para desqualificar o índio real, tomar suas terras e acabar com seu modo de vida. Segundo ele, essa é uma armadilha que precisamos evitar.

formas não indígenas e hegemônicas de fazer cinema. É a identidade que definirá o que é ou não cinema indígena, não a cultura. Esse zelo pela recuperação da memória cultural indígena, que parte tanto de órgãos do Estado quanto da Igreja e da sociedade civil, mas também de parte dos índios, esbarra em certos paradoxos. Isto é, a cultura não é estática. As sociedades indígenas, durante séculos, assimilaram às suas culturas aportes de toda ordem. Que momento da memória se quereria, então, recuperar? O purismo de querer abolir a história e remontar às fontes impolutas de um passado distante, anterior ao contato com os europeus, não só é impraticável, ucrônico, como nega a agência cultural dos indígenas (Cunha, 2016, p. 13).

Nos debates contemporâneos sobre cinemas indígenas, é fundamental afastar a tentação de defini-los com base em um repertório cultural fixo, como se fossem identificáveis por temas, motivos cinematográficos coletivos, rituais filmados ou estéticas pretensamente autênticas. Tal operação encapsula a cultura como marcador identitário, pois quando sobressai a função étnica, “quando a “cultura” passa a ser um marcador central da identidade, ergue-se uma barragem contra a dinâmica cultural, tenta-se estancar a história e se ancorar com amarras permanentes” (Cunha, 2016, p. 14). Isto é, ocorre uma imobilização artificial que tenta fixar modos de ver e narrar que, na prática, são históricos e processuais.

Nesses quadros, se o caráter cultural prevalece em detrimento da identidade, limita-se os cinemas indígenas a certos modos de fazer para serem considerados autenticamente indígenas. Portanto, os cinemas indígenas devem ser compreendidos como cinemas indígenas por identidade, e não por cultura: resultam de processos de autorreconhecimento e reconhecimento externo, de pertencimento comunitário, de vínculos territoriais, de regimes próprios de produção e de relações cosmopolíticas específicas. Dessa maneira, o que definiria um filme como indígena não seria a presença de determinados elementos culturais e cosmológicos, mas o fato de que ele emerge de uma posição identitária. Essa perspectiva permite romper com essencialismos e perceber o cinema indígena como campo plural e dinâmico.

É necessário sublinhar que os cinemas indígenas na América Latina compõem um *corpus* de obra bastante heterogêneo, geograficamente disperso e fortemente ligado a processos sociais e pressões locais. Os realizadores indígenas estão imersos, com frequência, em agitadas correntes políticas locais, regionais e nacionais. Por outro lado, tentam manter um grau de inserção e diálogo com a vida em suas comunidades de origem, com suas próprias lutas e pressões internas. A maioria dos coletivos que realiza projetos de comunicação indígena luta constantemente para manter-se, além de ter de manter relações delicadas com agências não governamentais de direitos humanos ou de defesa dos direitos indígenas. Além disso, precisam ficar alertas diante de constantes ameaças e desrespeito aos seus direitos no dia a dia. Desse modo, é difícil, mas não impossível, que surjam grandes apostas pessoais, como o cinema de autor (Córdova, 2021, p. 94). Por derradeiro, o que se identifica, então, é uma tendência que guia as

produções indígenas a produções coletivas e fortemente ligadas a cosmologias e a lutas de seus povos, mas não critérios de produção.

Nem as representações românticas e estereotipadas dos não indígenas, nem modelos que imponham culturas estáticas. Não se deve restringir os povos indígenas e seus cinemas a práticas homogêneas, pois é justamente a riqueza da diversidade que os define e os fundamenta. Em especial, é importante ter em conta a dimensão dos múltiplos processos que atingem os povos indígenas, ocasionando situações sociopolíticas muito particulares, o que tem implicações diretas em possíveis produções artísticas. Especialmente, quando se fala em contexto urbano, procurar nas produções indígenas uma marca coletiva e ritual é ainda mais complexo. O fato é que os povos indígenas são muito diversos e vivem em muitos contextos particulares. Reduzir sua prática narrativa e cinematográfica a qualquer parâmetro, seja da literatura ocidental, seja de elementos constitutivos de um modelo indígena imaginado, é repetir, no campo do cinema, a visão colonialista que rege as relações da sociedade majoritária com os povos originários não somente no Brasil, mas também na maior parte da América Latina.

Desde os primeiros contatos, lançavam-se as bases de uma dependência, clientelista e inferiorizante, dos povos indígenas para com os agentes de Estado, consolidando um Estado nacional fundamentado no exercício de um poder tutelar (Lima, 2015, p. 430). O fantasma da tutela, que persiste no pensamento e na prática da política indígena e indigenista, é um desafio histórico que chega aos dias atuais (Baniwa, 2012, p. 218). Nesse sentido, as questões levantadas buscam contribuir para a composição de um campo de estudos e de produção de cinema indígena livre da tutela que historicamente marca o modo de a sociedade majoritária se relacionar com os povos indígenas no Brasil. Nem a representação externa e pasteurizada imposta por olhares dos brancos, nem um modelo estritamente cosmológico e coletivos devem ser vistos como padrões fixos: para superar paradigmas tutelares no cinema, os povos indígenas devem ser livres de qualquer modelo idealizado de ser e fazer suas realizações audiovisuais e cinematográficas.

De modo específico, o poder tutelar atua, no âmbito do cinema e talvez de outras artes, nos termos de uma lógica tutelar cinematográfica. Para nós, essa expressão define o controle dos processos artísticos indígenas em nome de uma pretensa ideia de autenticidade, que se dá por meio da fixação da cultura, seja em representações internas ou externas às comunidades. Nosso combate a esse processo de domínio é motivado pela necessidade de permitir que os povos indígenas sejam vistos como povos distintos, com histórias, organizações e lutas particulares. Histórias marcadas por processos tão diferentes quanto complexos em seus contextos sociais, políticos e culturais.

Considerações finais

As reflexões desenvolvidas durante este texto seguiram, como ponto de partida, o debate sobre as noções de memória e narração, em perspectivas indígenas e não indígenas, dando atenção a diferenças e possíveis diálogos entre epistemologias indígenas e não indígenas, passando a uma discussão mais diretamente ligada aos cinemas indígenas, suas relações com o cinema não indígena, bem como suas formas diversas de produção. Além disso, a dissertação sobre os modos de fazer cinemas indígenas afastados de lógicas tutelares permitiu lançar luz, no âmbito do cinema, ao fantasma colonialista e assimilacionista que insiste em reger as relações dos não indígenas para com os indígenas no Brasil.

Chamar a atenção para diferenças e similaridades entre concepções como memória e narração/narrativa nos contextos indígenas e não indígenas é um caminho que busca não somente valorizar e reafirmar a validade e a complexidade das epistemologias originárias, mas também apontar horizontes em que as concepções indígenas podem dialogar com os conhecimentos não indígenas. Nesse sentido, só existem cinemas indígenas e teorias dos cinemas indígenas se as epistemologias, as cosmovisões e os conhecimentos tradicionais também forem considerados para basear os estudos realizados no campo, além de conhecimentos produzidos por meio da ciência antropológica.

As mídias indígenas, entre elas o cinema, devem ser pensadas em seus próprios termos, pelos realizadores indígenas, que norteiam o que registrar, como registrar e para quê registrar, seguindo seus próprios interesses e objetivos (Oliveira, 2014). Como vimos, os cinemas indígenas no contexto brasileiro nascem, de modo mais centralizado e organizado, na década de 1980, no Xingu. Tal experiência foi pioneira em reconfigurar o papel indígena de objeto a sujeito das produções cinematográficas no país. Reconhecido o valor e a importância dessa mudança de paradigma, que resultou na disseminação e na influência nos modos de produção de cinema de outros grupos de cinema indígena pelo país, não se deve ver nisso um modelo mandatário e homogêneo de produção de filmes indígenas. Vimos que há tendências ao uso do cinema como meio de guardar a memória e de enfrentamento político, mas apontamos que essas funções não revelam necessariamente a natureza do que se deve identificar como cinema indígena.

É importante ressaltar que o cinema indígena no Brasil e na América Latina forma um conjunto de obras profundamente diverso, geograficamente disperso e intrinsecamente vinculado aos processos sociais e às pressões locais. Os cineastas indígenas utilizam o cinema tanto como forma de expressão particular quanto para revelar as realidades específicas de sua comunidade. Dessa forma, a diversidade, quesito irremediável para compreender as dinâmicas e os problemas relacionados aos povos indígenas, é marca essencial também dos cinemas indígenas. Somente considerando isso é possível promover a presença de indígenas que não vivem em territórios reconhecidos oficialmente e que não se enquadram em estereótipos fixos. O cinema, assim, torna-se um meio de garantir que as múltiplas vozes e experiências indígenas sejam reconhecidas em toda a sua complexidade.

Fazendo isso, podemos afastar o exercício do poder tutelar (Lima, 1995, 2015), que se expressa no cinema, em nosso entendimento, por meio de uma lógica tutelar cinematográfica. Essa, baseada na cristalização e na idealização da figura indígena, dita e controla o que pode ou não ser considerado indígena no cinema. Portanto, a histórica representação externa, que por tanto tempo subjugou os indígenas à idealização, não deve ser substituída por parâmetros de fixação de elementos culturais, mesmo que tenham como objetivo o enfrentamento político e ainda que sejam reproduzidos pelos próprios indígenas. Caso contrário, haveria a substituição de uma lógica tutelar por outra. Isto é, trocar-se-ia a representação externa, idealizada e reificada, pela lógica cultural e coletiva, restrita àqueles que tiveram sua indianidade reconhecida pelo Estado.

De todo modo, a corrente mais forte atualmente do cinema indígena brasileiro, nomeadamente documental, tem contribuído substancialmente para uma agenda de fortalecimento territorial, vínculos comunitários e defesa do meio ambiente. Esses filmes oferecem aos urbanos novas maneiras de ser e estar no mundo. Além de ensinarem novas maneiras de ver e fazer cinema, os povos originários propõem alternativas para adiar o fim do mundo⁴⁰, as quais parecem estar menos na digitalização ou no avanço de tecnologias do que, antes, na redefinição das expectativas de futuro. Pensadores indígenas, como Ailton Krenak, têm defendido que, caso não passemos a considerar os saberes de ontem como chaves para criação de um amanhã, isto é, que o futuro ancestral é a única maneira de postergar o colapso da natureza, a humanidade tão logo encontrará seu fim. Mais do que nunca, é tempo de repensar as relações entre humanos e não humanos, entendendo-as como uma rede interdependente, na qual o respeito e a harmonia com a natureza são fundamentais para a sobrevivência e para o equilíbrio entre todos os seres vivos.

O argumento de Baniwa (2019), que consta na nossa epígrafe, é central para entender o objetivo deste trabalho, que é, sobretudo, reforçar a ideia de complementaridade entre formas de pensar e fazer cinemas entre indígenas e não indígenas. Propusemos diálogo entre epistemologias indígenas e não indígenas, por meio do cinema, afastando perspectivas tutelares que tendem a produzir representações animalizadas ou romantizadas dos povos indígenas, ou mesmo modos homogêneos de criação artística. Os indígenas querem autonomia para escolher o que e como filmar, independentemente de regras pré-estabelecidas sobre definição do que pode ou não ser cinema indígena. Os cinemas indígenas são formados por questões identitárias individuais e coletivas, resultando de múltiplos fatores internos e externos às comunidades e tendo lógicas próprias a depender do povo e do cineasta que o realiza, assim como dos projetos em que se inscrevem. O que defendemos, em última análise, é o diálogo de modos de pensar e de formas de fazer cinema, considerando-se e respeitando-se particularidades cosmológicas, territoriais e coletivas dos indígenas, mas não restringindo suas práticas a elas.

⁴⁰ A expressão é de Krenak (2020, p. 60), que define o fim do mundo como uma breve interrupção de um estado de prazer extasiante que evitamos perder.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- ALARCON, D. F. Retomadas de terras: balanço de um campo de estudos florescente. **Encyclopédie Bérose des histoires de l'anthropologie**, Paris, [2025?]. No prelo.
- ALVARES, A. **Petein mbya nhema'en ta'anga arandure nhemboja'o re – Um olhar Guarani: o cinema na fronteira dos saberes**. 2021. 47 p. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Cinema e Audiovisual) – Programa de Pós-Graduação em Cinema e Audiovisual, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021.
- ARAÚJO JÚNIOR, J. J. A Constituição de 1988 e os direitos indígenas: uma prática assimilacionista?. In: CUNHA, M. C.; BARBOSA, S. (Orgs.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 175-233.
- BANIWA, G. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, A. R. (Org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 206-227.
- _____. Educação e povos indígenas no limiar do século XXI - debates interculturais. In: _____. **Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos**. Rio de Janeiro: Laced/ Mórula, 2019. p. 59-101.
- BELISÁRIO, B. Rebobinando a fita: arqueologia do videotape nas aldeias. **GIS - Gesto, Imagem e Som - Revista de Antropologia**, São Paulo, Brasil, v. 7, n. 1, p. e181961, 2022. DOI: 10.11606/issn.2525-3123.gis.2022.181961. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/gis/article/view/181961>>. Acesso em: 9 mar. 2026.
- BENITES, T. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha**. 2014. 270 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- BENJAMIN, W. **Obras escolhidas I – Magia e técnica, arte e política**. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- _____. **Obras escolhidas III – Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo**. 1 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- BENJAMIN, W. *et al.* **Benjamin e a obra de arte: técnica, imagem, percepção**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- CADENA, M. **Seres-terra: cosmopolíticas em mundos andinos**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.
- CARDEAL, P. V.; BELTRÃO, J. F. Tortura, colonialidade & ditadura militar: políticas de Estado contra povos indígenas segundo o Relatório Figueiredo. In: BELTRÃO, J. F. (Org.).

Relatório Figueiredo: atrocidades contra povos indígenas em tempos ditatoriais. Rio de Janeiro: Laced/ Mórula, 2022. p. 252-282.

CÓRDOVA, A. Estéticas enraizadas: aproximações ao vídeo indígena na América Latina. *In:* DUARTE, D. R.; ROMERO, R.; TORRES, J. (coord.). **Cosmologias da imagem:** cinemas de realização indígena. 1. ed. Belo Horizonte: Filmes de Quintal, 2021. p. 93-122.

CUNHA, M. Políticas culturais e povos indígenas – Uma introdução. *In:* CUNHA, M.; CESARINO, P. (Orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas.** 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 9-21.

DUARTE, D. R.; ROMERO, R.; TORRES, J. (coord.). **Cosmologias da imagem:** cinemas de realização indígena. 1. ed. Belo Horizonte: Filmes de Quintal, 2021.

ENNE, A. L. Posfácio – Compartilhar como forma de aprender. *In:* OLIVEIRA, B. P. **Mídia índio(s):** comunidades indígenas e novas tecnologias de comunicação. Rio de Janeiro: LACED, 2014. p. 87-88.

FAUSTO, C. O que cabe dentro da câmera: relatos de uma experiência e algumas reflexões. *In:* KUIKURO, T.; FREITAS, G. (curadores). **Xingu:** contatos. São Paulo: IMS, 2023. p. 208-231.

FREITAS, G. Do acervo à aldeia. *In:* KUIKURO, T.; FREITAS, G. (curadores). **Xingu:** contatos. São Paulo: IMS, 2023. p. 24-29.

FRESQUET, A. **Cinema e educação:** reflexões e experiências com professores e estudantes de educação básica, dentro e “fora” da escola. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa.** 4 ed. São Paulo: Atlas, 2002.

HAN, B. **A crise da narração.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

_____. **A sociedade do cansaço.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2024.

HARAWAY, D. **Ficar com o problema:** fazer parentes no Chthuluceno. São Paulo: n-1 edições, 2023.

JESUS, N. A domesticação das imagens: narrativas indígenas e apropriação tecnológica. *In:* KUIKURO, T.; FREITAS, G. (curadores). **Xingu:** contatos. São Paulo: IMS, 2023. p. 198-207.

KANAYKÕ, E. A cosmologia da imagem. *In:* DUARTE, D. R.; ROMERO, R.; TORRES, J. (coord.). **Cosmologias da imagem:** cinemas de realização indígena. 1. ed. Belo Horizonte: Filmes de Quintal, 2021. p. 41-58.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

_____. **A vida não é útil**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

_____. **Futuro ancestral**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KUIKURO, T.; FREITAS, G. (curadores). **Xingu: contatos**. São Paulo: IMS, 2023.

LATOURET, B. **Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no antropoceno**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

LIMA, A. C. S. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 425-457, 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p425>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/Hq63jTNN9yHhPTQ4PjXjBdw/?lang=pt>. Acesso em: 6 dez. 2025.

LOPES, Rafael de Figueiredo. A Amazônia de Tainá: uma análise sobre a reprodução de clichês culturais no cinema infanto-juvenil. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 10, n. 1, p. 145-164, 2016. DOI: 10.22456/1982-6524.58713. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/58713>. Acesso em: 28 nov. 2025.

LUTAIF, T.; MODERNELL, B. O uso ritual do pó de yâkoana entre os Yanomami: um novo olhar para as interações humano-vegetais. **Ponto-e-Vírgula**, [S. l.], n. 31, p. e55989, 2023. DOI: 10.23925/1982-4807.2022i31e55989. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/pontoevirgula/article/view/55989>. Acesso em: 19 out. 2025.

MADEIRA, R. M.; TAROUÇO, G. S. Esquerda e direita no Brasil: uma análise conceitual. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 8, n. 15, 2011. Disponível em: https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/8933/2/Esquerda_e_Direita_no_Brasil_u_ma_analise_conceitual.pdf. Acesso em: 29 out. 2025.

MARIN, N.; MORGADO, P. Filmes indígenas no Brasil: trajetória, narrativas e vicissitudes. In: BARBOSA, A. *et al.* **A experiência da imagem na etnografia**. São Paulo: Fapesp: Terceiro Nome, 2016.

MAXAKALI, I.; MAXAKALI, S. Desta terra, para esta terra. In: DUARTE, D. R.; ROMERO, R.; TORRES, J. (coord.). **Cosmologias da imagem: cinemas de realização indígena**. 1. ed. Belo Horizonte: Filmes de Quintal, 2021. p. 155-160.

NEVES, A. L. Registro audiovisual nos Manoki: entre o tabu e a salvaguarda. In: ARRUDA, R.; JAKUBASZKO, A.; RAMIRES, M. (Orgs.). **Reflexões Indigenistas**. Campinas: Curt Nimuendajú, 2011. p. 179-190.

OLIVEIRA, B. P. **Mídia índio(s)**: comunidades indígenas e novas tecnologias de comunicação. Rio de Janeiro: LACED, 2014.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016. p. 265-288.

_____. A luta pelo território como chave analítica para a reorganização da cultura. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (Org.). **A reconquista do território**: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo. Rio de Janeiro: Laced/ e-papers, 2022. p. 11-36.

PINHEIRO, S. **A imagem como arma**: a trajetória da cineasta indígena Patrícia Ferreira Pará Yxapy. 2017. 284 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

PORTELLA, P. Autoria indígena no contexto nativo. In: DUARTE, D. R.; ROMERO, R.; TORRES, J. (coord.). **Cosmologias da imagem**: cinemas de realização indígena. 1. ed. Belo Horizonte: Filmes de Quintal, 2021. p. 395-406.

SILVA, F. O conceito de memória na reflexão antropológica de Kant. **Kriterion**, Lisboa, v. 59, n. 140, p. 449-474, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/0100-512X2018n14006fmfs>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/R4Rgb3CC3Yr7M5Rwf49NcrD/?lang=pt>. Acesso em: 6 dez. 2025.

SOUZA, L. S. **As donas do fogo**: política e parentesco nos mundos guarani. 2023. 352 p. Tese de doutorado (Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2023.

TACCA, F. Major Thomaz Reis – Fotografia e Cinematografia da Comissão Rondon. In: KURY, L.; SÁ, R. (Orgs.). **Rondon Inventários do Brasil 1900-1930**. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio, 2017. p. 144-171.

TURNER, Terence. The Kayapó video project: A progress report. **Revue de la commission d’anthropologie visuelle**, v. 1, p. 7-10, 1990.

VERNET, M. Cinema e Narração. In: AUMONT, J. *et al.* **A estética do filme**. 9. ed. Campinas: Papirus, 2012. p. 89-156.

VOLZ, F. Walter Benjamin: memória e conhecimento do presente. **Voluntas**: Revista Internacional de Filosofia, Santa Maria, v. 10, n. 3, p. 150-168, 2019. DOI: <https://doi.org/10.5902/2179378640395>. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/40395/pdf>. Acesso em: 6 dez. 2025.

Recebido em: 15/05/2026 * Aprovado em: 03/08/2026 * Publicado em: 20/09/2026

O SUJEITO INDÍGENA E A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA NO DISCURSO OFICIAL: UMA ANÁLISE CRÍTICA DO JORNAL NOVO AMAPÁ (1970-1974)

EDVALDO DO NASCIMENTO CARVALHO¹

UNIFAP, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-5821-1316>

RESUMO: *O presente artigo analisa a representação do sujeito indígena e da educação escolar indígena no jornal oficial Novo Amapá, periódico do Território Federal do Amapá, entre 1970 e 1974. A pesquisa articula a Análise Crítica de Discurso (ACD), conforme proposta por Norman Fairclough, com a historiografia da educação na Amazônia, examinando como o discurso oficial construiu representações sobre os povos indígenas e a escolarização. O corpus, composto por 184 edições disponíveis no acervo digital da Imprensa Oficial do Estado do Amapá, revelou evolução discursiva significativa: da invisibilidade editorial (1970-1971), passando pela entrada da FUNAI no noticiário (1972), até a visibilização controlada (1973-1974), quando emergiram referências ao MOBREL como instrumento de alfabetização de indígenas e ao projeto de reestruturação das escolas bilíngues da reserva do Uaçá. Os resultados indicam que o paradigma integracionista permeou transversalmente o discurso oficial, concebendo a educação escolar indígena como instrumento de assimilação cultural e soberania nacional, enquanto silenciava a agência e as tensões sociopolíticas daqueles grupos, especialmente na fronteira do Oiapoque com a Guiana Francesa, fator estratégico determinante na formulação das políticas educacionais representadas no periódico.*

PALAVRAS-CHAVE: *Educação escolar indígena; Análise Crítica do Discurso; Jornal Novo Amapá; Ditadura militar; Amazônia.*

ABSTRACT: *This article examines the representation of indigenous subjects and indigenous school education in the official newspaper Novo Amapá, a periodical of the Federal Territory of Amapá, between 1970 and 1974. The research articulates Critical Discourse Analysis (CDA), as proposed by Norman Fairclough, with the historiography of education in the Amazon region, investigating how the official discourse constructed representations about indigenous peoples and their relationship with schooling. The analysis of the corpus, comprising 184 issues available in the digital archive of the Official Press of the State of Amapá, revealed a significant discursive evolution: from editorial invisibility (1970-1971), through the entry of FUNAI (National Indian Foundation) into the news coverage (1972), to controlled visibility (1973-1974), when explicit references emerged to MOBREL as an instrument for indigenous literacy and to the restructuring project of bilingual schools in the Uaçá indigenous reserve. The findings indicate that the integrationist paradigm transversely permeated the official discourse, conceiving indigenous school education as an instrument of cultural assimilation and national sovereignty, while silencing the agency and the sociopolitical tensions of those groups, particularly at the Oiapoque border with French Guiana, a strategic factor in the formulation of educational policies represented in the periodical.*

KEYWORDS: *Indigenous school education; Critical Discourse Analysis; Newspaper Novo Amapá; Military dictatorship; Amazon.*

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amapá (Unifap). Mestre em Educação Profissional e Tecnológica via Programa de Pós-Graduação em Educação Profissional e Tecnológica (ProfEPT) do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Amapá (IFAP). Graduado em Artes Visuais pela Universidade Federal do Amapá (Unifap). MBA em História da Arte pela Universidade Estácio de Sá (UNESA). Professor de Arte na rede estadual de ensino do Estado do Amapá.

Introdução

Em sua interessante obra chamada *Fronteiras: a degradação do outro nos confins do humano*, José de Souza Martins (2014) questiona o que é, de fato, uma sociedade civilizada e desconstrói o sentido de fronteira como um lugar geográfico distante, reconfigurando-o com o sentido de “encontro de sociedades”, ainda que sejam encontros marcados por conflitos. Tendo sido o cenário de caça e escravização de povos indígenas, de busca agressiva pelas “drogas do sertão” e da coleta do látex e da castanha, o autor arrisca dizer que “na América Latina, a última grande fronteira é a Amazônia [...] brasileira, [que] a partir do Golpe de Estado de 1964 e do estabelecimento da ditadura militar, [...] transformou-se num imenso cenário de ocupação territorial massiva, violenta e rápida” (Martins, 2014, p. 132).

Se, em Martins (2014), a Amazônia brasileira figura como a última grande fronteira do país, o caso amapaense permite observar um de seus pontos mais agudos: a borda setentrional em que a fronteira territorial, a fronteira geopolítica e a fronteira étnica se sobrepõem, convertendo o Amapá na “fronteira da fronteira”, espaço privilegiado para a experimentação autoritária do integracionismo militar. Na sequência dos projetos desenvolvimentistas que reconfiguraram a Amazônia setentrional desde meados do século XX (Becker, 2005), o Amapá foi convertido em laboratório das ambições de integração nacional do regime ditatorial (Pereira, 2022). Sob a noção estigmatizante de “população rarefeita” e atraso civilizatório, o Estado articulou estratégias que extrapolavam a infraestrutura, mobilizando aparelhos de hegemonia (escola, polícia, judiciário, imprensa oficial) para sustentar a modernização autoritária (Lobato, 2019, p. 21-39). Nesta perspectiva, entende-se que a análise de fontes históricas por pesquisadores que desejem contribuir com estudos sobre a ação ditatorial na Amazônia deve ser constante para uma melhor compreensão deste contexto.

Exposto isso, é relevante assinalar que a disponibilização digital do acervo do jornal *Novo Amapá* (até abril de 1972 grafado como *Nôvo Amapá*) pela Imprensa Oficial do Estado do Amapá no início do mês de junho do ano de 2026, por meio de seu repositório *online*, representa um avanço significativo para a democratização do acesso a fontes primárias fundamentais à pesquisa histórica sobre o período da ditadura militar no Território Federal do Amapá (TFA). O jornal *Novo Amapá* foi um periódico impresso, de caráter oficial, ligado ao governo do então TFA, que sucedeu seu antecessor, o jornal *Amapá*, como principal órgão de divulgação administrativa e política do território a partir do final dos anos 1960.² A digitalização não apenas preserva os originais físicos, submetidos ao natural processo de degradação, como também amplia substancialmente as possibilidades de investigação ao permitir que pesquisadores de diferentes instituições acessem remotamente um acervo antes restrito à consulta presencial. Esse acervo compõe-se de edições digitalizadas em formato PDF, abrangendo décadas de publicação do periódico que, durante o período aqui

² Fonte disponível digitalmente. Cf. ESTADO DO AMAPÁ. *Acervo Digital Da Imprensa Oficial Do Estado Do Amapá – Jornal Novo Amapá*, [Online], n. 1556-1749, 1970-1974. Disponível em: <<https://imprensaoficial.amapa.gov.br/acervo.html>>. Acesso em: 01 ago. 2026.

estudado, veiculou atos oficiais, matérias informativas e peças de propaganda governamental (Fonseca, 2026).

Diferente dos diários oficiais, o jornal *Novo Amapá* não era, portanto, um veículo de imprensa oficial meramente burocrático, como indicam Arruda (2022) e Souza (2023, p. 63), que analisam crônicas publicadas nesse periódico. As autoras situam o *Novo Amapá* como um jornal da imprensa oficial em circulação entre 1968 e meados da década de 1970, que atuava como porta-voz da política estatal de ocupação, controle e “desenvolvimento” da Amazônia setentrional. Como veículo oficial de informação, produzido e gerido numa época de governo ditatorial militar, seu discurso encontrava-se imbricado nas relações de poder que estruturavam a vida política e social do então Território Federal. Tal periódico, nesse contexto, funcionava como instrumento de legitimação das ações governamentais, de construção de consensos em torno do projeto desenvolvimentista e de silenciamento sistemático de vozes dissidentes. Compreender a natureza desse veículo é condição indispensável para uma leitura crítica das representações que ele produzia, especialmente aquelas relativas a grupos subalternizados, como os povos indígenas.

Assim, o presente artigo tem como objetivo analisar criticamente a representação do sujeito indígena e das políticas de educação escolar indígena no discurso do jornal *Novo Amapá*, no período de 1970 a 1974. Para além da materialidade linguística, a pesquisa articula a Análise Crítica de Discurso (ACD), conforme proposta por Fairclough (2012), com a historiografia da educação na Amazônia, fundamentando-se epistemologicamente na crítica marxista e nas categorias gramscianas de hegemonia e Estado ampliado (Gramsci, 2024). Compreende-se, sob essa lente teórico-metodológica, que o periódico oficial e a própria forma escolar instituída na região fronteira operaram como verdadeiros aparelhos privados de hegemonia, mobilizados tanto para a construção de consensos em torno do projeto civilizatório burguês-autocrático da ditadura militar quanto para a ocultação da violência estrutural inerente à proletarianização e à assimilação compulsória das populações originárias.

A pesquisa parte de um relatório prévio, e não exaustivo, de investigação no acervo digital do jornal, que identificou e documentou o conteúdo relativo a povos indígenas e políticas de educação escolar indígena em várias das 184 edições disponíveis para o período analisado, totalizando mais de 1.400 páginas examinadas. Além do apoio na ACD, o artigo dialoga com autores fundamentais³ que analisam a história da educação na Amazônia – notadamente, Sidney Lobato (2018), Mauro César Coelho (2004; 2008), Antonella Tassinari (2001), Mariana Kawall Leal Ferreira (2001) e Marcos André Ferreira Estácio (2016) –, cujas contribuições permitem situar os achados empíricos no contexto mais amplo das políticas educacionais e indigenistas na região. Em contexto mais amplo, articula-se brevemente com Oliveira e Bicalho (2025) e Evangelista (2018).

³ Estas referências compõem parte do plano da disciplina “História da Educação na Amazônia” ofertada em sua edição de 2026 pelo Programa de Pós-graduação em Educação (PPGED) da Universidade Federal do Amapá (Unifap), donde origina-se o presente texto.

A delimitação do recorte temporal entre 1970 e 1974 obedece a razões tanto empíricas quanto histórico-analíticas. Do primeiro: o acervo digitalizado do jornal *Novo Amapá*, disponível no repositório da Imprensa Oficial do Estado do Amapá, apresenta edições contínuas a partir de janeiro de 1970, encerrando-se em setembro de 1974, o que define os contornos materiais do *corpus*. Do ponto de vista histórico-analítico, o quinquênio em questão corresponde a momento de grande densidade de políticas indigenistas e educacionais voltadas às populações indígenas no TFA, coincidindo com o ápice do chamado “milagre econômico” brasileiro (1968-1973), período em que o regime militar intensificou os projetos de integração da Amazônia ao território nacional por meio de grandes obras de infraestrutura, como a rodovia Perimetral Norte, cuja pedra fundamental foi lançada em 1973 com a presença do presidente Médici em solo amapaense.

É nesse contexto que a educação escolar indígena adquire centralidade estratégica no discurso oficial, como instrumento de incorporação dos povos originários ao projeto desenvolvimentista. Promulgada em 19 de dezembro de 1973, a Lei n. 6.001, conhecida como Estatuto do Índio (Brasil, 1973), constituiu o marco jurídico que consolidou, sob aparência protetiva, o paradigma integracionista da política indigenista brasileira. Ao estabelecer como finalidade a preservação da cultura indígena articulada à sua integração “progressiva e harmoniosa à comunhão nacional”, a norma reafirmou a tutela estatal e classificou os indígenas segundo estágios de integração: “isolados”, “em vias de integração” e “integrados”, naturalizando a ideia de que a diferença é uma condição transitória a ser superada (Oliveira; Bicalho, 2025; De Jesus, 2022). No contexto da cobertura analisada do jornal *Novo Amapá*, tal formulação legal fornece o lastro discursivo para as representações jornalísticas que associam educação, assistência e demarcação territorial à incorporação dos povos originários ao projeto nacional, ocultando que esse processo se deu sob forte assimetria de poder e em articulação com os interesses geopolíticos e desenvolvimentistas do regime militar (Evangelista, 2018; Castro; Sousa Neto; Vargas, 2024).

Cumprе ressaltar que o Estatuto do Índio operou no seio do Estado ditatorial como um sofisticado aparelho jurídico de legitimação hegemônica. A própria arquitetura da lei (notadamente em seus artigos 4º, 50 e 52) subordinava a demarcação territorial à iniciativa exclusiva do órgão federal, reafirmando uma tutela burocrática sobre as terras. Ao classificar os povos originários em estágios evolutivos, o legislador não apenas naturalizou uma ontologia colonial, mas chancelou juridicamente a transitoriedade da diferença. Essa estrutura legal revela uma contradição intencional: sob o verniz da proteção, o Estado autocrático organizou as bases normativas para a expropriação e assimilação compulsória, condicionando a reprodução da vida nas comunidades àquilo que não confrontasse a marcha do modo de produção vigente. Trata-se de uma política que mobilizou a forma jurídica para a consolidação de um projeto de nação dócil aos imperativos da acumulação capitalista na fronteira amazônica.

Não se deve perder de horizonte também que o Estatuto do Índio tem de ser lido principalmente como resposta do regime militar à repercussão internacional do Relatório Figueiredo (1968), que apurou crimes cometidos

pelo extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e foi amplamente veiculado pela imprensa internacional – *New York Times*, *Le Monde*, *Sunday Times* e outros –, gerando pressões diplomáticas sobre o governo brasileiro (Evangelista, 2018; Oliveira; Bicalho, 2025). A retórica protetiva da lei, portanto, cumpre função dupla: legitimar internamente as práticas integracionistas e neutralizar externamente as denúncias de genocídio. O recorte, portanto, captura o momento em que a conjunção entre o desenvolvimentismo autoritário, o integracionismo legal e a expansão da infraestrutura fronteiriça produziu as condições mais favoráveis à emergência do sujeito indígena no discurso oficial, não como sujeito de direitos, mas como objeto de política.

Nesta conjuntura, é interessante contextualizarmos os argumentos apresentados por De Jesus (2022) acerca da política integracionista, os quais apresentam sintonia com a nossa análise crítica do jornal *Novo Amapá*, evidenciando as raízes do silenciamento imposto pela ditadura, inferências as quais antecipamos de forma sintética nestas linhas: o autor destaca que o Estado brasileiro se estruturou sob um paradigma eurocêntrico que impunha a integração forçada dos povos indígenas, visando ao abandono cultural e à homogeneização da identidade nacional. Trata-se de uma análise jurídico-antropológica aprofundada do artigo 1º do Estatuto do Índio, o qual autor identifica como portador de uma “contradição constitutiva”: a impossibilidade lógica de, simultaneamente, “preservar a cultura” e “integrar progressiva e harmoniosamente à comunhão nacional”.⁴ De Jesus (2022) demonstra que essa contradição não é acidental, mas estrutural, e que ela deriva de uma matriz colonial mais longa, na qual a ocupação do território nacional se deu pelo “isolamento, exclusão e esquecimento” do indígena.

Essa premissa teórica corrobora os nossos achados empíricos demonstrando como a imprensa oficial amapaense operou para legitimar essa mesma agenda de assimilação com sutil disfarce de respeito e dignidade em relação aos povos originários. Ao criticar o Estatuto do Índio de 1973 por inferiorizar os nativos ao classificá-los em estágios de subordinação, De Jesus (2022) expõe a violência da tutela estatal. Da mesma forma, nas páginas do jornal oficial que analisamos, essa política se materializou na representação do indígena não como sujeito de direitos munido de cultura própria, mas como um alvo passivo da narrativa da “integração plena” controlada por aparelhos como a FUNAI e o MOBRAL, confirmando que a visibilidade tutelada era, na verdade, uma ferramenta discursiva para o etnocídio e para a supressão do direito inalienável à diferença.

⁴ O trabalho de De Jesus (2022) recupera ainda um dado decisivo para a contextualização internacional da política indigenista brasileira: o Estatuto do Índio de 1973 dialogou diretamente com a Convenção n. 107 da Organização Internacional do Trabalho (1957), cuja ementa explicitava o propósito de “proteção e integração das populações indígenas”. Esse dado permite ao autor situar o paradigma integracionista brasileiro num horizonte normativo internacional, e não apenas como produção autóctone do regime militar, o que, por contraste, evidencia ainda mais a especificidade da apropriação brasileira desse paradigma em perspectiva autoritária e geopolítica.

Diante dessas palavras inaugurais, entendemos que a relevância acadêmica desta investigação reside na articulação entre uma fonte primária até recentemente pouco acessível, o acervo digitalizado do jornal oficial, e um referencial teórico-metodológico que permite ir além da descrição superficial dos conteúdos veiculados, alcançando a compreensão das relações de poder, das formações ideológicas e dos silenciamentos que estruturam/estruturaram o discurso oficial sobre os povos indígenas. O artigo está organizado, a seguir, em cinco seções: a primeira seção apresenta o referencial teórico-metodológico da ACD; a segunda situa o jornal como fonte e prática social; a terceira analisa a representação do sujeito indígena; a quarta examina a educação escolar indígena no discurso oficial. Por fim, apresentam-se as considerações finais.

Referencial teórico-metodológico: a análise crítica do discurso

A Análise Crítica do Discurso (ACD), tal como formulada por Fairclough (2012), configura-se não simplesmente como um método, mas como uma perspectiva teórica sobre a linguagem e, de maneira mais ampla, sobre a semiose como elemento integrante do processo social material. Para Fairclough (2012, p. 307), a ACD é "muito mais uma teoria que um método, ou melhor, uma perspectiva teórica sobre a língua e, de uma maneira mais geral, sobre a semiose como um elemento ou momento do processo social material". Essa perspectiva tem uma relação dialógica com outras teorias e métodos sociais, engajando-se não apenas de maneira interdisciplinar, mas transdisciplinar, o que significa que coengajamentos particulares sobre determinados aspectos do processo social devem suscitar avanços teóricos e metodológicos que perpassem as fronteiras das várias disciplinas.

O ponto de partida da ACD é a concepção de que a vida social constitui uma rede interconectada de práticas sociais de diversos tipos (econômicas, políticas, culturais), todas com um elemento semiótico. Toda prática social inclui os seguintes elementos: atividade produtiva, meios de produção, relações sociais, identidades sociais, valores culturais, consciência e semiose. Esses elementos estão dialeticamente relacionados, isto é, são diferentes, mas não totalmente separados, de modo que cada um internaliza os outros sem se confundir com eles. A ACD é, portanto, a análise das relações dialéticas entre semioses e outros elementos das práticas sociais. Desta forma, Fairclough (2012) propõe que a semiose atue nas práticas sociais em três dimensões interarticuladas: os gêneros discursivos (modos de agir semioticamente, tais como conversações, reuniões, entrevistas), os discursos (representações da vida social produzidas por atores posicionados diferentemente) e os estilos (identidades em seu aspecto semiótico). A articulação desses elementos compõe a interdiscursividade do texto.

O conjunto desses elementos, enquanto estruturação social da diferença semiótica, constitui a ordem de discurso, isto é, uma ordenação particular das relações entre modos de construir sentido, na qual a dominância é eixo organizador. A aplicação do conceito de hegemonia à análise das ordens de discurso evidencia que determinada estruturação

semiótica pode tornar-se senso comum legitimador das relações de dominação. Desta forma, a operacionalização analítica da ACD ocorre em cinco estágios: (1) identificação de um problema social com dimensão semiótica; (2) análise dos obstáculos à sua resolução, mediante exame da rede de práticas, da ordem de discurso e das dimensões interacional, interdiscursiva e linguístico-semiótica; (3) verificação de se a própria ordem social constitui problema; (4) identificação de possibilidades de superação dos obstáculos; e (5) reflexão crítica sobre a análise. Tal estrutura articula dimensão relacional, no diagnóstico, e dimensão dialética, na identificação de possibilidades transformadoras.

A aplicação da ACD ao *corpus* jornalístico do *Novo Amapá* exige atenção particular a dois aspectos: em primeiro lugar, o jornal oficial, como prática social, situa-se na interseção entre o campo político e o campo midiático, configurando um gênero discursivo específico que articula a função informativa com a função propagandística. Em segundo lugar, a análise interdiscursiva deve considerar como o discurso do jornal recontextualiza discursos de outros campos (o discurso desenvolvimentista, o discurso indigenista oficial, o discurso pedagógico) em um novo contexto, transformando-os para acomodá-los à lógica do veículo e às finalidades do governo territorial. A articulação entre ACD e História da Educação permite assim, não apenas identificar o que o jornal diz sobre os povos indígenas e a educação escolar, mas compreender como essas representações são produzidas, circulam e se transformam no interior de uma ordem de discurso específica, marcada pelas relações de poder próprias ao contexto ditatorial.

Essa articulação teórico-metodológica exige ainda uma precisão conceitual fundamental para a análise que se segue: para apreender a totalidade do fenômeno educativo nas comunidades originárias, sem incorrer em reducionismos assimilacionistas, faz-se necessária a distinção categorial entre "educação indígena" e "educação escolar indígena" (Baniwa, 2019, p. 59-63, 69, 154). A educação indígena consubstancia-se como a práxis ontológica e ancestral de cada povo, abrangendo a totalidade dos processos de socialização que transmitem e recriam as cosmologias, os valores comunitários e a relação orgânica com o território. Ela ocorre no tecido das relações sociais cotidianas e opera de maneira autônoma, garantindo a continuidade histórica e material das etnias em face das contínuas investidas coloniais.

Dialeticamente, educação escolar indígena refere-se à introdução da forma-escola, instituição que, segundo Baniwa (2019, p. 59-60), foi criada para garantir a reprodução dos modos de vida do colonizador e que, à luz da teoria gramsciana, pode ser compreendida como aparelho de hegemonia para a homogeneização cultural e a imposição do *modus operandi* capitalista. Contudo, como se demonstrará adiante, essa mesma instituição seria posteriormente apropriada e ressignificada pelos povos originários como instrumento de luta e autonomia etnopolítica.

O Jornal *Novo Amapá* como fonte e como prática social

O Território Federal do Amapá, criado em 13 de setembro de 1943 durante o Estado Novo, viveu sob intervenção direta do governo federal até sua transformação em Estado em 1988. Sua criação e posterior instalação do governo territorial no início do ano de 1944 “eram apresentadas como um novo e auspicioso tempo na história dos habitantes da Guiana Brasileira”, argumenta Lobato (2019, p. 25). Durante as décadas de 1960 e 1970, o território foi governado por interventores nomeados pelo regime militar, que implementaram políticas de modernização autoritária articuladas ao projeto desenvolvimentista nacional. Esse processo, conforme Coelho (2004), envolveu a construção de uma identidade nacional no Amapá, transformando o “caboclo” em “brasileiro” por meio de políticas de integração que visavam apagar as especificidades culturais locais em favor de uma identidade nacional homogênea. Nesse contexto, o sujeito indígena ocupava uma posição particularmente ambígua: era simultaneamente objeto de proteção legal e alvo de integração compulsória, definido pelo paradigma integracionista que orientava a política indigenista brasileira desde o SPI e, a partir de 1967, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Ao analisar as inflexões da política educacional amapaense entre 1944 e 2002, Lobato (2018) evidencia que a educação no território esteve profundamente marcada pela articulação entre discurso desenvolvimentista e modernização autoritária. O autor mostra como as políticas educacionais foram concebidas como instrumentos de desenvolvimento econômico e integração nacional, especialmente nos períodos de modernização autoritária, quando “o discurso do desenvolvimento aparece como um elemento de legitimação das políticas educacionais” (Lobato, 2018, p. 5). Essa perspectiva permite compreender a educação não como prática autônoma, mas como elemento de uma rede mais ampla de práticas sociais que incluem a política econômica, a política indigenista e a política de ocupação territorial.

O jornal *Novo Amapá* insere-se nessa rede de práticas como um veículo oficial de informação, cuja função primária era a divulgação de atos governamentais e a construção de uma narrativa favorável à ação do Estado. Na tipologia dos gêneros discursivos proposta por Fairclough (2012), consideramos que o jornal oficial configura um gênero híbrido que articula elementos do discurso administrativo (editais, decretos, portarias) com elementos do discurso jornalístico (reportagens, entrevistas, crônicas) e do discurso propagandístico (matérias de auto exaltação governamental). Essa hibridização produz efeitos de sentido específicos, entre os quais se destaca a naturalização da perspectiva governamental como a única perspectiva legítima sobre os eventos noticiados.

Assim, inferimos que a ordem de discurso do jornal, durante o período analisado, era estruturada pela hegemonia do discurso desenvolvimentista e integracionista. Os discursos alternativos, como o das lideranças indígenas que reivindicavam direitos diferenciados, ou o das comunidades que resistiam à perda de suas terras, eram sistematicamente marginalizados ou silenciados. Quando emergiam, como no caso da matéria sobre o tuxaua

Kassiotono (edição n. 1738, de 12/07/1974, apresentada adiante), eram recontextualizados de modo a se acomodarem ao discurso hegemônico, apresentando as demandas indígenas como pedidos de assistência governamental e não como reivindicações de direitos. A preservação digital e a democratização do acesso a esse acervo, por meio do portal da Imprensa Oficial do Estado do Amapá, criam as condições de possibilidade para que essa ordem de discurso seja hoje submetida a uma análise crítica que os produtores do jornal certamente não anteciparam.

O sujeito indígena no discurso do *Novo Amapá*: da invisibilidade à integração

A análise do jornal *Novo Amapá* para os anos de 1970 e 1971 revela um achado que é, em si, de grande significação analítica: a ausência quase total de referências a políticas indígenas contemporâneas a este biênio. Das 70 edições analisadas entre estes anos, não encontramos nenhuma que trouxesse matéria sobre a ação da FUNAI no Amapá, sobre escolas para índios ou sobre programas governamentais voltados às populações indígenas do território. O conteúdo indígena restringiu-se a artigos de cunho histórico-comemorativo, especialmente os relativos à fundação de Mazagão, que abordavam a presença indígena sob a perspectiva colonial, descrevendo os povos originários como objetos de catequese e civilização.

Interpretando isso por meios dos recursos e pontos de vista da ACD, é possível a compreensão de que esse silêncio editorial não é uma simples ausência, mas um dado discursivo que revela a posição do sujeito indígena na ordem de discurso do jornal. A "invisibilidade", ou em termos da ACD, o apagamento semiótico, não é um vácuo, mas um projeto político de silenciamento. Ela indica que a questão indígena não integrava a agenda jornalística do período, o que significa que não era percebida como relevante pelos produtores do veículo, que operavam dentro dos parâmetros da política governamental. A análise linguística das poucas referências encontradas evidencia o caráter estereotipado dessas representações, nas quais o índio não é apenas o habitante de um passado distante: ele é o arquétipo da estagnação. A expressão "taba de índio", contraposta a "cidade evoluída" (edição n. 1607, de 06/03/1971), constitui uma oposição discursiva que situa o indígena como polo negativo da civilização, reforçando o imaginário social que legitimava as políticas integracionistas.

A magnitude do silêncio indígena imposto nos anos de 1970 e 1971 só pode ser adequadamente compreendida e mensurada se colocada em contraposição àquilo que o jornal de fato publicava. O apagamento de uma realidade exige a hipervisibilidade de outra. Para desviar a atenção do passivo humano e ecológico que o desenvolvimentismo gerava, o *Novo Amapá* saturou as suas páginas com um ufanismo urbano paroxístico. O acervo deste biênio é um monumento retórico ao cimento, ao asfalto e à burocracia estatal, caracterizando um intenso processo de intervenção no tecido urbano da capital, Macapá, que visava transformar rapidamente a sua fisionomia para transparecer eficiência administrativa e modernidade, como

é possível perceber, por exemplo nas edições n. 1556, 1558, 1589, 1600 e 1619 que vão de janeiro de 1970 a setembro de 1971.

Por sua vez, o ano de 1972 marca uma inflexão significativa na cobertura jornalística sobre a questão indígena. Pela primeira vez, dentro do interstício aqui analisado, o jornal publica matérias substantivas e o ingresso do indígena no noticiário dá-se, de forma esmagadora, atrelado umbilicalmente à máquina estatal indigenista recém-reestruturada: sobre a atuação da FUNAI, sobre a eletrificação da Aldeia Santa Isabel dos índios Caripunas no Oiapoque e sobre o sistema de Parques Indígenas que incluía o Tumucumaque, na fronteira com o Suriname e a Guiana Francesa. A manchete "Aldeia Santa Isabel dos índios Caripunas com energia elétrica" (edição n. 1644, de 19/07/1972) é paradigmática: a eletrificação de uma aldeia indígena é apresentada com uma linguagem grandiloquente, como evento digno de destaque, simbolizando a chegada da civilização e do "progresso" ao território indígena e a incorporação dessas comunidades à infraestrutura estatal.

A análise interdiscursiva revela a articulação entre o discurso desenvolvimentista, que concebe a eletrificação como avanço, e o discurso indigenista oficial, que apresenta a ação da FUNAI como proteção e assistência. Os agentes sociais nos textos são predominantemente institucionais (FUNAI, governo territorial, ministro do Interior), enquanto os indígenas aparecem como beneficiários passivos da ação estatal. A matéria sobre os dados quantitativos da FUNAI (edição n. 1651) ilustra essa dinâmica: as informações sobre "119 casas" construídas e "109 visitas a aldeias" configuram uma narrativa de produtividade administrativa em que os indígenas são reduzidos a números em um balanço governamental.

Neste mesmo ano, vale destacar um trecho verdadeiramente simbólico da edição n. 1654, publicada em outubro, que expõe um explícito, porém cuidadoso, discurso integrador, na tentativa de transparecer uma imagem estatal paternal e gentil, onde o periódico aponta que

a política brasileira em relação ao indígena tem se caracterizado pelo respeito às comunidades e instituições tribais e à pessoa do índio, pela evolução gradual do estágio de desenvolvimento sócio-econômico e cultural do índio, através de um processo de integração lento e sem mudanças bruscas, e pela demarcação e garantia das terras pertencentes aos índios e do usufruto para eles dos recursos naturais, e bens nelas existentes (Jornal Novo Amapá, edição n. 1654, de 12/10/1972, p. 4).

Sob a ótica tridimensional da ACD, a materialidade linguística desse excerto revela no Jornal *Novo Amapá* um léxico assentado em eufemismos como "evolução gradual" e "integração lenta" e o discurso oficial camuflando a violência inerente à proletarização e assimilação compulsória das populações originárias. Tudo isso ancorando-se em uma ontologia evolucionista que disfarça "de progresso" a gradual destruição de seus modos de vida. Ademais, a interdiscursividade com a retórica tutelar do vindouro Estatuto do Índio, manifesta na promessa cínica de "usufruto dos

recursos naturais”, funciona aqui como um vigoroso dispositivo de silenciamento das contradições materiais da época, ocultando a expropriação territorial impulsionada por megaobras fronteiriças, como a famosa Perimetral Norte. Trata-se, portanto, de uma prática discursiva mediante a qual o Estado ampliado, compreendido como a fusão dialética entre a sociedade política e a sociedade civil, na qual a hegemonia nasce revestida de coerção, fabrica o consenso (Gramsci, 2024, p. 841; Anderson, 2018, p. 11-15): apresenta-se o avanço predatório do capital na Amazônia sob a roupagem de uma tutela estatal benevolente, esvaziando a autonomia indígena para subsumi-la irremediavelmente aos imperativos da segurança nacional e do modelo de acumulação capitalista.

Nesta esteira, os anos de 1973 e 1974 representam o ponto de maior densidade na cobertura sobre a questão indígena. O jornal documenta a presença de lideranças indígenas em eventos oficiais, como o índio Geraldo Lod, da “tribo” dos Galibis, fotografado enquanto tecia uma rede artesanal (edições n. 1672-1673), e a vinda do tuxaua Kassiotono, da “tribo” dos Urucauás, a Macapá para pedir proteção contra a invasão de terras indígenas (edição n. 1738). A análise dessas matérias revela uma tensão discursiva fundamental: ao mesmo tempo em que o jornal visibiliza os sujeitos indígenas, os enquadra em papéis predefinidos pelo discurso hegemônico – o artesão exótico, o alfabetizando, o demandante de proteção governamental.

A matéria sobre o tuxaua Kassiotono é particularmente reveladora. Embora o jornal reconheça a agência política do líder indígena, que se desloca a Macapá para demandar a proteção de suas terras, o texto o apresenta como um sujeito que “quer morrer no Jari” e que está “hospedado no quartel da Guarda Territorial”, aguardando providências governamentais. A modalização do texto constrói a impressão de que a solução para o conflito fundiário depende exclusivamente da ação estatal, silenciando a responsabilidade do próprio Estado na promoção dos conflitos por meio de suas políticas de ocupação territorial e incentivo à infraestrutura rodoviária:

o tuxaua Kassiotono, capitão geral da tribo dos Urucauanos [Urucauás], na região de aproximadamente três mil índios, que vivem espalhados por uma vasta região do alto Jari, veio a Macapá solicitar providências junto às autoridades, contra invasores de terras que estão deixando as tribos em difícil situação, inclusive com ameaça de fome, em face da fuga da caça para os contrafortes da serra Tumucumaque. Já falando um português inteligível, algumas [vezes] misturando com o tupi-guarani, [...] afirmou estar encontrando sérias dificuldades para conter os outros índios, especialmente os que se encontram mais afastados do aldeamento [sic] central e que por esta razão, escapam a um controle mais [rigoroso] de sua parte. Disse o tuxaua, que todos reclamam contra a escassez da caça, a queima e derrubada das matas e invasão das terras que são dos índios desde épocas remotas. “Pai de meu pai nasceu e morreu no Jari: Kassiotono nasceu e quer morrer no Jari”, disse o chefe

índio, que já manteve contatos com o governador do Território, recebendo a promessa de que o assunto [será levado a] Brasília, para [as devidas] providências. Kassiotono, que está hospedado no quartel da Guarda Territorial, vai retornar à sua aldeia, esperando as providências e o interesse que as autoridades demonstraram, no sentido da solução do problema (Jornal Novo Amapá, edição n. 1738, de 13/07/1974, p. 3).⁵

Se a matéria sobre o tuxaua Kassiotono representa o momento em que o jornal reconhece, ainda que sob enquadramento restritivo, a agência política indígena, a matéria com o subtítulo “Índios”, publicada na mesma edição n. 1694 que traz a manchete sobre o MOBREAL, revela o contraponto: a redução do sujeito indígena a objeto cênico do espetáculo do poder. O texto narra que “na oportunidade das solenidades, o presidente Médici vai conhecer nove índios de uma tribo do Oiapoque, trazidos especialmente para a localidade de Porto Grande” (Novo Amapá, edição n. 1694, 28 jul. 1973). Um único verbo concentra a densidade analítica da passagem: “trazidos”. Enquanto Kassiotono “veio” a Macapá por iniciativa própria, os nove índios foram “trazidos” pelo Estado. A diferença entre “vir” e “trazer”, em nossa percepção, não é gramatical, mas política: no primeiro caso, o sujeito é agente do seu deslocamento; no segundo, é objeto do deslocamento promovido por outrem.

A finalidade declarada do traslado reforça essa assimetria: os índios foram trazidos “para conhecer o presidente da República”, como se o sentido do encontro residisse exclusivamente no olhar presidencial sobre eles, e não no reconhecimento recíproco. O roteiro descrito (chegada a Macapá, gabinete do governador, visita a “pontos da cidade”, deslocamento a Porto Grande para as solenidades) constitui um itinerário de incorporação simbólica: cada parada é um espaço do poder estatal e os corpos indígenas são conduzidos por esses espaços como confirmação viva da extensão da soberania nacional. Essa matéria é paradigmática do que Fairclough (2012) denomina recontextualização: sujeitos indígenas reais são retirados de seu contexto comunitário e reinseridos em um gênero discursivo (no caso em questão, a crônica de visita presidencial) cuja estrutura narrativa lhes reserva apenas o papel de figurantes no espetáculo do desenvolvimento. A presença indígena é assim absorvida pela narrativa da obra governamental, tornando-se acessório do progresso que a Perimetral Norte simboliza. Conforme a formulação de Lobato (2018, p. 10), segundo a qual “a integração nacional seria resultado do trabalho de fazer coincidir a fronteira econômica com a fronteira política”, os índios “trazidos” à cerimônia são o símbolo vivo dessa coincidência: seus corpos marcam, no ritual cívico, a fronteira que a rodovia pretende ocupar.

A análise linguística do *corpus* evidencia mecanismos discursivos recorrentes: a impessoalização dos agentes estatais responsáveis pelas

⁵ Devido às dificuldades encontradas pela ferramenta de reconhecimento de texto nos PDFs e de alguns dos arquivos estarem visualmente corrompidos, esclarecemos que, nas citações diretas de texto do jornal, os trechos apresentados entre colchetes são deduções nossas dos complementos das palavras e frases, considerando o contexto.

políticas indigenistas; a construção da "integração plena" como imperativo modal, transitando do "é" descritivo ao "tem que ser" prescritivo, conforme identificado por Fairclough (2012) em sua análise de discursos governamentais; e a recontextualização do discurso indigenista em termos do discurso desenvolvimentista, de modo que a proteção ao índio é apresentada não como respeito à diferença cultural, mas como condição para sua incorporação produtiva à sociedade nacional.

A educação escolar indígena no discurso oficial: entre o MOBRAL e as escolas bilíngues

A análise da representação da educação escolar indígena no jornal *Novo Amapá* revela um achado transversal que estrutura toda a seção: a fronteira internacional do Oiapoque com a Guiana Francesa opera, no discurso do periódico, como dispositivo geopolítico que confere à escolarização indígena uma dimensão que transcende o pedagógico. É no interior dessa lógica fronteiriça que se articulam as duas faces da política educacional documentada no corpus, o MOBRAL e as escolas bilíngues, ambas orientadas pelo paradigma integracionista, porém com estratégias discursivas distintas. Durante a ditadura militar, um dos "assaltos" perpetrados contra os povos indígenas foi o modelo de ensino implantado pela FUNAI, "lotada de agentes do Serviço Nacional de Informações, o SNI, que geravam desinformação e intrigas", afirma Souza (2015, p. 103). Segundo o autor, "tratava-se de uma educação colonizadora, arrogante, que não se preocupava com o ensino bilíngue", "uma fábrica macabra de caricatura de 'civilizados'", de currículo sulista, etnocêntrico e preconceituoso. As páginas do *Novo Amapá* apresentam um tanto dessa política "educacional".

A edição n. 1694, publicada em 28 de julho de 1973, traz uma manchete das mais significativas para a questão da educação indígena em todo o período analisado: "MOBRAL VAI ALFABETIZAR ÍNDIOS". A matéria descreve a implementação do programa da Fundação Movimento Brasileiro de Alfabetização entre populações indígenas do Oiapoque, identificando as tribos Palikur, Curupis e Cumarum como beneficiárias. O texto é revelador tanto pelo que afirma quanto pelo que pressupõe:

O MOBRAL vem chamar para si a grande responsabilidade de alfabetizar os índios da região do Oiapoque, especialmente dos dialetos franceses falados na região fronteiriça. Os alfabetizadores da Fundação MOBRAL vão encontrar grande dificuldade quando iniciarem os trabalhos, [pois vão en]sinar os índios a falar em português, língua que lhes é praticamente desconhecida, de vez que usam a própria [língua] e alguns dialetos franceses como o patoá. Os indígenas das tribos Palikur, Curupis e Cumarum, sofrem os graves problemas do isolamento [e recebem] bem toda uma carga cultural estrangeira, carga essa bem semelhante à recebida por outros habitantes da região, através das

programações radiofônicas dos países vizinhos o que gerou [a necessidade de] implantar na Amazônia, vinte e cinco estações de rádio que, atuando em ondas tropicais, cobrirão toda a região contrabalançando a influência externa. No caso dos índios brasileiros da região fronteiriça, o MOBRAL já tomou as providências iniciais, fazendo o levantamento completo das comunidades para [elabo]ração de um plano de alfabetização aplicado em paralelo com outros, [que] servirá para diminuir a influência, principalmente por se encontrarem os indígenas localizados nas proximidades de cidades francesas, onde a língua e os costumes são bem diferentes dos nossos (Jornal Novo Amapá, edição n. 1694, de 28 de julho de 1973, p. 1).

O texto reconhece explicitamente a barreira linguística como desafio central, afirmando que os alfabetizadores “vão encontrar grande dificuldade quando iniciarem os trabalhos”, pois a língua dos indígenas lhes é “praticamente desconhecida”. A análise interdiscursiva dessa matéria revela a articulação entre três discursos: o discurso pedagógico do MOBRAL, que concebe a alfabetização como erradicação do analfabetismo; o discurso integracionista, que apresenta a alfabetização como instrumento de “integração na unidade brasileira”; e o discurso geopolítico, que situa o problema no contexto da fronteira com a Guiana Francesa. A matéria menciona a instalação de “estações de rádio para contrabalançar a influência externa sobre os índios brasileiros”, confirmando que a educação escolar indígena era concebida não como política educacional autônoma, mas como estratégia de soberania nacional, paradigma civilizatório que, na Amazônia, remonta historicamente ao Diretório dos Índios do século XVIII, analisado por Coelho (2008).

Nessa perspectiva, a classificação dos indígenas em “isolados”, “em vias de integração” e “integrados”, que o Estatuto do Índio consolidaria meses depois, operava como dispositivo jurídico-político cuja lógica se desdobraria no Projeto-Decreto de Emancipação de 1978 e nos “indicadores de indianidade” de 1980-1981 (Oliveira; Bicalho, 2025). A retórica da “integração plena” não era um objetivo, mas um programa de desindianização⁶ juridicamente estruturado, no qual a educação escolar cumpria função instrumental.

A convergência entre escolarização integracionista e controle militar de fronteiras ganha contornos ainda mais explícitos na edição n. 1701, de 22 de setembro de 1973. Sob a manchete “Presidente vai assinar agora criação da Grande Reserva Uaçá”, o jornal repercute a visita do então presidente da FUNAI, General Bandeira de Melo, que celebra o “declínio bastante acentuado

⁶ Hugo Fragoso (1992) define a desindianização como um projeto deliberado e uma mentalidade presentes na política colonial e na ação missionária, cujo objetivo era fazer com que o “índio deixasse de ser índio”. Como projeto histórico entendemos que o conceito continua sendo uma ferramenta válida para descrever as intenções e políticas do Estado em busca de assimilação forçada, mas esclarecemos que autores como Almir Diniz de Carvalho Júnior (2013), inseridos na “nova história indígena”, questionam a ideia de que os índios foram sujeitos passivos desse processo. Ele argumenta que as identidades não são fixas, mas construções históricas. Em vez de uma “desindianização” completa, ocorreu o que se chama de etnogênese: a criação ou renovação de identidades duradouras mesmo em contextos de mudanças radicais.

da influência alienígena” na região. A matéria atribui o pretenso recuo cultural estrangeiro à atuação articulada da FUNAI, do MOBRAL e do governo do Território, destacando o apoio governamental através da “cessão de professores para os núcleos indígenas ali existentes”. À luz da concepção gramsciana de Estado ampliado, a escola e os programas de alfabetização operam aqui como autênticos aparelhos de hegemonia, cuja função precípua é conformar as subjetividades dos povos originários aos imperativos do projeto civilizatório burguês-autocrático (Gramsci, 2024, p. 896, 1159, 1392-1395). Na página do periódico, logo abaixo da referida matéria, chega a ser irônica a reprodução de uma fotografia de crianças trajadas “de indígenas” em uma caricata “apresentação cultural folclórica”.

Se o MOBRAL representava a face mais bruta do integracionismo (a alfabetização monolíngue em português como erradicação da diferença), a edição n. 1704, de 13 de outubro de 1973, documenta uma estratégia aparentemente mais sofisticada. Sob o título “Projeto vai reestruturar escolas bilíngues da reserva indígena Uaçá”, o texto descreve o trabalho de uma antropóloga do Museu Emílio Goeldi, em convênio com a FUNAI e a Universidade Federal do Pará, para reestruturar as escolas bilíngues da reserva, com o objetivo de “preparar os grupos indígenas para a integração plena”. A matéria documenta a existência de escolas bilíngues no Oiapoque, a articulação FUNAI-Museu Goeldi-UFPA e o paradigma integracionista como horizonte. Ferreira (2001), ao apresentar um diagnóstico crítico da educação escolar indígena no Brasil, demonstra que a história dessas políticas é marcada pela tensão entre a escola como instrumento de assimilação e a escola como espaço de reprodução cultural.

As escolas bilíngues do Uaçá, embora representassem um avanço formal em relação ao modelo monolíngue do MOBRAL, continuavam orientadas pelo paradigma da transição: o bilinguismo era concebido como estratégia intermediária para a integração definitiva, e não como direito à educação em língua materna. Se “a educação bilíngue se firmou [...] como tática para assegurar interesses civilizatórios do Estado, favorecendo o acesso dos índios ao sistema nacional” (Ferreira, 2001, p. 76), a diferença linguística e cultural era tolerada apenas na medida em que servisse ao processo de assimilação.

É precisamente nesse ponto que o estudo de Tassinari (2001) sobre os projetos de escola entre os índios do Uaçá oferece uma perspectiva decisiva para a compreensão da seção. Ao analisar a trajetória dessas instituições desde a catequese até as experiências contemporâneas de educação diferenciada, a autora demonstra que o bilinguismo, tal como concebido pelo Estado, operava como mecanismo de transição para a integração. Contudo, essa pesquisa revela algo que o discurso do jornal silencia por completo: a agência das famílias Karipuna na relação com a escola. Segundo a autora:

a escola [...] embora tivesse em seu projeto o objetivo de “incorporar os índios à sociedade nacional”, nunca foi vista por estes como alternativa excludente da vida das aldeias, do trabalho nas roças e da produção de excedentes de farinha para troca e obtenção de produtos que não fabricavam. Garantindo esses elementos, que permitem aos

Karipuna uma certa autonomia e independência no encaminhamento do destino do grupo, a "incorporação à sociedade nacional" era algo desejado pelas famílias. Melhor explicando: essa "incorporação", que nos termos do projeto civilizador significava também "formação de trabalhadores nacionais", nos termos das famílias Karipuna significava algo como a extensão da sua rede de trocas, a possibilidade de efetiva participação na vida política extra-aldeias. Se a escola foi eficaz em algum desses sentidos de "incorporação", parece ter sido naquele atribuído pelas famílias do Curipi (Tassinari, 2001, p. 184-185).

A passagem é analiticamente decisiva: aquilo que o Estado concebia como "formação de trabalhadores nacionais", os Karipuna compreendiam como extensão de suas redes de trocas e possibilidade de participação política extra aldeias. A escola não deslocou a vida na aldeia: foi a ela subordinada. Essa perspectiva, inteiramente ausente do discurso do *Novo Amapá*, revela o que a imprensa oficial não podia ou não queria ver: que os sujeitos indígenas não eram receptáculos passivos da integração, mas atores que negociavam, resistiam e ressignificavam as instituições que lhes eram impostas. Como demonstra Estácio (2016) ao analisar as organizações indígenas no Amazonas, os próprios povos indígenas desenvolvem estratégias de agência frente a essas políticas, reivindicando uma educação que respeitasse suas especificidades culturais e linguísticas, perspectiva radicalmente silenciada pelo periódico oficial.

A historiografia crítica e a intelectualidade indígena alertam para o equívoco metodológico de tomar o discurso da imprensa oficial como reflexo pacífico da dominação. O silenciamento operado nas páginas do *Novo Amapá* entre 1970 e 1974 não representava a ausência de tensão, mas uma resposta discursiva do Estado autocrático à articulação política dos povos originários. Exatamente no ano que encerra o recorte temporal desta pesquisa, 1974, ocorreu a I Assembleia de Chefes Indígenas (Munduruku, 2012). Este marco evidencia que, enquanto o periódico oficial projetava a imagem do indígena tutelado e em vias de integração, as bases de um movimento organizado já tensionavam as estruturas do integracionismo.

Longe de serem receptáculos passivos, os povos originários protagonizaram um vigoroso processo de autoagenciamento. A própria forma-escola, desenhada pelo colonizador como aparelho de hegemonia para a homogeneização cultural (Baniwa, 2019), foi taticamente apropriada. O ambiente escolar passou a ser disputado para atuar na promoção do "militante indígena orgânico" (Baniwa, 2011): o intelectual comunitário que subverte a lógica assimilacionista e converte os códigos burocráticos em ferramentas de contra-hegemonia. Esse domínio propiciou o surgimento da União das Nações Indígenas (UNI) em 1980 e, na Amazônia, pavimentou organizações que forjariam quadros centrais para a luta territorial.

Considerações finais

A análise crítica do discurso do jornal *Novo Amapá*, à luz da historiografia da educação na Amazônia, revelou que a representação do sujeito indígena e da educação escolar indígena no periódico oficial foi estruturada pelo paradigma integracionista hegemônico no período da ditadura militar. A evolução discursiva identificada que vai de certa invisibilidade editorial (1970-1971) à visibilização controlada (1973-1974) não representa uma mudança de paradigma, mas uma mudança de estratégia: o sujeito indígena deixa de ser ausente do noticiário para ser representado em posições predefinidas pelo discurso oficial – o beneficiário passivo da assistência estatal, o alfabetizando do MOBREAL, o demandante de proteção governamental. Nesta esteira, a ordem de discurso do jornal oficial, marcada pela hegemonia do integracionismo e do desenvolvimentismo, produziu silenciamentos significativos: a agência indígena, quando reconhecida, foi recontextualizada em termos compatíveis com o discurso hegemônico; o conflito fundiário foi apresentado como demanda por assistência e não como consequência das políticas de ocupação territorial promovidas pelo próprio governo; já a educação escolar indígena foi concebida como instrumento de assimilação cultural e de soberania nacional, especialmente na região fronteira do Oiapoque, onde a influência francesa representava uma “ameaça” à homogeneização cultural almejada pelo Estado.

Os achados desta pesquisa pretendem contribuir com uma pequena parcela para a História da Educação na Amazônia ao evidenciar como a imprensa oficial funcionou como um aparelho de hegemonia na produção e circulação de representações sobre os povos indígenas e a educação escolar. Nesse processo, o periódico articulou discursos de diferentes campos: o político, o pedagógico, o indigenista e o geopolítico, consolidando uma narrativa estruturada para naturalizar o paradigma integracionista estatal. A engrenagem discursiva operada pelo *Novo Amapá* revela, em última análise, a brutalidade de uma racionalidade técnica que almejava extinguir a multiplicidade dos modos de vida da Amazônia fronteira, buscando substituí-la por uma temporalidade única, ditada pelas necessidades da acumulação de capital e da segurança nacional.

Contudo, ao lermos nas entrelinhas as raras e controladas aparições de lideranças e as narrativas de resistência da História da Educação na Amazônia, percebemos que o projeto civilizatório e assimilacionista do Estado, por mais asfixiante que se apresentasse, nunca reinou absoluto. Se a escola e a imprensa tentaram, a todo custo, forjar algum tipo generalizado de “trabalhador nacional” dócil e integrado à história, a persistência territorial dos povos originários do Oiapoque demonstram que as frestas desse “espetáculo da ordem e progresso” sempre foram (e continuam sendo) ocupadas pelas obstinadas táticas de resistência de quem se recusa a desaparecer por simbiose.

Por fim, não podemos deixar de explicitar as limitações da pesquisa. Cabe assinalar: a qualidade imperfeita do OCR⁷ dos jornais históricos, que pode ter impedido a detecção de outras passagens relevantes; o viés inerente à fonte, que privilegia a perspectiva governamental; e o recorte temporal limitado ao período 1970-1974, que não abarca a totalidade da trajetória do jornal. Perspectivas futuras de pesquisas podem incluir a ampliação do *corpus* para o período anterior a 1970, a análise comparativa com outros periódicos oficiais da região amazônica e a investigação das contradições internas ao discurso oficial, especialmente a tensão entre a retórica da proteção cultural e a prática da assimilação compulsória, dentre outras possibilidades investigativas.

⁷ OCR é um acrônimo para a expressão em inglês *Optical Character Recognition*. Trata-se de um recurso tecnológico que permite reconhecer caracteres a partir de um arquivo de imagem, sejam eles escaneados, escritos manualmente ou impressos. Os arquivos do jornal dispostos no repositório da Imprensa Oficial já foram disponibilizados tendo passado por este tratamento, no entanto, há manchas, rasgos e distorções nos originais que impedem um reconhecimento textual mais apurado nas versões digitalizadas.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Perry. **Las antinomias de Antonio Gramsci**. Madrid: Akal, 2018.

ARRUDA, Ana Paula Costa de. **O cotidiano da cidade de Macapá nas crônicas dos jornais macapaenses de 1968 a 1990**. Orientador: Karin Volobuef. 2022. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2022.

BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. **Educação, escola e transformação social: o lugar da escola na construção da vida e de projetos de futuro dos povos indígenas**. Orientador: Stephen Grant Baines. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

_____. **Educação Escolar Indígena no século XXI: encantos e desencantos**. Rio de Janeiro: Mórula; Laced, 2019.

BECKER, Bertha K. Geopolítica da Amazônia. **Estudos Avançados**, São Paulo, Brasil, v. 19, n. 53, p. 71-86, 2005. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/eav/article/view/10047>>. Acesso em: 6 jun. 2026.

BRASIL. Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 21 dez. 1973. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm>. Acesso em: 5. jun. 2026.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos no cotidiano das colônias do Norte (séculos XVII e XVIII). **Revista de História**, São Paulo, n. 168, jan./jun., 2013, p. 69-99.

CASTRO, Iára Quelho de; SOUSA NETO, Miguel Rodrigues de; VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. Os povos indígenas e a ditadura: violência, memória e história. **História: Reflexão e Crítica**, Goiânia, v. 29, n. 1, p. 123-140, jan./abr. 2024.

COELHO, Mauro César. De caboclo a brasileiro: Estado e nacionalidade no Território Federal do Amapá. **Saeculum**, [S.l.], n. 10, p. 141-162, 2004.

_____. Educação dos índios na Amazônia do século XVIII: uma opção laica. **Revista Brasileira de História da Educação**, [S.l.], n. 18, p. 95-118, 2008.

DE JESUS, Arthur Pereira. Os problemas da política integracionista do Estatuto do Índio no reconhecimento dos direitos indígenas. **Caderno Virtual**, [S.l.], v. 1, n. 53, 2022. Disponível em: <<https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/cadernovirtual/article/view/6201>>. Acesso em: 6 jun. 2026.

ESTÁCIO, Marcos André Ferreira. Organizações indígenas no Amazonas e a luta por educação escolar. In: ESTÁCIO, Marcos André Ferreira; NICIDA, Lúcia Regina. **História e Educação na Amazônia**. Manaus: Edua, 2016. p. 105-120.

EVANGELISTA, Breno Luiz Tommasi. Ditadura brasileira e questão indígena: entre as lutas por direitos civis e os debates sobre direitos humanos no mundo. **Revista Ars Historica**, UFRJ, Rio de Janeiro, n. 17, p. 18-36, jul./dez. 2018.

FAIRCLOUGH, Norman. Análise crítica do discurso como método em pesquisa social científica. Tradução de Iran Ferreira de Melo. **Linha d'Água**, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 307-329, 2012.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal. A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (orgs.). **Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola**. São Paulo: Global, 2001. p. 71-111.

FONSECA, Márcia. Amapá digitaliza o maior acervo de jornais históricos e lança novo acesso da Imprensa Oficial. **Agência Amapá**. Macapá, 3 jun. 2026. Disponível em: <<https://agenciaamapa.com.br/noticia/34549/amapa-digitaliza-o-maior-acervo-de-jornais-historicos-e-lanca-novo-acesso-da-imprensa-oficial>>. Acesso em: 6 jun. 2026.

FRAGOSO, Hugo. A era missionária (1686-1759). In: HOORNAERT, Eduardo (org.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 139-209

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**: obra completa. Tradução IGS-Brasil. Rio de Janeiro: IGS-Brasil, 2024.

LOBATO, Sidney. Educação e desenvolvimento: inflexões na política educacional amapaense (1944-2002). **Revista Brasileira de Educação**, [Online], v. 23, p. 1-20, 2018.

_____. **A cidade dos trabalhadores: insegurança estrutural e táticas de sobrevivência em Macapá (1944-1964)**. Belém: Paka-Tatu, 2019.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo: Conceito, 2014.

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

OLIVEIRA, Maria Eduarda; BICALHO, Poliene Soares dos Santos. A 'transitoriedade da condição indígena' durante a Ditadura Militar de 1964-1985. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, n. 33, 2025, Belo Horizonte. **Anais do Simpósio Nacional de História (SNH 2025)**. ANPUH, 2025.

PEREIRA, Higor Railan de Jesus. **O chão do conflito: estado ditatorial, grandes projetos e campesinato na Amazônia amapaense (1978-1985)**. Orientador: Sidney da Silva Lobato. 2022. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2022.

SOUZA, Luciana Maria Machado. **A história da identidade infantil no Amapá: narrativas de professoras que atuaram nos jardins de infância no período territorial da década de 1970 (1972- 1980)**. Orientadora: Ângela do Céu Ubaiara Brito. 2023. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2023.

SOUZA, Márcio. **Amazônia indígena**. Rio de Janeiro: Record, 2015. E-book.

TASSINARI, Antonella. Da civilização à tradição: os projetos de escola entre os índios do Uaçá. *In*: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (orgs.). **Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola**. São Paulo: Global, 2001. p. 157-195.

Recebido em: 01/07/2026 * Aprovado em: 26/08/2026 * Publicado em: 20/09/2026

PRÁTICAS CORPORAIS INDÍGENAS NA EDUCAÇÃO INFANTIL: UMA REVISÃO INTEGRATIVA EM DIÁLOGO COM A LEI Nº 11.645/2008

VIVIAN LIMA DE BARROS OTTOLINI¹

UNIVERSO, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0009-0683-3103>

CARLOS ALBERTO FIGUEIREDO DA SILVA²

UNIVERSO, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-7429-932X>

RESUMO: *Este artigo tem como objetivo analisar a produção acadêmica acerca das práticas corporais de diferentes povos indígenas abordadas nas aulas de Educação Física da Educação Infantil, por meio de uma revisão integrativa da literatura. A pesquisa foi realizada a partir da definição de descritores e critérios de busca e seleção da produção acadêmica pertinente à temática. Os resultados evidenciam a carência de estudos que abordem as práticas corporais indígenas no contexto da Educação Física na Educação Infantil, bem como a necessidade de ampliar a presença e a valorização dos conhecimentos e produções intelectuais indígenas no debate educacional. Conclui-se que a abordagem das práticas corporais de diferentes povos indígenas ainda se apresenta de forma limitada nas aulas de Educação Física da Educação Infantil, indicando a necessidade de ampliar as possibilidades de implementação da Lei 11.645/2008 a partir de uma perspectiva que reconheça a diversidade dos povos indígenas, seus conhecimentos, territorialidades e formas próprias de produzir e transmitir saberes.*

PALAVRAS-CHAVE: *Povos indígenas; Práticas corporais; Interculturalidade; Educação Física Escolar; Educação Infantil; Lei 11.645/2008.*

ABSTRACT: *This article aims to analyze academic literature regarding the bodily practices of various Indigenous peoples as addressed in Physical Education classes within early childhood education, using an integrative literature review. The research was conducted by defining descriptors and criteria for searching and selecting academic works relevant to the topic. The results highlight a scarcity of studies addressing Indigenous bodily practices in the context of Physical Education in early childhood education, as well as the need to expand the presence and valuation of Indigenous knowledge and intellectual contributions within educational discourse. It is concluded that the approach to the bodily practices of different Indigenous peoples remains limited in early childhood Physical Education classes, indicating a need to broaden the possibilities for implementing Law 11.645/2008 through a perspective that recognizes the diversity of Indigenous peoples, their knowledge, territorialities, and unique ways of producing and transmitting wisdom.*

KEYWORDS: *Indigenous peoples; Bodily practices; Interculturality; School Physical Education; Early childhood education; Law 11.645/2008.*

¹ Atua como professora no Colégio Pedro II. Graduada em Licenciatura Plena pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e mestranda em Ciências da Atividade Física da Universidade Salgado de Oliveira.

² Atua como professor titular da Universidade Salgado de Oliveira, no programa de mestrado em Ciências da Atividade Física. Possui graduação em Licenciatura Plena em Educação Física pela Universidade Gama Filho (1979) e graduação em Direito pela Universidade Federal Fluminense (1993).

Introdução

Desde a constituição do sistema educacional brasileiro, em um contexto marcado pela colonização, os conhecimentos, as histórias, as memórias e os modos de vida dos povos indígenas e das populações negras foram, em diferentes momentos, inviabilizados ou subordinados a perspectivas pautadas pela centralidade dos referenciais europeus. Essa herança colonial repercute também no campo educacional, contribuindo para a reprodução de representações estereotipadas e para o reconhecimento desigual dos diferentes conhecimentos que constituem a sociedade brasileira.

A educação para as relações étnico-raciais constitui uma importante dimensão das políticas educacionais voltadas à superação do racismo e à valorização da diversidade histórica e cultural brasileira. Nesse sentido, a construção de uma educação comprometida com o reconhecimento dos diferentes grupos sociais exige que crianças e professores tenham acesso a conhecimentos que contemplem a pluralidade dos povos que constituem o país, rompendo com perspectivas que historicamente silenciaram ou estereotiparam suas histórias e seus modos próprios de existência. O pleno desenvolvimento da criança pressupõe, portanto, uma educação comprometida com o enfrentamento do racismo e com a construção de relações sociais pautadas no respeito às diferenças (Brasil, 2023).

A Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008, ao estabelecer a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena nos estabelecimentos de ensino públicos e privados da educação básica, representou um importante marco para o reconhecimento da presença desses conhecimentos no currículo escolar. No que se refere aos povos indígenas, a legislação amplia a responsabilidade das instituições educacionais na construção de práticas pedagógicas que contribuam para superar representações genéricas e estereotipadas, reconhecendo a diversidade histórica, cultural, territorial e sociopolítica dos diferentes povos indígenas.

Nessa perspectiva, a inserção de conhecimentos relacionados aos povos indígenas na educação básica pode contribuir para uma educação intercultural, desde que tais conhecimentos não sejam reduzidos a conteúdos folclóricos ou apresentados de maneira descontextualizada. O diálogo intercultural pressupõe o reconhecimento de diferentes formas de produzir, organizar e transmitir conhecimentos, bem como a problematização das relações históricas de poder que produziram assimetrias entre os saberes acadêmicos e escolares e os conhecimentos produzidos e transmitidos pelos povos indígenas e por outras comunidades tradicionais. Assim, mais do que simplesmente acrescentar conteúdos indígenas ao currículo, torna-se necessário questionar as formas pelas quais esses conhecimentos são selecionados, apresentados e legitimados no espaço escolar.

No campo da Educação Física, essa discussão assume particular relevância quando se consideram as práticas corporais de diferentes povos indígenas. O corpo não pode ser compreendido apenas em sua dimensão biológica ou como instrumento para a realização de movimentos, uma vez

que as práticas corporais se encontram relacionadas a diferentes formas de organização social, relações de parentesco, territorialidades, memórias, cosmologias e modos de compreender e vivenciar o mundo. Dessa maneira, a abordagem de práticas corporais indígenas no contexto escolar requer atenção às especificidades dos povos aos quais essas práticas estão vinculadas, evitando generalizações que possam produzir a ideia de uma única cultura ou de um conjunto homogêneo de práticas corporais indígenas.

Pedagogicamente, torna-se necessária uma Educação Física que possibilite às crianças compreender as relações históricas e sociais que atravessam os povos indígenas, problematizando situações de preconceito, racismo e estereótipos e reconhecendo esses povos como sujeitos coletivos, produtores de conhecimentos e protagonistas de suas próprias histórias e lutas. Nessa direção, a abordagem das práticas corporais indígenas pode contribuir para ampliar as experiências corporais das crianças e, simultaneamente, favorecer processos educativos comprometidos com o reconhecimento da diversidade e com o respeito às diferentes formas de ser, estar e produzir conhecimentos.

Ao considerar que o conhecimento sobre diferentes povos indígenas possui relevância para a formação das crianças na educação básica, a temática pode constituir um importante campo de reflexão para o desenvolvimento de práticas pedagógicas que contribuam para o enfrentamento de preconceitos e para o reconhecimento da diversidade sociocultural brasileira. Entretanto, essa abordagem precisa considerar que os povos indígenas não constituem um grupo homogêneo, mas apresentam diferentes histórias, línguas, territórios, formas de organização social, sistemas de parentesco, conhecimentos e práticas culturais. Dessa forma, qualquer proposição pedagógica relacionada às práticas corporais indígenas deve evitar sua apresentação como um repertório universal e descontextualizado.

O presente estudo teve como objetivo analisar a produção acadêmica relacionada às práticas corporais de diferentes povos indígenas nas aulas de Educação Física da Educação Infantil, buscando compreender como essa temática tem sido abordada na literatura. Trata-se de uma revisão integrativa da literatura, portanto, sem realização de trabalho de campo, entrevistas ou interlocução direta com povos, pesquisadores ou comunidades indígenas. Essa delimitação metodológica é fundamental, uma vez que os resultados aqui apresentados não pretendem falar em nome dos povos indígenas ou representar a diversidade de suas experiências, conhecimentos e modos de existência. Ao contrário, a investigação parte do reconhecimento de que os povos indígenas são sujeitos produtores de conhecimentos e de que pesquisas que abordam suas histórias, culturas e práticas devem, sempre que possível, considerar suas próprias produções intelectuais e, em estudos futuros, ampliar processos de diálogo e colaboração com pesquisadores, professores, comunidades e territórios indígenas. A investigação parte da compreensão de que a abordagem dos conhecimentos indígenas na Educação Infantil deve estar articulada às diretrizes educacionais que orientam o reconhecimento das contribuições histórico-culturais dos diferentes povos que constituem a sociedade brasileira. Nesse sentido, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil estabelecem que as

práticas pedagógicas devem assegurar a “apropriação pelas crianças das contribuições histórico-culturais dos povos indígenas, afrodescendentes, asiáticos, europeus e de outros países da América” (Brasil, 2009).

As práticas corporais indígenas, de acordo com Pereira (2021), constituem uma das formas pelas quais diferentes povos expressam e compartilham conhecimentos, modos de vida e elementos de suas culturas, podendo contribuir para o desenvolvimento de discussões relacionadas às relações étnico-raciais. A partir dessa compreensão, este estudo busca analisar como a produção acadêmica tem abordado esse repertório corporal nas aulas de Educação Física da Educação Infantil, considerando os desafios e as possibilidades de sua inserção no contexto escolar e a necessidade de que tais práticas sejam apresentadas às crianças de maneira contextualizada e respeitosa em relação à diversidade dos povos indígenas.

Delimitação do Problema

A organização curricular ainda marcada por referenciais eurocentrados, associada às lacunas na formação docente e à insuficiência de materiais didático-pedagógicos que contemplem a diversidade dos povos indígenas, pode contribuir para que, em diferentes espaços de educação formal, os conhecimentos relacionados a esses povos sejam abordados de maneira superficial, descontextualizada ou estereotipada. Nesse sentido, documentos orientadores da educação para as relações étnico-raciais já chamavam a atenção para o fato de que “a escola que formou os (as) profissionais da educação que atuam hoje [...] se baseou numa perspectiva curricular eurocêntrica, excludente e, por vezes preconceituosa” (Brasil, 2010, p. 125).

A construção de outras formas de abordagem dos povos indígenas na escola pode ser iniciada desde a Educação Infantil, considerando que essa etapa constitui um espaço importante para a construção das relações sociais, das identidades e das percepções das crianças sobre a diversidade. Nesse processo, o trabalho pedagógico pode contribuir para o respeito às diferenças e para o reconhecimento da diversidade sociocultural dos povos indígenas, desde que suas histórias, conhecimentos e práticas não sejam apresentados de maneira genérica ou descontextualizada. Faria e De Souza Bragança (2023) destaca a importância de experiências pedagógicas que contemplem diferentes manifestações culturais, como contos, músicas, culinária, artes e literatura, entre outras possibilidades.

A necessidade de uma educação comprometida com o respeito às diversas identidades também é reforçada por Oliveira e Kuc (2018), ao discutirem experiências voltadas à desconstrução de estigmas e estereótipos relacionados aos povos indígenas. Segundo os autores, ações educativas dessa natureza podem ampliar o conhecimento dos estudantes sobre diferentes histórias e culturas e contribuir para a construção de relações pautadas no reconhecimento da diversidade cultural existente na sociedade.

Nesse contexto, a Lei nº 11.645/2008 constitui um importante marco para a educação brasileira ao alterar a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e estabelecer a obrigatoriedade do estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena nos estabelecimentos de ensino fundamental e de

ensino médio, públicos e privados. O § 2º do art. 26-A determina ainda que esses conteúdos sejam ministrados no âmbito de todo o currículo escolar.

Embora a Educação Infantil constitua a primeira etapa da educação básica, a redação do art. 26-A da LDB não a menciona expressamente entre as etapas abrangidas pela obrigatoriedade estabelecida pela Lei nº 11.645/2008. Essa ausência de explicitação específica produz uma questão relevante para o campo educacional: de que maneira a temática indígena vem sendo compreendida e incorporada na Educação Infantil, considerando as características próprias dessa etapa e as orientações curriculares que reconhecem a importância da diversidade sociocultural na formação das crianças? A questão torna-se ainda mais pertinente quando se considera que a Educação Infantil integra a educação básica e possui princípios e práticas pedagógicas próprios, que precisam ser articulados ao reconhecimento das diferentes histórias, culturas e formas de existência presentes na sociedade brasileira.

No âmbito da Educação Física, esse desafio assume características específicas. De acordo com Silva (2020), as práticas pedagógicas na Educação Física da Educação Infantil permanecem, em muitos contextos, fortemente relacionadas aos aspectos psicomotores e à aptidão física, nem sempre contemplando de maneira suficiente as dimensões sociais e culturais das experiências corporais. Complementando essa discussão, Farias *et al.* (2025, p. 15) apontam:

A complexidade do contexto escolar e, principalmente, a inserção da Educação Física na Educação Infantil tem se mostrado um grande desafio para os (as) professores (as) do componente, além da dificuldade de efetivar práticas pedagógicas que voltem seus olhares para os aspectos culturais e da sociologia bem como considerem as crianças da Educação Infantil como seres históricos e sociais.

Esse cenário reforça a necessidade de pensar a Educação Física na Educação Infantil para além da dimensão exclusivamente motora, reconhecendo as práticas corporais como manifestações relacionadas às experiências sociais e culturais dos sujeitos. Quando se trata de práticas corporais de diferentes povos indígenas, essa discussão exige ainda maior cuidado, uma vez que tais práticas não podem ser compreendidas isoladamente dos contextos socioculturais e territoriais nos quais são produzidas e vivenciadas. Além disso, é necessário considerar que os povos indígenas apresentam diferentes histórias, línguas, territorialidades, formas de organização social, sistemas de parentesco, conhecimentos e modos de compreender e vivenciar o mundo, não sendo adequado tratar suas práticas corporais como um repertório único e homogêneo.

Essa perspectiva encontra respaldo nas Diretrizes Operacionais Nacionais de Qualidade da Educação Infantil, estabelecidas pelo Parecer CNE/CEB nº 2/2024, que apontam para uma proposta pedagógica de qualidade social e democrática comprometida com uma educação integral e inclusiva, com as relações étnico-raciais, com o respeito aos povos e comunidades tradicionais e com a consideração da diversidade sociocultural e territorial do país (Brasil, 2024, p. 11).

A relevância deste estudo está, portanto, relacionada à necessidade de compreender os desafios que permanecem na abordagem dos conhecimentos indígenas no contexto da Educação Infantil, particularmente nas aulas de Educação Física. A Lei nº 11.645/2008 constitui um importante instrumento para a transformação curricular, mas sua formulação não apresenta orientações específicas acerca de como a temática indígena deve ser desenvolvida na primeira etapa da educação básica. Dessa maneira, torna-se necessário investigar como a produção acadêmica tem discutido essa temática e quais possibilidades pedagógicas têm sido identificadas para a Educação Infantil.

A legislação constitui, portanto, um marco importante, mas sua existência não assegura, por si só, a efetivação de práticas pedagógicas que reconheçam os diferentes povos indígenas e seus conhecimentos. Brandileone e Valente (2018) apontam dificuldades relacionadas à formação docente, à ausência ou insuficiência de materiais didáticos e ao compromisso dos currículos e das comunidades escolares com a implementação da legislação. Candau (2008), por sua vez, considera que as Leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008 são fundamentais, mas insuficientes para garantir, isoladamente, a efetiva inclusão dos conhecimentos e das perspectivas dos povos indígenas.

A discussão sobre as práticas corporais indígenas também requer atenção às diferentes formas de relação entre conhecimento, território, ancestralidade e coletividade. Nesse aspecto, torna-se fundamental reconhecer que os próprios povos indígenas produzem conhecimentos sobre seus corpos, territórios, histórias, relações sociais, práticas culturais e modos de existência. Os povos indígenas não devem ser compreendidos apenas como objetos de investigação, mas como sujeitos produtores de conhecimentos, interpretações e formas próprias de compreender e vivenciar o mundo. Nesse sentido, a produção de intelectuais indígenas, como Krenak (2020), contribui para ampliar as perspectivas utilizadas na compreensão das relações entre humanidade, natureza, território e vida, possibilitando tensionar interpretações construídas exclusivamente a partir de referenciais externos.

O reconhecimento da autoria indígena, contudo, não significa que a presente investigação tenha estabelecido interlocução direta com povos ou comunidades indígenas. Por se tratar de uma revisão integrativa da literatura, o estudo não realizou trabalho de campo em territórios indígenas, entrevistas ou outras formas de produção de dados diretamente com pesquisadores, professores ou comunidades indígenas. Essa delimitação metodológica precisa ser explicitada para evitar que os resultados sejam compreendidos como expressão ou representação das perspectivas dos diferentes povos indígenas. Assim, a presença de produção intelectual de autoria indígena na fundamentação deste estudo constitui uma forma de reconhecer outras perspectivas de produção do conhecimento, mas não substitui a interlocução direta e colaborativa com os povos indígenas.

Essa delimitação também permite reconhecer uma importante dimensão ética e epistemológica da pesquisa: estudos que abordam conhecimentos, histórias e práticas de povos indígenas precisam considerar, sempre que possível, suas próprias produções intelectuais e ampliar espaços

de diálogo com pesquisadores, professores, comunidades e territórios indígenas. Nesse sentido, a ausência de interlocução direta constitui uma limitação da presente investigação e, simultaneamente, aponta para a necessidade de que futuras pesquisas avancem em direção a processos de construção compartilhada do conhecimento.

Diante desse cenário, esta revisão integrativa pretende realizar um levantamento dos estudos que abordam as práticas corporais de diferentes povos indígenas no âmbito da Educação Física, buscando identificar as lacunas existentes na produção acadêmica sobre essa temática na Educação Infantil. Interessa-nos compreender quais evidências estão disponíveis na literatura acerca da presença e das formas de abordagem das práticas corporais indígenas nas aulas de Educação Física da Educação Infantil, bem como identificar as possibilidades e os desafios apontados pelos estudos após a promulgação da Lei nº 11.645/2008.

Assim, considerando a ausência de menção expressa à Educação Infantil no caput do art. 26-A da LDB, a relevância das orientações curriculares para essa etapa, a diversidade dos povos indígenas e a necessidade de reconhecer diferentes formas de produção do conhecimento, esta investigação é orientada pelo seguinte questionamento: como a produção acadêmica tem abordado a presença e o tratamento das práticas corporais de diferentes povos indígenas nas aulas de Educação Física da Educação Infantil após a promulgação da Lei nº 11.645/2008?

A partir desse questionamento, busca-se compreender em que medida os estudos existentes têm contribuído para a construção de práticas pedagógicas que reconheçam a diversidade sociocultural dos povos indígenas e quais lacunas permanecem na produção acadêmica acerca dessa temática para a Educação Infantil. Pretende-se, desse modo, contribuir para o debate sobre uma Educação Física na Educação Infantil comprometida com o reconhecimento da diversidade, com o enfrentamento do racismo e com a valorização dos diferentes conhecimentos e modos de existência que constituem a sociedade brasileira.

Justificativa

A relevância deste estudo está relacionada à necessidade de aprofundar a compreensão acerca da presença e da abordagem das práticas corporais de diferentes povos indígenas no contexto da Educação Infantil, particularmente nas aulas de Educação Física. A Lei nº 11.645/2008 constitui importante marco para o reconhecimento da história e da cultura dos povos indígenas na educação brasileira. Entretanto, ao alterar o art. 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, a legislação estabeleceu expressamente a obrigatoriedade do ensino da história e da cultura afro-brasileira e indígena nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, não fazendo menção específica à Educação Infantil. Essa particularidade torna relevante investigar como a temática indígena vem sendo contemplada nessa primeira etapa da educação básica, considerando suas especificidades pedagógicas e as orientações curriculares voltadas ao reconhecimento da diversidade sociocultural.

A ausência de menção expressa à Educação Infantil no art. 26-A da LDB, contudo, não significa que os conhecimentos e as culturas dos povos indígenas não possam ou não devam estar presentes nessa etapa. A Educação Infantil integra a educação básica e possui princípios e orientações pedagógicas que reconhecem a importância das interações, das brincadeiras, das experiências culturais e da construção de relações pautadas no respeito à diversidade. Nesse sentido, torna-se necessário compreender de que maneira a temática indígena pode ser abordada com crianças pequenas sem reproduzir representações genéricas, estereotipadas ou descontextualizadas dos diferentes povos indígenas.

Essa discussão assume particular relevância no campo da Educação Física, uma vez que as práticas corporais constituem formas de expressão, comunicação, produção de conhecimentos e construção de relações sociais. Na Educação Infantil, o corpo, o movimento, as interações e as brincadeiras fazem parte das experiências fundamentais das crianças. Assim, a presença de práticas corporais de diferentes povos indígenas pode ampliar as experiências educativas e corporais das crianças, desde que essas manifestações sejam compreendidas em seus contextos históricos, sociais e culturais e não sejam reduzidas a atividades recreativas realizadas de maneira pontual.

A utilização de determinadas práticas corporais atribuídas genericamente aos povos indígenas, sem considerar os contextos nos quais são produzidas e os significados que assumem para cada povo, pode contribuir para a reprodução de representações homogêneas e estereotipadas. Não se trata, portanto, de elaborar um repertório único denominado “práticas indígenas”, como se todos os povos compartilhassem as mesmas manifestações, significados e modos de vivenciar o corpo. O Brasil é constituído por uma pluralidade de povos indígenas, com diferentes línguas, histórias, territórios, formas de organização social, sistemas de parentesco, conhecimentos, cosmologias, memórias e modos próprios de compreender e se relacionar com o mundo.

Nessa perspectiva, as práticas corporais não podem ser dissociadas dos contextos socioculturais em que são produzidas. Jogos, brincadeiras, lutas, danças, corridas e outras manifestações corporais podem estabelecer relações com processos de socialização, pertencimento, ancestralidade, territorialidade, memória, espiritualidade e organização coletiva. Por isso, sua abordagem no espaço escolar exige atenção às especificidades dos povos aos quais estão vinculadas, evitando que sejam transformadas em atividades descontextualizadas ou em elementos folclóricos e exóticos utilizados apenas para representar uma suposta “cultura indígena”.

Essa preocupação adquire ainda maior importância quando se considera a Educação Infantil como espaço de formação das primeiras relações sociais e de construção das percepções das crianças sobre si mesmas, sobre os outros e sobre a diversidade que constitui a sociedade. A apresentação de imagens estereotipadas dos povos indígenas pode contribuir para a reprodução de preconceitos desde os primeiros anos de escolarização. Em sentido contrário, experiências pedagógicas contextualizadas podem possibilitar que as crianças reconheçam os povos indígenas como sujeitos históricos e contemporâneos, produtores de

conhecimentos e protagonistas de suas próprias histórias, contribuindo para a construção de relações pautadas pelo respeito à diversidade.

A relevância desta investigação também se evidencia diante das lacunas identificadas na produção acadêmica. Vivian (2024) destaca que, embora existam estudos relacionados à Educação Física desenvolvida em comunidades indígenas, à formação de professores indígenas e não indígenas e à educação escolar indígena, ainda são reduzidas as pesquisas que abordam a temática indígena em escolas não indígenas. Essa lacuna torna-se ainda mais significativa quando delimitada à Educação Infantil e às práticas corporais, indicando a necessidade de sistematizar e analisar a produção acadêmica existente sobre essa interface específica.

Desse modo, a realização de uma revisão integrativa mostra-se pertinente por possibilitar o levantamento, a organização e a análise dos conhecimentos já produzidos acerca das práticas corporais de diferentes povos indígenas no contexto da Educação Física na Educação Infantil. A revisão permite identificar quais temáticas vêm sendo investigadas, quais povos e práticas corporais aparecem na literatura, quais perspectivas orientam essas abordagens, quais possibilidades pedagógicas são apresentadas e quais lacunas permanecem na produção acadêmica. Assim, a pesquisa não se limita a afirmar que existem poucos estudos, mas busca compreender as características da produção existente e os limites que ela apresenta.

A relevância científica do estudo também está relacionada à necessidade de problematizar os modos pelos quais os conhecimentos sobre os povos indígenas são produzidos e legitimados no campo acadêmico e escolar. Considerar essa dimensão é particularmente importante porque a produção acadêmica sobre os povos indígenas foi, historicamente, marcada pela predominância de pesquisadores e instituições externas aos próprios povos. Dessa forma, discutir práticas corporais indígenas exige reconhecer que os povos indígenas não são apenas objetos de investigação, mas também sujeitos produtores de conhecimentos, interpretações e formas próprias de compreender seus corpos, territórios, histórias, relações sociais e modos de existência.

Nesse sentido, a incorporação de produções intelectuais de autoria indígena constitui aspecto relevante para o desenvolvimento desta investigação. O diálogo com intelectuais e pesquisadores indígenas permite ampliar as perspectivas utilizadas para compreender questões relacionadas à ancestralidade, ao território, aos conhecimentos tradicionais, às formas de organização social e às relações entre corpo e comunidade. Essa aproximação contribui para reduzir assimetrias na produção do conhecimento e para evitar que as interpretações acerca dos povos indígenas sejam construídas exclusivamente a partir de referenciais externos às suas experiências históricas e socioculturais.

Essa perspectiva também exige reconhecer os limites da presente investigação. Por se tratar de uma revisão integrativa da literatura, o estudo não produz dados empíricos diretamente nos territórios indígenas, nem estabelece, em sua metodologia, entrevistas ou interlocuções diretas com comunidades indígenas. Portanto, os resultados não devem ser compreendidos como representação das experiências ou dos conhecimentos

de todos os povos indígenas. Ao contrário, essa limitação reforça a necessidade de analisar criticamente a produção acadêmica disponível, inclusive quanto à presença ou ausência de autoria indígena, e de reconhecer a importância de futuras pesquisas construídas em diálogo e colaboração com professores, pesquisadores, comunidades e territórios indígenas.

A discussão sobre as práticas corporais indígenas também requer atenção às diferentes formas de relação entre conhecimento, território, ancestralidade e coletividade. Nesse aspecto, torna-se fundamental ampliar o diálogo com produções intelectuais de autoria indígena, reconhecendo que os próprios povos indígenas produzem conhecimentos sobre seus corpos, territórios, histórias, relações sociais, práticas culturais e modos de existência. Essa perspectiva contribui para deslocar uma compreensão exclusivamente externa sobre esses povos e para problematizar as assimetrias historicamente presentes nos processos de produção e legitimação dos conhecimentos no campo acadêmico e escolar.

No campo da Educação Física, essa problematização é especialmente relevante porque a inserção de práticas corporais indígenas pode ocorrer tanto como possibilidade de ampliação do currículo quanto como reprodução de processos de estereótipos. Conforme Santos e Chies (2024), a apresentação de manifestações corporais indígenas sem considerar pertencimento, espiritualidade, história e processos de luta dos povos originários pode contribuir para o apagamento de suas histórias e para a transformação de determinadas práticas em conteúdos descontextualizados. Portanto, não basta acrescentar uma prática corporal ao planejamento pedagógico; é necessário compreender seus significados e estabelecer relações entre corpo, cultura, território, história e os sujeitos que produzem e vivenciam essas manifestações.

A partir dessa compreensão, a relevância pedagógica da pesquisa está na possibilidade de contribuir para uma Educação Física na Educação Infantil que supere abordagens exclusivamente motoras, recreativas ou folclorizadas e reconheça as práticas corporais como produções culturais relacionadas aos diferentes modos de vida dos povos indígenas. Isso implica criar condições para que as crianças tenham contato com a diversidade dos povos indígenas sem transformá-los em personagens do passado ou em representações homogêneas, reconhecendo sua presença contemporânea e sua capacidade de produzir e atualizar conhecimentos.

Portanto, justifica-se a realização desta revisão integrativa pela necessidade de sistematizar e analisar a produção acadêmica acerca das práticas corporais de diferentes povos indígenas no contexto da Educação Física na Educação Infantil, identificando os enfoques adotados, os povos e práticas contemplados, as possibilidades pedagógicas apresentadas e as lacunas ainda existentes. A pesquisa busca contribuir para o campo científico ao ampliar a compreensão sobre uma temática ainda pouco explorada e, no campo educacional, oferecer elementos para a reflexão sobre formas mais contextualizadas e respeitosas de abordar os conhecimentos indígenas na Educação Infantil.

Mais do que atender formalmente às determinações da legislação educacional, discutir as práticas corporais de diferentes povos indígenas implica assumir um compromisso ético, pedagógico e epistemológico com o

reconhecimento da diversidade e com a superação de representações preconceituosas e homogeneizadoras. Nesse sentido, uma Educação Física comprometida com a interculturalidade deve reconhecer os povos indígenas como sujeitos históricos e contemporâneos, produtores de conhecimentos e participantes ativos dos processos educativos. A contribuição desta pesquisa está, portanto, em fortalecer o debate sobre práticas pedagógicas que não apenas falem sobre os povos indígenas, mas que reconheçam suas próprias produções intelectuais, seus conhecimentos e suas formas de compreender e vivenciar o corpo, o território, a coletividade e a vida.

Metodologia

Trata-se de uma revisão integrativa da literatura, abordagem que possibilita reunir, sistematizar e analisar criticamente conhecimentos produzidos em diferentes estudos sobre uma determinada temática, permitindo identificar tendências, contribuições e lacunas na produção científica. Neste estudo, a revisão teve como objetivo mapear e analisar a produção acadêmica relacionada às práticas corporais de diferentes povos indígenas no contexto da Educação Física escolar, com foco na Educação Infantil e em diálogo com a Lei nº 11.645/2008. É importante destacar que o objeto desta pesquisa não são os povos indígenas em si, mas a produção acadêmica que aborda as práticas corporais indígenas no contexto da Educação Física escolar, com atenção às produções relacionadas à Educação Infantil. Desse modo, as análises realizadas dizem respeito às características, aos recortes e às perspectivas presentes na literatura selecionada, não pretendendo representar ou generalizar os conhecimentos, práticas ou perspectivas dos diferentes povos indígenas.

Para o desenvolvimento da revisão, foram considerados, de forma adequada à natureza e aos objetivos da investigação, os procedimentos metodológicos propostos por Soares *et al.* (2010) e os elementos de apresentação e transparência recomendados pela declaração PRISMA (Preferred Reporting Items for Systematic Reviews and Meta-Analyses). Ressalta-se que a presente investigação não foi registrada previamente em protocolo específico de revisão sistemática, sendo o PRISMA utilizado como referência para a organização e apresentação das etapas de busca, seleção e inclusão dos estudos.

A busca foi realizada nas bases de dados Portal de Periódicos CAPES, SciELO e LILACS, selecionadas em razão de sua relevância para a produção científica nas áreas de Educação, Educação Física e Ciências Humanas e da Saúde. Foram considerados estudos disponíveis até junho de 2025. Entre os estudos localizados, aqueles que atenderam aos critérios de elegibilidade e compuseram o corpus da revisão foram publicados entre 2013 e 2023. A investigação buscou identificar produções acadêmicas que abordassem práticas corporais de diferentes povos indígenas no contexto educacional, especialmente aquelas relacionadas à Educação Física e à Educação Infantil. Considerando a escassez de estudos especificamente voltados à primeira etapa da Educação Básica, foram também considerados trabalhos desenvolvidos em outros níveis de ensino, desde que apresentassem

contribuições pertinentes à compreensão da temática no contexto da Educação Física escolar.

A inclusão desses estudos não teve por finalidade deslocar o objeto central da investigação, mas ampliar a possibilidade de compreensão do estado da produção acadêmica diante da reduzida quantidade de pesquisas especificamente relacionadas à Educação Infantil. Desse modo, os estudos de outros níveis de ensino foram analisados como subsídios para identificar concepções, possibilidades pedagógicas, formas de abordagem e desafios relacionados às práticas corporais indígenas, posteriormente discutidos em relação às especificidades da Educação Infantil.

Critérios de Elegibilidade

Para garantir maior consistência, transparência e rigor ao processo de seleção dos estudos, foram estabelecidos previamente critérios de inclusão e exclusão, apresentados no Quadro 1. O objeto central desta revisão foi delimitado às práticas corporais de diferentes povos indígenas no contexto da Educação Física escolar, com especial atenção à Educação Infantil. Entretanto, diante da escassez de estudos especificamente direcionados a essa etapa da Educação Básica, foram considerados também estudos desenvolvidos em outros níveis de ensino, desde que apresentassem pertinência temática e contribuições para a compreensão das práticas corporais indígenas no contexto escolar.

A inclusão de estudos referentes a outras etapas da Educação Básica constituiu uma estratégia metodológica diante da limitada produção científica encontrada especificamente sobre a Educação Infantil. Esses estudos foram considerados como literatura complementar e analisados de maneira diferenciada, sem que seus resultados fossem automaticamente generalizados para a primeira etapa da Educação Básica. Dessa forma, a Educação Infantil permaneceu como eixo central da investigação, enquanto os estudos desenvolvidos em outros níveis de ensino contribuíram para a compreensão do estado da produção acadêmica, das possibilidades pedagógicas e dos desafios relacionados à abordagem das práticas corporais indígenas na Educação Física escolar.

Foram incluídos artigos científicos originais, publicados em português e disponíveis em texto completo, identificados nas bases de dados consultadas até junho de 2025, desde que atendessem aos demais critérios de elegibilidade. Foram considerados estudos que abordassem práticas corporais de diferentes povos indígenas relacionadas ao contexto educacional da Educação Básica, especialmente no âmbito da Educação Física escolar, envolvendo crianças, estudantes e/ou professores.

Quanto ao contexto de investigação, foram priorizados estudos desenvolvidos em escolas ou em situações pedagógicas vinculadas à educação escolar. Foram excluídos estudos que abordassem práticas corporais indígenas exclusivamente em contextos não escolares, sem estabelecer relação com processos educativos formais, bem como aqueles que, após a leitura integral, não apresentassem contribuição efetiva para o objeto e os objetivos desta revisão.

Também foram excluídas teses, dissertações, trabalhos de conclusão de curso, capítulos de livros, editoriais, resumos de eventos, anais e outras modalidades de publicação que não correspondessem a artigos científicos originais. Estudos sem disponibilidade do texto completo também foram excluídos, uma vez que a leitura integral constituiu etapa necessária para a avaliação de sua pertinência e posterior inclusão na revisão.

Não foi estabelecido um período inicial de publicação como critério de exclusão. A busca contemplou as publicações disponíveis nas bases consultadas até junho de 2025. Embora a busca tenha alcançado os anos de 2024 e 2025, não foram identificados, entre os estudos recuperados e submetidos aos critérios de elegibilidade, artigos que resultassem em inclusão na revisão nesses anos. Assim, os estudos incluídos concentram-se no período anterior, em razão dos resultados efetivamente encontrados e não de uma delimitação temporal previamente estabelecida.

A análise dos estudos selecionados também considerou, quando essas informações estavam disponíveis, a presença de autoria indígena, referências a intelectuais e pesquisadores indígenas, interlocução ou participação de indígenas na produção dos estudos e a identificação dos povos aos quais as práticas corporais estavam vinculadas. Esses elementos não foram estabelecidos como critérios de inclusão ou exclusão, mas como dimensões relevantes para a análise crítica da produção acadêmica encontrada.

Essa opção permitiu não apenas identificar quais práticas corporais indígenas são abordadas pela literatura, mas também observar como essas práticas são contextualizadas, quais conhecimentos são mobilizados e em que medida os próprios povos indígenas aparecem como sujeitos produtores e participantes da construção do conhecimento. Tal procedimento mostra-se particularmente relevante diante da necessidade de evitar generalizações e representações homogêneas acerca dos povos indígenas, considerando suas diferentes histórias, territórios, línguas, formas de organização social, sistemas de parentesco, conhecimentos e modos próprios de produzir e transmitir saberes.

Assim, os critérios de elegibilidade foram organizados nas categorias apresentadas no Quadro 1.

Quadro 1 – Critérios de inclusão e exclusão.

CATEGORIA	CRITÉRIO
Tipo de publicação	Inclusão: artigos científicos originais publicados em periódicos científicos. Exclusão: teses, dissertações, trabalhos de conclusão de curso, resumos de eventos, anais, editoriais, livros e capítulos de livros.
Idioma	Inclusão: artigos publicados em português. Exclusão: artigos publicados em outros idiomas.
Período de publicação	Inclusão: artigos publicados até junho de 2025, sem delimitação de ano inicial. Exclusão: não houve exclusão com base no período de publicação.
Temática	Inclusão: estudos que abordassem práticas corporais de diferentes povos indígenas no contexto educacional da educação básica, especialmente relacionados à Educação Física escolar. Exclusão: estudos fora do contexto educacional sem correlação com esse ambiente.
Público-alvo	Inclusão: crianças, discentes e/ou docentes da Educação Básica que apresentem contribuições pertinentes ao objeto da revisão. Exclusão: estudos desenvolvidos exclusivamente fora da Educação Básica ou que não apresentem relação com o contexto escolar.
Contexto de aplicação	Inclusão: escolas públicas e privadas e em situações pedagogicamente vinculadas ao contexto escolar. Exclusão: estudos realizados exclusivamente em contextos não escolares, sem relação com a educação escolar.
Acesso ao texto completo	Inclusão: estudos com texto completo disponível para leitura e análise. Exclusão: estudos sem o texto completo disponível.

Fonte: Elaborado pelos autores.

Estratégia de Busca

A busca foi realizada nas bases de dados Portal de Periódicos CAPES, SciELO e LILACS, até junho de 2025, sem delimitação inicial de período de publicação. Foram utilizados o operador booleano AND e os descritores combinados entre aspas, incluindo: “Indígenas” AND “Interculturalidade”; “Educação Física Escolar” AND “Educação Infantil”; e “Lei 11.645/2008”. Inicialmente, foram realizadas combinações que buscavam contemplar simultaneamente os diferentes descritores relacionados ao objeto da investigação. Entretanto, não foram identificados resultados quando todos os termos eram empregados conjuntamente. Diante disso, optou-se pelo desmembramento dos descritores em diferentes combinações, conforme apresentado no Quadro 2.

A busca foi realizada até junho de 2025, incluindo, portanto, publicações dos anos de 2024 e 2025. Contudo, não foram identificados estudos publicados nesses anos que atendessem aos critérios de elegibilidade e fossem incluídos na revisão. Os estudos posteriormente selecionados concentraram-se em anos anteriores, como resultado do processo de busca, triagem e aplicação dos critérios estabelecidos, e não em decorrência de uma delimitação temporal prévia.

Quadro 2 - Combinação de descritores.

TERMOS	PERIÓDICOS CAPES	SCIELO	LILACS	TOTAL
“Indígenas” AND “Interculturalidade” AND “Educação Física” AND “educação Infantil” AND “Lei 11.645/2008”	0	0	0	0
“Indígenas” AND “Educação Infantil” AND “Educação Física” AND “Lei 11.645/2008”	0	0	0	0
“Indígenas” AND “Educação Física” AND “Educação Infantil”	4	1	14	19
“Indígenas” AND “Educação Física” AND “Lei 11.645/2008”	2	0	0	2
“Indígenas” AND “Educação Física Escolar”	41	9	32	82
“Interculturalidade” AND “Lei 11.645/2008”	8	1	0	9
“Educação Física” AND “Lei 11.645/2008”	2	0	0	2
TOTAL	57	11	46	114

Fonte: Elaborado pelos autores.

Seleção dos Estudos

Foram inicialmente identificados 114 registros nas bases de dados consultadas. Após a remoção de 9 registros duplicados, permaneceram 105 registros para a etapa de triagem. Destes, 82 foram excluídos por não apresentarem relação com o objetivo da pesquisa e/ou por não atenderem aos critérios de inclusão previamente estabelecidos. Ao final do processo de seleção, 23 estudos foram incluídos na revisão. Ressalta-se que os quantitativos apresentados no fluxograma correspondem aos registros efetivamente identificados e analisados durante o processo de busca e seleção dos estudos.

A seleção dos estudos ocorreu em três etapas. Na primeira, foram analisados os títulos dos trabalhos recuperados, buscando identificar aqueles relacionados às práticas corporais de diferentes povos indígenas, à Educação Física e ao contexto educacional. Na segunda etapa, realizou-se a

leitura dos resumos dos estudos potencialmente pertinentes, verificando sua adequação aos critérios de elegibilidade. Na terceira etapa, os trabalhos que permaneceram após a triagem foram submetidos à leitura integral, com o objetivo de confirmar sua pertinência em relação ao objeto e aos objetivos da revisão.

Embora a busca tenha sido realizada até junho de 2025, não foram identificados, entre os registros recuperados, estudos publicados em 2024 e 2025 que atendessem integralmente aos critérios de elegibilidade e fossem incluídos na revisão. Dessa forma, a concentração dos estudos selecionados em anos anteriores decorreu dos resultados efetivamente encontrados e do processo de seleção, e não da adoção de um limite temporal prévio para exclusão das publicações mais recentes.

Considerando a reduzida quantidade de estudos especificamente relacionados às práticas corporais indígenas na Educação Física da Educação Infantil, foram considerados também estudos desenvolvidos em outras etapas da Educação Básica, desde que apresentassem contribuições relevantes para a compreensão da temática no contexto da Educação Física escolar. Essa decisão constituiu uma estratégia metodológica diante da escassez de produções voltadas especificamente à Educação Infantil. Os estudos foram analisados considerando o nível de ensino em que foram desenvolvidos, sem que seus resultados fossem automaticamente generalizados para a primeira etapa da Educação Básica.

Durante a leitura integral, foram analisadas as formas de inserção e abordagem das práticas corporais de diferentes povos indígenas no contexto educacional, considerando as práticas apresentadas, os modos como eram desenvolvidas nas aulas de Educação Física e, quando disponíveis, as informações referentes aos povos indígenas aos quais estavam vinculadas. A identificação do povo ou da etnia não constituiu critério de inclusão ou exclusão, mas foi considerada uma dimensão relevante para a análise da diversidade dos povos indígenas e para a identificação de possíveis generalizações presentes na produção acadêmica.

Também foram observadas, quando presentes nos estudos, a autoria indígena, a utilização de produções intelectuais de pesquisadores e intelectuais indígenas e a existência de participação, interlocução ou colaboração com pessoas, pesquisadores ou comunidades indígenas. Esses aspectos não foram estabelecidos como requisitos para inclusão dos artigos, mas foram incorporados à análise crítica da produção selecionada, especialmente diante da necessidade de compreender quem produz os conhecimentos sobre os povos indígenas, a partir de quais perspectivas e em que medida os próprios povos aparecem como sujeitos na produção do conhecimento.

Essa dimensão analítica permitiu problematizar a possível predominância de perspectivas externas na produção acadêmica sobre os povos indígenas e observar em que medida os estudos reconhecem esses povos como sujeitos históricos e contemporâneos, produtores de conhecimentos e participantes dos processos de construção dos saberes. Do mesmo modo, possibilitou identificar se as práticas corporais eram apresentadas de maneira contextualizada ou se apareciam de forma

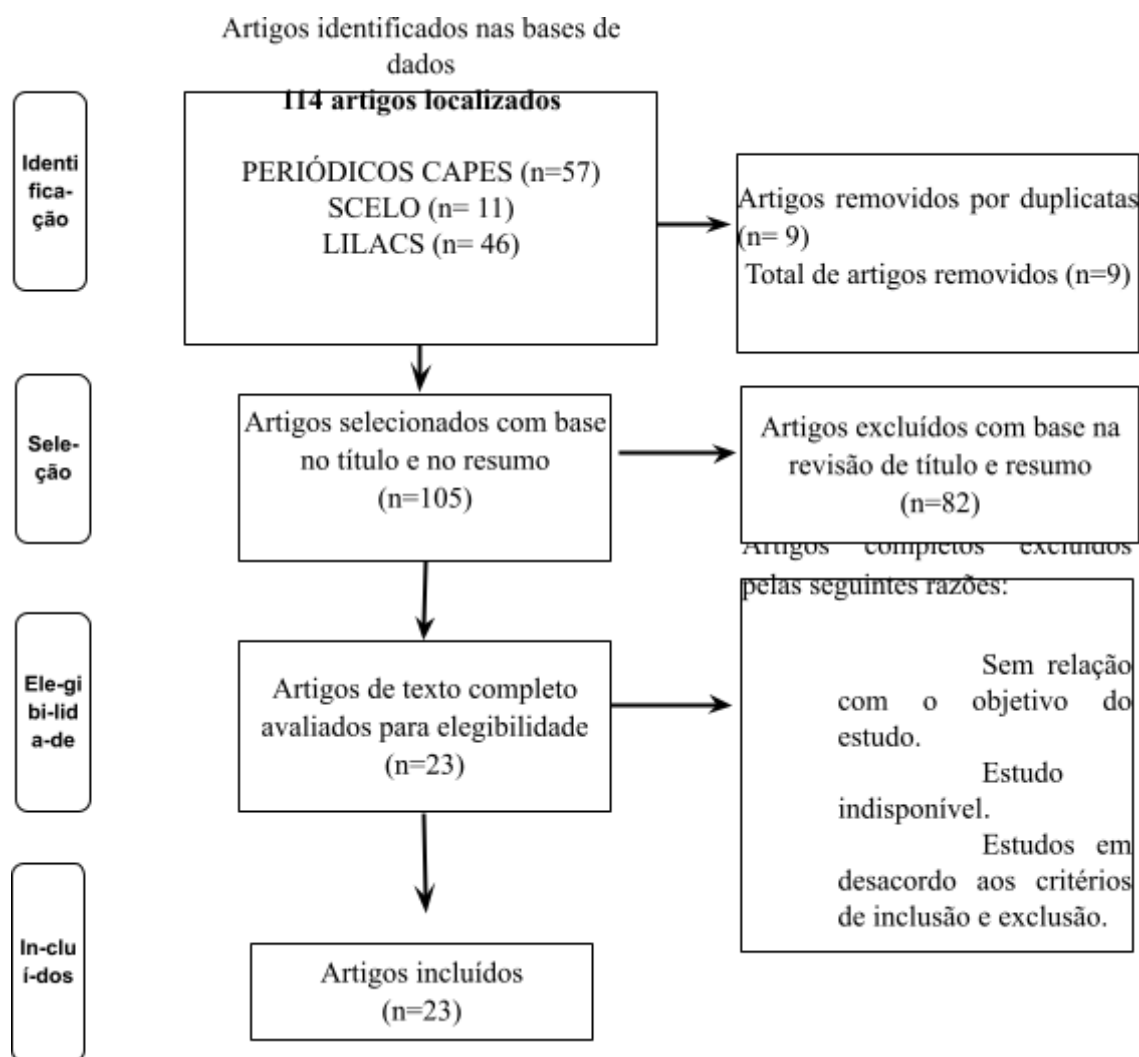
genérica, homogênea ou desvinculada dos povos, territórios, histórias e contextos socioculturais aos quais estão relacionadas.

Após a leitura integral, foram excluídos os estudos que não atendiam aos critérios de elegibilidade, não apresentavam relação efetiva com o contexto da Educação Básica ou não contribuíam para a compreensão das práticas corporais indígenas no campo da Educação Física escolar. Foram mantidos os estudos considerados pertinentes ao objeto da investigação, incluindo aqueles desenvolvidos na Educação Infantil e aqueles realizados em outras etapas da Educação Básica que apresentaram contribuições complementares para a discussão proposta.

Por se tratar de uma revisão integrativa da literatura, a presente investigação não realizou trabalho de campo, entrevistas ou interlocuções diretas com comunidades, pesquisadores ou territórios indígenas. Essa característica metodológica constitui uma limitação importante do estudo e deve ser considerada na interpretação dos resultados. Assim, os achados não pretendem representar as perspectivas dos diferentes povos indígenas nem falar em nome desses povos, mas analisar criticamente como a produção acadêmica disponível tem abordado as práticas corporais indígenas e quais lacunas permanecem nesse campo de investigação.

Nesse sentido, a ausência de interlocução direta com povos indígenas não é apresentada como algo a ser ocultado, mas como uma limitação e, simultaneamente, um dado relevante para a reflexão sobre a própria produção acadêmica. A análise da autoria, da participação e da interlocução indígena permitiu reconhecer a necessidade de ampliar futuras pesquisas construídas em diálogo e colaboração com pesquisadores, professores, comunidades e povos indígenas, considerando seus territórios, conhecimentos, experiências e modos próprios de compreender e vivenciar as práticas corporais.

O processo de identificação, triagem, elegibilidade e inclusão dos estudos está apresentado no Fluxograma PRISMA Adaptado, conforme a Figura 1.

Figura 1 – Fluxograma: identificação de estudos a partir de base de dados e registro.

Fonte: Elaborado pelos autores, adaptado de PRISMA.

Análise e Discussão dos Resultados

A análise dos estudos selecionados foi realizada por meio da análise de conteúdo, conforme os procedimentos propostos por Bardin (2011), considerando as etapas de pré-análise, exploração do material e tratamento e interpretação dos resultados. Após a seleção dos artigos de acordo com os critérios de elegibilidade estabelecidos, procedeu-se à leitura integral das produções incluídas, buscando identificar como as práticas corporais indígenas são abordadas no contexto da Educação Física escolar, quais possibilidades pedagógicas são apresentadas e quais desafios e lacunas são apontados pela produção acadêmica.

Na etapa de pré-análise, os estudos selecionados foram organizados a partir dos objetivos da investigação e dos critérios definidos na metodologia. Em seguida, realizou-se a leitura dos textos para reconhecimento do material e identificação dos elementos relacionados à presença das práticas corporais indígenas nas experiências e discussões apresentadas pelos autores.

Conforme Mozzato e Grzybovski (2011), essa etapa possibilita uma aproximação sistemática com o material analisado e orienta a definição dos elementos que serão posteriormente explorados.

Na etapa de exploração do material, foram identificadas informações relacionadas à presença das práticas corporais indígenas, às formas de sua abordagem nas aulas de Educação Física, às possibilidades pedagógicas apresentadas pelos estudos e às dificuldades apontadas para sua implementação no contexto escolar. Também foram observadas as etapas da Educação Básica contempladas em cada estudo, considerando que parte significativa da produção encontrada não estava direcionada especificamente à Educação Infantil.

A identificação do povo ou da etnia indígena relacionada às práticas corporais não constituiu critério para inclusão ou exclusão dos estudos. Quando essas informações estavam presentes nos trabalhos, foram consideradas na apresentação e discussão dos resultados. Essa opção metodológica decorre do objetivo central da revisão, que consistiu em analisar a presença e as formas de abordagem das práticas corporais indígenas na Educação Física escolar, especialmente em relação à Educação Infantil, e não em realizar uma análise comparativa entre diferentes povos ou etnias.

Reconhece-se, entretanto, que a identificação dos diferentes povos indígenas é relevante para uma abordagem pedagógica que considere a diversidade sociocultural existente entre eles. Dessa maneira, a discussão dos resultados considera como aspecto importante a necessidade de evitar a apresentação das práticas corporais indígenas como manifestações pertencentes a um grupo homogêneo, ainda que essa dimensão não tenha sido utilizada como critério de seleção dos estudos.

Na etapa de tratamento e interpretação dos resultados, os dados foram organizados de acordo com os aspectos recorrentes identificados na literatura. A análise permitiu agrupar os estudos em torno de algumas questões centrais: a presença limitada das práticas corporais indígenas na Educação Infantil; as possibilidades pedagógicas relacionadas a jogos, brincadeiras e danças; as dificuldades encontradas pelos professores para trabalhar esses conteúdos; e a necessidade de ampliar a formação docente e os recursos pedagógicos relacionados à temática indígena.

O Quadro 3 apresenta uma síntese dos estudos analisados, destacando os principais aspectos identificados em cada produção.

Quadro 3 – Síntese dos resultados.

ARTIGO	TRECHO EXTRAÍDO	INTERPRETAÇÃO
As leis 10.639 e 11.645 e a Educação Física Escolar, um relato de ações do Projeto Lusco Fusco.	O projeto LUSCO FUSCO articula ações de extensão para implementar os conteúdos das Leis 10.639 e 11.645 nas aulas de Educação Física.	A extensão universitária é estratégia eficaz para o cumprimento das leis e valorização da cultura indígena na escola.

Adupé, Xukuru-Kariri: Cultura indígena na Educação Física escolar.	A cultura indígena deve ser entendida em sua integralidade para ser efetivamente inserida na Educação Física escolar.	Reconhecimento da cultura indígena como fundamento para práticas pedagógicas significativas e respeitadas.
Práticas corporais indígenas e educação física escolar: uma análise sobre a produção científica em periódicos nacionais	Há crescimento da produção científica sobre práticas corporais indígenas, mas ainda há lacunas quanto à aplicabilidade prática nas escolas.	Necessidade de maior aproximação entre teoria acadêmica e práticas pedagógicas efetivas.
Tecendo cultura e movimento: experiências pedagógicas com jogos de povos indígenas na Educação Física escolar	Jogos indígenas são ferramentas pedagógicas que fortalecem identidade cultural e promovem aprendizagem intercultural.	Jogos tradicionais como recurso pedagógico para valorização cultural e integração curricular.
Danças Indígenas na Educação Física Escolar.	As danças indígenas são expressões corporais que revelam cosmovisões e devem ser incorporadas ao currículo da Educação Física.	Danças indígenas ampliam o repertório cultural e contribuem para o desenvolvimento da identidade.
A Educação Física escolar como um caminho para a cultura do bem viver	A Educação Física pode promover a filosofia do bem viver, integrando aspectos culturais e comunitários.	Educação Física atua como espaço para práticas que valorizam a espiritualidade e coletividade indígenas
Experiências Pedagógicas da Educação Física com as Culturas Africanas e Indígenas.	Experiências que articulam culturas africanas e indígenas fortalecem o diálogo intercultural e a diversidade nas aulas	Integração das culturas africana e indígena contribui para pluralidade cultural e justiça social.
As Práticas Corporais Indígenas na Educação Física – Perspectiva dos Professores.	Professores reconhecem a importância das práticas corporais indígenas, mas relatam dificuldades para implementá-las.	Formação docente e recursos pedagógicos são essenciais para implementação efetiva.
Oficina de Brinquedos e Brincadeiras indígenas em uma escola municipal de Itatuba-PB	Oficinas com brinquedos indígenas fortalecem vínculos culturais e promovem o interesse dos alunos pela cultura local.	Brincadeiras tradicionais estimulam a valorização da cultura indígena e engajamento dos estudantes.

Jacundá, toré e bate-pau: danças da cultura indígena tematizadas na educação física escolar.	As danças Jacundá, Toré e Bate-pau são importantes manifestações culturais que contribuem para a identidade indígena.	Inclusão das danças no currículo contribui para reconhecimento e respeito às culturas indígenas.
A presença dos conhecimentos indígenas no ambiente educacional formal: o que pensam os alunos?	Os alunos demonstram percepções diversas sobre o conhecimento indígena, que refletem o impacto das práticas pedagógicas.	A percepção discente é fundamental para avaliar a efetividade das ações educativas interculturais.
Diversidade Cultural nas Aulas de Educação Física na Escola Pública: o embate com igrejas cristãs	Há resistência de alguns grupos, como igrejas cristãs, frente ao ensino das culturas africanas e indígenas.	Barreiras socioculturais influenciam a inclusão da diversidade cultural nas escolas.
As Práticas Corporais Indígenas no Ensino da Educação Física	Práticas corporais indígenas são importantes para promover identidade, respeito e interculturalidade nas aulas.	Educação Física tem papel relevante na promoção da diversidade e inclusão cultural.
A Educação Física na Educação Escolar Indígena: a produção acadêmico-científica na área 21.	A produção acadêmica sobre Educação Física indígena está em crescimento, promovendo diálogo e reconhecimento intercultural.	A pesquisa acadêmica contribui para legitimar e valorizar as práticas indígenas nas escolas.
Cultura, Identidade, Interculturalidade e a Lei 11.645/2008.	A Lei 11.645/08 fortalece políticas de valorização da cultura, identidade e interculturalidade na educação.	Legislação é ferramenta fundamental para garantir direitos culturais nas instituições escolares.
Diálogos interculturais na educação escolar: reflexões sobre os povos indígenas	Diálogos interculturais são essenciais para superar preconceitos e promover o reconhecimento dos povos indígenas.	Necessidade de práticas pedagógicas inclusivas que respeitem a diversidade cultural.
Nos caminhos do bem viver.	Educação Física pode ser um caminho para a construção da cultura do bem viver, alinhada à cosmovisão indígena.	Valorizar cosmovisões indígenas amplia o sentido e a função social da Educação Física.

Jogos indígenas e a lei 11.645/2008: possibilidades para um currículo intercultural.	Jogos indígenas são estratégias pedagógicas eficazes para implementar a Lei 11.645 no currículo escolar.	Jogos tradicionais contribuem para currículo plural e o reconhecimento cultural.
Interculturalidade na Educação Infantil: a matriz curricular das relações étnico-raciais.	Matriz curricular enfatiza a importância da interculturalidade e das relações étnico-raciais na Educação Infantil.	Necessidade de educação intercultural desde a primeira infância para formação crítica.
Interculturalidade e Educação: Abordando a Temática Indígena na Educação Básica	Incorporar a temática indígena na Educação Básica é um passo para a justiça social e valorização cultural.	Abordagem da temática indígena contribui para o combate ao racismo e exclusão.
O que podemos aprender com as crianças indígenas? Aproximações da antropologia da criança às noções de infância, cultura e movimento na Educação Física.	A infância indígena evidencia formas coletivas e simbólicas de vivenciar corpo e movimento.	A antropologia da criança revela lições para práticas pedagógicas mais inclusivas e culturalmente sensíveis.
As práticas corporais indígenas no ensino da educação física: um estudo de revisão da literatura brasileira e colombiana	Revisão destaca convergências e especificidades nas práticas corporais indígenas em contextos brasileiros e colombianos.	Importância do intercâmbio acadêmico e da valorização das práticas tradicionais.
Os Kaingang do Ivaí, suas danças e a educação intercultural.	As danças Kaingang do Ivaí expressam identidade cultural e são utilizadas como instrumento pedagógico intercultural.	Danças tradicionais como meio de resistência cultural e educação intercultural.

Fonte: Elaborado pelos autores.

Discussão dos Resultados

Considerando que o objeto desta pesquisa é a produção acadêmica sobre práticas corporais indígenas na Educação Física escolar, a caracterização dos estudos selecionados busca compreender como essa temática vem sendo abordada na literatura, observando aspectos como os

povos identificados, as práticas corporais tematizadas, os contextos educacionais e territoriais e as perspectivas mobilizadas pelos autores.

Essa delimitação é importante porque os povos indígenas não constituem o objeto empírico desta pesquisa. O que se analisa é a maneira pela qual a produção acadêmica selecionada constrói, apresenta e contextualiza as práticas corporais indígenas no campo da Educação Física escolar. Assim, aspectos como a identificação dos povos, a contextualização das práticas, as perspectivas teóricas mobilizadas e a presença ou ausência de interlocução com sujeitos indígenas são considerados como características da produção acadêmica analisada, e não como elementos suficientes para representar a diversidade ou as perspectivas próprias dos diferentes povos indígenas.

A análise dos estudos selecionados permitiu identificar avanços e desafios relacionados à presença das práticas corporais indígenas nas aulas de Educação Física escolar. O primeiro aspecto que se destaca é a reduzida quantidade de pesquisas direcionadas especificamente à Educação Infantil. Embora a busca tenha localizado estudos relacionados à temática indígena e à Educação Física escolar, a maioria das produções analisadas estava vinculada ao Ensino Fundamental, ao Ensino Médio ou a discussões mais amplas sobre educação escolar. Esse resultado evidencia uma lacuna importante na produção acadêmica, sobretudo quando se considera a primeira etapa da Educação Básica.

A predominância de estudos realizados em outras etapas de ensino não invalida sua contribuição para esta revisão, uma vez que esses trabalhos possibilitam compreender como as práticas corporais indígenas vêm sendo inseridas e discutidas no campo da Educação Física. Entretanto, seus resultados precisam ser considerados com cautela quando relacionados à Educação Infantil, tendo em vista as especificidades pedagógicas dessa etapa. Nesse sentido, os achados reforçam a necessidade de ampliar investigações que tenham como foco as crianças pequenas e as possibilidades de abordagem das práticas corporais indígenas em suas experiências de movimento, interação e brincadeira.

Outro aspecto recorrente nos estudos analisados refere-se às dificuldades enfrentadas pelos professores para desenvolver conteúdos relacionados às culturas indígenas. Entre os principais obstáculos identificados estão a insuficiência da formação docente e a escassez de materiais didático-pedagógicos. Os estudos “As Práticas Corporais Indígenas na Educação Física – Perspectiva dos Professores” e “Experiências Pedagógicas da Educação Física com as Culturas Africanas e Indígenas”, por exemplo, evidenciam dificuldades para a implementação sistemática desses conteúdos no cotidiano escolar. Esses achados indicam que a existência da Lei nº 11.645/2008 embora constitua um marco importante, não é suficiente, por si só, para garantir sua efetivação nas práticas pedagógicas. São necessárias condições institucionais, formação docente e materiais que ofereçam subsídios para o desenvolvimento dessas propostas.

Essa questão também se relaciona às discussões de Munanga (2012) acerca da formação dos profissionais da educação e da permanência de referenciais curriculares que não contemplam adequadamente a diversidade étnico-racial brasileira. No caso da Educação Física, essa lacuna pode

contribuir para que os professores recorram a informações fragmentadas ou a propostas prontas, sem necessariamente disporem de elementos suficientes para contextualizar os conteúdos indígenas de maneira adequada.

Entre as práticas corporais identificadas nos estudos aparecem, com frequência, jogos, brincadeiras e danças indígenas. Essas manifestações são apresentadas como possibilidades de ampliação do repertório de conteúdos da Educação Física e como recursos para o desenvolvimento de experiências relacionadas à diversidade cultural. Trabalhos como “Tecendo cultura e movimento: experiências pedagógicas com jogos de povos indígenas na Educação Física escolar”, “Jogos indígenas e a lei 11.645/2008: possibilidades para um currículo intercultural” e “Oficina de Brinquedos e Brincadeiras indígenas em uma escola municipal de Itatuba-PB” demonstram diferentes possibilidades de utilização dessas manifestações no contexto escolar.

Entretanto, os estudos analisados também permitem problematizar a simples inclusão de uma prática corporal indígena nas aulas. A utilização de jogos, danças ou brincadeiras como atividades isoladas, sem contextualização ou reflexão sobre os conhecimentos que as envolvem, pode resultar em uma abordagem superficial da temática indígena. Nesse sentido, a inserção desses conteúdos precisa superar a lógica de apresentar uma determinada prática como representação genérica de todos os povos indígenas. O desafio consiste em trabalhar as manifestações corporais como produções culturais situadas, reconhecendo que existem diferentes povos, histórias e formas de vivenciar e significar o corpo.

Essa preocupação é particularmente relevante na Educação Infantil, etapa em que as experiências corporais possuem papel central no processo educativo. O contato das crianças com práticas corporais indígenas pode constituir uma experiência significativa, mas requer mediação pedagógica adequada para que não se transforme em uma atividade meramente recreativa ou em uma representação estereotipada. Assim, os resultados da revisão apontam que a utilização dessas práticas deve estar articulada aos objetivos pedagógicos e às discussões sobre diversidade, respeito e reconhecimento dos povos indígenas.

Outro resultado identificado se refere à existência de barreiras e resistências à abordagem das culturas indígenas no ambiente escolar. O estudo “Diversidade Cultural nas Aulas de Educação Física na Escola Pública: o embate com igrejas cristãs” evidencia situações nas quais diferentes concepções presentes na comunidade escolar podem dificultar o desenvolvimento de propostas relacionadas às culturas indígenas e africanas. Esse resultado demonstra que a implementação de uma educação comprometida com a diversidade cultural não depende exclusivamente da iniciativa individual do professor, mas também das relações estabelecidas entre escola, famílias, comunidade e demais sujeitos envolvidos no processo educativo.

Nesse contexto, a literatura analisada apresenta diferentes possibilidades para fortalecer a presença das culturas indígenas na Educação Física escolar. Entre elas, destacam-se as ações de extensão universitária, como o *Projeto Lusco Fusco*, as experiências com jogos e brincadeiras e a

utilização de danças tradicionais. Essas iniciativas demonstram que a aproximação entre universidade e escola pode contribuir tanto para a formação dos professores quanto para a construção de propostas pedagógicas voltadas à implementação da Lei nº 11.645/2008.

As experiências com danças indígenas também aparecem de forma recorrente na produção analisada. Estudos como “Danças Indígenas na Educação Física Escolar” e “Jacundá, toré e bate-pau: danças da cultura indígena, tematizadas na Educação Física escolar” indicam que essas manifestações podem ampliar os conteúdos trabalhados nas aulas e favorecer discussões relacionadas à diversidade cultural. Da mesma forma, o estudo sobre os Kaingang do Ivaí evidencia a possibilidade de utilização das danças como elemento de educação intercultural.

Os resultados, contudo, não permitem afirmar que a simples presença de jogos, brincadeiras ou danças indígenas nas aulas seja suficiente para garantir uma educação intercultural. O que se mostra relevante é a forma como essas práticas são selecionadas, apresentadas e desenvolvidas pedagogicamente. Nesse sentido, a análise da literatura reforça a necessidade de evitar abordagens que transformem as manifestações indígenas em conteúdos folclóricos, exóticos ou descontextualizados.

Outro aspecto importante diz respeito à necessidade de ampliar a compreensão da Educação Física para além de uma perspectiva exclusivamente motora. Os estudos analisados indicam que as práticas corporais podem constituir possibilidades para discutir aspectos sociais e culturais relacionados à diversidade. Essa compreensão é especialmente pertinente na Educação Infantil, considerando que corpo, movimento, interação e brincadeira constituem elementos fundamentais das experiências educativas das crianças.

A literatura analisada também evidencia a importância da interculturalidade no desenvolvimento dessas propostas. Candau (2008), Oliveira e De Daolio (2010) e outros autores utilizados nos estudos selecionados defendem a necessidade de reconhecer a diversidade cultural como elemento constitutivo da prática pedagógica. Nesse sentido, a Educação Física pode contribuir para ampliar as experiências das crianças e possibilitar o contato com diferentes formas de expressão corporal, desde que esse processo seja acompanhado de uma abordagem pedagógica comprometida com o reconhecimento e o respeito à diversidade.

Em alguns estudos analisados, os referenciais são associados à perspectiva decolonial. No entanto, considerando as críticas formuladas por intelectuais indígenas e quilombolas às categorias produzidas no interior da academia, não se assume, neste estudo, a perspectiva decolonial como chave interpretativa universal para compreender os conhecimentos e as práticas dos povos indígenas. Nesse sentido, a contribuição de Bispo dos Santos (2023), intelectual quilombola, é particularmente relevante ao propor a noção de contracolônização, tensionando categorias e formas de nomeação produzidas a partir de referenciais coloniais. A adoção dessa ponderação permite reconhecer a existência do debate decolonial na produção acadêmica analisada sem pressupor que ele corresponda às formas próprias pelas quais os povos indígenas compreendem seus processos históricos, territoriais e epistemológicos.

Essa ponderação é relevante porque a própria revisão evidenciou a necessidade de maior aproximação entre a produção acadêmica e os conhecimentos produzidos pelos povos indígenas. A análise realizada nesta pesquisa não teve como critério a presença de autoria indígena nos estudos selecionados, nem realizou investigação empírica junto a povos ou territórios indígenas. Portanto, os resultados aqui apresentados dizem respeito à forma como a produção acadêmica localizada aborda as práticas corporais indígenas, e não constituem uma representação das perspectivas dos diferentes povos indígenas sobre suas próprias práticas.

Dessa maneira, os resultados apontam para uma dupla lacuna. De um lado, há poucos estudos sobre práticas corporais indígenas especificamente na Educação Infantil. De outro, permanece a necessidade de ampliar pesquisas que estabeleçam interlocução direta com professores, pesquisadores e comunidades indígenas e que considerem suas próprias produções intelectuais. Essa constatação não diminui a contribuição da revisão, mas delimita seu alcance e indica possibilidades para futuras investigações.

Em síntese, os estudos analisados apontam que as práticas corporais indígenas apresentam potencial para ampliar as experiências da Educação Física escolar e contribuir para o reconhecimento da diversidade cultural. Jogos, brincadeiras e danças aparecem como possibilidades recorrentes, mas sua contribuição pedagógica depende da maneira como são contextualizados e trabalhados. Ao mesmo tempo, a insuficiência da formação docente, a escassez de materiais e as resistências presentes em determinados contextos escolares constituem obstáculos à efetivação da Lei nº 11.645/2008.

Assim, a principal contribuição dos resultados desta revisão está em evidenciar que não basta inserir práticas corporais indígenas no currículo; é necessário discutir como elas são abordadas e quais concepções sobre os povos indígenas estão presentes nessas abordagens. Para a Educação Infantil, isso significa construir experiências adequadas às características das crianças, evitando generalizações e estereótipos e reconhecendo os povos indígenas como sujeitos contemporâneos, produtores de conhecimentos e de diferentes formas de vivenciar o corpo, o movimento e a coletividade.

Por fim, os achados reforçam a necessidade de ampliar a produção científica sobre a temática, especialmente por meio de pesquisas voltadas especificamente à Educação Infantil e de estudos desenvolvidos em diálogo com professores, pesquisadores e comunidades indígenas. Tal movimento poderá contribuir para que a implementação da Lei nº 11.645/2008 não se restrinja à inclusão pontual de determinados conteúdos, mas favoreça processos educativos que reconheçam a diversidade dos povos indígenas e suas diferentes formas de produzir, transmitir e atualizar conhecimentos.

Considerações finais

A presente revisão integrativa teve como objetivo analisar como as práticas corporais indígenas vêm sendo tematizadas no contexto da Educação Física escolar, buscando identificar possibilidades, limites e

desafios relacionados à sua abordagem, especialmente na Educação Infantil. Foram analisados 23 estudos, a partir dos quais foi possível identificar experiências pedagógicas que mobilizam jogos, brincadeiras, danças e outras práticas corporais indígenas como possibilidades de ampliação dos conteúdos da Educação Física e de valorização da diversidade cultural.

Os resultados evidenciaram, inicialmente, uma produção ainda reduzida e fragmentada de estudos especificamente voltados às práticas corporais indígenas na Educação Infantil. Embora tenham sido localizadas pesquisas relacionadas à temática indígena e à Educação Física em diferentes etapas da Educação Básica, a maioria dos estudos analisados esteve vinculada ao Ensino Fundamental, ao Ensino Médio ou a discussões mais amplas sobre educação escolar. Essa concentração evidencia uma lacuna importante na produção acadêmica, sobretudo quando se considera a especificidade da primeira etapa da Educação Básica. Nesse sentido, torna-se necessário ampliar investigações que discutam as possibilidades de abordagem das práticas corporais indígenas com crianças pequenas, considerando as características, experiências e formas de aprendizagem próprias da Educação Infantil.

Essa lacuna também precisa ser compreendida em relação ao marco legal que fundamenta a presença da temática indígena na educação brasileira. A Lei nº 11.645/2008 alterou o art. 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, estabelecendo a obrigatoriedade do ensino da história e da cultura afro-brasileira e indígena nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio. Embora a Educação Infantil integre a Educação Básica e outros documentos educacionais reconheçam a importância da valorização da diversidade sociocultural nessa etapa, a legislação que fundamenta diretamente essa obrigatoriedade não apresenta orientação específica para a primeira infância. Essa particularidade constitui um elemento a ser considerado na compreensão da reduzida produção encontrada sobre práticas corporais indígenas nessa etapa.

Outro aspecto identificado na literatura refere-se às dificuldades para a efetivação de propostas relacionadas às culturas indígenas no cotidiano escolar. A insuficiência da formação docente, a escassez de materiais didático-pedagógicos e as resistências presentes em determinados contextos escolares constituem obstáculos para uma abordagem sistemática e pedagogicamente fundamentada. Dessa forma, a existência da Lei nº 11.645/2008, embora represente importante marco para o reconhecimento da temática indígena na educação, não garante, por si só, sua efetivação nas práticas pedagógicas. São necessárias condições institucionais, processos permanentes de formação e materiais que ofereçam subsídios para que os professores desenvolvam propostas contextualizadas e comprometidas com o reconhecimento da diversidade dos povos indígenas.

Nesse sentido, uma política educacional mais consistente não deve se limitar à formação de professores não indígenas para o trabalho com a temática indígena, mas também considerar a presença e a participação de professores, pesquisadores e intelectuais indígenas nos processos de formação, produção de materiais e construção de propostas pedagógicas. Do mesmo modo, mostra-se relevante fortalecer interlocuções entre escolas, universidades, comunidades e territórios indígenas. Tais iniciativas precisam

ser construídas de maneira contextualizada, respeitando as especificidades, as formas de organização, os conhecimentos e as decisões dos próprios povos indígenas, de modo a não reproduzir uma lógica de produção de conhecimentos sobre os povos sem sua participação.

Entre as práticas corporais identificadas nos estudos analisados, destacaram-se jogos, brincadeiras e danças indígenas. Essas manifestações aparecem como possibilidades de ampliação do repertório da Educação Física e de desenvolvimento de experiências relacionadas à diversidade cultural. Entretanto, os resultados também indicam que a simples inserção dessas práticas nas aulas não é suficiente para garantir uma abordagem intercultural. Sua utilização exige atenção à contextualização, aos significados atribuídos pelos povos e às especificidades dos contextos nos quais são produzidas e vivenciadas.

Nesse aspecto, torna-se fundamental evitar que uma determinada prática corporal seja apresentada como representação genérica de todos os povos indígenas. Os diferentes povos possuem histórias, línguas, territórios, formas de organização social, conhecimentos e modos próprios de compreender e vivenciar o corpo. Portanto, trabalhar com práticas corporais indígenas na Educação Física requer reconhecer essa diversidade e evitar abordagens que transformem manifestações específicas em símbolos de uma suposta e homogênea “cultura indígena”.

Essa preocupação assume particular importância na Educação Infantil. Reconhecer a diversidade dos povos indígenas não significa apresentar às crianças pequenas um conjunto extenso de informações sobre diferentes povos, territórios, línguas, cosmologias ou práticas culturais. Uma abordagem excessivamente informativa poderia não dialogar com as características dessa etapa. O desafio pedagógico consiste em criar experiências significativas, contextualizadas e adequadas às crianças por meio das quais possam reconhecer a existência de diferentes povos indígenas e compreender que esses povos são contemporâneos, possuem conhecimentos próprios e estabelecem diferentes relações com seus corpos, comunidades e territórios.

Nesse sentido, a Educação Física pode contribuir para ampliar as experiências corporais das crianças por meio de diferentes formas de brincar, movimentar-se, dançar e relacionar-se. Contudo, essas experiências precisam ser mediadas de modo a não reproduzir estereótipos ou representações genéricas. Mais do que reproduzir determinadas práticas, cabe ao trabalho pedagógico possibilitar que as crianças reconheçam a diversidade dos povos indígenas e compreendam que suas práticas corporais estão vinculadas a contextos culturais e históricos específicos.

A revisão também evidencia que a problemática não se restringe à quantidade de estudos existentes. Há igualmente uma questão relacionada às próprias condições de produção do conhecimento acadêmico sobre as práticas corporais indígenas. A literatura analisada é reduzida, fragmentada e, em parte, construída a partir de perspectivas externas aos povos e contextos indígenas, o que evidencia limites epistemológicos e de interlocução na forma como essas práticas vêm sendo abordadas pela literatura especializada.

Essa constatação não significa avaliar diretamente os conhecimentos ou as práticas dos povos indígenas, uma vez que eles não constituem o objeto empírico desta pesquisa. O objeto desta revisão é a produção acadêmica que aborda as práticas corporais indígenas no campo da Educação Física escolar. Assim, os resultados dizem respeito à maneira como os estudos selecionados constroem, apresentam, contextualizam e discutem essas práticas. Aspectos como a identificação dos povos, a contextualização cultural e territorial, as perspectivas mobilizadas e a presença de interlocução ou autoria indígena devem, portanto, ser compreendidos como dimensões da própria produção acadêmica analisada, e não como elementos suficientes para representar as perspectivas dos diferentes povos indígenas.

Essa delimitação também estabelece os limites desta revisão. A identificação dos povos ou etnias aos quais determinadas práticas estão vinculadas foi considerada relevante para a compreensão dos estudos, mas não constituiu critério central de inclusão ou exclusão. Da mesma forma, a presença de autoria indígena não foi adotada como critério específico de análise. A revisão não realizou investigação empírica junto a povos ou territórios indígenas e, portanto, não pretende representar seus conhecimentos, práticas ou perspectivas próprias. Seu propósito foi compreender como a produção acadêmica localizada aborda as práticas corporais indígenas na Educação Física escolar.

Nesse sentido, a contribuição de perspectivas críticas às formas acadêmicas de produção do conhecimento mostra-se relevante para a interpretação dos resultados. Em alguns estudos analisados aparecem referenciais associados à perspectiva decolonial. Entretanto, considerando as críticas formuladas por intelectuais indígenas e quilombolas às categorias produzidas no interior da academia, esta pesquisa não assume a perspectiva decolonial como chave interpretativa universal para compreender os conhecimentos e as práticas dos povos indígenas. A contribuição de Antônio Bispo dos Santos (2023), especialmente por meio da noção de contracolônização, permite tensionar formas de nomeação e interpretação produzidas a partir de referenciais coloniais. Essa ponderação possibilita reconhecer a presença do debate decolonial na literatura analisada sem pressupor que tais categorias correspondam às formas próprias pelas quais os diferentes povos indígenas compreendem seus processos históricos, territoriais e epistemológicos.

Considerando esses aspectos, a presente revisão evidencia duas lacunas principais. A primeira refere-se à produção ainda reduzida e fragmentada de estudos especificamente voltados às práticas corporais indígenas na Educação Infantil. A segunda diz respeito às próprias condições de produção desse conhecimento, uma vez que parte da literatura analisada apresenta limitações quanto à identificação dos povos, à contextualização das práticas, à consideração das especificidades culturais e territoriais e à explicitação da participação e da autoria indígena. Desse modo, mais do que apontar uma insuficiência quantitativa da produção existente, esta revisão evidencia a necessidade de ampliar pesquisas que não apenas produzam conhecimentos sobre os povos indígenas, mas que também sejam construídas em diálogo com seus sujeitos, comunidades, territórios e formas próprias de produção e transmissão de conhecimentos.

Assim, conclui-se que as práticas corporais indígenas apresentam potencial para contribuir para uma Educação Física escolar mais sensível à diversidade cultural, mas sua inserção na Educação Infantil ainda constitui um campo pouco explorado pela produção acadêmica. O desafio não está apenas em ampliar a quantidade de conteúdos indígenas presentes nas aulas, mas em construir formas pedagogicamente adequadas de abordagem que, simultaneamente, evitem a folclorização, a homogeneização e a descontextualização das práticas e respeitem as características, experiências e necessidades das crianças pequenas.

Para futuras pesquisas e para o desenvolvimento de políticas educacionais, recomenda-se ampliar a produção científica especificamente voltada à Educação Infantil, bem como fortalecer a participação de professores, pesquisadores e intelectuais indígenas nos processos de formação, produção de materiais e construção de propostas pedagógicas. Também se mostra necessário ampliar as interlocuções entre escolas, universidades, comunidades e territórios indígenas, respeitando as especificidades, formas de organização e decisões dos próprios povos. Uma política educacional mais consistente pressupõe, portanto, não apenas a inclusão de conhecimentos indígenas nos currículos, mas também a criação de condições para que os próprios povos indígenas participem dos processos de produção, transmissão e legitimação desses conhecimentos.

Por fim, pesquisas futuras poderão aprofundar as especificidades dos diferentes povos, seus modos próprios de ensinar e aprender e as relações estabelecidas entre infância, corpo, movimento, território, comunidade e conhecimentos tradicionais. Esse movimento poderá contribuir para que a abordagem das práticas corporais indígenas na Educação Física não se restrinja à incorporação pontual de jogos, brincadeiras ou danças, mas se constitua como possibilidade de construção de experiências educativas contextualizadas, respeitadas e comprometidas com a diversidade dos povos indígenas e com suas formas próprias de produzir, transmitir e atualizar conhecimentos.

Limitações do estudo

Esta revisão integrativa apresenta limitações que precisam ser consideradas na interpretação de seus resultados. A primeira refere-se à própria escassez de estudos que abordam diretamente as práticas corporais indígenas na Educação Infantil. Dos 23 estudos analisados, a maioria estava relacionada a outras etapas da Educação Básica. Dessa forma, parte das discussões apresentadas neste trabalho decorre de pesquisas desenvolvidas em contextos diferentes daquele que constitui o foco principal da investigação. Esses estudos foram utilizados como subsídios para compreender a produção acadêmica sobre práticas corporais indígenas na Educação Física escolar, não sendo seus resultados automaticamente generalizados para a Educação Infantil.

Outra limitação está relacionada ao fato de que a Lei nº 11.645/2008, utilizada como importante referência neste estudo, não menciona expressamente a Educação Infantil em seu art. 26-A, uma vez que a

obrigatoriedade ali estabelecida se refere aos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio. Assim, a relação entre a referida legislação e a Educação Infantil precisa ser compreendida de maneira articulada com as demais normativas e orientações educacionais que contemplam essa etapa da Educação Básica. Essa especificidade também limita interpretações que atribuam diretamente à Lei nº 11.645/2008 uma orientação curricular específica para a primeira infância.

Também constitui uma limitação o fato de que a diversidade dos diferentes povos indígenas não foi o objetivo central da revisão. O estudo buscou identificar se as práticas corporais indígenas estavam presentes na produção acadêmica relacionada à Educação Física escolar e de que maneira eram abordadas. A identificação do povo ou da etnia relacionada a determinada prática foi observada quando apresentada nos estudos, mas não foi utilizada como condição para inclusão ou exclusão dos artigos. Essa escolha metodológica decorreu do próprio objetivo da investigação e da necessidade de não ampliar excessivamente um objeto que já apresenta produção acadêmica reduzida, especialmente quando delimitado à Educação Infantil.

Reconhece-se, contudo, que essa opção não significa desconsiderar a diversidade existente entre os povos indígenas. Ao contrário, a heterogeneidade histórica, cultural, linguística, territorial e sociopolítica desses povos constitui um aspecto fundamental para evitar generalizações. Entretanto, aprofundar simultaneamente as especificidades de diferentes povos, suas práticas corporais, seus significados, territórios, histórias e formas próprias de produção de conhecimentos exigiria outro recorte investigativo e, provavelmente, estudos específicos e construídos em diálogo mais direto com os respectivos povos e territórios.

Essa questão adquire particular relevância quando o objeto é a Educação Infantil. Se, por um lado, é necessário evitar que as crianças recebam uma representação homogênea dos povos indígenas, por outro, é preciso considerar que se trata de uma etapa marcada por experiências, interações, brincadeiras e formas próprias de construção do conhecimento. A apresentação de uma quantidade muito ampla de informações sobre diferentes povos, etnias e especificidades culturais pode não ser necessariamente a estratégia pedagógica mais adequada para crianças pequenas. Assim, permanece como desafio para futuras pesquisas compreender como reconhecer a diversidade dos povos indígenas sem transformar a Educação Infantil em um espaço de excesso de informações, mantendo uma abordagem significativa, contextualizada e adequada à faixa etária.

Outra limitação se refere à restrição linguística da busca, uma vez que foram incluídos apenas artigos publicados em português. Essa opção pode ter reduzido a identificação de produções relevantes publicadas em outros idiomas, especialmente estudos desenvolvidos em países latino-americanos que também apresentam experiências educacionais relacionadas aos povos indígenas.

Também deve ser considerada a ausência de um protocolo previamente registrado para a revisão e a utilização do PRISMA como referência adaptada para a organização e apresentação do processo de busca

e seleção. Embora tenham sido estabelecidos critérios de elegibilidade e realizadas as etapas de identificação, triagem e leitura dos estudos, essa opção limita a possibilidade de reprodução integral do procedimento por outros pesquisadores.

Por fim, a revisão não produziu dados empíricos diretamente com povos indígenas, professores ou comunidades, uma vez que seu objeto foi a análise da produção acadêmica disponível. Portanto, seus resultados não representam as concepções, experiências ou conhecimentos dos diferentes povos indígenas. Essa limitação é especialmente importante diante da necessidade de ampliar a presença de produções de autoria indígena e de pesquisas construídas em interlocução com os próprios povos.

Outra limitação diz respeito à interlocução direta com produções e sujeitos indígenas. Embora esta revisão reconheça a importância da autoria indígena para a produção de conhecimentos sobre os próprios povos, o desenho metodológico adotado não contemplou entrevistas, participação de pesquisadores indígenas, consulta a comunidades ou realização de pesquisa em territórios indígenas. Dessa forma, a incorporação de produções intelectuais indígenas na discussão deve ser compreendida como um movimento de reconhecimento da necessidade de pluralização das referências utilizadas, e não como substituição da interlocução direta com os povos indígenas. Pesquisas futuras poderão avançar nesse sentido, construindo processos investigativos colaborativos e dialógicos com pesquisadores, professores, comunidades e territórios indígenas.

As limitações apresentadas não invalidam os resultados da investigação. Ao contrário, ajudam a delimitar o alcance das conclusões e evidenciam a necessidade de novas pesquisas que se aproximem das escolas, dos professores e dos territórios indígenas, especialmente estudos voltados à Educação Infantil. Nesse sentido, futuras investigações poderão aprofundar tanto as especificidades de determinados povos e suas práticas corporais quanto as formas pedagogicamente adequadas de trabalhar esses conhecimentos com crianças pequenas, contribuindo para uma Educação Física que reconheça a diversidade sem reproduzir generalizações ou representações estereotipadas.

Referências bibliográficas

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. 5ª ed. Lisboa: Edições 70, 2011.

SILVA, T. L. A Educação Física na Educação Infantil: possibilidades e potencialidades. Orientador: Augusto Cesinando de Carvalho. Dissertação (Mestrado profissional) – Universidade Estadual Paulista, 2020. Disponível em: <<https://repositorio.unesp.br/entities/publication/576de826-06bf-4fa0-924b-8fe421f56a4c>>. Acesso em: 03 out. 2026.

BISPO DOS SANTOS, A. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora; PISEAGRAMA, 2023.

BRANDILEONE, A. P. F. N.; VALENTE, T. A.. Literatura indígena para crianças: o desafio da interculturalidade. **Estudos De Literatura Brasileira Contemporânea**, [S.l.], n. 53, p. 199-217, 2018.

BRASIL. Lei n.º 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394. Brasília, DF, 2003. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm>. Acesso em: 02 set. 2026.

_____. Lei 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei n. 9.394. Brasília, DF, 2003. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm>. Acesso em 16 março 2025.

_____. Resolução N° 5, de 17 de Dezembro de 2009. Disponível em: <<https://www.asbrei.org.br/resolucao-no-5-de-17-de-dezembro-de-2009/>>. Acesso em: 03 out. 2026.

_____. Ministério da Educação / Secretaria da Educação Continuada, **Alfabetização e Diversidade. Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais**. Brasília: SECAD, 2010. Disponível em: <https://www.gov.br/mec/pt-br/media/etnico_racial/pdf/orientacoes_acoes_miolo.pdf>. Acesso em: 03 out. 2026.

_____. **Cadernos PIA – Primeira Infância Antirracista**. Brasília: Fundo das Nações Unidas para a Infância – UNICEF Brasil, 2023.

_____. **Parecer CNE/CEB N°: 2/2024**, aprovado em 4 de julho de 2024. Brasília, DF, 2024. Disponível em: <<http://www.abmes.org.br/arquivos/legislacoes/Parecer-CNE-CEB-002-2024-07-04.pdf>>. Acesso em: 21 abril 2025.

CANDAU, V. M. **Educação intercultural: mediações necessárias**. Rio de Janeiro: DP&A, 2008.

FARIA, J. B.; DE SOUZA BRAGANÇA, I. F. Documentação Narrativa De Experiências Pedagógicas No Curso De Pedagogia: A “Carta Do Abraço”. **Formação Docente – Revista Brasileira de Pesquisa sobre Formação de Professores**, [S. l.], v. 15, n. 33, p. 89–99, 2023. Disponível em: <<https://repositorio.ufmg.br/items/ea092480-fc1c-4ce1-ae86-0a338395f6c9>>. Acesso em: 03 out. 2026.

FARIAS, G. O. *et al.* Educação Física na Educação Infantil um olhar para a prática pedagógica. **Movimento**, [S.l.], v. 31, p. e31021, 2025. Disponível em: <<https://cev.org.br/biblioteca/educacao-fisica-na-educacao-infantil-um-olhar-para-a-pratica-pedagogica/>>. Acesso em: 03 out. 2026.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MOZZATO, A. R.; GRZYBOVSKI, D. Tréplica-Análise de Conteúdo: ampliando e aprofundando a reflexão sobre a técnica de análise de dados qualitativos no campo da Administração. **Revista de Administração Contemporânea**, v. 15, n. 4, p. 766-775, 2011. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rac/a/mV8HDH9tfjgzyp8nLNnffyM/?lang=pt>>. Acesso em: 03 out. 2026.

MUNANGA, K. A educação colabora para a perpetuação do racismo. **Carta Capital**, São Paulo, 2012. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/politica/a-educacao-colabora-para-a-perpetuacao-do-racismo/>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

DE OLIVEIRA, R. Cruz; DAOLIO, J. Educação Física, cultura e escola: da diferença como desigualdade à alteridade como possibilidade. **Movimento**, v. 16, n. 1, p. 149-167, 2010. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/1153/115312527009.pdf>>. Acesso em: 03 out. 2026.

OLIVEIRA, Oseias de; KUC, Josieli Teresinha. A desconstrução de estereótipos: educação para as relações étnico-raciais. **Educação, Cultura e Comunicação**, v. 9, n. 17, 2018.

PEREIRA, A. S. M. **Práticas corporais indígenas**: jogos, brincadeiras e lutas para a implementação da lei 11.645/08 na Educação Física Escolar. Fortaleza: Aliás, 2021. Disponível em: <<https://dspace.unisa.br/handle/123456789/2742>>. Acesso em: 03 out. 2026.

SANTOS, V. R.; CHIES, P. V. **Avá-Canoeiros**: a identidade indígena na expressão da cultura corporal. In: Anais do Congresso de Educação Física da UEG (ISSN 3085-7538). 2024. p. 265-270. Disponível em: <<http://www.anais.ueg.br/index.php/conef/article/download/16440/13039>>. Acesso em: 03 out. 2026.

SOARES, B. K. P. *et al.* Impactos das tecnologias de informação e comunicação como estratégia de educação permanente em saúde para os profissionais de enfermagem. **Revista Ciência Plural**, [S.l.], v. 8, n. 2, p. 1-18, 2022. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/rcp/article/view/24770>>. Acesso em: 03 out. 2026.

VIVIAN, Caroline Deprá. **Jogos e brincadeiras indígenas no ensino da educação física: uma experiência de educação intercultural decolonial**. Orientador: Gilberto Ferreira da Silva. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade La Salle. Canoas, 2024. Disponível em: <<https://svr-net20.unilasalle.edu.br/handle/11690/4097>>. Acesso em: 26 abr. 2025.

Recebido em: 10/08/2025 * Aprovado em: 24/08/2026 * Publicado em: 20/09/2026

NHANDEREKÓ NA SOBREPOSIÇÃO: O TERMO DE COMPROMISSO (TC) ENTRE TI KUARAY HAXA E ICMBIO

GUILHERME BUOSI NETO¹

UFSCar, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0001-5087-0616>

RESUMO: *O presente trabalho versa sobre alguns resultados da pesquisa de mestrado em andamento sobre o Termo de Compromisso (TC) de sobreposição entre a Terra Indígena (TI) Kuaray Haxa e o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). O povo Guarani-Mbyá tem empreendido diversas retomadas de territórios tradicionais, (re)produzindo lugares anteriormente ocupados durante mobilidades pretéritas. Contudo, nesse território extenso, foram instituídas diversas Unidades de Conservação de Proteção Integral (UCPI), que restringem não só a presença e o acesso a essas localidades, mas também vulnerabilizam essas comunidades pela ameaça constante de remoção pelo Estado. Porém, nos últimos anos, o ICMBio parece seguir em nova direção, privilegiando acordos de compromisso mútuo para compatibilização dos modos de vida de diferentes povos no interior dessas unidades. O caso de Kuaray Haxa se insere nesse contexto, sendo um exemplo singular de uma estruturação de TC atravessada, essencialmente, pelo Nhanderekó, modo de ser e estar Guarani, de forma a promover o espaço comum para a conservação e os modos de vida Mbyá no litoral paranaense.*

PALAVRAS-CHAVE: *Termo de Compromisso; Kuaray Haxa; ICMBio; Guarani-Mbyá; sobreposição.*

ABSTRACT: *The present work aims to present some results of the ongoing research about the commitment agreement (TC) of overlapping between indigenous territory (TI) Kuaray Haxa and Chico Mendes institute for conservation of biodiversity (ICMBio). The Guarani-Mbyá people have undertaken a lot of territorial reoccupation, (re) producing places previously occupied in past mobilities. However, in this extensive territory, were instituted many strictly protected areas (UCPI), that restrict not only the presence and access of these localities, but make these communities vulnerable for the constant threat of the removal by State forces. Although, in the last years, the ICMBio seems to follow in a new direction, privileging mutual agreements of aimed at harmonizing of the ways of life of different people in the interior of these units. The case of Kuaray Haxa is situated in this context, being a singular example of a structuring of TC crossed, essentially, by the Nhanderekó, the way of being and be Guarani, aiming to promote a common space for the conservation and the ways of life Mbyá in the coast of Paraná.*

KEYWORDS: *Commitment agreement; Kuaray Haxa; ICMBio; Guarani-Mbyá; overlapping.*

¹ Bacharel em Ciências Sociais pela UFSCar, mestrando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais (PPGCAM) da mesma universidade, bolsista CNPq. E-mail: <guilhermebuosin@gmail.com>.

Sobreposições e Termo de Compromisso (TC)

A sobreposição de Terras Indígenas (TI) e Unidades de Conservação de Proteção Integral (UCPI), apesar de ser amplamente documentada tanto na literatura científica quanto nas políticas públicas e acordos internacionais, atravessando diversas manifestações de diferentes povos e comunidades sobre as problemáticas na delimitação de áreas voltadas exclusivamente para o uso indireto dos recursos naturais existentes, traz uma nova dinâmica atualmente. A relação entre o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e os diferentes povos que reivindicam direitos aos territórios tradicionais em áreas protegidas, ainda que imersa em situações de tensão e, muitas vezes, de ações temerárias por parte dos agentes institucionais contra essas populações, apresenta uma recondução dessa dinâmica na última década. Nesse sentido, o Termo de Compromisso (TC) é o principal instrumento utilizado nesses casos, apresentando potencialidades na manutenção de populações humanas no interior dessas localidades e compatibilizando modos de vida e atividades imprescindíveis para sua reprodução sociocultural, mas também evidenciando problemáticas, na medida em que as regulamentações dessas práticas se fazem em contextos de ampla ameaça de desintrusão, isto é, de expulsão a partir do uso da força do aparato estatal. Ainda assim, alguns casos recentes de estabelecimento desses acordos apresentam importantes avanços no reconhecimento de territórios tradicionais e auxílio na demarcação de TIs, em que o presente texto versa sobre um desses exemplos.

Primordial é a definição dos conceitos de forma jurídica que são base para a discussão do trabalho. O TC passa a ser previsto na legislação brasileira a partir do Decreto nº 4.340/02 (Brasil, 2002), que regulamenta o art. 225 da Constituição, referente ao direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, e institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC) (Lei nº 9.985/00) (Brasil, 2000). Deixando explícita a orientação pelo reassentamento, no sentido de estabelecer no documento prazos e condições para essa realização, além de restringir sua elaboração às populações que residiam anteriormente ao ato de criação da UC, esse arcabouço jurídico cria o TC voltado para a compatibilização temporária entre os objetivos da unidade e o não prejuízo aos modos de vida da comunidade. Contudo, desde seu cerne, esses marcos legais contradizem direitos reconhecidos na Constituição e diversos acordos e tratados internacionais, a exemplo da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).² Esse estabelecimento de um “marco temporal na legislação ambiental” para apreciação de direitos sociais indígenas vai de encontro à própria definição de TI presente no art. 231 da CRFB:

² Importante salientar que, apesar da Convenção nº 169 da OIT ser datada de 1989, sua ratificação pelo Estado brasileiro se deu, apenas, em 2002, entrando em vigência no ano de 2003. Guarany (2024, p. 26) atribui a esse atraso de 14 anos a influência de forças conservadoras no cenário nacional, na resistência em considerar os diferentes grupos étnicos indígenas enquanto povos propriamente ditos, dotados de direitos e territórios.

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (Brasil, 1988, art. 231, § 1).

O conceito de tradicionalidade para reconhecimento de uma TI, enquanto categoria jurídica, se baseia nos modos de uso e nas sociabilidades (Araújo, 2004), é atravessado pela territorialidade de determinado grupo social, ou seja, da identificação, uso, ocupação e reconhecimento de uma porção espacial (Little, 2003, p. 253). Dessa forma, aliado a essa perspectiva do tradicional enquanto independente de caráter temporal, voltada, sobretudo, à sua experiência na territorialidade, particular a cada povo (Ladeira, 2008), a TI também independe de um definidor jurídico de existência. Ou melhor, a demarcação se trata de um ato meramente declaratório e não constitutivo: é Terra Indígena desde que identificada como tal pelo povo que a reconhece enquanto território e experiência, ali, uma territorialidade (Jabur, 2018). De tal sorte que

Se a categoria de Unidade de Conservação criada sobre os limites das Terras Indígenas é incompatível com as atividades tradicionais desenvolvidas pelos povos indígenas, não há como sustentar a sua validade jurídica em face dos direitos originários assegurados constitucionalmente aos povos indígenas (Santilli, 2004, p. 25).

A partir de uma reconfiguração do entendimento jurídico sobre a compatibilidade entre povos e comunidades tradicionais e conservação da natureza (AGU; ICMBio, 2022), com indicação explícita em como conduzir os processos relacionados à elaboração desse documento (Brasil, 2012c), o TC passa a ser menos um instrumento temporário, prevendo saída da comunidade inserida em uma UCPI, do que um mecanismo de regulamentação das atividades juntamente com os objetivos da gestão local. Talbot (2016) coloca como este passa a se fazer mais presente a partir da criação do ICMBio, em 2007. Mesmo que com alguns entraves jurídicos, que colocam não só a legitimidade institucional em questionamento, mas também vulnerabilizam as populações nessas unidades sobrepostas, alguns exemplos de termos celebrados têm sido extremamente exitosos, apresentando resultados importantes no que tange à conservação da biodiversidade, ou no que tange ao avanço de processos de regularização fundiária e demarcação territorial, assim como da continuidade dos modos de vida de cada povo e comunidade (Talbot, 2016)³.

Evidente se faz compreender o TC não como uma compatibilização harmônica, a saber, distanciada de processos de tensão e relações de poder, em que o ICMBio possui, sem dúvida, a capacidade de restrição de uma vasta

³ Alguns destacados por Talbot (2016) são Reserva Biológica (REBIO) do Lago Piratuba com pescadores do Sucuriçu (AC), REBIO do Rio Trombetas com coletores de castanha e quilombolas (PA) e Estação Ecológica (ESEC) Serra Geral com geraizeiros e quilombolas (TO).

gama de atividades imprescindíveis para a própria subsistência dessas populações. Guerrero (2020) traz como o TC estabelecido entre o órgão ambiental e as comunidades beiradeiras, a partir da criação da Estação Ecológica (ESEC) Terra do Meio e do Parque Nacional (PARNA) Serra do Pardo, cindiu a territorialidade dessas comunidades baseada em laços de parentesco, no sentido do estabelecimento de parentes nas proximidades do território, assim como na dissociação entre populações residentes e populações usuárias da unidade. Apesar de contemplada, de certa forma, pelo acordo de 2018, com a criação de categorias de moradores da ESEC e moradores e usuários do PARNA, de outra, restringe-se o retorno de famílias aos locais de origem, assim como a caça de subsistência (Guerrero, 2020, p. 111). Dinâmica semelhante é identificada por Picanço & Costa (2020) na relação entre o Território Quilombola (TQ) Trombetas 1 e a Reserva Biológica (REBIO) do Rio Trombetas. Mesmo nas colocações da comunidade sobre a importância do TC firmado para diminuir a influência de atravessadores na coleta de castanha (“regatões”), ressalta-se a dificuldade no deslocamento, uma vez que é impedido o uso dos “furos” – atalhos naturais que encurtam distâncias a serem percorridas –, assim como a extração de outros componentes (copaíba, cipó, açaí, entre outros) (Picanço; Costa, 2020).

Outro caso impactante, que coloca em xeque muitas das posições do ICMBio enquanto instituição atravessada essencialmente por um socioambientalismo, idealizado na sua criação, é o do PARNA Serra Geral e do PARNA Aparados da Serra (SC). Em uma oposição à presença da comunidade quilombola de São Roque, com território sobreposto a ambos os PARNAs, que se arrastava desde a gestão da área pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), o ICMBio, por interveniência do Ministério Público Federal (MPF), passa a elaborar, em 2013, um TC com a Associação de Remanescentes de Quilombo de São Roque, prevendo a criação de Grupo de Trabalho Interinstitucional junto à comunidade para decisão das cláusulas e permissões do acordo. Mesmo após a sua assinatura, o acordo é suspenso pelo Diretor do Departamento de Áreas Protegidas do Ministério do Meio Ambiente (Iocca; Fidélis, 2020). Como um dos reflexos desse novo direcionamento do Instituto, em 2025, avançou-se na construção de outro TC, conciliando a desapropriação de propriedades privadas para a Associação, assim como da identificação das áreas sobrepostas entre as unidades e o território quilombola (Brasil, 2025d).

No que tange, especificamente, à relação entre os órgãos ambientais responsáveis por UCs⁴ e povos indígenas, essa é constituída por processos de desterritorialização e restrições de uso, sendo atravessada por violências das mais diversas a partir da segunda metade do século XX (Diegues, 2008). O caso do povo Pataxó no sul da Bahia nas TIs Barra Velha e Comexatibá, com a criação do PARNA do Monte Pascoal e do PARNA do Descobrimento, ilustra, de um lado, negação da etnicidade desse grupo social e as tentativas de apagamento da territorialidade; e, de outro, ações repetidas de retirada das comunidades e de restrições às áreas dos parques, exemplo nítido de

⁴ A trajetória das instituições responsáveis pela criação e gestão de unidades de conservação atravessa uma vasta genealogia de instituições e de mudanças de atribuições, principalmente no que diz respeito às unidades administradas por cada ente. Para mais, ver Da Silveira Ferreira & Dos Santos Pereira (2012) e Talbot (2016).

políticas construídas “de cima para baixo” (Silva, 2017). Um dos maiores ataques aos direitos indígenas se faz, além disso, em um contexto de sobreposição territorial do PARNA Monte Roraima com a TI Raposa-Serra do Sol, em que a instituição da UCPI foi utilizada por diversos setores, aparentemente antagônicos – preservacionistas, latifundiários, garimpeiros e pecuaristas –, para oposição institucional frente ao processo de homologação da TI (Lauriola, 2003). Desse processo vem a se basear a chamada “tese do marco temporal”, limitando demarcações de TIs àquelas ocupadas até a data de promulgação da Constituição de 1988, algo inconstitucional mediante a própria definição de Terra Indígena pela mesma Carta Magna (Jabur, 2018).

Nesse sentido, ainda que o TC traga incorporação de diversas demandas de diferentes populações humanas, seja para sobreposição de territórios, seja para acesso e uso de recursos no interior de unidades de uso indireto, ele atua no âmbito de uma economia de poder (Foucault, 2008), permitindo liberdades estabelecidas dentro das cláusulas, contando, porém, com a constante vigilância do órgão e outros setores interessados em UCs – destacadamente, ONGs ambientalistas, como se verá adiante – para constatação de transgressões às normas estabelecidas. Estabelece-se um jogo entre as liberdades dessas populações e a vigilância de um conservacionismo de Estado, ainda que este esteja imerso numa situação de disputa intensa entre correntes preservacionistas,⁵ fundamentalmente contrárias às sobreposições e à presença humana em UCPI, e socioambientalistas, atreladas aos movimentos sociais indígenas, quilombolas e de povos e comunidades tradicionais (Talbot, 2016).

Realizado esse preâmbulo sobre o cenário em que se insere, o TC acordado entre a comunidade da TI Kuaray Haxa e o ICMBio para sobreposição da Reserva Biológica (REBIO) Bom Jesus ao território (Brasil, 2025b) apresenta-se como um marco nesse contexto de acordos entre povos indígenas e o Instituto, menos por uma trajetória incomum até sua elaboração, envolta em ações do órgão estatal contra a comunidade, movendo ações judiciais de desintrusão, do que pela estruturação de suas cláusulas envoltas no *Nhanderekó*, modo de ser e estar do povo Guarani-Mbyá, também entendido como um direito indígena, isto é, um sistema jurídico originário e não estático de normas que regulam as ações desse povo sobre o espaço (Guarany, 2024). Espera-se demonstrar, a partir de pesquisa documental de diversos itens produzidos por diferentes atores ao longo do processo de elaboração, como essa relação materializada no TC pode possibilitar a construção de uma modernidade indígena no interior do Estado, em perspectiva plurinacional (Rivera Cusicanqui, 2008), na coexistência *ch'ixi* entre identidades e territórios (Rivera Cusicanqui, 2010).

⁵ Ecoa-se aqui a definição de Diegues (2008) de preservacionismo, no sentido de um movimento derivado do romantismo relacionado ao modelo de parques nacionais do século XIX, que, no contemporâneo, atravessa uma centralidade do saber científico-moderno sobre o manejo na natureza enquanto “guardiões do neomito da conservação”, isto é, da imprescindível dissociação do uso humano para conservação da biodiversidade. Entre esses “guardiões”, ele coloca: “entidades preservacionistas, instituições públicas ambientais; além de seus sacerdotes — os administradores dos parques, e seus auxiliares iluminados pelo conhecimento empírico-racional, os cientistas naturais que definem o que é biodiversidade, como a natureza deve ser preservada etc.” (Diegues, 2008, p. 71).

Territorialidade Mbyá: “Pistas” no espaço, *Nhanderekó* e atividades no *Tekoá*

A presença Guarani-Mbyá no litoral já é amplamente documentada na literatura antropológica e nos documentos oficiais desde o período colonial (Litaiff, 2004; Ladeira, 2007, 2008; Caleiro, 2021). Os Mbyá, entre as outras identidades e grupos étnicos Guarani – Kaiowá e Nhandeva –, se destacam pela intensa mobilidade que mantêm no seu território extenso, *Yvy Rupa*, “espaço-geográfico sem fronteiras” (Ladeira, 2020, p. 11). Numa orientação cosmológica que segue pontos cardeais próprios de acordo com a origem dos nomes revelados no ritual de batismo – o *nhemongarai* (Nhe’ery; De Jesus; Zea, 2022) –, caminha-se no sentido Leste, onde nasce o Sol, local de morada de *Nhamandu*, entidade celeste.⁶ Esse sentido atravessa, também, uma recuperação dos lugares atravessados por populações Mbyá pretéritas às contemporâneas, buscando-se identificar traços no espaço que permitam trazer locais de possível alcance à *Yvy Marãey*, a Terra sem Males, utilizados por ancestrais que ascenderam à essa morada celeste. Estes locais, *Yvy Apy*, são também onde passaram os filhos do criador do mundo, *Nhanderu Ete* (“Nosso Pai Verdadeiro”). Ladeira (2007) coloca como a descoberta desses novos lugares se dá através dos sonhos das lideranças, indicando os locais para onde irão se direcionar nas caminhadas (*-guata*). Essa questão está presente na constituição da aldeia em Kuaray Haxa, unindo, como exposto na fala de Elza Jaxuka, *xaryi’i*⁷ da comunidade:

Eu sonhei com todos esses passarinhos que tem aqui, como esses tangarazinhos, esses beija-flor que tem muitos aqui [...] E eu falei que lá nesse lugar que a gente ia, os primeiros que a gente ia ver iam ser esses passarinhos pra ter certeza que é lá (Elza Jaxuka *in*. CTI; CGY, 2017, p. 18).

Exprime-se, a partir disso, que a revelação dos lugares habitados pelos antepassados é trazida nas próprias características do meio, suas espécies de animais e plantas (*oejava’ekue*), que fundamentam sua qualidade enquanto território. Dessa maneira, encontrar esses locais traz a profundidade de (re) conhecer as “pistas” (*clues*) deixadas no espaço, numa sciência sobre o meio que se ocupa (Ingold, 2000). Ladeira (2008) traz que a palmeira jerivá (*pindo etei*) é uma das marcas que permite identificar um espaço compatível com a (re)formação de um *Tekoá*. Muitas vezes traduzido como “aldeia”, *Tekoá* envolve muito além das edificações humanas, abrange toda a disposição espacial que constitui o território: para se viver de forma sadia, deve-se seguir os preceitos do *Nhanderekó*, enquanto sistema jurídico que regula as ações ali experienciadas (Guarany, 2024), respeitando os ciclos envolvendo a fauna e a flora – caça, extração de produtos madeireiros e não

⁶ Numa aproximação e comunicação de significados com a língua Guarani, Kuaray Haxa é comumente traduzida enquanto Passagem do Sol (Jabur, 2018) ou Raio de Sol (Barbosa, 2022), o que reforça a associação dos Mbyá como “Filhos do Sol” (Litaiff, 2004).

⁷ Mulheres que carregam o dom e as palavras sagradas da *opy* (casa de reza), sendo lideranças espirituais e guardiãs do *Nhanderekó* (Barbosa, 2022).

madeireiros e pesca, por exemplo. Pertence aos Mbyá na medida em que lhes foi dado por *Nhanderu*, dividido com outros donos de cada ente e sensações (-ja), regulando interações com alteridades humanas e não-humanas (Ladeira, 2008; Huyer, 2015).

Como já reforçado, a mobilidade territorial Mbyá, que é composta pela revelação de lugares habitados a serem recuperados, identificados por determinadas características, que se fazem através das caminhadas, também salienta uma ligação entre diferentes comunidades Mbyá. Testa (2015), juntamente de seus interlocutores, traz que o deslocamento de famílias e indivíduos, (re)descobrendo constantemente novos lugares e chegando-se às outras comunidades, é base para a rede de circulação de saberes e conhecimentos dos mais diversos, além de fortalecer laços sociais e políticos num sistema de parentesco. Ao mesmo tempo que as pessoas circulam na busca pelo aprendizado, os conhecimentos produzidos também alcançam novos locais (Testa, 2015), assim como circulam-se diferentes espécies vegetais e sementes, como o milho (*avaxî*), indispensável para o *nhemongarai* – onde se revela a origem do *nhe'e*, princípio vital de cada pessoa Mbyá (Testa, 2015, p. 22; Nhe'ery; De Jesus; Zea, 2022, p. 510).

Adentrando de forma mais profunda sobre o *Nhanderekó*, Guarany (2024) traz as múltiplas características sobre o modo de ser e estar Guarani, exaltando, no seu caso, sua qualidade jurídica. Como “expressão máxima do mundo Guarani” (Guarany, 2024, p. 44), sendo um conjunto indissociável entre ética, valores e crença, base para o entendimento das regras do bom viver, sua realização no *Tekoá* se dá através de regras e princípios de solidariedade, na valorização dos interesses coletivos sobre os particulares; responsabilidade coletiva, na autodeterminação; e reciprocidade, fundamentada na oralidade, autoidentificação e territorialidade Mbyá. Desse modo, o território deve ser compreendido na totalidade indispensável da ligação entre as aldeias, que “depende da reciprocidade dos grupos locais; em outras palavras, a reciprocidade determina a morfologia social Mbyá” (Ladeira, 1989, p. 61).

Com relação direta, portanto, com as condições ambientais e sociais que fazem parte do *Tekoá* e regendo suas atividades de acordo com o *Nhanderekó*, os Mbyá reconhecem no *ka'a guy ete*, na mata verdadeira, o local de onde manejam e extraem o que necessitam, enquanto “dávivas que vêm da mata” (Barbosa, 2022), no seu local de existência (Ladeira, 2008). De acordo com as boas condutas (*Teko Porã*), isto é, as boas ações realizadas no território referentes ao modo de ser e estar no espaço (Guarany, 2024, p. 38), são as formas como se mantém o trabalho iniciado por *Nhanderu*, segurando a Terra e a vida, na medida em que é necessário cuidar daquele espaço para sua manutenção (Ladeira, 2020, p. 10):

A gente cuida do nosso território, da nossa floresta, do nosso *ka'aguy*, dos nossos animais que Nhanderu deu pra gente cuidar e pra conviver com eles. E com eles que a gente sobrevive. A caça, a pesca, são da nossa cultura. Foram muitos anos assim e a gente nunca destruiu nossa

caça, nunca destruiu nosso mato (Cacique Rivelino Vera Popygua *in*. CTI; CGY, 2017, p. 17).

Entre essas práticas de cuidado ao espaço, está a regulamentação, pensando no *Nhanderekó* enquanto um sistema de direito, que traz normas a serem seguidas, do período em que cada ação é realizada. Apesar de sua não definição por datas, sendo possível sua variação de ocorrência por conta da localização de cada aldeia, a divisão entre *Ara Pyau*, o tempo novo, e *Ara Yma*, o tempo antigo, são centrais na condução desse “manejo do mundo”, logo, enquanto “capacidade sensível de compreensão e de alinhamento natural ao funcionamento orgânico da natureza e do mundo” (Dos Santos Luciano, 2019, p. 6). O primeiro, numa aproximação ao calendário anual localizado entre dezembro e março, é a época das chuvas, época de colheita do *yvaû* (semente utilizada em adornos rituais), do batizado da erva mate e do milho novo, quando os animais acasalam e há a florescência na vegetação. Já no segundo, num período próximo de março a dezembro, – “o tempo de recolhimento, quando o sol se afasta da terra, *Nhanderu* fecha a porta do seu *Opy*, todos os seres se recolhem, na Terra, tudo fica mais silencioso e escuro” (Morgan *et al.*, 2025, p. 253) –, é o período da caça, mais aproximadamente no meio do tempo antigo, e da coleta de frutos, assim como do plantio do *avaxi etei* (milho verdadeiro), que será colhido no *Ara Pyau* (Ladeira, 2007; Morgan *et al.*, 2025).

Com um calendário de ações totalmente correlacionado ao ambiente que ocupam, (re)construindo seu território através de suas atividades – a *ka’aguy ete*, ou como presente em outras falas, *Nhe’erý*, “onde os espíritos se banham” (Henrique; Souza, 2025, s/p.) –, os Mbyá conhecem e nomeiam a região que ocupam próxima ao litoral, especialmente a Serra do Mar, (re)conhecendo as passagens e os vestígios deixados pelos antepassados naqueles lugares anteriormente ocupados. Ingold (2000), distanciando-se da perspectiva do signo como chave para compreensão do meio em um contexto semiológico, coloca como essa interação com o espaço e seus elementos se dá numa interação direta com o meio, numa revelação sobre os componentes do espaço, através de “pistas” (*clues*). Quanto mais se acumulam essas pistas, mais o mundo e as interações possíveis se abrem (Ingold, 2000, p. 22).

No auxílio dessa posição, diferenciando-se de uma perspectiva de mundo comum compartilhado e diferenciado, apenas, pelas culturas e representações enquanto pontos de vista de um mesmo objeto (*world views*) (Ingold, 2000, p. 15), é imprescindível compreender a “diferença ontológica entre o objeto da ciência e a realidade do ecúmeno” (Ladeira, 2008, p. 133). Em outras palavras, o que a ciência moderna identifica enquanto objeto compartilhado de forma universal, algo que é, porém, centralizado na sua própria definição de existência, e a realidade.

Almeida (2013), tratando do contexto da Reserva Extrativista (RESEX) do Alto Juruá (AC), aproxima-se dessa discussão na perspectiva da ontologia e do encontro pragmático. Inseparáveis um do outro, a ontologia consiste no acervo de pressupostos sobre a existência, quer dizer, pressupostos que dão sentido ao que é visto, na sua disposição e organização do pragmático,

possibilitando o emprego de tecnologias humanas na ação sobre o meio. Ainda que o pragmático traga a possibilidade da dimensão do encontro entre diferentes ontologias na realidade, suas explicações e posições sobre aquele universal divergem, se dando, para tanto, um conflito ontológico, ainda que sejam possíveis alianças entre diferentes ontologias. Essa consideração não é trivial, visto que a imposição de uma ontologia sobre outra afeta o próprio sentido de organização da vida. Não se restringe a conflitos culturais, “e sim de guerras ontológicas, porque o que está em jogo é *a existência de entes no sentido pragmático*” (Almeida, 2013, p. 22).

A territorialidade Mbyá, com base na reciprocidade e solidariedade entre diferentes aldeias e *Tekoás*, comunicada pelas caminhadas, trocando saberes, conhecimentos, técnicas e espécies, apresenta uma ontologia baseada na revelação pelos sonhos por *Nhanderu* às lideranças dos locais a serem ocupados, onde se vive sob e através do *Nhanderekó* e das boas práticas (*Teko Porã*). Porém, sobre a *ka’a guy ete foram (sobre)postas* uma ampla gama de UCPI, voltadas para a assim chamada “Mata Atlântica”, que cindem acesso tanto a esses lugares revelados quanto aos próprios entes vegetais e animais necessários para sua reprodução sociocultural. Nesse conflito ontológico entre a conservação de Estado, no sentido da intocabilidade sagrada do meio natural definida pelo saber científico, e a existência dos Mbyá no *Yvy Rupa*, se dá o contexto do TC entre Kuaray Haxa e o ICMBio.

Da retomada ao TC

A partir de uma caminhada de retomada que parte da TI Mangueirinha, em 2008, localizada a mais de 500 quilômetros da região de Guaraqueçaba, a comunidade de Kuaray Haxa se direciona para a localização do *Tekoá*, como já exposto, pelos sonhos da liderança Elza Jaxuka e do cacique Rivelto Vera Popygua, sendo uma trajetória de cinco anos até o seu estabelecimento no local onde é hoje. A presença da população Mbyá em Mangueirinha, onde dividia o espaço com uma população Kaingang, trazia marcas do processo de aldeamento praticados durante o período da Ditadura Militar, nas ações do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e da, até então, Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Lima (2016) coloca como essas práticas de remoção de populações, utilizando-se das mais diferentes “tecnologias do contato e das remoções”, a saber, ações de extermínio e de redução populacional, seguidas de aldeamentos forçados, se inseriam na perspectiva do ideal de integração presente no Estado brasileiro para com populações indígenas, tendo como um dos objetivos explícitos o “combate ao nomadismo”. Essas ações estavam sob a alçada jurídica da Convenção n° 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), na autorização, em seu 12° artigo de deslocamentos forçados na justificativa de segurança nacional, desenvolvimento econômico ou “interesse destas populações” (Lima, 2016, p. 30), voltando-se na sua conversão em trabalhadores assalariados (De Souza Filho, 2017). Cabe ressaltar o caso da Fazenda Guarani em Minas Gerais, tida como um verdadeiro campo de concentração, trazendo casos de

trabalho forçado, tortura e assassinatos amplamente documentados (Testa, 2015).

Esse “combate ao nomadismo” atinge fortemente os Mbyá. Colocados como “errantes” ou “nômades”, são privados da realização das caminhadas, imprescindíveis para sua reprodução sociocultural, e aldeados, muitas vezes, junto a outros grupos étnicos, o que amplia os conflitos existentes. Para além disso, era atribuída sobre esse povo a alcunha de “paraguaios”, como forma, de um lado, de ampliar a problemática de sua mobilidade e, de outro, mas de forma correlata, de questionar sua ocupação em áreas de “interesse nacional” (Ladeira, 2007, 2008). Dessa forma, classificando enquanto retomada a presença de Kuaray Haxa entre os municípios de Guaraqueçaba, Antonina e Paranaguá, Jabur (2018) evidencia essa relação ontológica da aldeia “passagem do sol”: intermedia o sul e o litoral de São Paulo, o complexo lagunar-estuarino e o planalto paranaense, locais de ampla presença Guarani-Mbyá, como a TI Cerco Grande e a TI Ilha de Cotitinga (ISA, 2016).

O litoral norte do estado do Paraná é uma região de não só ampla presença de territórios Guarani-Mbyá, mas também de outros povos e comunidades tradicionais, como quilombolas e caiçaras, articulando-se no território, numa situação de amplo conflito com as diferentes categorias de UCs ali instaladas (Pigosso; Moscal; Goldbach, 2018). Com diversas categorias criadas para conservação da biodiversidade, inseridas na explosão da criação de unidades na década de 1980 – de 11 no período de 1970 para 90 em 1980 (Da Silveira; Dos Santos Pereira, 2012, p. 138)⁸ –, muitas delas, senão todas, sobrepuaram-se a esses territórios tradicionais, especialmente terras indígenas do povo Mbyá. Estas unidades se encontram inseridas dentro da Área de Proteção Ambiental (APA) de Guaraqueçaba, tendo entre elas o PARNA do Superagui e a ESEC de Guaraqueçaba, do grupo de proteção integral, que foram base de muitos atritos institucionais e conflitos entre a gestão das unidades e as populações indígenas. Barbosa (2022) traz a acusação da diretora do PARNA do Superagui, no ano 2000, de que a FUNAI teria encaminhado os indígenas ao local, como parte de uma manobra política de uma instituição “rival” (Barbosa, 2022, p. 95).

⁸ Abarcando apenas unidades federais.

MAPA DAS UNIDADES DE CONSERVAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO

CONVENÇÕES

- Área de Abrangência do Diagnóstico da APA de Guaçupeba
- Perímetro Urbano de Guaçupeba
- Divisa Estadual
- Limite Municipal
- Área Urbana
- Portos
- Messa d'água
- Corpos Hídricos
- Rodovia Estadual
- Rodovia Federal
- Ferrovia
- Conduto e Usina Pargot de Souza

Unidades de Conservação

Proteção Integral

- Reserva Biológica Bom Jesus
- Estação Ecológica de Guaçupeba
- Parque Nacional do Superagui

Uso Sustentável

- Reserva Natural Pargot de Cara Roxa (RPPN)
- Reserva Natural Guariçica (RPPN)
- Reserva Natural São Morato (RPPN)
- Reserva Ecológica do Setú (RPPN)
- APA de Guaçupeba
- APA Estadual de Guaçupeba

MAPA DAS UNIDADES DE CONSERVAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO

Área de Estudo

Projeto: Plano de Manejo da APA de Guaçupeba

Estado: Diagnóstico Ambiental da APA de Guaçupeba

Realização: Colaboração: UFPR, ICMBIO, SRS, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)

Área de Estudo

Projeto: Plano de Manejo da APA de Guaçupeba

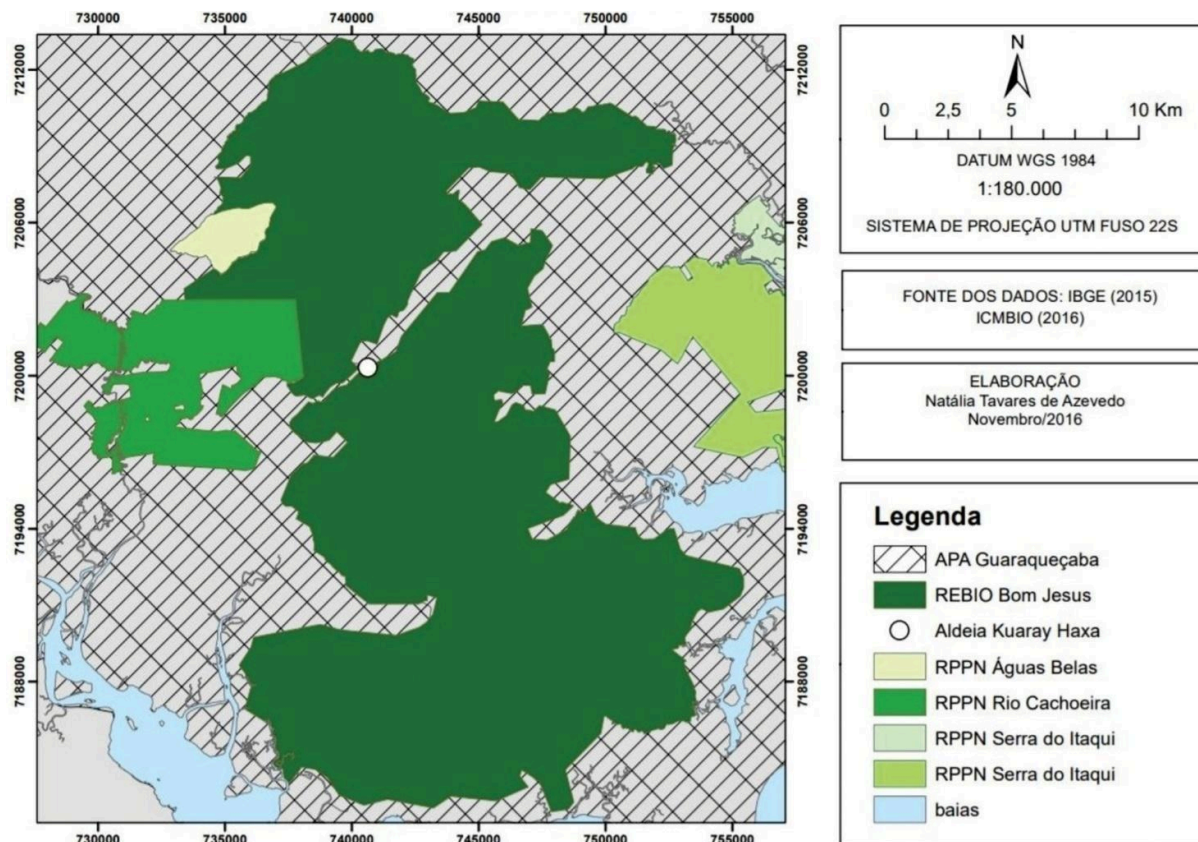
Estado: Diagnóstico Ambiental da APA de Guaçupeba

Realização: Colaboração: UFPR, ICMBIO, SRS, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)

Assim, com a retomada da área pela comunidade, ao final da década de 2000, compreendendo a revelação do local pelos sonhos não como uma chegada propriamente dita, mas enquanto uma (re)ocupação de um espaço já conhecido através das pistas ontológicas que a realidade apresenta, instaura-se uma oposição ferrenha do ICMBio. Com Relatório Técnico publicado em 2009 (Brasil, 2009), a REBIO Bom Jesus é criada a partir do Decreto s/nº de 5 de junho de 2012, constando em seu art. 2º o objetivo de preservação da Mata Atlântica, expressa nas denominações Floresta Ombrófila Densa e Formações Pioneiras, assim como da fauna, flora e rede hidrográfica associada (34.179,74 hectares) (Brasil, 2012a). Mesmo como uma das categorias mais restritivas do SNUC,⁹ é isenta de consulta pública prévia para sua criação (Brasil, 2000, art. 22º, §3), o que amplia os conflitos relacionados à sobreposição territorial. Nesse cerne, a criação da REBIO se dá no mesmo ano de retomada da comunidade, iniciando um conflito que perdura por mais de uma década até sua resolução.

BOUSI, Guilherme. Nhanderekó na sobreposição: o Termo de Compromisso (TC) entre TI Kuaray Haxa e ICMBio. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 148-174, mai./set. 2026.

Figura 2 – Mapa da sobreposição entre a retomada territorial Mbyá referente à Tekoá Kuaray Haxa e a Reserva Biológica Bom Jesus.



Fonte: Azevedo, 2016 *apud* Jabur, 2018.

Mesmo com a existência de amplos instrumentos para resolução do caso, como a Instrução Normativa (IN) n° 26 (Brasil, 2012c), que reconhece a problemática das sobreposições territoriais e orienta o processo de elaboração de termos de compromisso com as populações atingidas, assim como a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) (Decreto n° 7.747/12) (Brasil, 2012b), que trazia como ferramentas para solução de conflitos o etnomapeamento e o etnozoneamento – em suma, mapeamento participativo que subsidia planejamento participativo de áreas de relevância sociocultural, ambiental e produtiva para populações indígenas –, o ICMBio deflagra uma Ação Civil Pública (ACP n° 5000189-75.2014.4.04.7008), em 2014, pela desintrusão da REBIO, ou seja, desocupação passível de uso de força do Estado para retirada da comunidade. As bases para a posição do ICMBio se dariam na ausência de tradicionalidade na ocupação, uma vez que seria originada da TI Mangueirinha. Mais uma vez, o conceito de “tradicionalidade” é mal interpretado enquanto marcador temporal de uma ocupação espacial, não contemplando os modos de uso deste, atravessados pela mobilidade Mbyá.

Mesmo com a revogação da liminar de desintrusão pelo agravo de instrumento apresentado pela FUNAI (Agravio n. 50001897520144047008),

ao final de 2014, ao Tribunal Regional Federal da 4ª Região (TRF4), seguiram-se grandes tensões entre o órgão indigenista e a comunidade, de um lado, e o ICMBio, de outro. Posteriormente, outras entidades adentraram a causa enquanto *amicus curiae*, como a Rede Pró-UC e a Sociedade de Pesquisa em Vida Selvagem e Educação Ambiental (SPVS),¹⁰ organizações não governamentais atreladas à oposição à presença humana em UCPI e defensoras do modelo de restrição extrema à presença humana.¹¹ Como em outros casos relacionados com o preservacionismo (Olmos *et al.*, 2001), o argumento do ICMBio questionava, novamente, a tradicionalidade, levantando ponderações sobre uma suposta “oportunidade”, no sentido de “disponibilidade fundiária”, algo que não seria feito em propriedades particulares (Brasil, 2025c, s/p.).

Após a decisão do Ministério Público Federal (MPF) pela conciliação entre os órgãos estatais e a comunidade Mbyá, passa a ser estruturada uma forma de construção de acordo entre as partes. Em 2017, é realizado o *Ojejapo Tekoarã: etnomapeamento da tekoa Kuaray Haxa*, mapeamento participativo realizado pela comunidade com o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e a Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) – entidade representativa do povo Guarani no Sul e Sudeste do Brasil –, voltando-se para compreensão antropológica da ocupação da aldeia e de seus integrantes, explicitando a relação que possuem com o espaço, isto é, o conhecimento das diferentes espécies de fauna e flora, assim como dos usos realizados desses entes (CTI; CGY, 2017). No próprio etnomapeamento, a presença de diversas espécies, identificadas pelos Mbyá na região, reforça esse conhecimento do *Yvy Rupa*, das pistas deixadas pelos antepassados:

O Guarani, ele tinha aquela mania. Achava o coquinho da palmeira, colocava no *ajaka’i* [cesto] e levava. Aquilo lá era alimento dele pra estrada com os filhos. Daí onde ele ia, ele ia deixando a sementinha e ia nascendo *pindó* na estrada. Então por isso que aqui no litoral tem muito *pindó*. Que nem o *jejy* [palmito jussara]; também: onde eles iam cortavam, levavam, tiravam a frutinha pra ir comendo e ali iam deixando a semente (Elza Jaxuka *in*. CTI; CGY, 2017, p. 20).

Após um longo período de elaboração, entre 2018 e 2025, sendo que a relação de conflito ontológico se dava desde 2012, chega-se à elaboração conjunta do TC para sobreposição entre TI Kuaray Haxa e REBIO Bom Jesus. Antes mesmo de sua assinatura, realizada em 20 de fevereiro de 2025, publicado o extrato no Diário da União no dia 18 de março do mesmo ano, o Instituto demonstra um distanciamento da postura de oposição à presença indígena, a partir da Informação Técnica (IT) nº 25 (Brasil, 2025a). Publicada no dia 7 de fevereiro de 2025, a IT nº 25 se faz em resposta aos questionamentos trazidos na Recomendação 3/2025/PR-PR para subsídio da

¹⁰ A SPVS possui duas Reservas Particulares do Patrimônio Natural (RPPN) na região da TI Kuaray Haxa, a RPPN Guaricica e RPPN Papagaio de Cara Roxa. Essa categoria de UC se dá, especialmente, por ser concebida em propriedades privadas.

¹¹ Essas ONGs adentram o processo após 2018, com o TC já em construção, argumentando de forma contrária à presença Mbyá por supostos riscos à biodiversidade local.

decisão da sentença da ACP movida pelo próprio órgão. Antes de adentrar nas principais cláusulas do TC e sua conciliação com o *Nhanderekó*, cabe um trecho da IT n° 25 como indicação dessa recondução do tratamento dado aos casos de sobreposição, “tratando seus líderes como autoridades e não como ‘infratores da Lei’” (Brasil, 2025a, p. 2):

Ademais, constitucionalmente, não cabe nem ao ICMBio, nem ao MPF, mas à FUNAI, determinar a análise das demandas territoriais dos grupos indígenas, por meio da nomeação de um Grupo Técnico Multidisciplinar coordenado por antropólogo(a) a quem cabe fazer a identificação e delimitação de seu território tradicional com vistas ao reconhecimento de uma nova Terra Indígena. Nesse caso, há um processo desse tipo em andamento na FUNAI; o Grupo Técnico responsável pelos estudos de identificação e delimitação está em campo; e é esse processo que irá se manifestar com propriedade sobre a tradicionalidade (ou não) da ocupação Guarani na região da REBIO Bom Jesus, não cabendo nem ao ICMBio e nem ao MPF fazer julgamentos prévios sobre essa questão (Brasil, 2025a, p. 3).

As Cláusulas e o *Nhanderekó*

O presente trabalho analisa a versão divulgada pela Comissão Guarani Yvyrupa¹² – que, apesar de ter tido de passar por alterações na sentença de homologação (Brasil, 2025b), teve o TC homologado com pequenas mudanças no seu conteúdo, decidindo-se pela dupla afetação da área¹³ –, focando em três aspectos presentes no termo, que atravessaram controvérsias até sua constituição no documento, sendo eles caça, extrativismo e circulação de pessoas¹⁴ na unidade, temas recorrentes nos debates acerca de sobreposições territoriais. Uma dimensão primordial, contudo, se trata da vigência do Termo.

Talbot (2016) coloca que muitas das controvérsias apresentadas pelos setores preservacionistas se dão no sentido de uma legalização “às avessas” da presença humana em UCPI através dos termos de compromisso, uma vez que é imprescindível o estabelecimento de um período de vigência destes, voltando-se para uma solução definitiva. Porém, ainda que a grande maioria dos acordos possui cláusulas que contabilizam marcação temporal de durabilidade, vem se direcionando ao “estabelecimento de uma cláusula com

¹² Cf. COMISSÃO GUARANI YVYRUPA. Povo Guarani denuncia ataques ao seu modo de vida em caso de sobreposição no litoral do Paraná. São Paulo, 2025. Disponível em: <<https://www.yvyrupa.org.br/2025/04/17/guarani-denuncia-kuarayhaxa/>>. Acesso em: 24 ago. 2026.

¹³ Existência de dois regimes jurídicos existentes sobre um mesmo espaço territorial.

¹⁴ A presença de animais domésticos nas imediações da aldeia e na área da REBIO Bom Jesus foi e é questão amplamente levantada pelos opositores do TC, sendo incluída uma cláusula sobre sua criação e necessidade de controle do ICMBio na dispersão desses animais na área da unidade. Contudo, optou-se por deixar essa discussão para um trabalho posterior, mais focado nas oposições de ambientalistas ao termo, preferindo-se pelo enfoque nas atividades diretamente relacionadas com o *Nhanderekó*.

condição resolutiva”, em que o prazo de vigência do termo estaria condicionado ao alcance de determinadas condições que possibilitassem a “solução definitiva do conflito” (Talbot, 2016, p. 128), algo contemplado no entendimento das instituições jurídicas de conservação (AGU; ICMBio, 2022, p. 325).

Nesse sentido, o TC assinado entre a comunidade Mbyá e o ICMBio, além de instituir uma Comissão de Acompanhamento, composta por dois integrantes de cada segmento presente no acordo (TI Kuaray Haxa, ICMBio, FUNAI, Comissão Guarani Yvyrupa, Centro de Trabalho Indigenista), responsável pelo acompanhamento dos termos estabelecidos e pelas ponderações sobre eventuais questões envolvendo a sobreposição (Cláusula Vigésima Nona), na Cláusula Trigésima Terceira, o TC consta com vigência por tempo indeterminado. Isso se direciona, de forma mais evidente, aos parágrafos posteriores, pelo processo de reconhecimento da TI, demanda fundamental da comunidade (Brasil, 2025b). Dessa maneira, o órgão adota uma postura de reconhecimento formal da TI, compreendendo a demarcação e suas etapas de acordo com a definição jurídica, logo, enquanto ato meramente declaratório, alterando uma posição de entrave para conciliação.

Trazendo, desde o início do texto, seu objetivo como o acordo dos objetivos da unidade com os modos de vida e “bem-viver da comunidade”, pautados pelo *Nhanderekó*, conforma-se a partir do etnozoneamento, pautado nos eixos da PNGATI, duas zonas de uso nas áreas sobrepostas: Zona de Uso Intensivo (três glebas, 19 hectares) – voltada para construção de moradias e instalação de infraestrutura necessária ao seu funcionamento, roçados, agroflorestas e criação de animais domésticos –; e Zona de Uso Disperso (restante da área sobreposta, 6.698 hectares), em que há o comprometimento da comunidade em fazer os “demais usos compatíveis com o *Nhanderekó*” (Cláusula Quarta). Assim, ele é primordial em todas as cláusulas estipuladas que derivam a partir do etnozoneamento realizado, sendo regulador das atividades a serem realizadas na área sobreposta. Pactua-se, nesse tópico, a priorização do uso de áreas de capoeira (*ka’a guy yvy’i*) para realização de roçados, sendo possível, caso essa área esteja impossibilitada, o uso de 1 hectare por família de “áreas de floresta em estágio avançado de regeneração (*ka’aguy ete*)”.

No que tange o extrativismo não madeireiro e madeireiro (Cláusula Décima Quarta e Décima Quinta, respectivamente), o primeiro se encontra livre a toda a área sobreposta, incluindo uso familiar (alimentação, fins medicinais, utensílios, por exemplo) e pequena atividade comercial (como artesanato), uma questão muito importante para o modo de vida Guarani-Mbyá. Com espécies como camboatá branco (*yvata’y*), mamica de porca (*tembe tary*), para produção de remédios, olho de boi (*uruguai guaxu*), lágrimas de nossa senhora (*kapi’a*), para o artesanato, pitangueira (*yvyra pytã*), araticum (*araxiku*), para o consumo, esse extrativismo consta enquanto atravessado por critérios de sustentabilidade, ao mesmo tempo que regido pelo *Nhanderekó*. Sobre o extrativismo madeireiro, no direito indígena, como posto por Guarany (2024), presente no TC, é evitado o corte de árvores nativas, voltando-se para uso de madeira já caída. O corte é, também, regido pelas estações do ano e fases da lua, a exemplo do cedro

(yary), em que um indivíduo é cortado uma vez por ano (janeiro) para que se fabrique o altar (*amba*) para cerimônias de batismo (*ykarai*) realizadas na *opy*. É salientado nas cláusulas que é proibida a comercialização de plantas ornamentais, como bromélias e orquídeas, assim como a venda da madeira retirada.

Em um dos tópicos questionados e que levantou maiores discussões entre o setor ambientalista, a Cláusula Décima Sexta volta-se para as atividades de caça e pesca. A prática de caça consta como restrita ao período do *Ara Yma* (tempo antigo), relativa ao período entre outono e inverno, na época que essas espécies não estão se reproduzindo. O segundo parágrafo dessa cláusula atravessa a necessidade de se realizar autorização dos espíritos donos dessas espécies animais (*ija*), em que o animal caçado é consumido no período subsequente e dividido entre as pessoas da comunidade. Assim como exposto anteriormente por Morgan *et al.* (2025), as atividades são regidas dentro do calendário cosmológico, estando restritas à sua época específica, propiciando um encontro entre as perspectivas de conservação e os usos Mbyá. Além disso, a reciprocidade como um dos princípios fundamentais do *Nhanderekó* (Guarany, 2024) se faz presente no Termo, na repartição do animal caçado em sentido ritual, sendo inclusive uma das distinções entre os seres humanos e os animais (Huyer, 2015).

Mesmo com a caça atravessando mudanças significativas pela ausência de presas anteriormente abundantes, que nos dias atuais se encontram demasiadamente escassas, principalmente os mamíferos de grande porte, algo que leva a alterações nos próprios instrumentos de caça (prevalência do uso de pequenas armadilhas no contemporâneo) (Giordani; Giorndani, 2023), além da compreensão como sendo de baixo impacto ambiental por ser regida pelo *Nhanderekó* de forma rígida, essa cláusula foi alvo de ataques tanto ao modo de vida Guarani quanto ao ICMBio. Alavancada, de forma singular, por entidades preservacionistas e organizações não-governamentais amplamente conhecidas pela sua posição contrária à compatibilização entre presença humana e UCs do grupo de proteção integral, destacadamente a Rede Pró-UC,¹⁵ a oposição à cláusula encontrou forte resistência do ICMBio. Como salientado na IT n° 25, o órgão coloca que as espécies com alguma classificação de preocupação sobre seu estado de conservação (entre “criticamente ameaçadas” e “vulneráveis”) presentes na região não são alvos de caça pelo seu pequeno tamanho (pararu-espelho – *Paraclaravis geoffroyi*) ou por razões espirituais (onça pintada – *Panthera onca*) e possuem grande restrição à sua atividade (anta – *Tapirus terrestris*). Ainda que estejam incluídas nas espécies possivelmente visadas pela atividade cinegética (queixada – *Tayassu pecari*), podem ser substituídas por outras mais abundantes (cateto – *Pecari tajacu*). Desse modo, o ICMBio coloca que:

¹⁵ Organização criada em 1998 que atua por meio de ações de *advocacy* - campanhas, chamadas de ação, articulação política - com objetivo de “proteger, fortalecer e ampliar” o conjunto de UCs no país, “especialmente as de Proteção Integral”. Cf. REDE PRÓ-UC – Rede Pró-Unidades de Conservação. [Homepage]. Disponível em: <<https://redeprouc.org.br/nossa-causa/quem-somos/>>. Acesso em: 24 ago. 2026.

Sendo a caça já cercada de um extenso conjunto de regras e sendo uma evidente preocupação dos Guarani o fato de que eles vêm constatando uma forte redução da disponibilidade de caça, entendemos que eles já tinham todo o interesse em não sobre explorar este recurso e também conhecimento suficiente para se autorregular. Evidentemente, não se está com isso avaliando que seja “normal” caçar em uma Reserva Biológica, mas considerando que o baixo impacto desta caça pode ser considerado aceitável em um contexto de compatibilização de direitos como o que se pretende estabelecer na área de sobreposição territorial, onde tanto os indígenas estão abrindo mão de uma parte de seus direitos (caso a TI venha a ser oficialmente reconhecida) como o alcance das restrições de uso normais em uma REBIO precisa ser reduzido em alguns aspectos para permitir a permanência digna dos indígenas (Brasil, 2025a, p. 6-7).

Nessa IT nº 25, o ICMBio também contesta outro ponto atacado pelo preservacionismo, a Cláusula Vigésima Nona, que permitia adesão de novos membros na comunidade, desde que em adesão ao TC vigente, em que a Comissão de Acompanhamento faria essa manutenção do cadastro de novos ingressantes. A mobilidade territorial, imprescindível para circulação de pessoas, saberes e técnicas de forma correlata (Testa, 2015), seria atendida nesse sentido, sendo a Comissão de Acompanhamento e a própria comunidade as entidades principais nessa permissão de acesso à REBIO.

Apesar de novos contornos, a extração de produtos madeireiros e não madeireiros, a caça e a circulação de pessoas em áreas sobrepostas são temas antigos da oposição preservacionista, possuindo contornos extremamente problemáticos nos posicionamentos do setor. Olmos, Bernardo e Galetti (2004, p. 1) colocam ser os Guarani “um dos maiores problemas para conservação da biodiversidade” restante na Mata Atlântica, numa suposta “carta branca” ao dano ambiental. Atacando também sociólogos e antropólogos, colocam os cientistas sociais na perspectiva de tentar uma correção política com dano à biodiversidade, desviando às UCs de suas finalidades, colocando a existência suficiente de outras áreas dentro da “região de perambulação Guarani” (Olmos *et al.*, 2001, p. 301). O mesmo discurso se faz no *Manifesto em Defesa do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC)*, documento produzido em contradição à homologação do TC e assinado por entidades, institutos e ONGs que integram a caracterização de Diegues (2008) como “guardiões da conservação”:

Cabe ressaltar nosso total apoio à busca de áreas adequadas e necessárias para a consolidação e a criação de novas Terras Indígenas em todo o território nacional - “busca”, não onde já existe demanda. No entanto, propostas de sobreposição representam tão somente um serviço imperfeito, que não atende aos propósitos nem das UCs de Proteção Integral nem do pleno domínio de comunidades

indígenas em áreas especialmente delimitadas para esta finalidade. ICMBio e FUNAI têm missões distintas. UCs e TIs têm finalidades distintas. Esta prerrogativa, a despeito de interfaces existentes, não pode ser alterada de maneira a criar desvios de finalidade destas instituições e/ou de quem as está gerindo no momento (Rede Pró-UC, 2025, s/p.).

Assim, a presença Guarani-Mbyá na REBIO Bom Jesus “desviaria” sua real função: contemplar o imaginário de uma natureza intocada, ao mesmo tempo que satisfaz anseios políticos e científicos de pesquisa (Diegues, 2008). Num local classificado como “paraíso perdido” pela Sociedade de Pesquisa em Vida Selvagem e Educação Ambiental (SPVS) (Guimarães, 2023, p. 23), segundo o campo preservacionista, deve-se procurar outros lugares para a realização da pessoa Mbyá. Barbosa (2022) evidencia como a própria ideia de “Mata Atlântica” é construída no distanciamento de um empreendimento historiográfico em proveito de uma construção biológica, em um “discurso totalizador de um espaço idealizado de maneira *a-política* e *a-histórica*” (Barbosa, 2022, p. 96). Cria-se, a partir disso, uma “monocultura social da Mata Atlântica” (Barbosa, 2022, p. 101). Aqui, o conflito ontológico evidenciado nas colocações de Almeida (2013) salta aos olhos, mais uma vez: a destruição da ontologia Mbyá pela ontologia preservacionista coloca em risco a própria existência das pistas de *Nhanderu*, a continuidade do *Tekoá* e do *Nhanderekó*.

Porém, mesmo com a oposição de setores consolidados no debate sobre meio ambiente no Brasil, o TC foi homologado em 18 de setembro de 2025. Na sentença da ACP n. 5000189-75.2014.4.04.7008/PR, movida inicialmente pelo Instituto pela desintrusão da REBIO Bom Jesus, é decidido pela legitimidade do acordo, decidindo-se pela dupla afetação da área. Salvo o extrativismo – madeireiro e não madeireiro –, os outros dois tópicos passaram por alterações, ainda que não tão impactantes. A caça foi um dos objetos alterados, contudo, sem grandes restrições: ficou vedada à atividade em relação às espécies em algum risco de extinção, que, como já colocado, não eram os principais alvos dessas ações – exceto da anta, que tem sua caça veementemente proibida –, em que os outros animais permanecem suscetíveis à sua realização. Vale colocar que a caça já havia sido suspensa temporariamente em acordo comum da comunidade, ICMBio e FUNAI, no mês de abril de 2025. A livre circulação dos Mbyá pelas duas zonas estipuladas foi mantida, sendo que, entretanto, a admissão de pessoas de fora da comunidade para ingressar na área deve trazer autorização do ICMBio, e não apenas das lideranças de Kuaray Haxa (Brasil, 2025c).

Rivera Cusicanqui (2008), em trabalhos sobre a realidade boliviana a respeito das identidades indígenas e sua relação com o Estado nacional, coloca como essa dinâmica ao longo do século XX e início do século XXI como de persistência de uma prática colonial, em que a perspectiva de um pluralismo étnico foi absorvida pelo discurso de uma elite dirigente como forma de legitimação frente às demandas sociais existentes por igualdade. Ao mesmo tempo que incorporando esses questionamentos, monopoliza-se a capacidade discursiva e de direção própria dos movimentos sociais,

particularmente indígenas, “dando ‘voz a los sin voz’ y neutralizando así sus visiones de futuro, sus prácticas organizativas y sus definiciones de la política y el buen gobierno” (Rivera Cusicanqui, 2008, p. 38). Entretanto, ainda se faz possível a demanda por uma “modernidade indígena” no seio desse Estado (Rivera Cusicanqui, 2008, p. 52). Para tanto, a socióloga aymara e boliviana faz a proposta *ch’ixi*: conceito aymara do Altiplano. Sua tradução literal é “cinza”, isto é, conjuga duas metades opostas – uma branca e outra preta –, que não se perdem entre si, em que permanecem na medida que se unem de forma justaposta, *sobreposta*, mas ainda se diferenciam (Rivera Cusicanqui, 2010):

La metáfora del *ch’ixi* asume un ancestro doble y contencioso, negado por procesos de aculturación y “colonización del imaginario”, pero también potencialmente armónico y libre, a través de la liberación de nuestra mitad india ancestral y el desarrollo de formas dialogales de construcción de conocimientos (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 71).

Colocando o bilinguismo como uma ferramenta importante para essa realização, não se trata de uma hibridização, a criação de um novo todo harmônico, porém, numa justaposição que contempla seus opostos, conectando-os, sem perder o que os faz diferentes.¹⁶ É, portanto, a criação de um espaço de encontro entre diálogos, saberes e perspectivas na valorização do heterogêneo (Dos Santos Joaquim, 2024). Não torna homogêneo o contraditório, mas busca-se conexões “entre dois termos díspares, heterogêneos e que se manterão assim” (Foucault, 2008, p. 58).

Desse modo, pode-se pensar o TC e a sobreposição como um espaço *ch’ixi* a ser desenvolvido e ampliado. Na medida em que incorpora o *Nhanderekó* enquanto um sistema de direito, que regula as atividades das populações Mbyá e esse é concebido enquanto válido para estruturação de compromissos acordados no interior do Estado, o caso de Kuaray Haxa é singular nas relações entre povos indígenas e ICMBio, ainda mais no que tange ao estabelecimento de acordos de dupla afetação. Sendo evidente de se distanciar de um processo harmônico e pacificado, uma vez que ainda se encontra sob contestação e assim será pela lógica inscrita ao preservacionismo, dá-se um passo largo em direção ao manejo integrado de áreas protegidas, em que a Comissão de Acompanhamento, composta de maneira equitativa por movimentos sociais indígenas (aldeia Kuaray Haxa e Comissão Guarani Yvyrupa), entidades indigenistas (Centro de Trabalho Indigenista e FUNAI) e instituições ambientais (ICMBio) diferencia-se dos Conselhos Consultivos de áreas sobrepostas com UCPI.

Distante de dar voz, mas talvez no sentido de dar ouvidos, escutando e produzindo espaços, de fato, interculturais (Da Silva, 2024), a conservação

¹⁶ Ela ainda diferencia o *ch’ixi* de seu contrário, *chhixi*. Este, inscreve uma noção de mistura (*mescolanza*), na perda de substância a partir da metáfora com a madeira que muito rápido se queima e se perde na brasa. Essa hibridização “light”, segundo ela, é conformista com a dominação cultural, algo que o *ch’ixi* não é (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 70).

de áreas especialmente protegidas no Brasil possa conciliar os direitos originários, anteriores a qualquer marco legal, com a gestão ambiental e contenção de práticas predatórias. Tido como um exemplo de aplicação da PNGATI pelo Comitê Gestor (CG) (Brasil, 2026) da política, o ICMBio parece ter redirecionado sua relação com povos e comunidades tradicionais, com prevalência anterior pelo reassentamento, agora, pelo reconhecimento dos direitos imprescritíveis. Mesmo em um conflito ontológico pela organização e pressuposição do pragmático, é possível criar espaços *ch'ixi* de interlocução para continuidade da segurança social e da proteção ambiental.

Em 2012, então, retornamos a esta terra. Foi uma longa caminhada cheia de dificuldades. Mas, graças a Nhanderu e aos espíritos que nos guiavam, pudemos finalmente chegar nesse local sagrado no qual viveram nossos antepassados. Foram eles que nos trouxeram até aqui. Eles nos deram essa missão: de viver nessas matas e protegê-las (Comunidade Da Terra Indígena Kuaray Haxa, 2025, s/p.).

Considerações finais

A partir das exposições e debates trazidos, espera-se ter evidenciado como o caso do TC entre TI Kuaray Haxa e ICMBio para sobreposição da REBIO Bom Jesus com o território Mbyá representa uma mudança na relação entre Estado e povos indígenas no âmbito das dinâmicas de interfaces territoriais entre UCPI e TIs. Ainda que em uma perspectiva de diferenças regionais, em que a relação do Instituto com diferentes povos e comunidades se dá, ainda assim, de forma não homogênea por todo país, o órgão ambiental parece trazer uma maior aproximação tanto com a FUNAI, que anteriormente foi posta enquanto instituição “rival”, quanto com os povos indígenas. Isto é, para além de membros de Conselhos Consultivos, o que restringe seu âmbito de ação, a composição da Comissão de Acompanhamento qualifica, de melhor forma, essa pluralidade dentro do TC.

Distanciando-se das contestações fundamentadas em posições contraditórias sobre o entendimento jurídico de “tradicionalidade”, ainda que ainda preconizada por setores preservacionistas nas contestações de direitos sociais, o ICMBio se mostra voltado para entendimento dos modos e vidas diversos enquanto capazes de regular as atividades em áreas sobrepostas. Tendo o *Nhanderekó* enquanto espinha dorsal do TC, as ações da comunidade Kuaray Haxa para continuidade do modo de ser e estar Mbyá se encontram resguardadas, seja pelo direito do Estado nacional, seja pelo seu próprio sistema jurídico. Isso não se aplica no sentido de uma “carta branca” ao dano ambiental, pelo contrário, contempla aquela população enquanto agente sobre sua localidade; menos como potenciais infratores que lideranças a serem reconhecidas. A manutenção da caça, do extrativismo e da circulação de pessoas, ainda que, em partes, regulada de forma exógena pelo ICMBio, é também atravessada por um controle endógeno, próprio daqueles que experienciam o território e o (re)produzem.

Novamente, é impossível dissociar-se da problemática de imposição de um acordo formal para continuidade da vida em um local, restringindo relações humanas e não-humanas sob o crivo documental. O TC, ainda que postulado como uma das medidas de compatibilização, prescinde de maior profundidade jurídica, algo possível de alcançar com o avanço dos processos de demarcação da TI Kuaray Haxa. Contudo, isso não anula os benefícios de sua construção de forma conjunta, validando diferentes atores envolvidos, desde movimentos sociais e as próprias comunidades até outras instituições estatais, nessa formulação.

O conflito ontológico pela organização do espaço e da própria existência dos entes que o compõem pode possibilitar encontros pragmáticos, na medida em que não se faça na tentativa de destruição de uma ontologia por outra. Nesse sentido, a metáfora *ch'ixi* parece encontrar espaço para efetivação: identidades, territórios e sistemas jurídicos permanecem diferenciados um do outro, contudo, em uma relação que, não necessariamente, traz exclusão mútua, mas coexistência na dupla afetação. Distante de um todo harmônico, entretanto, de ação compartilhada, a retomada pela comunidade de Kuaray Haxa e a constituição de um canal de diálogo com o ICMBio permitiu ir além de “dar ouvidos”, tornando o TC um exemplo da gestão territorial em áreas sobrepostas.

Referências bibliográficas

AGU – ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO; ICMBIO – INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE. Parecer nº 175/2021/PFE-ICMBio/PGF/AGU: sobreposição entre Unidade de Conservação de Proteção Integral e territórios indígenas e comunidades tradicionais. **Revista da Advocacia Pública Federal**, Brasília-DF, v. 6, n. 1, p. 296-339, dezembro de 2022. Disponível em: <https://www.gov.br/mda/pt-br/assuntos/povos-e-comunidades-tradicionais/repositorio-de-marcos-regulatorios-de-regularizacao-fundiaria-de-povos-e-comunidades-tradicionais/federais/orcaos-publicos/agu-2021_parecer_compatibilidade-comunidades-tradicionais-e-unidade-de-conservacao-de-protecao-integral.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2025.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28, 2013. Disponível em: <<http://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/articleview/85>>. Acesso em: 27 jul. 2025.

ARAÚJO, Ana Valéria. Terras Indígenas no Brasil: retrospectiva, avanços e desafios do processo de reconhecimento. In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto socioambiental, 2004, p. 26-36.

BARBOSA, Tamara Bacetti. **As dádivas que vêm da Mata**: espaços, histórias e trajetórias na sobreposição socioambiental entre a Tekoa Kuaray Haxa e a Reserva Biológica Bom Jesus. Orientador: Dimas Floriani. Coorientadora: Yanina Micaela Sammarco. 2022. 141 f. Dissertação (Mestrado) – PPGMade, UFPR, Curitiba, 2022.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Art. 231. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 15 fev. 2026.

_____. Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000. Institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC e dá outras providências. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 19 jul. 2000. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19985.htm>. Acesso em: 15 fev. 2026.

_____. Decreto no 4.340, de 22 de agosto de 2002. Regulamenta artigos da Lei no 9.985, de 18 de julho de 2000, que dispõe sobre o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 23 ago. 2002. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/d4340.htm>. Acesso em: 15 fev. 2026.

_____. Ministério do Meio Ambiente. Secretaria de Biodiversidade e Florestas. Departamento de Áreas Protegidas. Proposta de criação de unidade de conservação de proteção integral, na categoria de Reserva Biológica, na região da Serra do Mar/Planície Litorânea do Estado do Paraná (Rio Faisqueira/Serra da Custódia): relatório técnico. Brasília, mar. 2009. Relatório Técnico, 45p. Disponível em:

<https://docs.ufpr.br/~edugeo/GB130/Bibliografia/REBIO_2009.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2026.

_____. Decreto [sem número], de 5 de junho de 2012. Cria a Reserva Biológica Bom Jesus, localizada nos Municípios de Antonina, Guaraqueçaba e Paranaguá, no Estado do Paraná. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 6 jun. 2012a. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/dsn/dsn13319.htm>. Acesso em: 22 jun. 2025.

_____. Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas - PNGATI, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 6 jun. 2012b. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm>. Acesso em: 11 ago. 2025.

_____. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. Instrução Normativa nº 26, de 4 de julho de 2012. Estabelece diretrizes e regulamenta os procedimentos para a elaboração, implementação e monitoramento de termos de compromisso entre o Instituto Chico Mendes e populações tradicionais residentes em unidades de conservação. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, n. 130, p. 84–85, 6 jul. 2012c.

_____. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. Informação Técnica nº 25/2025-COGCOT/CGSAM/DISAT/GABIN/ICMBio. Brasília, 2025a. Relatório técnico, 12 p. Disponível em: <https://oeco.org.br/wp-content/uploads/2025/09/526_OUT3-1.pdf>. Acesso em: 2 fev. 2026.

_____. Instituto Chico Mendes De Conservação Da Biodiversidade; Fundação Nacional Dos Povos Indígenas. Termo de Compromisso sobre sobreposição entre a Terra Indígena Tekoa Kuaray Haxa e a Reserva Biológica Bom Jesus. Curitiba: ICMBio/Funai, 2025b. Documento institucional. Disponível em: <<https://drive.google.com/file/d/10B-NoMynenFo1aHzjlaFDJvu2kB6KxGQ/view>>. Acesso em: 7 jul. 2025.

_____. Justiça Federal. Tribunal Regional Federal da 4ª Região. Sentença proferida na Ação Civil Pública nº 5000189-75.2014.4.04.7008/PR. Curitiba, 2025c. Documento jurídico. Disponível em: <<https://oeco.org.br/wp-content/uploads/2025/09/Sentenca-Bom-Jesus.pdf>>. Acesso em: 8 nov. 2025.

_____. Tribunal Regional Federal da 4ª Região. Mediação no Quilombo São Roque (SC) define cronograma para titulação de terras. Porto Alegre, 2025d. Disponível em: <https://www.trf4.jus.br/trf4/controlador.php?acao=noticia_visualizar&id_noticia=29722>. Acesso em: 2 mar. 2026.

_____. Ministério dos Povos Indígenas. Comitê Gestor funde Conferência da PGNATI com a do CNPI para ocorrer 2026. Brasília, 2026. Disponível em: <<https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/comite-gestor-funde-conferencia-da-pgnati-com-a-do-cnpi-para-ocorrer-2026>>. Acesso em: 18 nov. 2025.

CALEIRO, Manuel Munhoz. **Os Guarani e o direito ao centro da terra**: direitos territoriais e preservacionismo no Parque Nacional do Iguaçu. 2. ed. Naviraí, MS : Aranduká, 2021.

CTI – CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA; CGY – COMISSÃO GUARANI YVYRUPA. **Ojejapo Tekoarã**: Etnomapeamento da Tekoa Kuaray Haxa. CTI, CGY, 2017. Disponível em: <<https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/wp-content/uploads/tainacan-items/137/114012/Etnomapeamento-Kuaray-Haxa.pdf>>. Acesso em: 04 ago. 2025.

COMUNIDADE DA TERRA INDÍGENA KUARAY HAXA. **Carta Aberta da comunidade Tekoa Kuaray Haxa aos Defensores da Mata Atlântica**. Comissão Guarani Yvyrupa, Guaraqueçaba, 2025. Disponível em: <<https://www.yvyrupa.org.br/2025/04/17/carta-aberta-kuaray-haxa/>>. Acesso em: 24 ago. 2026.

DA SILVA, Giovani José. “Dar voz” ou “dar ouvidos” aos subalternizados? O “Sul global” em perspectiva na obra de Silvia Rivera Cusicanqui. **Revista Tempo e Argumento**, v. 16, n. 43, p. e0108, 2024. Disponível em: <<https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180316432024e0108>>. Acesso em: 15 mar. 2026.

DA SILVEIRA FERREIRA, Hueliton; DOS SANTOS PEREIRA, Henrique. Gestão ambiental pública no Brasil: políticas, instituições e modelos de gestão das unidades de conservação federais. **Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos**, Manaus, v. 12, n. 1, p. 129-152, 2012.

DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. A essência do socioambiental do constitucionalismo latino-americano. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, Goiânia, v. 41, n. 1, p. 197-215, 2017. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/revfd/article/view/46887>>. Acesso em: 27 set. 2025.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant’Ana. **O mito moderno da natureza intocada**. 6º ed. - São Paulo: Hucitec: Nupaub – USP/CEC, 2008.

DOS SANTOS JOAQUIM, Bruno. Decolonizar o pensamento decolonial: críticas teóricas mais ao sul do Sul global. **(Des) troços: revista de pensamento radical**, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e53997, 2024. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrocicos/article/view/53997>>. Acesso em: 15 mar. 2026.

DOS SANTOS LUCIANO, Gersem José. Educação para manejo do mundo. **Articulando e Construindo Saberes**, Goiânia, v. 4, 2019. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/racs/article/view/59074>>. Acesso em: 29 set. 2024.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**: Curso dado no Collège de France (1978 - 1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GIORDANI, Rúbia Carla Formighieri; GIORDANI, Ana Caroline. Desempenhos adaptativos e culturais na caça Mbya Guarani frente às pressões do contato. **Revista Brasileira de**

Desenvolvimento Territorial Sustentável GUAJU, Matinhos, v.9, p. 232–258, 2023. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/guaju/article/view/85697>>. Acesso em: 16 jan. 2026.

GUARANY, Vilmar Martins Moura. **Nhandereko: O Direito Guarani**. Goiânia: Cegraf UFG, 2024.

GUERRERO, Natália Ribas. Em termos alheios: Contradições da implementação de termos de compromisso em territórios tradicionalmente ocupados. **Anuário Antropológico**, [Online], v. 45, n. 1, p. 97-116, 2020. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/aa/4941>>. Acesso em: 18 fev. 2026.

GUIMARÃES, Maria Augusta de Mendonça. **Percepções da comunidade e de conservacionistas sobre o conflito humano-fauna, suas causas e soluções na Reserva Biológica Bom Jesus (Mata Atlântica/PR)**. Orientador: Silvio Marchini. Coorientador: Katia Maria Paschoaletto Micchi de Barros Ferraz, 2023. 153f. Dissertação (Mestrado em Ecologia Aplicada) -PPGI- EA, USP, Piracicaba, 2023.

HENRIQUE, Paloma De Melo; SOUZA, Alisson Preto. “Nhe’erÿ”: cosmo-percepções Guarani em filmes do “Selvagem”. **Organon**, Porto Alegre, v. 40, n. 79, 2025. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/144374>>. 11 dez. 2025.

HUYER, Bruno Nascimento. Entre o devir e a transformação: reflexões antropológicas entre os mbyá-guarani no Cone Sul. **Espaço ameríndio**, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 86-108, jul./dez. 2015. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/58064>>. Acesso em: 12 fev. 2026.

INGOLD, Tim. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2000.

IOCCA, Luciana; FIDÉLIS, Teresa. Comunidades tradicionais e unidades de conservação: Desafios jurídico-normativos na sobreposição de territórios. **Caderno de Estudos em Direito Ecológico Insurgente E Pensamento Decolonial; Habitus**. Florianópolis, p. 61-92, 2020. Disponível em: <<https://govcopp.ua.pt/bibcite/reference/14875>>. Acesso em: 18 jul. 2025.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Mapa Guarani Continental 2016. São Paulo: ISA, 2016. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org>>. Acesso em: 30 abr. 2026.

JABUR, Gisele. **A defesa dos direitos dos povos indígenas nos conflitos socioambientais em unidades de conservação**: Tekoa Kuaray Haxa. Orientadora: Profa. Dra. Juliana Lima Spínola. Coorientador: Prof. Dr. Carlos Frederico Marés de Souza Filho. 2018. 104 f. Dissertação (Mestrado) - PPGMade, UFPR, Curitiba, 2018.

LADEIRA, Maria Inês. Mbya Tekoa. O nosso lugar. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 3, n. 4, p. 56-61, out./dez. 1989.

_____. **O caminhar sob a luz: território Mbya à beira do oceano**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

_____. **Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso.** Maringá: EdUEM; São Paulo: EdUSP, 2008.

_____. A Conservação da Mata Atlântica e a “Permanência da Terra” no Cenário Atual do Território Guarani. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, [S.l.], v. 14, n. 3, p. 9-29, 2020.

LAURIOLA, Vincenzo. Ecologia global contra diversidade cultural? Conservação da natureza e povos indígenas no Brasil: O Monte Roraima entre Parque Nacional e terra indígena Raposa-Serra do Sol. **Ambiente & sociedade**, [S.l.], v. 5, n. 2, p. 165-189, 2003. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/asoc/a/th8T5N8xHcCsd8Rhbm6gNhD/?lang=pt>>. Acesso em: 27 mar. 2026.

LIMA, Edilene Coffaci. Exílios índios: sobre deslocamentos compulsórios no período militar (1964-1988). **ACENO-Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 3, n. 6, p. 18-35, 2016.

LITAIFF, Aldo. Os filhos do sol: mitos e práticas dos índios Mbya-Guarani do litoral brasileiro. **Tellus**, [S.l.], p. 15-30, 2004. Disponível em: <<https://tellus.ucdb.br/tellus/article/view/76>>. Acesso em: 17 mar. 2025.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário antropológico**, Brasília, v. 28, n. 1, p. 251-290, 2003.

MORGAN, Lunamar Cristina *et al.* Tekoá Araçá-í, caminhando e aprendendo com a espaço temporalidade entre os processos de Ara Ymã e Ara Pyau. 2025. **Campo-Território: revista de Geografia Agrária**, Uberlândia, v. 20, n. 58, p.235-260, jan./abr. 2025. Disponível em: <<https://seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/article/view/77636>>. Acesso em: 9 fev. 2026.

NHE'ERY, Darcí da Silva Karaí; DE JESUS, Bárbara Elice da Silva; ZEA, Evelyn Martina Schuler. Os pontos cardeais e a relação com Nhanderu retã: territorialidade mbya guarani, conflitos e distintas formas de traduzir e viver (n)a terra. In: **Anais da ReACT – Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia**, Associação Brasileira de Antropologia, v. 5, n. 5, São Paulo, 2022.

OLMOS, Fábio *et al.* Correção política e biodiversidade: a crescente ameaça das “populações tradicionais” à Mata Atlântica. In: ALBUQUERQUE, Jorge Luiz Berger *et al.* (Ed.). **Ornitologia e Conservação: Das Ciências às Estratégias**. Tubarão: Unisul, 2001. p. 279-312.

OLMOS, Fábio; BERNARDO, Christine Steiner São; GALETTI, Mauro. O impacto dos guarani sobre Unidades de Conservação em São Paulo. In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 246-261.

PICANÇO, Carlos Adriano Siqueira; COSTA, Reinaldo Corrêa. Desafios e progressos na gestão dos Termos de Compromisso firmados entre o ICMBio e os quilombolas da REBIO do Rio Trombetas, Oriximiná/PA. **Cadernos de Estudos Sociais**, [S.l.], v. 35, n. 2, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.fundaj.gov.br/CAD/article/view/1898>>. Acesso em: 18 jan. 2026.

PIGOSSO, Ariane Maria Basilio; MOSCAL, J. S.; GOLDBACH, Jackson. Conflitos ambientais no litoral norte do Paraná: um mapeamento preliminar. **Guaju**, Matinhos, v. 4, n. 1, p. 107-125, 2018. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/guaju/article/view/58660>>. Acesso em: 27 ago. 2025.

REDE PRÓ-UC – Rede Pró-Unidades de Conservação. **Manifesto em defesa do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC)**. Curitiba: Rede Pró-UC, 2025. Disponível em: <<https://redeprouc.org.br/manifesto-em-defesa-do-sistema-nacional-de-unidades-de-conservacao-snuc/.pdf>>. Acesso em: 04 ago. 2025.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Pueblos originarios y Estado**. Gestión pública intercultural, v. 2. La Paz: Servicio Nacional de Administración de Personal, 2008. 82 p.

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

SANTILLI, Juliana. A lei de crimes ambientais se aplica aos índios? In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto socioambiental, 2004. p. 24-25.

SILVA, Roberta Neri da. De cima para baixo: a sobreposição de conceitos, territórios e normas. **e-cadernos CES**, [S.l.], n. 28, 2017. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/eces/2587>>. Acesso em: 25 jan. 2026.

TALBOT, Virginia. **Termos de Compromisso: histórico e perspectivas como estratégia para a gestão de conflitos em unidades de conservação federais**. Orientador: Katia Torres Ribeiro. 219f. Trabalho de conclusão (Mestrado Profissional em Planejamento e Gestão de Áreas Protegidas). IPJB-RJ/ENBT, Rio de Janeiro, 2016.

TESTA, Adriana Queiroz. **Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar**. Orientadora: Dominique Tilkin Gallois. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) -FFLCH, USP, São Paulo, 2015.

UFPR – UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. **Plano de Manejo da Área de Proteção Ambiental de Guaraqueçaba**. Mapa das Unidades de Conservação da Área de Estudo. Curitiba: UFPR, 2016. Disponível em: <https://docs.ufpr.br/~edugeo/GB130/Mapas_Tematicos_2016/02_Mapas_de_UCs_rev_v2016.pdf>. Acesso em: 1 mar. 2026.

Recebido em: 06/05/2026 * Aprovado em: 03/08/2026 * Publicado em: 20/09/2026

GÊNERO HUMANO ENTRE PRESENTE E PASSADO: MODERNIDADE-COLONIALISMO, MEMÓRIA E O DISCURSO SOBRE O FUTURO

LENO FRANCISCO DANNER¹

UNIR, BRASIL

<http://orcid.org/0000-0002-2332-3182>

FERNANDO DANNER²

UNIR, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-2461-4819>

RESUMO: Neste artigo, desenvolvemos, a partir da análise de pressupostos epistêmicos de teorias da modernidade/modernização europeia, a correlação feita entre modernidade/modernização e/como gênero humano, a partir da ideia de que a evolução humana vai do tradicional (no caso, representado pelo negro e pelo indígena) ao pós-tradicional (representado pelo branco/europeu); e, assim, de que a modernidade/modernização representaria o presente efetivo que, enquanto autoconsciência, seria – apenas ela e desde dentro para fora – o paradigma capaz de entender e estratificar o passado, entender-se como sujeito atual e projetar-se para o futuro. Nesse sentido, ela não apenas monopolizaria a história (passado) do gênero humano, mas também, ao conceber-se como o presente desse mesmo gênero humano, assumir-se-ia como o único sujeito e rota para o futuro. Aqui, os outros da modernidade seriam invisibilizados, deslegitimados e, ao fim e ao cabo, apagados por ela, perdendo qualquer importância efetiva em termos de justificação, de diálogo, de reciprocidade sobre os caminhos do humano.

PALAVRAS-CHAVE: Eurocentrismo-Colonialismo; Gênero Humano; Memória; Passado; História; Minorias.

ABSTRACT: In this paper, based on an analysis of epistemic assumptions of theories of European modernity/modernization, we develop the correlation between modernity/modernization and/as human gender. This is grounded on the idea that human evolution goes from the traditional (in this case, represented by Black and Indigenous peoples) to the post-traditional (represented by White/European peoples). Thus, modernity/modernization represents the effective present that, as self-consciousness, is – only modernity/modernization, from inside to out—the paradigm capable of understanding and stratifying the past, understanding itself as a current subject, and projecting itself into the future. In this sense, it not only monopolizes the history (past) of the human gender, but also, by conceiving itself as the present of this same human gender, assumes itself as the sole subject and route to the future. Here, the others of modernity would be made invisible, delegitimized and, ultimately, erased by it, losing any effective importance in terms of justification, dialogue, and reciprocity regarding human paths.

KEY-WORDS: Eurocentrism-Colonialism; Human Gender; Memory; Past. History; Minorities.

¹ Doutor em Filosofia (PUC-RS). Professor de Filosofia e de Sociologia na Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

² Doutor em Filosofia (PUCRS). Professor de Ética no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

Considerações iniciais

Reconstruir e entender a relação entre modernidade-modernização europeia e os outros da modernidade (por exemplo: negros, indígenas etc.), ou entre modernidade e colonialismo, é uma tarefa ingente e implica, conforme pensamos, em imbricarmo-nos no bem estruturado sistema de justificação teórico-normativa próprio às teorias da modernidade – no nosso caso, aqui, tendo como pano de fundo G. W. F. Hegel, Max Weber, Jürgen Habermas e Axel Honneth (cf. Hegel, 2004; Weber, 1984; Habermas, 2012; Honneth, 2003). Reconstruir e entender essa relação, aliás, é fundamental não apenas para compreendermos o nosso lugar nelas – porque nós ali estamos com todas as letras, por assim dizer, ainda que mais por silenciamento, invisibilização e deslegitimação normativa –, mas também para entrevermos a própria construção simbólica que emerge dessas bem elaboradas teorias.

Por exemplo: por que o colonialismo não é citado uma vez sequer nas quatro teorias da modernidade acima mencionadas? De que modo e por que a modernidade-modernização europeia se compreende como universalismo pós-tradicional por meio da racionalização das imagens metafísico-teológicas de mundo e qual o papel (ou a falta de papel) que os outros da modernidade (colonialismo-racismo) têm no próprio desenvolvimento da Europa? Por que esse universalismo pós-tradicional via racionalização é colocado, ao mesmo tempo, como uma característica exclusiva, endógena, autorreferencial e autossubsistente (um esforço interno, de si sobre si mesma) da Europa, mas também como o núcleo estrutural da evolução do gênero humano como um todo, ao ponto de permitir que a Europa seja concebida como presente efetivo e abertura e caminho para o futuro e os outros da modernidade enquanto passado antropológico pura e simplesmente?

Nosso texto tenta oferecer uma perspectiva de resposta a essas perguntas, a qual aponta para o fato de que as referidas teorias da modernidade têm de assumir, concomitantemente, uma série de pressuposições que conduzem à nossa constatação de *permanência de uma herança colonial e racista* no bojo de suas estruturas epistêmico-normativas. Com efeito, a primeira pressuposição de fundo está exatamente na ideia de que o único universalismo epistemológico-moral verdadeiro é o representado pela visão de mundo pós-tradicional da/como Europa, via racionalização cultural-comunicativa. A partir de dinâmicas eminentemente internas, endógenas, autorreferenciais e autossubsistentes, e sob a forma de herança grega, latina, judaica e cristã exclusivamente, a Europa supera o tradicionalismo e se consolida como modernidade/modernização. A segunda pressuposição de fundo consiste na separação absoluta, por assim dizer, entre modernidade-modernização e os outros da modernidade (para o nosso caso: negros e indígenas), o que conduz tanto à sua deslegitimação quanto ao silenciamento e apagamento do colonialismo como uma consequência da expansão da própria modernidade. Os outros da modernidade nada teriam a dizer ou a ensinar a ela (inclusive porque não seriam capazes de racionalização), e o colonialismo não possuiria qualquer papel explicativo nas dinâmicas constitutivas e expansivas dessa mesma modernidade-modernização. Finalmente, a terceira pressuposição aponta

para a ideia de que, como o caminho evolutivo do gênero humano é o universalismo epistemológico-moral via racionalização social, a Europa – ela e somente ela – se alçaria a presente efetivo, o qual, exatamente por ser presente, tem condições tanto de compreender e escalonar o passado, isto é, todos os outros da modernidade, quanto de abrir-se, de projetar e de conduzir ao futuro antropológico.

Nosso objetivo, com essa reconstrução, consiste em apontar para a centralidade da crítica anticolonial ou decolonial (usamos os termos, aqui, com o mesmo sentido, de crítica da modernidade-modernização ocidental pelos outros da modernidade) no que se refere à clarificação das teorias da modernidade europeia, da noção de Ocidente que se desenvolveu à revelia das relações, dos laços e das consequências do eurocentrismo-colonialismo-racismo que perpassa essa mesma modernidade-modernização europeia, ocidental. Compreender os próprios meandros epistêmico-normativos das teorias da modernidade ocidental permite situar consistentemente as posições antirracistas e, assim, solidificar o debate das minorias político-culturais no eixo de uma efetiva crítica da modernidade que tem na tríade modernidade-colonialismo-racismo seu eixo estruturante. Com isso, nós inverteríamos a premissa central dessas mesmas teorias da modernidade: não é a modernidade que explica, esclarece, classifica e ensina aos outros da modernidade, senão que são os outros da modernidade, sob a forma de voz-*práxis* antirracista, anticolonial e antitotalitária, que a depurariam de sua herança colonialista e racista, com o que se superaria o egocentrismo antropológico e a cegueira histórico-sociológica dessas mesmas posições modernas.

Quanto ao percurso metodológico no que concerne à seleção e à análise das obras aqui abordadas – sobretudo no caso de Hegel, Weber, Habermas e Honneth –, queremos destacar o seguinte ponto: buscamos uma análise sistemática das referidas teorias da modernidade que ressalte esse núcleo por elas oculto (e que, entretanto, lhes é fundamental) quanto à interpretação do fenômeno da modernidade-modernização ocidental e sua associação com a racionalização cultural e o universalismo pós-tradicional, a saber, a negação das contribuições negras e indígenas para a formação da própria modernidade e para a leitura de suas contradições. Queremos ressaltar essas pressuposições internas, próprias às referidas teorias, que lhes levam a continuar indiretamente com traços coloniais e racistas no bojo de suas posições normativas, sobretudo em termos de invisibilização, silenciamento e esquecimento do eurocentrismo-colonialismo-racismo como uma consequência da expansão da modernidade, bem como uma injustificada negação do papel central que África e América tiveram para o desenvolvimento da Europa.

Evolução humana comum, estratificação antropológico-cultural e o sujeito universal: sobre o paradigma normativo da modernização-colonização

Na filosofia e na teoria social europeias, a justificação do método de abordagem das diferentes normatividades sociais e, assim, dos heterogêneos

contextos antropológicos consiste em assumir um critério epistemológico que parte do pressuposto de que o estágio último em termos de evolução pode olhar para trás, para o passado, e reconstruir, escalonar e interpretar as etapas, os princípios, as práticas, os valores e os tipos de grupos-sujeitos-sociedades-culturas que efetivamente constituíram essa grande odisséia que é o gênero humano, enquanto unidade e ao mesmo tempo diferenciação, particularidade. Nesse aspecto, existe uma civilização-sociedade-cultura atual, resultado desse processo amplo de desenvolvimento, progresso e evolução da espécie humana como um todo, situação que justifica, como consequência, a ideia de um sujeito universal que, enquanto produto dessa civilização-sociedade-cultura universal, pode, embasado nela e justificado por ela, sintetizar todos os tipos de sujeitos *anteriores a ele*, a ele que é um sujeito atual, do presente, e que, enquanto tal, pode mais uma vez interpretar, escalonar e categorizar todos os demais sujeitos, uma vez que o estágio último é, por obviedade, o sujeito universal que contempla os sujeitos particulares, contextuais.

Ora, aqui se desenha uma tendência comum nas filosofias e nas teorias sociais europeias em termos de fundamentação e de justificação seja da objetividade epistemológico-moral, seja do que constitui o gênero humano como condição universal, seja, por fim, do significado do sujeito epistemológico-político da fala, da ação, da interpretação: (a) a evolução humana tem um sentido comum, progressivo e unilinear, que vai do inferior para superior; (b) há, em consequência, uma estratificação e uma diferenciação evolutivas, que vão do menos para o mais, do particular-contextual para o universal, do menor para o maior; (c), com isso, tem-se a assunção de que o contexto-sujeito do presente, atual, pode reconstruir, interpretar e estratificar as etapas e os sujeitos do passado, transformando-se em sujeito universal, em intérprete, estratificador e guia universais, exatamente porque sua civilização-sociedade-cultura é ápice, estágio último, universalidade em relação a todas as outras sociedades-culturas como particularidade-contextualidade; e (d) somente essa condição e essa postura universais permitem, possibilitam a justificação do (e o protagonismo no) presente, viabilizados pelo fato de que, como atitude epistemológico-política básica, tem-se antes e como condição para isso um caminho evolutivo e uma identidade humana que, em um movimento progressivo e imbricado, vai de estágios ínfimos de consciência e de cultura para essa autoconsciência e essa universalidade plenas, conferindo reflexividade do (e sobre o) presente e, antes disso e como condição para isso, reflexividade e visão de conjunto do (e sobre o) passado do gênero humano como um todo.

Naturalmente, é o sujeito maior, próprio ao contexto antropológico último, que se afirma como universal e que coloca esse modelo de compreensão e de justificação como critério epistemológico-político-cultural paradigmático; naturalmente, é a civilização-sociedade-cultura do presente, que se compreende como a atualidade, a contemporaneidade do caminho (passado) evolutivo humano, que se assume como tal, o contexto político que possibilita esse escalonamento, essa estratificação e essa evolução universais. Assim, o presente interpreta sintética, uniforme e linearmente o passado e, como atualidade que é, estabelece as linhas evolutivas rumo ao

futuro, assumindo-se como protagonista delas, isto é, como sociedade-cultura-sujeito universal.

Dessa perspectiva autoassumida e imposta verticalmente ao/à colonizado/a de que a cultura-sociedade e o sujeito atuais, do presente, podem, enquanto síntese da evolução humana, olhar para trás e reconstruir os passos evolutivos e os modelos antropológicos passados e, ao fazer isso, assumir o discurso e a prática do (e sobre o) futuro, tornando-se o sujeito, o caminho e o bonde que conduzem ao futuro e que atrelam a eles, essa cultura e esse sujeito contemporâneos, como universalidade, todas as demais sociedades-culturas e sujeitos, dessa perspectiva eurocêntrica, como dizíamos, tem-se três consequências básicas, a saber: (a) o contexto-sujeito atual é o intérprete e o estratificador universais; (b) ele monopoliza a memória, o passado e a história; (c) ele é o protagonista e o ponta-de-lança, o desbravador do futuro, a cabeça que pensa e carrega todos os demais sujeitos particulares rumo a esse mesmo futuro, rumo à atualidade.

Note-se, aqui, que o grande aspecto justificador da sociedade-cultura-sujeito presente, atual, consiste exatamente na sua monopolização e na sua estilização da memória, do passado e da história, que passam a ser percebidos como sendo marcados por um *fio condutor comum*, o gênero ou a espécie humana; por um *progresso qualitativo*, a superação da minoridade e a consolidação da maioria, a saída da selvageria e a conquista da civilização, a superação do tradicionalismo e a efetivação da modernidade; e por um *estágio último ou presente*, a Europa e o europeu, a modernidade e o moderno, que permite a autoconsciência de todo esse processo evolutivo próprio ao gênero humano e a construção de sua síntese que liga o passado mais ínfimo à atualidade mais pujante, imbricando todos os passos civilizacionais, todos os sujeitos histórico-culturais e todos os valores e práticas na grande cadeia do gênero humano, cujo ápice é essa cultura e esse sujeito universais, a modernidade europeia e o europeu moderno.

Com isso, primeiramente, pode-se correlacionar as sociedades humanas e organizá-las em uma hierarquia cultural e cognitiva (o quanto se aproximam dos valores, das práticas e dos modelos antropológicos próprios à sociedade-cultura-sujeito atual); em segundo lugar e como consequência, pode-se estabelecer uma história evolutiva do gênero humano que tenha começo, meio e fim, esse fim sendo definido, evidentemente, como estamos argumentando, pela sociedade-cultura-sujeito do presente, atual; e, como terceiro momento, essa sociedade-cultura-sujeito do presente, ao se constituir no estágio presente, atual, enquanto atualidade substantiva, consciente, viva, pujante, como síntese da evolução humana como um todo, e ao poder reconstruir de modo consciente e sintético esse processo amplo, do mais ínfimo para o mais superior, esse processo do qual ela é a consequência direta, esse processo que ela é, tem-se condições de se gerar um sujeito, um intérprete, um juiz e um guia universais, fundados em um processo evolutivo universal ao gênero humano, que são subsumidos, representados e efetivados exatamente pelo sujeito do presente, por esse sujeito universal que é resultado da evolução do gênero humano como um todo da minoridade para a maioria, do obscurantismo para a razão, e que envolve, une e dinamiza todos os contextos antropológicos humanos.

Essa é a epopeia do gênero humano como um todo: sair do tradicionalismo e consolidar-se como modernidade-modernização, sair do mito e tornar-se razão, sair do fundamentalismo contextualista e consolidar-se como universalismo descentrado, não-egocêntrico e não-etnocêntrico. Naturalmente, quem define e estiliza a epopeia é exatamente a sociedade-cultura-sujeito que se afirma como esse estágio último e que, por isso, como dissemos, se outorga a prerrogativa, se autolegitima como tal estágio último e como sujeito universal.

Note-se, conforme nosso argumento central, que a grande especificidade e a dinâmica basilar da odisseia do gênero humano apresentadas por filosofias e teorias sociais europeias – de um processo-progresso amplo da espécie ou do gênero humano que vai do tradicionalismo para a modernidade, do selvagem para o moderno, a modernidade como presente e síntese atual do passado e, então, a modernidade como protagonista do futuro, como modelo e bonde que conduz em suas costas todas as restantes sociedades-culturas-sujeitos – consiste na monopolização e na centralização da memória, do passado e da história evolutivos, isto é, no fato de que o eurocentrismo é, antes de tudo, uma apropriação excludente e uma monopolização totalitária da memória, do passado e da história, que lhe permite concomitantemente (a) construí-la e defini-la enquanto uma história do gênero humano como um todo, (b) assumi-la como um processo progressivo de desenvolvimento e de maturação qualitativa, da menoridade para a maioridade, e, finalmente, (c) constituir-se, ver-se, compreender-se e portar-se como resultado último, como atualidade direta e presente efetivo-substantivo do passado.

Como consequência e síntese desse processo, o passado explicita-se nele e por ele, fala nele, por ele, desde ele, descamba nele e torna-se ele, ou seja, presente, passado superado, presente efetivo, da inessencialidade parcial e deficitária para a atualidade direta, substantiva, pura, pujante, viva. É isso que significa afirmar-se como resultado último, atualidade pura e direta e presente efetivo-substantivo, ou seja, tornar-se o centro epistemológico e político que é resultado de toda a evolução e/como superação do passado; tornar-se o resultado de um grande processo antropológico que imbrica e une – mas também apaga – todo o passado, posto que o passado é a menoridade superada, que deixou de existir ou que, se existe, já não pode mais ensinar, justificar e enquadrar nada, em particular para esse contexto-sujeito presente, atual; tornar-se, por fim, o fundamento normativo, propositivo e protagonista do futuro, de um futuro que somente esse sujeito universal pode, tem condições de definir, uma vez que o passado como menoridade simplesmente não tem nada a dizer sobre isso.

Tem-se, com essa apropriação e essa monopolização da memória, do passado e da história pela Europa, pela modernidade, pelo sujeito moderno, a correlação de modernidade e/como presente, atualidade, efetividade, maturidade, maioridade de um passado do qual ela é síntese e herdeira, resultado final que, ao ser contemporaneidade, atualidade e síntese, não só centraliza e define o que é o passado, mas também o apaga como passado, o anula como tal; logo, com essa condição como presente e atualidade, como síntese do passado como um todo, o sujeito do presente, de resultado final

que é, uma vez que nele se funde e se presentifica todo o passado superado como modernização clarificadora e iluminadora das trevas, torna-se intérprete e juiz universal desse mesmo passado que ele contém, desse passado já superado e modernizado, bem como, em consequência, ele se transforma em protagonista, valor e caminho para o futuro. O futuro é programado por ele; o caminho do futuro é definido e passa por ele, que se transforma na cabeça, no bonde desse mesmo futuro, como o herdeiro da história passada que, enquanto presente e atualidade, está fadado – ele e somente ele – a tornar-se futuro, a fazer o futuro, a conduzir ao futuro.

A apropriação e a monopolização totalitárias, colonialistas da memória, do passado e da história, com as consequentes estilização, escrita e compreensão do passado como uma unidade e um progresso unilineares do gênero humano do inferior ao superior, do primitivo ao moderno, com todos os momentos, sujeitos, passos, valores e práticas consequentes, leva exatamente à correlação de passado e/como menoridade e/como negatividade, passado e/como inessencialidade, e/como parcialidade-fragilidade (quando comparado com a sociedade-cultura-sujeito presente, atual – ela que serve de parâmetro, como presente e atualidade que é, para a rememoração do passado e, com isso, para a projeção do futuro, ela e somente ela).

Com efeito, em primeiro lugar, essa apropriação e essa monopolização da memória significam a – e levam de modo direto e pungente à – unidimensionalização do passado e da história, ou seja, só há uma memória, um passado e uma história aos quais se ligam todas as sociedades-culturas e todos os modelos antropológicos, dos quais estes se tornam dependentes e pelos quais estes podem ser enquadrados, metrificados, situados no seu devido lugar, julgados. Só há uma memória, um passado e uma história, logo só há um processo evolutivo amplo que imbrica um único gênero humano, isto é, todas as sociedades-culturas-sujeitos em um único e linear caminho evolutivo, que, como dissemos, vai da menoridade à maioridade, do tradicionalismo à modernidade-modernização, do selvagem à civilização.

Nesse sentido, ao ser uma condição comum ao gênero humano e a cada sociedade-cultura-consciência em particular (e destas umas relativamente às outras), o passado – uma vez que se fala da modernização como superação, atualização, progresso, maturação do passado – também é, quando se fala do gênero humano como um todo, sempre um caminho e uma condição de menoridade que gradativamente são maturados e melhorados pela modernidade, como modernidade. E esse é o verdadeiro significado da modernidade: superação do passado do gênero humano como um todo enquanto negatividade-menoridade pela modernidade como maioridade e universalismo; o passado é, portanto, algo de negativo, e por causa disso ele é superado pela modernidade, como modernização enquanto atualidade, atualização, maturação qualitativa, presente efetivo e substantivo. A modernidade se institui e, em consequência, atualiza o passado, eliminando-o, apagando-o enquanto tal.

A partir de agora, existe uma condição, um valor, uma prática, um caminho e um sujeito sem volta: a modernidade-modernização, o moderno, a maioridade; e somente ele tem condições, como presente que é, como síntese qualitativamente maturada e resultado último da evolução do gênero

humano, de reconstruir o passado, de interpretá-lo, de julgá-lo – o passado é um monopólio da modernidade, assim como o presente e o futuro (todos os outros vivem – e não sabem que vivem – o passado como pseudo-presente, não sendo, por conseguinte, sujeitos para o futuro, plataforma para o futuro). Veja-se, portanto, que apropriação e a monopolização totalitárias e colonialistas da memória possibilitam uma interpretação e uma estilização unidimensionais, nas quais há um único gênero humano que subsume todas as sociedades-culturas-sujeitos particulares em um todo estratificado e linear, avaliado antropológica e normativamente a partir da condição societal-cultural-antropológica atual e, assim, enquadrado a partir de critérios normativos e organizado em termos qualitativos, do inferior ao superior, do tradicionalismo à modernidade, e tudo isso pela própria modernidade, como modernidade.

Só há, com isso, uma memória, uma história, um sujeito, um caminho, um presente e, como veremos mais adiante, um único futuro. Nesse sentido, inclusive, a história humana é uma grande odisseia que implanta gradativamente o melhor como modernização, pela modernidade: a modernidade é o fim da história como presente efetivo e substantivo, como autoconsciência da atualidade, de sua (somente de sua, não dos outros, que não têm) atualidade. Logo, ela é o fim da história, em termos de processo evolutivo maturado, totalmente sabedor de si, totalmente desejo de e por si mesmo, sem instintividade, sem determinação externa, sem heteronomia, como autoconsciência e protagonismo plenos; a partir de agora, o futuro não possui mais mistérios e, na verdade, tem seu caminho claramente definido, definitivo, assim como sua condição antropológica e seu sujeito epistemológico-político basilares. A Europa como presente direto, como síntese e resultado último do passado humano e como atualidade efetiva e substantiva, ao ter adquirido consciência plena da evolução humana e, assim, maturidade e autonomia pujantes, torna-se completamente artifice de suas condições, de seu futuro; e o europeu, como sujeito-intérprete-juiz-condutor universal, é protagonista autônomo e reflexivo de si, do seu presente e do seu futuro. A partir da modernidade, portanto, tudo é feito com a total consciência e com o pleno controle e protagonismo dos homens sobre si e sobre seu mundo circundante. Esse é o significado de nossa afirmação, acima, da modernidade-modernização como o fim da história e, por consequência, do sujeito epistemológico-político europeu como o último homem: consciência plena e domínio de si, síntese do passado, vida presente efetiva, protagonista do futuro – eles e somente eles.

A apropriação e a monopolização totalitárias e colonialistas da memória, do passado e da história, com sua consequente unidimensionalização do gênero humano, de sua identidade, de seu caminho evolutivo e de seu estágio final, leva à sociedade, à cultura e ao sujeito modernos como atualidade direta e como presente efetivo. A modernidade e o sujeito moderno não apenas se compreendem como esse presente e essa atualidade que são síntese do conjunto total do passado humano. Olhando para si e para seu caminho evolutivo, para sua odisseia do tradicionalismo à/como modernidade, ela vê ao restante do gênero humano; reconstruindo a si mesma e ao seu caminho constitutivo-evolutivo, ela reconstrói a todas as

sociedades-culturas-sujeitos que, enquanto fazendo parte do gênero humano como um todo, levam a ela. Todos os caminhos, todos os sujeitos e todas as práticas e valores levam metaforicamente a Roma, isto é, ao eurocentrismo; de Roma, isto é, do eurocentrismo, tem-se a luz que ilumina ao passado humano, a lupa que permite entender, isto é, enquadrar, estratificar e julgar o presente (e o passado, por óbvio), o farol que serve como orientação diante das tempestades da evolução humana e, por fim, o paradigma-sujeito que conduz à verdade, que realiza o futuro. Compreendendo-se e afirmando-se como atualidade direta e efetiva e como presente substantivo e sintético do passado, a modernidade e o sujeito moderno compreendem e afirmam, isto é, estratificam hierarquicamente, todas as demais sociedades-culturas-sujeitos humanos; compreendendo-se e afirmando-se como presente direto, como síntese madura do passado humano e como atualidade efetiva e substantiva, a modernidade e o sujeito moderno compreendem-se e afirmam-se como o paradigma, o caminho e o protagonista do futuro, para o futuro, sem necessidade, em ambos os casos, de contato e de reciprocidade com o passado todo que superaram.

Ou seja, a sociedade-cultura-sujeito moderna se torna autorreferencial, autossubsistente, endógena e autônoma em relação às demais sociedades-culturas-sujeitos, na medida em que, ao compreender-se a si mesma desde suas condições atuais e caminhos evolutivos internos, pode compreender, enquadrar, julgar e estratificar às demais sociedades-culturas-sujeitos como um todo, enquanto partes superadas, próprias ao passado do gênero humano, gênero este do qual a modernidade é a atualidade, o presente, a síntese hodierna. Ou seja, a modernidade é egocentrismo absoluto, e assim se afirma, se compreende, se justifica e se constitui por meio da correlação de apropriação e de monopolização totalitárias e colonialistas da memória e de unidimensionalização e massificação da história humana em um único processo que descamba em um único sujeito, uma única história, um único presente que se colocam como sujeito, sociedade-cultura, presente e história universais.

Com efeito, não é esta a justificativa mais plausível para o fato de que as filosofias e as teorias sociais europeias tradicionais – pense-se, por exemplo, em Hegel, Weber e Habermas – compreendem o processo de constituição, de desenvolvimento e de evolução da Europa (a) enquanto um movimento autorreferencial, autossubsistente, endógeno, autônomo e interno da Europa por si mesma e desde si mesma, que vai da superação do tradicionalismo como menoridade, como contextualismo fundamentalista, fanaticista e dogmático, para a modernidade-modernização como uma sociedade-cultura-consciência universais, marcadas por maioridade, isto é, pela descentração, pela constituição de uma sociedade-cultura-consciência não-egocêntrica e não-etnocêntrica que já não depende mais de bases essencialistas e naturalizadas, mas tão somente da racionalização linguístico-cultural; (b) enquanto um caminho direto que vai da Europa moderna para as sociedades do capitalismo tardio ou Primeiro Mundo (para utilizar-se um jargão da Guerra Fria), sem qualquer referência ao Terceiro Mundo, ao subdesenvolvimento, ao colonialismo etc.; (c) enquanto possuindo uma dinâmica marcada fundamentalmente pela correlação, pela separação e pela tensão entre modernidade cultural e modernização

econômico-social, entre racionalidade cultural e racionalidade instrumental, entre mundo da vida e sistemas sociais (ou, no caso de Hegel, a questão da liberdade como movimento interno ao gênero humano como um todo e como condição plenificada pela Europa moderna; ou em Weber a racionalização tecnicista e burocrática de um modo geral como característica básica da Europa); e, finalmente, como fecho de abóboda de tudo isso, (d) enquanto um processo evolutivo que representa, na verdade, todo o gênero humano, em que todas as sociedades-culturas particulares, subsumidas nessa grande condição e dinâmica geral que é o gênero humano como um todo, são proto-modernidades, modelos inessenciais ou ainda imperfeitos, embora em caminho progressivo à modernidade-modernização, daquilo que a Europa como modernidade é o presente direto, o resultado sintético, a atualidade efetiva-substantiva?

Nesse sentido, a ideia que está por trás dessa compreensão estilizada da modernidade-modernização europeia consiste em que a Europa e o sujeito epistemológico-político europeu são o extrato último de um processo evolutivo que caracteriza todo o gênero humano e cada sociedade-cultura-consciência em particular, de modo que este mesmo gênero humano pode ser definido como um processo gradativo de desenvolvimento e de maturação da modernidade-modernização, que encontra a Europa como sua síntese última, seu presente, sua atualidade, e que, portanto, (esse mesmo gênero humano) se vê como modernidade-modernização, como Europa. Duas passagens da teoria da modernidade de Habermas são muito sintomáticas desse egocentrismo absoluto que é caudatário da apropriação excludente e da monopolização colonialista da memória. Vejamos a primeira delas:

Quando partimos de que o gênero humano se mantém por meio das atividades socialmente coordenadas de seus integrantes, e de que essa coordenação precisa ser gestada por meio da comunicação, e em algumas áreas centrais por uma comunicação que almeja o comum acordo, então a reprodução do gênero humano *também* exige que se cumpram as condições de uma racionalidade inerente ao agir comunicativo. Na modernidade – com a descentração da compreensão de mundo e a diferenciação e a autonomização das diversas pretensões universais –, essas condições tornam-se palpáveis (Habermas, 2012a, p. 683, destaque do autor; cf. ainda: Habermas, 2002a; Habermas, 2002b).

Note-se, na passagem acima, que a teoria da modernidade de Habermas, depois de ter pressuposto que o processo de constituição e de desenvolvimento da modernidade-modernização europeia teria uma dinâmica interna, endógena e autônoma em relação ao outro da modernidade, de caráter autossubsistente e autorreferencial (como correlação, separação e tensão entre modernidade cultural e modernização econômico-social, racionalidade cultural-comunicativa e racionalidade instrumental), conclui argumentando exatamente o contrário, de que ele faz parte de uma tendência mais geral, inerente ao gênero humano como um todo e a cada sociedade-cultura em particular, que consiste na centralidade

da racionalidade cultural-comunicativa como uma condição antropológica basilar na constituição, na justificação e na evolução de cada sociedade-cultura particular e, por conseguinte, desse mesmo gênero humano em geral.

E note-se a consequência direta ou indireta a essa afirmação: há (a) uma evolução humana *comum, linear, progressiva*, que imbrica todas as sociedades-culturas-consciências humanas desde uma condição, um caminho, um princípio e uma rota comuns; (b) esse princípio interno básico que determina essa evolução de todo o gênero humano e de cada sociedade-cultura em particular, é a racionalidade cultural-comunicativa; (c) esse fim último que direciona essa mesma evolução é a constituição de uma sociedade-cultura-consciência pós-tradicional, descentrada, racionalizada, não-etnocêntrica e não-egocêntrica; (d) estabelece-se, então, uma estratificação normativa e uma construção de etapas evolutivas que permitem situar o lugar de cada sociedade-cultura-consciência em termos de distanciamento ou de aproximação em torno a esse ideal de universalismo pós-metafísico; (e) tem-se a afirmação de um resultado último, o presente, a atualidade; e (f) justifica-se a afirmação de um sujeito epistemológico-político último que, na maturidade plena e enquanto efetividade e substantificação plenas dessa evolução de todo o gênero humano, olha para trás e interpreta, estratifica, julga, conceitua, e, desde o presente e como atualidade, projeta, conduz e impulsiona ao futuro.

Ora, essa condição de sujeito presente e atual, de correlatamente interpretar o passado como um todo e de colocar-se, por isso, como ponta de lança para o futuro, do futuro, depende que se alcance essa condição de descentração da consciência e de diferenciação das esferas de valor, situação que só na Europa aconteceu, foi desenvolvida, foi maturada. A legitimidade da reconstrução histórico-normativa do gênero humano e de projeção do futuro depende, por conseguinte, de uma auto-suposição da sociedade-cultura-sujeito europeia-europeu que se concebe como presente, que se vê como o ápice, como o estágio último de um passado que ela superou, que ela maturou e, portanto, que ela não é mais, embora todos os outros ainda sejam. Lembremos: a Europa como modernização é maturidade enquanto condição, princípio, valor e sujeito pós-tradicionais, racionalizados; as demais sociedades-culturas são proto-modernidades e, portanto, ainda presas a formas de tradicionalismo que impedem exatamente essa condição pós-tradicional da sociedade-cultura-sujeito.

Logo, é a sociedade-cultura-sujeito moderna que tem condições – e legitimidade e justificativa – para estabelecer um olhar sintético e reflexivo sobre o passado, avaliando, estratificando e situando em seu justo lugar as demais sociedades culturas-consciências e, por isso mesmo, assumindo-se como ponta-de-lança do futuro. E, com isso, chegamos à segunda afirmação impactante da teoria da modernidade de Habermas, presente na passagem acima, a saber, de que a evolução das sociedades-culturas-consciências pré-modernas dará exatamente razão a essa condição última e a esse protagonismo em relação ao futuro da e por parte da modernidade europeia, o que, mais uma vez, justifica, não só no caso de Habermas, mas de toda a teoria social europeia calcada na e dependente da centralidade e do caráter original do processo de modernidade-modernização ocidental, a

auto-atribuição de universalidade, de pioneirismo, de presente direto, de síntese evolutiva e de atualidade efetiva-substantiva que a Europa é e, assim, como paradigma de todos os paradigmas, sujeito de todos os sujeitos, história de todas as histórias, memória de todas as memórias. Habermas diz, quanto a essa autoatribuição de universalidade da e pela Europa – isto é, de condição última da evolução do gênero humano como um todo enquanto sociedade-cultura-consciência pós-tradicional via racionalidade cultural-comunicativa –, o seguinte:

O teste definitivo para uma teoria da racionalidade, por meio da qual a moderna compreensão do mundo tenta se assegurar de sua universalidade, só poderia se realizar se as figuras opacas do pensamento mítico se iluminassem e se as manifestações bizarras das culturas estranhas se esclarecessem *de tal modo que* conseguíssemos entender não somente os processos de aprendizagem que “nos” separam “delas”, mas também o que *desaprendemos* no decorrer de nossos processos de aprendizagem. Uma teoria da sociedade que não pode excluir *a priori* a possibilidade de desaprender é obrigada a assumir uma atitude crítica em relação à pré-compreensão que ela mesma adquire a partir do meio social em que está inserida, ou seja, tem de estar aberta à autocrítica. E a crítica só consegue detectar processos de “desaprendizagem” nas deformações resultantes da exploração seletiva de um potencial de racionalidade e de entendimento, acessível outrora, mas hoje soterrado (Habermas, 2012b, p. 721, grifos do autor).

Essa passagem é importante por dois pontos. Primeiro, exatamente nessa afirmativa de que, caso as sociedades-culturas-consciências pré-modernas se modernizarem, isto é, se europeizarem, se racionalizarem – afinal esse é o significado da afirmação “se iluminassem”, por Habermas – elas dariam razão ao tipo de condição presente e atual que é a sociedade-cultura-consciência europeia como modernização, o que mostra, inclusive, que esse “se iluminassem” implica em uma continuidade antropológica e em um caminho evolutivo linear, reto e direto em termos de condição, caminho, princípio e direcionamento evolutivos, como modernização do gênero humano, que se constitui e progride por estágios, a modernização europeia como estágio último, presente, atual. Note-se, portanto, que a evolução do gênero humano dará razão à autocompreensão normativa da modernidade-modernização europeia como presente puro, como síntese evolutiva e como atualidade efetiva e substantiva do gênero humano como um todo; ou seja, a evolução das sociedades-culturas particulares – e somente haveria, de um lado, a Europa como modernidade e, de outro, todas as outras sociedades-culturas-consciências como tradicionalismo em geral – justificará esse ponto de partida das teorias da modernidade europeia e, com isso, sua própria pressuposição de que a Europa é uma sociedade-cultura-consciência universal por causa da plenitude, nela, da racionalidade cultural-comunicativa, que a leva a consolidar-se como uma perspectiva pós-tradicional.

Essa condição pós-tradicional é colocada, pela Europa, como sua característica mais básica: só ela a tem; e ela teve tal condição, tal característica e tal princípio pela primeira vez, tornando-se, portanto, original, protagonista, ponta-de-lança no que tange a essa condição última, ou seja, presente, atualidade, do gênero humano. Aqui aparece, portanto, o verdadeiro espanto de um leitor não-europeu relativamente à autocompreensão normativa dessa mesma modernidade europeia, a saber, de que, em um primeiro momento, o filho da modernidade assumiu que ele é presente direto e puro e atualidade efetiva e substantiva da evolução do gênero humano como um todo, como universalismo pós-metafísico via racionalidade cultural-comunicativa.

Mas o filho da modernidade europeia assumiu tal premissa, tal pré-conceito exatamente a partir da ideia de que o processo de modernização europeu é endógeno, interno, autônomo, autorreferencial e autossustentado, da Europa por si mesma e desde si mesma, sem correlação com os outros da modernidade, que foram todos ensacados sob essa rubrica de tradicionalismo em geral. A Europa é o que é, isto é, presente direto e puro e atualidade efetiva e substantiva, por si mesma e desde si mesma e, portanto, sua história, sua odisseia pode ser reconstruída desde dentro, apenas desde dentro, por seus próprios meios, uma vez que o pré-moderno simplesmente não consegue apreender, compreender e sintetizar uma condição que lhe está além, à qual ele não tem acesso.

Ademais, a Europa, como autorreferencialidade, autossustentação, endogenia e autonomia absolutas, sequer precisou do pré-moderno, da relacionalidade com ele, para constituir-se e evoluir ao que é hoje, presente e atualidade – ela já tinha dentro de si mesma todos os passos do gênero humano de um modo mais geral, os quais ela pode ver, olhando retrospectivamente, nas outras sociedades-culturas-consciências. Mas, no fim das contas, a pressuposição da modernidade-modernização europeia como universalismo pós-metafísico ou pós-tradicional, como descentração da sociedade-cultura-consciência, é apenas isso, autoafirmação, crença própria do europeu por si mesmo, pressuposição, pré-conceito. Ele não conversou com o outro da modernidade para estabelecer isso, ele não lhe ouviu a voz e nem tomou conhecimento de suas experiências, que no máximo foram anexadas depois pelo olhar *imparcial, impessoal e neutro do antropólogo europeu* curioso, que vai observar as sociedades pré-modernas para descrevê-las a partir de métodos científicos próprios às ciências sociais aos europeus também curiosos de si e dos outros que ainda não são ele, que são o passado do que ele é.

Posteriormente, tal diferenciação absoluta e tal originalidade-singularidade da Europa moderna em relação a todas as outras sociedades-culturas-consciências (só a Europa é presente e atualidade; todas as outras sociedades-culturas-consciências são passado) tiveram de ser complementados com o fato de que há um gênero humano que aglutina evolutiva e estratificadamente, por graus de maturidade societal-cultural-cognitiva (relativamente a essa condição pós-tradicional), todas e cada uma das sociedades-culturas-consciências, descambando diretamente na modernidade-modernização europeia como esse presente e essa atualidade, como essa efetividade plena e essa maturidade pujante que

estamos falando, enquanto universalismo pós-metafísico via racionalização cultural-comunicativa. Assim, uma vez que cada sociedade-cultura-consciência é uma proto-modernidade e evolui de modo linear, ela naturalmente dará razão ao universalismo pós-metafísico ou pós-tradicional ou descentrado da Europa moderna – afinal outra possibilidade não há! – e, então, essa pressuposição eurocêntrica, da sociedade-cultura-consciência europeia como estágio final, como síntese evolutiva, como presente puro e direto e como atualidade efetiva e substantiva, deixará de ser apenas uma pressuposição justificada na psicologia moral, na antropologia cultural e até na economia política e se tornará um fato comprovado exatamente a partir da condição modernizada e modernizante das outras sociedades-culturas-consciências humanas, dos outros da modernidade, eles que, em um primeiro momento, sequer foram lembrados, a não ser como negatividade e menoridade, pelas teorias da modernidade, pela autocompreensão normativa da modernidade europeia.

De negatividade e menoridade básicas, que foram as únicas características atribuídas aos outros da modernidade no início da teoria da modernidade de Habermas (o moderno estratifica, avalia, julga, enquadra, isto é, deslegitima, negativa, memoriza aos não-modernos), eles gradativamente se tornam proto-modernidades que darão razão à pressuposição e ao pré-conceito eurocêntricos de condição presente e atual da modernidade europeia como síntese do passado do gênero humano, como, em verdade, resultado último da evolução desse gênero humano como um todo como caminho e condição modernizantes.

Mas a passagem anterior tem outro ponto fundamental, que consiste na afirmação de que, mesmo a teoria da modernidade reconhecendo que parte de uma interpretação de um dado contexto humano (a Europa) como moderno, como reflexividade e autoconsciência plenas e, portanto, como sujeito presente que atualiza-se permanentemente; mesmo a modernidade sendo presente efetivo e substantivo que vê de modo completo ao passado e a si mesma como atualidade (sendo capaz, portanto, por seus próprios meios, de estar consciente de todas as suas potencialidades e contradições, radicalizando as primeiras e resolvendo de si por si mesma as segundas), a condição do outro da modernidade é fundamental para que a Europa possa compreender coisas que ela eventualmente tenha desaprendido ao longo de sua evolução como modernização e em termos de superação, apagamento e esquecimento dessa condição que ainda é própria aos outros da modernidade como modernidade deficitária, inessencial, parcial, frágil, como negatividade.

A modernidade, portanto, mesmo sendo presente e atualidade, *pode* ter algo a aprender com os outros da modernidade como passado superado, como menoridade. Essa afirmação, entretanto, é, no mínimo, deveras curiosa. Se a modernidade como presente, atualidade e efetividade tem algo a aprender com o seu passado, com sua negatividade, com sua menoridade, porque, então, os outros da modernidade foram excluídos da autocompreensão normativa da modernidade enquanto um processo, movimento, caminho, condição e princípio autorreferenciais, autossustentados, endógenos, autônomos e internos? Por que o discurso filosófico-sociológico da modernidade consiste em uma compreensão

exclusivista da Europa por si mesma e desde si mesma, desde dentro, mas ao mesmo tempo também é uma compreensão, uma avaliação e um escalonamento do outro da modernidade pela sociedade-cultura-consciência moderna? Por que esse discurso realiza uma pressuposição, um pré-conceito, uma autoafirmação de universalidade de si e uma pressuposição, um pré-conceito e uma autoafirmação de particularidade, de deficiência e de inessencialidade, de passado das sociedades-culturas-consciências pré-modernas? Por que, portanto, a sociedade-cultura-consciência europeia é presente puro e direto e atualidade efetiva e substantiva, conforme autojulgamento e auto-suposição, e as sociedades-culturas-consciências não-modernas são passado, condição deficitária, não-madura, conforme julgamento da própria modernidade?

Se os outros da modernidade podem esclarecer a modernidade europeia, deve haver algo mais do que um contato externo e extemporâneo entre aqueles e esta; e certamente esse contato não pode restringir-se ao fato de que eles têm em comum a racionalidade cultural-comunicativa, porque, se for somente isso, os outros da modernidade apenas podem justificar o eurocentrismo, essa auto-atribuição, essa pressuposição, esse pré-conceito de que a Europa é universal por si mesma e desde si mesma, um microcosmo do gênero humano cujo macrocosmo é exatamente a modernização, isto é, a europeização, à qual todas as sociedades-culturas-consciências estão fadadas a se tornar e da qual elas são obrigadas a recorrer para dialogar, ensinar a modernidade-modernização europeia.

Com efeito, para que a modernidade possa, como quer Habermas, fazer jus à crítica e à abertura relativamente ao outro da modernidade, para que ela possa aprender com os outros, por meio dos outros, e não apenas por si mesma e desde si mesma (embora, com isso, ela possa julgar, escalonar e enquadrar esses outros de modo extemporâneo, pela aplicação de sua condição como presente e atualidade e, assim, como protagonista, cabeça, ponta-de-lança do futuro), ela não pode simplesmente assumir que há um gênero humano em comum que imbrica, mas, ao mesmo tempo, escalona, estratifica e metrifica, em uma grande teia ou cadeia antropológica, o lugar, o valor e o grau de maturidade de cada sociedade-cultura-consciência a partir do paradigma que a própria Europa é como presente, atualidade e efetividade desses outros da modernidade que são passado.

Como dissemos acima, a pressuposição dessa cadeia evolutiva que subsume todas as sociedades-culturas-consciências em um processo progressivo, comum, linear e direto rumo à modernização e, assim, como apagamento dos outros da modernidade apenas justificará o eurocentrismo, a auto-atribuição, a pressuposição e o pré-conceito assumidos, dinamizados, legitimados como base dessa condição especial, original, única e última da Europa moderna em termos evolutivos, uma autocompreensão que, paradoxalmente, se entende e se afirma basicamente como interna, endógena, autorreferencial, autossustentada e, portanto, autônoma em relação aos outros da modernidade – embora, depois, tenha de assumir essa cadeia antropológica em termos de evolução do gênero humano, escalonada, estratificada, cujo presente, cuja atualidade, cuja efetividade é a Europa.

Da autopressuposição como universalismo enquanto egocentrismo epistêmico-político e cegueira histórico-filosófica

Tal autopressuposição não permite autoconsciência, autorreflexividade, capacidade de aprender, de mudar, de dialogar e de cooperar com os outros da modernidade; ela é apenas uma confirmação do próprio egocentrismo, ou seja, uma legitimação do próprio eurocentrismo, que pode dominar à vontade e dormir em paz, crente de que tudo conduz a ele que, como presente e atualidade, como maturidade daquilo que os outros ainda são menores, pode enquadrá-los, julgá-los, sintetizá-los e conduzi-los. É nesse sentido que falamos de que a Europa é egocentrismo absoluto, eurocentrismo epistemológico-político, uma vez que (a) se compreende como única e primeira, como estágio último e como sociedade-cultura-sujeito do presente, estabelecendo todas as demais sociedades-culturas-sujeitos como passado, como condição menor, negativa e deficitária daquilo em que ela é maturidade plena (a condição pós-metafísica, pós-tradicional e descentrada); (b) unifica o gênero humano em um processo evolutivo estratificado, em que cada sociedade-cultura-consciência, avaliada pela modernidade europeia a partir de sua (da sociedade-cultura-consciência europeia) própria condição (a sociedade-cultura-consciência europeia como seu próprio paradigma e como o paradigma dos e para os outros, todos eles); (c) assume-se como base paradigmática para sintetizar, escalonar e avaliar o passado e como sujeito protagonista do (e condutor ao) futuro por causa de sua condição presente e atual, enquanto todos os demais são passado, uma vez que se vê e se atribui a condição de ápice, de resultado último, como presente, atualidade e maturidade, do processo evolutivo humano, concebendo aos seus outros como passado, de modo unilateral; (d) coloca-se, com isso, como paradigma de todos os paradigmas, como a base de compreensão, de enquadramento e de direcionamento de todas as sociedades-culturas-consciências em termos de avaliação, crítica e orientação acerca de sua maturidade normativa, de seu desenvolvimento social e do que precisam fazer para alcançar a condição de modernização.

Neste caso, como pudemos ver pela passagem de Habermas acima, não há diálogo algum, não há qualquer cooperação e, principalmente, não há quaisquer possibilidades de crítica, de reflexividade e de aprendizado que possam ser viabilizadas e dinamizadas pelos outros da modernidade, porque eles são apenas, são simplesmente passado que dará razão à modernidade como atualidade e presente autoatribuídos e auto impostos a todos. A modernidade não tem nada a aprender com os outros da modernidade pelo fato de que, de antemão, os deslegitimou, os concebeu como negatividade, como passado do presente, da atualidade, da efetividade que ela é. A única coisa que os outros da modernidade podem e certamente vão fazer, na perspectiva das teorias da modernidade, é fortalecer o egocentrismo, o eurocentrismo da modernidade europeia, na medida em que, ao tornarem-se modernos, transformar-se-ão, mas já em termos de atraso evolutivo, na própria modernidade, em um espelho desta, ou em sua cópia imperfeita.

Os outros da modernidade apenas reforçarão o ego da modernidade, ao tornarem-se modernidade mestiça, posto que não branca-maioridade, mas

indígena-menoridade, negra-menoridade, amarela-menoridade, azeitonada-menoridade etc. Esse é o resultado, como estamos argumentando, de uma apropriação excludente e de uma monopolização colonialista da memória, do passado e da história, isto é, a centralização do protagonismo epistemológico-político, do processo evolutivo-constitutivo humano e da atualidade e da presentificação do que fomos e do que somos, incluindo-se a projeção do futuro, na e pela sociedade-cultura-consciência europeia. Aqui, o único sujeito da fala é o europeu, o único caminho que resta é o europeu, o único presente e o único futuro que temos consistem exatamente na modernização gradativa, ainda que mestiça, normatizada, encabeçada e dirigida pela sociedade-cultura-consciência moderna-europeia.

Com isso, temos o apagamento dos outros da modernidade, bem como de outras possibilidades, sujeitos e caminhos de constituição e de evolução humanas, pela apropriação, centralização e monopolização eurocêntricas da compreensão e do processo evolutivo do gênero humano, que são vistos pela modernidade europeia como modernização ampla, como europeização direta, levando conseqüentemente a uma apropriação, monopolização e centralização do futuro, que teve como sua base a unidimensionalização do passado como menoridade superada pela modernização – o não-europeu como passado-menoridade, a Europa como maioridade-presente-atualidade. Aqui, a modernidade fala pelos outros, uma vez que é a síntese última deles, embora, nas teorias da modernidade, tenha aparecido e sido afirmada como um processo endógeno, autônomo, autorreferencial e autossubsistente, o que, por outro lado, não impede que a modernidade enquadre, julgue e guie os outros, por ser presente e atualidade deles que são passado, e, ao fazer isso, estabeleça o caminho, as coordenadas e os sujeitos epistemológico-políticos básicos que conduzirão a humanidade como um todo ao futuro, ao futuro como mais modernização, isto é, como apagamento dos outros da modernidade, como seu esquecimento, suas anulação, sua deslegitimação, sua invisibilização.

Inclusive a tensão, ainda hoje vigente, entre modernidade-modernização com presente-atualidade-efetividade e os outros da modernidade como passado-menoridade-negatividade mostra, nas teorias da modernidade, o quanto a modernidade precisa universalizar-se, o quanto ainda nos falta de modernização para, então, instauramos de fato o grande gênero humano como modernização, isto é, como europeização – assim, todos os grandes problemas que temos, nas teorias da modernidade europeias, ou são causados por uma modernização deficitária dos outros, que precisa ser maturada como modernização, ou são gerados por problemas internos à modernização central, podendo a modernidade, por seus próprios meios e desde dentro, resolvê-los. Temos somente uma condição, um caminho, um princípio constitutivos e evolutivos do gênero humano, a modernização, a europeização, a luz do universal, contra todo o peso de negatividade, de menoridade e de atraso próprio aos (e gerados pelos) outros da modernidade, o que mostra exatamente esse caráter urgente de se implantar a modernização como universalidade-globalidade, correlata à – caso a modernização não vingar – permanência e até radicalização do obscurantismo e do atraso gerado pelo pré-moderno.

É nesse sentido, ou seja, por sumarizar, representar e maturar o pré-moderno via processo de modernização, como europeização, que a sociedade-cultura-consciência moderna se transforma no ápice evolutivo, síntese dos caminhos e descaminhos do gênero humano, falando por todos e para todos, vendo a todos e a cada um em seu lugar específico, enquadrando a tudo e todos, julgando de modo objetivo a tudo e todos, uma vez que o pré-tradicional tem uma falsa consciência, herdeira de uma cultura de não-liberdade, de menoridade e de negatividade, que não lhe fomenta autoconsciência e que não possibilita uma socialização racionalizada, esclarecida, não-etnocêntrica e não-egocêntrica; e o sujeito epistemológico-político moderno passa a ser o protagonista, a cabeça, o bonde que abre o caminho do futuro e que conduz ao futuro, todos atrelados, os contextos-sujeitos remanescentes, pré-civilizatórios, em processo de modernização, não-conscientes de sua condição, não-livres, menoridade-negatividade-atraso-obscurantismo.

Desse modo, o sujeito epistemológico-político moderno, como presente e atualidade, justifica-se como o intérprete, o estratificador e o guia universais, fundado em uma cultura, herdeiro de uma cultura que é presente e atualidade, isto é, superação e maturação do passado e, como presente autoconsciente e protagonista, como sujeito não mais determinado de modo extemporâneo e heterônomo, sobrepõe-se a todos os outros modelos de sujeitos epistemológico-políticos, tornando-se seu juiz, seu intérprete e seu guia, que fala e age por todos e para todos.

Como dissemos, essa autoafirmação da sociedade-cultura-consciência europeia moderna como ápice evolutivo da evolução do gênero humano como um todo, como síntese do passado, presente direto e puro e atualidade efetiva e substantiva, mas ao mesmo tempo como autorreferencialidade, autossustentância, autonomia e endogenia, como internalidade e autoesforço de si sobre si mesma, por si mesma, permite-na correlatamente sustentar-se, pura e santa, como universalismo-globalismo pós-metafísico e transformar todos os outros de si em passado-menoridade-negatividade, como algo já superado ou, se ainda existir, a ser superado pela modernidade-modernização, uma vez que, na prática, já estão na rota da modernização, da europeização.

Ora, nosso argumento, aqui chegados, está em que essa apropriação exclusivista, essa monopolização colonialista e essa centralização excludente da memória, do passado e da história são herdeiras exatamente do eurocentrismo-colonialismo e, nele, da racialização da sociedade-cultura-consciência. Pois é com o eurocentrismo-colonialismo que essa ideia de um progresso unidimensional, imbricado e interdependente do gênero humano emerge, legitimando não apenas a sociedade-cultura-consciência europeia como estágio final, maturidade do desenvolvimento humano como um todo, presente-atualidade do outro da modernidade como passado, inessencialidade, negatividade, menoridade, mas também o enquadramento, o julgamento, a orientação e, se for o caso, o combate sem tréguas a essa menoridade-negatividade que são os outros da modernidade.

Com efeito, é a correlação de eurocentrismo-colonialismo e de racialização da sociedade-cultura-consciência que demarca gradativamente a

constituição dessa ideia de uma europeização que, correlacionada à brancura do macho heterossexual proprietário, conduz em tudo à civilização, à humanização e à razão, situação que é desenvolvida e justificada, nas filosofias e nas teorias sociais europeias, por meio da análise desde fora e, portanto, pela comparação simplista e verticalizada dos outros da modernidade, em particular os negros africanos, os indígenas americanos e mesmo essa grande metáfora do “Oriente” (como sincretismo amplo) enquanto antítese do Ocidente que a Europa é (como racionalização ampla). De fato, é praxe na construção da autocompreensão normativa da sociedade-cultura-consciência europeia exatamente o exercício de reconstrução interna da própria história, dos próprios sujeitos, das próprias condições, das próprias práticas e dos próprios valores que efetivamente permitiram, desde essa perspectiva endógena e autônoma, autorreferencial e autossubsistente, que a Europa seguisse, na afirmação de Max Weber, um caminho totalmente singular, único e especial quando comparada com todas as outras sociedades-culturas-consciências, um caminho só seu, mas que, ao mesmo tempo, lhe permite compreender-se tanto como síntese do passado humano, como presente direto e atualidade efetiva-substantiva quanto como vocação de modernização para o outro da modernidade.

Nesse momento epistemológico-político, a Europa é vista como singular, especial e única por causa de suas condições, de seus sujeitos, de suas práticas, de seus valores e de seus princípios internos, como um esforço de si sobre si mesma que supera sua menoridade como tradicionalismo e alcança esse estágio societal-cultural-cognitivo maduro como perspectiva pós-tradicional, como maioridade – aqui, os outros da modernidade não aparecem e não representam nenhum tipo de mutualidade e de relacionalidade, posto que essa condição universal dela se deve exatamente ao esforço interno da Europa por si mesma, desde si mesma, para si mesma.

Ora, nessa reconstrução endógena, autônoma, autorreferencial e autossubsistente, há também esse outro momento fundamental, para a justificação última da Europa como ápice, como universalismo via racionalização, de utilização de sua antítese absoluta, de seu outro absoluto, que em tudo é diferente da modernidade europeia e, principalmente, que serve como negatividade e menoridade que justifica esse estágio avançado da sociedade-cultura-consciência europeia. Por isso, mais uma vez, os outros da modernidade são inultrapassáveis às próprias filosofias e teorias sociais europeias em termos (a) de se entender essa singularidade, esse caráter único, especial, que não encontra similitude em nenhuma sociedade-cultura-consciência anterior; (b) de se afirmar, portanto, essa condição da Europa como ápice evolutivo, isto é, como presente e atualidade, que sintetiza de modo pleno ao passado, estabelecendo uma evolução linear e progressiva marcada por um princípio interno que, ao mesmo tempo em que demarca a evolução em comum de todas as sociedades-culturas-consciências constituintes de nosso gênero humano, também as estratifica e as mensura, localizando-as em seu próprio lugar; e (c) de a Europa se assumir como intérprete, guia e juiz absolutos dos outros da modernidade.

As filosofias e teorias sociais europeias (veja-se Hegel, Weber, Habermas e Honneth) trabalham com essa *dinâmica dupla*, de *autorreconstrução interna* das condições, do caminho, dos sujeitos, das práticas e dos valores da modernização, e de *comparação extemporânea e simplista dos outros da modernidade* como forma de reforço daquela reconstrução interna e, com isso, desse caráter singular e único da Europa, dessa imbricação básica do gênero humano, dessa apropriação, monopolização e centralização da memória, do passado e da história da humanidade como um todo na, pela e como Europa, que a transformam em sujeito para o futuro e que justificam aos outros da modernidade como sujeitos do passado.

Note-se, por conseguinte, que não se pode fazer esse tipo de afirmação sem pressupor-se implicitamente o colonialismo da modernidade europeia em relação aos outros da modernidade e, como consequência, a produção racial desses outros – o negro, o índio, o amarelo, o azeitonado etc. – como menoridade, negatividade, passado (cf. Quijano, 1992; Quijano, 2005; Mignolo, 2017; Memmi, 1967; Mbembe, 2014a; Mbembe, 2014b; Fanon, 2008; Césaire, 1978). E, por isso mesmo, conforme nosso argumento, essa fantasiosa autorreconstrução da modernidade europeia de si por si mesma, em termos de autonomia, endogenia, autossubsistência e autorreferencialidade, se mostra como insuficiente para essas mesmas filosofias e teorias sociais europeias, exigindo que elas lancem mão, mesmo que o neguem peremptoriamente, do eurocentrismo-colonialismo como justificação fundante e última dos discursos filosóficos-sociológicos da modernidade-modernização europeia.

De fato, esse é o procedimento fundamental e, do mesmo modo, o calcanhar de Aquiles, por assim dizer, dessas mesmas teorias da modernidade europeias. Por um lado, para justificarem sua universalidade, precisam recorrer a condições, sujeitos, práticas, valores e princípios internos, o que significa a afirmação de que a Europa moderna é uma sociedade-cultura-consciência autorreferencial e autossubsistente, isto é, capaz de si por si mesma de desenvolver-se ao longo do tempo sem necessidade de apelo aos outros da modernidade, aparentemente sem qualquer contato com eles, como um trabalho de superação de sua própria menoridade e de construção de sua maioridade por seus próprios meios, por seus próprios esforços. A Europa, aqui, é seu próprio tutor, é a protagonista de si mesma, desde suas próprias condições internas.

De outro, isso aparentemente não é suficiente, uma vez que sua autoatribuição de universalidade necessita ligar-se ao fato de que tal universalidade é não apenas para si, mas também para os outros, de que os outros estão profundamente ligados à modernidade europeia e esta a eles, de modo verticalizado, evidentemente. É aqui que surge esse movimento consequente de concepção de um gênero humano como um todo que imbrica passado, presente e futuro, isto é, os outros da modernidade como passado, a Europa como presente e a modernização como futuro, permitindo-se seja a unidimensionalização, a unilinearidade, o escalonamento e a metrificação da condição e da evolução de todas as sociedades-culturas-consciências (e de cada uma delas em particular), seja então essa afirmação de que a universalidade da e pela Europa (sua condição

como presente e atualidade) dá-se correlatamente à atribuição de particularidade aos outros da modernidade (como passado, menoridade e negatividade), definindo-se, então, o futuro como um processo amplo de modernização cujo protagonismo cabe exclusivamente ao sujeito atual e presente, à Europa, que deve conduzir esses outros da modernidade à modernização.

Desse modo, as teorias da modernidade europeias têm de recorrer diretamente ao eurocentrismo-colonialismo, pois é exatamente como colonialismo e por meio do processo de colonização que se dá a produção dos outros da modernidade como essa menoridade, essa negatividade e esse passado de que estamos falando ao longo do texto. A compreensão básica e a justificação última da modernidade-modernização europeia não podem ser construídas sem que o colonialismo seja por ela utilizado como substrato último, como fecho de abóboda que legitima em primeiro lugar essa compreensão de uma evolução humana que, se por um lado é linear, imbricada e progressiva, por outro está escalonada e estratificada conforme graus de maturidade e de desenvolvimento em termos de cada sociedade-cultura-consciência.

Assim, o eurocentrismo-colonialismo permite a naturalização e, com isso, a despolitização da relação da modernidade com o outro da modernidade, da imbricação de modernidade e colonialismo, uma vez que há uma ligação antropológica entre todas as sociedades-culturas-consciências, que justifica o falar-se no gênero humano como um todo; e, no mesmo diapasão, esse gênero humano como um todo, interpretado e definido a partir de uma categoria epistemológica, normativa e antropológica específica e, de modo muito interessante, totalmente correlacionada à Europa (a razão, a liberdade, a racionalidade cultural-comunicativa), pode ser apropriado, monopolizado e centralizado em termos de sociedade-cultura-consciência europeia, que se transforma no apogeu, na maturidade, no presente e na atualidade desse grande processo de modernização que é o gênero humano, o que implica diretamente na atribuição da condição e do *status* de passado a todas as demais sociedades-culturas-consciências.

O procedimento básico e a herança do eurocentrismo-colonialismo consistem exatamente na produção dos outros da modernidade – o negro, o índio, o amarelo, o azeitonado e, direta ou indiretamente, a mulher, o homossexual, a transexual etc. – como menoridade, negatividade, condição antinatural, anormal, decaída, pré-civilizacional. Esse é o ponto importante: é a produção de negatividade, menoridade e de anormalidade que constitui e que dinamiza o eurocentrismo-colonialismo com o duplo objetivo de humanizar a colonização e o colonizador, transformando-a em vocação civilizadora e concebendo-o como um desbravador, como um missionário do humanismo e da civilização, apagando, invisibilizando a violência simbólico-material que eles são, que lhes constituem e dinamizam, bem como de diminuir e de deslegitimar aos outros da modernidade como se tivessem uma condição biológica e, depois, cultural inferiores, que justificariam esse predomínio, esse enquadramento e essa orientação por seus irmãos maiores.

Nesse sentido, os outros da modernidade são vistos como um produto de sua adaptação ao meio, ou seja, como naturalização pura e simples, em

que o contato, a mutualidade e a reciprocidade políticos, normativos, culturais, epistemológicos entre eurocentrismo-colonialismo e esses outros não teve nem tem nenhuma influência negativa, mas apenas positiva, de implantação da civilização nos trópicos, de branqueamento cultural, social e econômico da vermelhidão indígena, da negritude africana, produzindo mestiçagem ampla enquanto a característica ampla da modernização periférica capitaneada pelo eurocentrismo-colonialismo – e, mais à frente, Darwin estilizará esse mito moderno de um contato apolítico, civilizador e humanista do desbravador frente ao selvagem com a afirmação de que a seleção sexual e a seleção natural, que perpassam a constituição das diferentes raças humanas, determinam seu grau de evolução societal-cultural-cognitiva, o que significa, mais uma vez, a completa exclusão do contato como eurocentrismo-colonialismo, como violência simbólico-material direta, como produção de menoridade, enquanto a verdadeira causa das assimetrias próprias à modernidade-colonialismo (cf. Darwin, 1974; Fanon, 1968; Quijano, 1992; Quijano, 2005; Dussel, 1993).

No discurso filosófico-sociológico da modernidade-modernização ocidental, portanto, consolidam-se três momentos fundamentais em termos de auto justificação dessa condição pós-metafísica, pós-tradicional, descentrada ou universal própria apenas à modernidade, que lhe confere esse status de sociedade-cultura-consciência presente e atual, intérprete, avaliadora, juiz e guia universais, absolutos e, por isso mesmo, como ponta-de-lança relativamente ao futuro do gênero humano como um todo e de cada sociedade-cultura-consciência em particular (estas concebidas pela Europa como passado; a Europa afirmando-se como paradigma compreensivo e legitimador destas) – ou seja, a sociedade-cultura-consciência europeia como o paradigma de todos os paradigmas, como o guarda-chuva universal de todos os demais contextos-sujeitos-condições particulares.

Esses três momentos fundamentais e dinamizadores do processo de autojustificação e, depois, de imposição da modernidade-modernização ocidental como paradigma universal, como intérprete-escalonadora do passado, como sujeito presente e atual e como protagonista do futuro evolutivo humano, consistem (a) na reconstrução interna de sua singularidade, que, como singularidade, para manter-se como singularidade, elabora uma imagem da modernidade como autoesforço, como autoformação, apontando, portanto, para a autonomia, para a endogenia, para a autorreferencialidade e para a autossubsistência da modernidade-modernização ocidental relativamente ao outro da modernidade (aqui, a modernidade-modernização ocidental pode ser explicada apenas por seus próprios meios, sujeitos, história, passos, princípios e valores internos); (b) a comparação com o outro da modernidade, que passa a ser assumido pela modernidade-modernização europeia como negatividade, como menoridade, como deficiência, como inessencialidade, como passado, ou seja, como índio, negro, amarelo, azeitonado – essa comparação permite não apenas perceber-se quais aspectos e como a modernidade europeia se diferencia dos outros da modernidade, mas também justificar a escala evolutiva e a metrificação das sociedades-culturas-consciências em uma grande cadeia ou teia humana

constituída de modo vertical, do inferior (negro, índio, amarelo, azeitonado) ao superior (a sociedade-cultura-consciência europeia, a brancura), uma cadeia ou teia racialmente constituída –; e (c) a correlação de todas as sociedades-culturas-consciências em um grande processo, caminho e princípio evolutivos formadores do gênero humano como um todo, cujo desenvolvimento ao longo do tempo significa e leva à modernidade-modernização europeia, permitindo-se, portanto, sustentar a modernidade como síntese, estágio-sujeito presente e atual dessa evolução humana, os outros da modernidade como passado e, mais uma vez, a modernidade-modernização ocidental como a base, o protagonista e o caminho para o futuro.

Note-se, assim, os três eixos constitutivos do processo de modernidade-modernização ocidental, conforme expresso diretamente pelas filosofias e teorias sociais europeias, para justificar a universalidade, a atualidade e a singularidade da Europa exigem, ainda que contraditoriamente, a endogenia, a autorreferencialidade, a autossubsistência e a autonomia absolutas como primeiro passo; a comparação com (e a construção do) outro da modernidade como negatividade, como menoridade, como antítese enquanto segundo passo; e, como terceiro momento, a reafirmação da ligação umbilical entre modernidade-modernização europeia e gênero humano, da modernidade-modernização europeia com cada sociedade-cultura-consciência particular, de modo a permitir-se a construção dessa teia constitutiva-evolutiva-progressiva humana que vai do menos para o mais, da menoridade para a maioridade, do passado para o presente, do inferior para o superior, do outro da modernidade para a modernidade. Esse triplo passo, por conseguinte, é o que demarca o eurocentrismo-colonialismo e, assim, liga de modo imbricado modernidade e colonialismo, modernização como colonização, como produtora direta dessa negatividade, dessa menoridade, dessa antítese que são o índio, o negro, o amarelo, o azeitonado etc., enquanto o quadro referencial do que é a modernidade e do que os outros da modernidade não são, do que aquela pode e do que estes não podem.

Aqui, a modernidade não pode abrir mão dessa relação de dominação, dessa assimetria política, cultural, epistemológica e normativa que produz esse outro em tudo como inferioridade e que, ao fazer isso, legitima a modernidade-modernização europeia como presente e atualidade, como síntese e estágio último dos outros da modernidade como passado. Ou seja, essa construção do outro da modernidade como negatividade, menoridade e passado justifica exatamente a modernidade como verdade, como intérprete, juiz e guia dessa antítese, como presente que enquadra, julga e orienta aos menores representados por esses outros da modernidade. Vejamos, a título de exemplo para nossas discussões, esses três momentos constitutivos da autocompreensão normativa da modernidade-modernização ocidental tal como aparecem na teoria da modernidade de Jürgen Habermas.

Primeiramente, portanto, Habermas concebe a modernidade-modernização europeia como esse processo autônomo, endógeno, autorreferencial e autossubsistente, totalmente interno e constituído e dinamizado por sujeitos, dinâmicas, princípios, práticas e

valores próprios, como um movimento evolutivo e constitutivo da Europa por si mesma e desde si mesma que pode ser explicado internamente, desde dentro, sem necessidade de reciprocidade, mutualidade e correlação com o outro da modernidade (o que, entretanto, não ocorre com os outros da modernidade, que são explicados exatamente pela modernidade como presente, como universalidade, como atualidade daqueles, que são passado). Na teoria da modernidade de Habermas, desse modo, a modernidade-modernização europeia pode ser descrita do seguinte modo:

[...] a racionalização do mundo da vida torna possível uma espécie de integração sistêmica que entra em concorrência com o princípio integrativo do entendimento e, de sua parte e sob determinadas condições, retroage no mundo da vida de modo desintegrador (Habermas, 2012a, pp. 590-591).

Perceba-se, nessa passagem, que a dinâmica constitutiva, dinamizadora e evolutiva da Europa moderna – que leva, aliás, diretamente ao Primeiro Mundo ou às sociedades do capitalismo tardio (Europa ocidental e América do Norte) – consiste na correlação, tensão e contradição entre modernidade cultural ou racionalidade cultural-comunicativa ou mundo da vida e/*versus* modernização econômico-social ou racionalidade instrumental ou sistemas sociais modernos (Estado burocrático-administrativo e mercado capitalista). Trata-se, como se pode ver, de um movimento basicamente endógeno, de dependência-mutualidade e de separação-contradição entre cultura e instituições, normatividade e técnica como condições, princípios e dinâmicas amplos que determinam as potencialidades e os problemas próprios à modernidade-modernização ocidental como uma sociedade-cultura-consciência endógena, autônoma e autorreferencial em relação aos outros da modernidade.

Aqui não apenas o colonialismo não aparece, senão que, como pudemos ver pela passagem acima, essa sociedade-cultura-consciência europeia é constituída e dinamizada por apenas dois princípios fundantes, *ambos internos*, ambos muito próprios e que conduzem exatamente a essa singularidade da Europa como universalismo-globalismo pós-metafísico via racionalização cultural-comunicativa. E, principalmente, são esses dois princípios, de caráter endógeno (ou seja, só a Europa os possui, os atualizou) que permitem às filosofias e teorias sociais europeias, a justificação de que a modernidade-modernização ocidental é um processo realizado pela Europa por si mesma e desde si mesma, de dentro para fora, sem qualquer contato, mediação e interdependência com o outro da modernidade.

Esse não aparece na teoria da modernidade como mutualidade-reciprocidade da sociedade-cultura-consciência moderna; não assume e não representa nenhum protagonismo e nenhuma condição fundante; e, como fecho de abóboda de tudo isso, o colonialismo é apagado como condição, princípio e consequência do processo de modernidade-modernização ocidental. A compreensão da Europa e pela Europa – posto que o outro da modernidade como passado, como pré-modernidade ou proto-modernidade não possibilita o entendimento da modernidade pelo outro da modernidade, mas, ao contrário, a modernidade

como presente daquilo que os outros da modernidade são passado viabiliza a compreensão destes por aquela –, nesse sentido, aponta para a existência dessa perspectiva dual e integrada em que a racionalidade cultural-comunicativa e a racionalidade instrumental são os núcleos epistemológicos, políticos e antropológicos para o entendimento primeiramente dessa condição singular – posto o universalismo-globalismo pós-metafísico via racionalidade cultural-comunicativa –, e, depois, desses problemas próprios à modernização (monetarização e burocratização da vida social-individual por causa da racionalidade instrumental).

E, com isso, a reconstrução interna do processo de evolução da Europa aponta diretamente para essa autonomia, endogenia, internalidade, autossubsistência e autorreferencialidade da Europa por si mesma e desde si mesma, um processo constituído, dinamizado e definido por seus meios internos, no caso essa correlação-mutualidade, essa separação e essa tensão-contradição entre cultura e civilização material. O colonialismo e, portanto, os outros da modernidade não aparecem enquanto parte constitutiva da modernidade-modernização europeia como essa autorreferencialidade e essa independência absolutas, e muito menos são vistos como uma produção normativo-cultural da modernidade em termos de colonização, como colonização. A modernidade-modernização ocidental ou europeia significa apenas e fundamentalmente correlação, separação e tensão entre modernidade cultural e modernização econômico-social enquanto princípios, condições e dinâmicas internas à própria modernidade, pela modernidade – nenhum outro princípio e nenhuma outra dinâmica são necessárias para a compreensão desse processo interno, endógeno, autônomo, autorreferencial e autossubsistente.

E aqui emerge outra perspectiva muito curiosa relativamente à constituição da teoria da modernidade de Habermas em relação às raízes da Europa. Da mesma forma como Hegel havia visto a evolução até à Europa como um processo que começava no Oriente próximo, passava por Grécia e Roma e chegava às sociedades-culturas da Europa ocidental, em especial isso que ele chamava de povos germânicos (cf. Hegel, 2004, p. 65), Habermas, de sua parte, percebe como herança da Europa moderna basicamente as tradições judaico-cristãs e árabes, apagando mais uma vez o peso e a influência do negro e do índio como antíteses fundamentais produzidas em termos de colonização como justificativa básica dessa singularidade da Europa como presente, atualidade e síntese do passado e, com isso, como protagonista, guia do e para o futuro do gênero humano. Com efeito, ele diz:

O potencial cognitivo gerado com as imagens de mundo racionalizadas *de maneira plena e consequente* não se torna efetivo já nas sociedades tradicionais dentro das quais se cumpre o processo de desencantamento. *Somente nas sociedades modernas ele vem à luz.* E esse processo de implementação significa a modernização da sociedade. Com isso, vinculam-se entre si, de um lado, os fatores externos que favorecem a diferenciação e a autonomização de um aparato estatal complementar e de um sistema econômico dirigido pelo mercado, e, de outro, as *estruturas de consciência nascidas de sínteses das tradições judaico-cristãs,*

árabe e grega (todas elas já bastante tensas) e já disponíveis, por assim dizer, em um plano cultural (Habermas, 2012a, p. 383-384, grifos nossos).

Nessa passagem, complementar à passagem acima sobre a especificidade-singularidade da Europa e de seu caráter interno, endógeno, autônomo, autorreferencial e autossubsistente, nós podemos perceber primeiramente o reforço da ideia de que a modernidade-modernização ocidental como europeização da sociedade-cultura-consciência é marcada pela centralidade e pelo dinamismo da racionalidade cultural-comunicativa que, ao gerar a separação entre natureza ou mundo objetivo, sociedade ou cultura e consciência ou subjetividade via racionalização, leva consequentemente à diferenciação das esferas de valor constitutivas de uma sociedade moderna, isto é, entre outras coisas, à diferenciação entre normatividade (cultura) e técnica (instituições), ou mesmo à objetificação da natureza (como *res extensa*), à desnaturalização e politização da sociedade e à consolidação da subjetividade reflexiva (*res cogitans*) como base dessa universalidade, dessa politicidade e dessa historicidade dinâmicas que constituem a Europa e que a diferenciam de todas as outras sociedades-culturas-consciências como tradicionalismo em geral.

É esse protagonismo interno da racionalidade cultural-comunicativa que conduz gradativamente ao universalismo cultural, à secularização, ao laicismo e à consolidação da subjetividade reflexiva, gerando também as instituições lógico-técnicas modernas, o Estado e o mercado, que, enquanto fundadas em racionalidade instrumental, gerarão as contradições próprias à modernidade, ou seja, colonização sistêmica do mundo da vida. Mas note-se o outro ponto importante, impactante, na verdade, da passagem acima: a base normativo-cultural geradora da modernidade europeia provém exclusivamente das tradições judaico-cristãs e árabes – tanto em Hegel quanto em Habermas, portanto, tal herança normativo-cultural e tal movimento histórico progressivo vão do Oriente para o Ocidente, das culturas judaica, cristã e árabe para a modernidade racionalizada. Nenhuma palavra sobre a África e sobre a América, nenhuma palavra sobre o colonialismo, nenhuma palavra sobre o negro e o indígena. Eles são não-sujeitos, invisíveis; eles foram apagados como parte constitutiva do processo de modernidade-modernização ocidental.

Porém, aqui chegados, isto é, tendo afirmada sua endogenia, sua autonomia, sua internalidade, sua autossubsistência e sua autorreferencialidade, que lhe conferem não apenas uma total singularidade em relação aos outros da modernidade, senão que também lhe possibilitam compreender-se e explicar-se apenas a partir de princípios (racionalidade cultural-comunicativa e racionalidade instrumental) e de dinâmicas (correlação, separação e tensão entre modernidade cultural e modernização econômico-social) internos, somos impactados com uma mudança de rumos epistemológico-políticos tremenda e surpreendente. Com efeito, nos damos conta de que a reconstrução interna, essa pressuposição da modernidade como um esforço de si por si mesma ainda não é suficiente para sua

autojustificação como universalidade, como presente e atualidade efetivos e substantivos.

É necessário um segundo momento de autolegitimação e esse momento, no caso da teoria da modernidade de Habermas, consiste na comparação com o outro da modernidade, no sentido de mostrar que a modernidade é universal e os outros da modernidade são contextuais e particulares, de que aquela é racional e estes possuem uma estruturação mítica. Por outras palavras, é necessário às teorias da modernidade europeias um segundo passo epistemológico-político, talvez até mais importante do que a ideia da internalidade própria à modernização que vimos acima e que seria seu primeiro passo epistemológico-político; e este segundo passo é a produção do outro da modernidade como negatividade, como menoridade, como passado, como antítese da modernidade, que a justifica como universalidade, racionalidade, maioridade e presente do gênero humano.

Portanto, para além da auto-atribuição de universalidade, para além da auto-suposição de sua singularidade absoluta e como autonomia, internalidade, endogenia, autorreferencialidade e autossubsistência fundantes, é necessário que a teoria da modernidade europeia assuma também, de modo inultrapassável, a comparação extemporânea para com o outro da modernidade, esse outro genérico que ela de início descartou em termos de reciprocidade, de mutualidade e de correlação – o outro da modernidade não ajudou em nada à modernidade tornar-se o que ela é (e, assim, a modernidade não construiu, não tornou esse outro da modernidade o que ele é), mas acaba sendo fundamental em termos dessa autojustificação de universalidade que depende, então, da negação de que os outros da modernidade possam efetivamente representar um estágio compatível, uma condição e um sujeito em igualdade de condições à própria modernidade. Para legitimar o ego absoluto da modernidade, o outro da modernidade, genérico e caricato, acaba se tornando necessário. Senão vejamos:

À medida que procuramos aclarar o conceito de racionalidade com base no uso da expressão 'racional', tivemos de nos apoiar sobre uma pré-compreensão que se encontra ancorada em posicionamentos modernos da consciência. Até o momento, partimos do pressuposto ingênuo de que na compreensão de mundo moderna expressam-se certas estruturas da consciência que pertencem a um mundo da vida racionalizado e por princípio possibilitam uma condução racional da vida. Implicitamente, *relacionamos à nossa compreensão de mundo ocidental uma pretensão de universalidade. Para entender o significado dessa pretensão de universalidade, recomenda-se fazer uma comparação com a compreensão de mundo mítica*. Em sociedades arcaicas, os mitos cumprem de maneira exemplar a função unificadora própria às imagens de mundo. Ao mesmo tempo, no âmbito das tradições culturais a que temos acesso, eles proporcionam o maior contraste em relação à compreensão de mundo dominante em sociedades modernas. Imagens de mundo míticas estão muito longe de nos possibilitar

orientações racionais para a ação, no sentido que as entendemos. No que diz respeito às condições da condução racional da vida no sentido anteriormente apontado, *constituem até mesmo uma contraposição à compreensão de mundo moderna*. Portanto, na face do pensamento mítico não teriam de se fazer visíveis os pressupostos do pensamento moderno tematizados até o momento (Habermas, 2012a, p. 94-95, grifos nossos; cf. ainda: Habermas, 2002a, p. 03-04).

Nessa passagem, Habermas associa diretamente racionalização e universalismo, racionalidade cultural-comunicativa e universalismo-globalismo pós-metafísico, afirmando que esta é uma condição exclusiva da Europa moderna. Com a intenção de provar esse, como ele mesmo reconhece, pressuposto ingênuo, isto é, essa autoatribuição da Europa por si mesma e desde si mesma, Habermas objetiva realizar uma comparação – note-se os termos que ele usa a partir de agora – com *sociedades arcaicas* baseadas em *mitologia*, de modo a mostrar que, nessas sociedades e, em verdade, nessa base cultural mítica, não há racionalização cultural-comunicativa e, como consequência, não há universalismo-globalismo pós-metafísico.

Dessa passagem emergem três ideias fundamentais que estamos desenvolvendo ao longo do texto, a saber: de que os outros da modernidade são arcaicos, isto é, pré-modernos, passado evolutivo puro e simplesmente daquilo que a modernidade é presente direto e puro e atualidade efetiva e substantiva; de que os outros da modernidade são indiferenciados e generalizados ao ponto de serem ensacados em um único conceito, sem qualquer sensibilidade e moderação relativamente às suas diferenças (assim, por exemplo, indígenas e negros são jogados no mesmo balaio, tendo negadas, invisibilizadas e apagadas suas especificidades próprias, suas singularidades antropológicas); de que só há, em consequência, a modernidade como universalismo-globalismo pós-metafísico via racionalização de um lado e, de outro, todos os outros da modernidade como sociedades-culturas-consciências arcaicas.

Nesse sentido, a comparação da modernidade-modernização europeia com os outros da modernidade permite sustentar exatamente esse caráter totalmente singular, único e inovador da racionalidade cultural-comunicativa enquanto base dos processos de socialização e de subjetivação europeus, que, ao permitir a objetificação da natureza, a desnaturalização e a politização da cultura e a consolidação de uma subjetividade reflexiva e independente em relação ao meio social e natural, gera uma perspectiva societal-cultural-cognitiva descentrada, não-etnocêntrica e não-egocêntrica, marcada e dinamizada por uma constituição metodológico-axiológica imparcial, impessoal, neutra e formal relativamente às formas de vida práticas, independente, sobreposta e autônoma frente aos contextos vitais particulares.

Em contrapartida, sociedades míticas, ao não serem marcadas por racionalização cultural-comunicativa ampla, naturalizam e despolitizam a cultura, impedem a emergência de uma noção reflexiva e autônoma de subjetividade e compreendem a natureza de modo antropomórfico e

mágico-animista, impedindo a diferenciação de esferas de valor (técnica, normatividade e gosto) e, com isso, a modernização da sociedade-cultura-consciência. Em sociedades míticas, não há crítica e mobilidade sociais e transformação política porque a sociedade não é vista como uma construção humana e os indivíduos, ao mesmo tempo em que não veem sua cultura como independente do horizonte mítico-religioso amplo, também não se veem e nem se afirmam como unidades epistemológico-políticas autônomas – e criadoras e dinamizadoras – desse contexto geral no qual estão inseridos.

Por isso, sociedades-culturas-consciências míticas pertencem ao passado, são pré-modernas e, nesse sentido, dão razão a essa autopressuposição da sociedade-cultura-consciência moderna como universalidade, como condição presente e como atualidade, como síntese e maturidade da evolução do gênero humano como um todo e de cada sociedade-cultura-consciência em particular, vistas, como se pôde ver acima, enquanto pré, enquanto anteriores, enquanto passado superado e maturado pela modernidade, enquanto passado transformado em modernidade-modernização.

Com isso, surge exatamente essa figura da sociedade-cultura-consciência moderna como intérprete, juiz e guia absolutos, últimos, seja pelo fato de que todas as outras sociedades-culturas-consciências são passado evolutivo disso que a sociedade-cultura-consciência moderna é presente e atualidade, síntese última, seja, como consequência, pelo fato de que, como universalidade, como autoconsciência plena daquilo que os outros da modernidade não têm consciência, a modernidade-modernização europeia pode interpretar-se (e justificar-se e corrigir-se) de modo pleno e, por isso mesmo, também pode interpretar (e justificar e corrigir e orientar) aos outros da modernidade como tradicionalismo em geral, uma vez que eles em rigor não têm consciência do que são por não haver nem racionalização cultural-comunicativa, nem reflexividade epistemológico-política internas às sociedades míticas.

Ora, a comparação da universalidade moderna com esse caráter arcaico das sociedades míticas leva a duas consequências fundamentais, a saber, a afirmação de que os outros da modernidade são passado evolutivo humano, são pré, anteriores à modernidade em termos constitutivos, progressivos e evolutivos; e de que esses outros são despersonalizados, caricaturizados e generalizados ao ponto de se perder de vista suas singularidades e, nesse caso, suas condições e suas potencialidades antropológicas. A modernidade é presente, atualidade, síntese final, maturidade cultural-cognitiva, autoconsciência, maioridade; e os outros da modernidade são negatividade, menoridade, passado. A modernidade europeia é única e todos os outros são iguais entre si.

Note-se, assim, que tal antítese, como segundo passo epistemológico-político da construção e da legitimação dessa autopressuposição de universalidade, de singularidade da sociedade-cultura-consciência moderna desde si mesma e por si mesma, soma-se àquela primeira atitude, de autoafirmação de uma autonomia, de uma internalidade, de uma endogenia, de uma autorreferencialidade e de uma autossubsistência absolutas da Europa, levando, por conseguinte, em

ambos os casos, à construção genérica, caricata e estilizada dos outros da modernidade como antítese da sociedade-cultura-consciência moderna e permitindo-se, gradativamente, a justificação de um processo evolutivo próprio ao gênero humano como um todo enquanto modernização progressiva, linear e unidirecional, um processo para o qual os outros da modernidade são passado, inessencialidade, condição deficitária, menoridade, negatividade, selvageria, ao contrário da modernidade que, como nova e singular condição do gênero humano, representa maturidade, maioridade, razão, autoconsciência, universalidade, presente e atualidade.

Mas continua faltando um último passo, uma vez que estas duas escolhas epistemológico-políticas ainda não religaram modernidade e gênero humano, modernidade como gênero humano, a modernidade e as outras sociedades-culturas-consciências, permitindo uma legitimação definitiva e consolidada da ligação umbilical entre todas as sociedades-culturas-consciências como gênero humano e, assim, a construção de uma cadeia antropológica estruturada qualitativamente, verticalizada em termos de maturidade evolutivo-civilizacional e, assim, ordenada conforme graus de desenvolvimento que vão do inferior ao superior, do particular e contextual ao universal, do arcaico para o moderno, colocando a modernidade como esse estágio e síntese últimas, como esse presente e essa atualidade daquilo que as sociedades-culturas-consciências arcaicas são passado – e, com isso, justificando a modernidade-modernização como protagonista do futuro e orientada para o futuro, tornando-a intérprete, juiz e guia dos outros da modernidade e deslegitimando-os nessas funções de intérprete, juiz e guia da modernidade pelo outro da modernidade.

É aqui que emerge o terceiro – e mais surpreendente – passo epistemológico-político assumido pelas teorias da modernidade europeias como seu fecho de abóboda, a saber, a afirmação de que aquele princípio que caracterizava a Europa como singularidade absoluta e que, por conseguinte, a diferenciava de modo radical relativamente a todas as outras sociedades-culturas-consciências, ou seja, a racionalidade cultural-comunicativa é, na verdade, o núcleo ontogenético do gênero humano como um todo e de cada sociedade-cultura-consciência em particular. Isso mesmo: se antes a racionalidade cultural-comunicativa era uma propriedade exclusiva da Europa, que o outro da modernidade não possuía – e que servia inclusive e concomitantemente para rebaixá-lo e elevá-la –, agora ela é vista como base, princípio e dinâmica fundantes, constitutivas e evolutivas do gênero humano como um todo, permitindo não apenas falar-se desse gênero humano como núcleo comum a todas as sociedades-culturas-consciências, mas também escaloná-lo e escaloná-las em termos de maturidade societal-cultural-cognitiva a partir dessa condição do universalismo-globalismo pós-metafísico via racionalidade cultural-comunicativa.

E, com isso, há uma reformulação muito importante dessa antiga posse exclusivista da racionalidade cultural-comunicativa pela Europa e de sua recusa ao outro da modernidade: só a Europa a possui em sua integralidade, em sua maturidade e em sua completa potência, ao passo que, nos outros da modernidade, ela aparece de modo parcial, frágil, deficitário – ou seja, a

Europa é presente porque possui a completa potência dessa mesma racionalidade cultural-comunicativa, ao passo que os outros da modernidade são passado porque a possuem em grau deficitário, parcial, inessencial.

A questão não está mais em que a modernidade possui exclusivamente a racionalidade cultural-comunicativa como seu princípio estruturante e singularizador, mas, a partir da afirmação de que todo o gênero humano a tem, sendo constituído em cheio por ela como seu núcleo vital ontogenético, que cada sociedade-cultura-consciência humana é perpassada por racionalidade cultural-comunicativa, *ainda que* segundo graus de desenvolvimento e de maturação específicos, não-homogêneos, que podem ser mensurados e estratificados a partir dessa plenitude da racionalidade cultural-comunicativa no contexto da e pela sociedade-cultura-consciência moderna, todas as sociedades-culturas-consciências têm racionalidade cultural-comunicativa, conclui agora o filho da modernidade europeia, mas a têm de modo deficitário, ao contrário da própria modernidade europeia, que a possui de modo maduro, efetivo, pleno. Vejamos a afirmação de Habermas, a fim de situarmos melhor nossa argumentação.

Se não delineamos o racionalismo ocidental a partir da perspectiva conceitual da racionalidade propositada e da dominação do mundo e, mais que isso, se tomamos como ponto de partida a racionalização de mundo descentralizada, impõem-se as seguintes perguntas: onde se expressa um acervo formal de estruturas universais da consciência? Não é, afinal, nas esferas de valor culturais desenvolvidas de maneira obstinada sob os parâmetros valorativos abstratos de verdade, correção normativa e autenticidade? O que constitui, afinal, o patrimônio da “comunidade dos homens de cultura”, presente como ideia reguladora? Não são as estruturas do pensamento científico, das noções jurídicas e morais pós-tradicionais e da arte autônoma – tal como formadas no âmbito da cultura ocidental? A posição universalista não precisa negar o pluralismo e a incompatibilidade das marcas históricas da “condição cultural própria ao ser humano”, mas percebe que essa multiplicidade das formas de vida está *restrita aos conteúdos culturais* e afirma que toda cultura, se fosse o caso de alcançar um certo grau de “conscientização” ou de “sublimação”, teria de compartilhar certas qualidades formais da compreensão de mundo moderna. A assunção universalista refere-se, portanto, a algumas características estruturais e necessárias próprias a mundos da vida modernos. Por outro lado, quando tomamos essa concepção universalista como coerciva somente *para nós*, o relativismo que se refuta no plano teórico acaba retornando no plano metateórico. Não creio que um relativismo de primeiro ou de segundo grau possa conciliar-se com o âmbito conceitual em que Weber situa a problemática da racionalização. No entanto, Weber faz restrições relativistas. Elas se devem a um motivo que só teria deixado de existir se Weber não tivesse atribuído o que há de especial no racionalismo ocidental a uma *peculiaridade cultural*, e sim ao *modelo seletivo* que os

processos de racionalização assumiram *sob as condições do capitalismo moderno* (Habermas, 2012a, p. 325-326, grifos do autor).

Para começo de conversa, o contexto dessa passagem consiste na pergunta de se a modernidade europeia (na verdade, não há nenhuma outra modernidade que não a Europa como presente, atualidade, síntese final, estágio último) é uma sociedade-cultura-consciência particular e contextualista, que tem por base a ciência natural e, portanto, a racionalidade instrumental, ou se ela efetivamente é universal e, nesse caso, tem uma correlação direta e efetiva com o gênero humano de um modo geral e, assim, com cada sociedade-cultura-consciência – mesmo a sociedade-cultura-consciência arcaica – em particular. Lembremos, aliás, da autopressuposição própria às teorias da modernidade europeias: a modernidade-modernização é universal e, ademais, constitui-se em estágio último, síntese, presente e atualidade relativamente às demais sociedades-culturas-consciências como passado do gênero humano, como pré, anteriores à modernidade em termos evolutivos e constitutivos.

Nesse sentido, note-se que Habermas quer primeiramente chamar a atenção para o fato de que o racionalismo ocidental ou a cultura ocidental é marcado, de modo preponderante e definidor, não pela racionalidade instrumental, mas pela racionalidade cultural-comunicativa e, assim, é universalista-globalista em termos pós-metafísicos, enquanto uma sociedade-cultura-consciência não-etnocêntrica e não-egocêntrica. Mas, em segundo lugar, a racionalização cultural-comunicativa é rapidamente elevada a núcleo antropológico do gênero humano e, nesse sentido, o pluralismo, embora condição própria à culturalidade de cada sociedade humana, isto é, ao fato de que cada sociedade tem suas próprias manifestações simbólico-culturais internas, é apenas condição superficial por assim dizer, posto que, antes dele, há esse princípio e essa condição ontogenéticos que constituem, definem e dinamizam o gênero humano de um modo geral e cada sociedade-cultura-consciência em particular, ou seja, a racionalidade cultural-comunicativa.

Logo, o racionalismo ocidental ou a cultura ocidental é universalista por causa da racionalidade cultural-comunicativa, mas exatamente porque essa mesma racionalidade cultural-comunicativa não é uma propriedade exclusiva (e excludente) da Europa por si mesma e desde si mesma, senão que faz parte do gênero humano como um todo e de cada sociedade-cultura-consciência em particular. É por isso que a Europa não é relativista, nem contextualista, nem particularista, mas exatamente universalista, porque se caracteriza pela maturidade, pela efetividade, pela plenitude do desenvolvimento da racionalidade cultural-comunicativa, esse princípio, essa condição e esse fator dinamizador fundamentais do gênero humano como um todo e de cada sociedade-cultura-consciência em particular.

Agora, já não temos mais a modernidade-modernização europeia como singularidade, endogenia, autonomia, internalidade, autorreferencialidade e autossubsistência absolutas em relação aos outros da modernidade (embora ainda continuemos tendo esses outros da modernidade como generalidade e

caricatura amplas, como simplificação ampla), mas exatamente a modernidade-modernização europeia como presente, como síntese, como atualidade, como maturidade e efetividade plenas dessa mesma racionalidade cultural-comunicativa que os outros da modernidade possuem de modo parcial, deficitário, não plenamente consciente e desenvolvido. Da mesma forma, a partir de agora que temos um gênero humano amplo integrando todas as sociedades-culturas-consciências em uma grande cadeia identitária comum constituída, dinamizada e determinada pela racionalidade cultural-comunicativa, podemos recusar o relativismo cultural e defender que, sim, é possível sustentar-se uma perspectiva universalista entre todos e para todos e, principalmente, que o tradicionalismo em geral é um momento passado, deficiente e provisório da evolução humana como modernização, como europeização gradativas.

Nesse sentido, tem-se a consecução dessa dupla pressuposição que perpassa e determina a autocompreensão normativa da modernidade-modernização ocidental como sua autojustificativa enquanto universalidade, a saber, de que os outros da modernidade estão inseridos em um processo evolutivo como modernização, como europeização e, com isso, de que sua condição como arcaísmo ou tradicionalismo é transitória, passageira, não-permanente, de modo que essa sua estruturação é passado, algo deficitário a ser superado, maturado como modernização da sociedade-cultura-consciência; e de que, por consequência, a modernidade-modernização europeia assume-se como esse estágio atual e como esse presente maduro, pleno e autoconsciente, como esse resultado final e essa síntese ampla do processo evolutivo do gênero humano como um todo e de cada sociedade-cultura-consciência em particular, que se torna autoconsciente dessa evolução ampla e que torna conscientes às demais sociedades-culturas-consciências acerca do que são internamente e em sua relação com esse gênero humano desvelado pela modernidade, bem como do caminho evolutivo, das etapas e dos passos os quais ainda percorrerão rumo à europeização, rumo à modernização.

A modernidade-modernização europeia, por conseguinte, se torna o intérprete, o juiz e o guia universais, exatamente por se conceber como presente, atualidade, síntese última e resultado final, estabelecendo o gênero humano como um progresso permanente, reto e direto rumo à modernização, ou seja, rumo à maturidade plena da racionalidade cultural-comunicativa como universalismo-globalismo pós-metafísico, uma tendência já ínsita e determinante às diferentes formas de socialização humana localizadas no espaço e no tempo históricos.

Daqui, a atribuição de passado, menoridade, deficiência e transitoriedade dos outros da modernidade é um passo simples e totalmente possível, que de antemão os deslegitima, os exclui, os periferiza e os invisibiliza, caricaturizando-os e simplificando-os em suas singularidades, concebendo-os como momento transitório e inessencial, como passado, conforme estamos argumentando. Por isso, para Habermas, a evolução dessas sociedades-culturas-consciências arcaicas implicará – como não poderia deixar de ser – em dar razão à modernidade, em que esses outros assumiriam pressuposições fundamentais próprias à modernidade-modernização europeia, como no caso dessa diferenciação

entre natureza ou mundo objetivo, sociedade-cultura e consciência-subjetividade enquanto momentos integrados, mas separados, de um processo amplo de civilização e de humanização via racionalização cultural-comunicativa.

Ora, da reconstrução interna da modernidade europeia como singularidade absoluta e autonomia, internalidade, endogenia, autorreferencialidade e autossubsistência plenas, como um esforço de si sobre si mesma, que foi o primeiro passo epistemológico-político assumido pelas teorias da modernidade europeias, passamos, então, ao segundo passo epistemológico-político, que consiste na comparação com o outro da modernidade e, assim, na caricaturização, na simplificação, na construção desse outro da modernidade como não-ser genérico, negativo e menor, como deficiência e inessencialidade, que serve como antítese para a autoafirmação da modernidade para si e para o outro da modernidade, modernidade como universalismo, presente e atualidade dos outros da modernidade como passado, particularidade e contextualismo.

Destes dois passos, por fim, chegamos à terceira e definitiva justificativa dessa universalidade da modernidade-modernização europeia, que é o estabelecimento do gênero humano como racionalidade cultural-comunicativa e, com isso, a assunção de que todas as sociedades-culturas-consciências podem ser englobadas por esse princípio, essa condição, essa dinâmica e esse movimento demarcados pela racionalidade cultural-comunicativa, podendo ser estratificadas e localizadas em uma grande cadeia evolutiva que deve ser avaliada qualitativamente a partir do grau de desenvolvimento e de maturação da racionalidade cultural-comunicativa em cada uma delas, indo do inferior para o superior, do arcaico para a modernidade, sempre a partir desse pressuposto de que a sociedade-cultura-consciência pós-tradicional como modernidade-modernização europeia serve como base paradigmática para o autoentendimento e a autocorreção internos da modernidade por si mesma e desde si mesma e, no caso aqui, para o enquadramento, a compreensão, a crítica e a orientação do outro da modernidade (que não tem consciência de si) pela modernidade, como vimos pelas passagens acima, de Habermas.

Esses três passos epistemológico-políticos constituem o núcleo estruturante e justificador dessa autoatribuição da modernidade como ápice, como síntese final, como resultado último e, com isso, como o paradigma de todos os paradigmas. E isso leva ao nosso argumento central: ao assumir-se como presente e atualidade, como sociedade-cultura-sujeito presente e atual, a modernidade-modernização consegue correlatamente produzir o outro da modernidade, genérico e caricato, como negatividade, como deficiência, como menoridade, como estágio transitório a ser superado exatamente pela e como modernização, bem como, por isso mesmo, concebê-lo, afirmá-lo como passado, retirando-lhe qualquer atualidade, presentificação e substantividade, deslegitimando-o como interlocutor e invisibilizando-o como voz, como *práxis*, como alternativa à própria modernidade, que se torna a única condição, a única alternativa, o único paradigma, o único sujeito do e para o futuro humano, futuro que se torna exatamente modernização, europeização.

A modernidade, assim, assume-se como presente, como estratificador, avaliador e orientador universais, exatamente por se apropriar, monopolizar e centralizar o passado do gênero humano e, como consequência disso, se coloca como a protagonista exclusiva e o caminho único do e para o futuro. Trata-se, aqui, da reestilização do eurocentrismo-colonialismo que, com as devidas proporções, Aníbal Quijano chamou de colonialidade cultural, isto é, (a) a autopressuposição de universalidade da modernidade por si mesma e desde si mesma, com a consequente exclusão do outro da modernidade pela modernidade, de modo a sustentar-se uma perspectiva dualista em que só existem duas formas de sociedade-cultura-consciência, a Europa como modernização (racionalização, descentramento, liberdade, universalidade) e os outros da modernidade como tradicionalismo em geral (particularismo, contextualismo, fundamentalismo, fanatismo); (b) o estabelecimento de um processo evolutivo e de uma grande cadeia do gênero humano em que cada sociedade-cultura-consciência pode ser localizada, avaliada, estratificada e mensurada em termos de quanto se aproxima ou se distancia do grau de desenvolvimento da sociedade-cultura-consciência moderna; (c) a afirmação de uma condição ampla, significada como racionalidade cultural-comunicativa, como racionalização, que constitui e dinamiza o sentido e a evolução do gênero humano e, portanto, de cada sociedade-cultura-consciência em particular, em um desenvolvimento permanente que vai do arcaico ao moderno, do tradicional ao pós-tradicional, ou seja, um gênero humano que é modernização, que é europeização, cuja base ontogenética é a modernização, cujo caminho é a modernização e que, portanto, em ambos os casos, vai dos outros da modernidade como passado, como menoridade, como negatividade, como condição deficitária e inessencial, à modernidade como potência e maturidade plenas em termos de racionalidade cultural-comunicativa, o que significa a associação direta entre modernidade e/como gênero humano, como síntese final, como resultado último, como apogeu deste; e (d), com isso, a definição dos outros da modernidade como passado, da modernidade como presente e, a partir dessa estratificação, a modernização como o sujeito, o caminho e a meta em termos de futuro, de modo que a modernidade se torna, como presente e atualidade que é, o intérprete, o estratificador, o juiz e o guia do passado e a protagonista fundamental do futuro – o paradigma de todos os paradigmas, o sujeito de todos os sujeitos, o caminho central para onde confluem todas as estradas vicinais.

Isso permite a autojustificação da modernidade para si mesma e desde si mesma, e sua imposição direta ao outro da modernidade, esse ser genérico, caricato e simplificado, nem negro, nem índio, nem amarelo, nem azeitonado etc., mas simplesmente sociedade-cultura-consciência arcaica, pré-moderna, tradicional, negatividade, inessencialidade, menoridade. Com efeito, enquanto o sujeito universal, a síntese final e o caminho central, a modernidade-modernização europeia pode apropriar-se, monopolizar e centralizar a reconstrução da história humana e o lugar de cada sociedade-cultura-consciência pré-moderna nesse grande processo evolutivo e nessa uniforme, unilinear e unidirecional cadeia do gênero humano dos quais ela é esse presente e essa atualidade, esse resultado último e essa síntese final que permitem autoconsciência e autodomínio maduro de si por

si mesma, desde si mesma, situação que não é possível de ser representada e dinamizada pelo outro da modernidade por si mesmo e desde si mesmo, uma vez que ele não possui um autodesenvolvimento interno maduro e efetivo, não sendo presente-atualidade como autoconsciência, autoconstrução e autodomínio, mas exatamente passado como inessencialidade, como déficit, como incapacidade (de autoconsciência, de autodomínio, de autotransformação), como experiência de “[...] um abandono indefeso às contingências de um entorno indominado” (Habermas, 2012a, p. 99-100).

A modernidade se autojustifica como presente e atualidade, como ápice, apogeu e síntese final do gênero humano e de cada sociedade-cultura-consciência em particular, portanto, por meio da apropriação, da monopolização e da centralização da memória, do passado e da história da humanidade, realizando um corte radical entre esse passado, o arcaico, o pré-moderno, o tradicional, e ela mesma como presente-atualidade, conforme dissemos logo acima. Nesse corte radical entre a modernidade e o outro da modernidade, desse modo, é instituída a correlata diferenciação entre presente como superação do passado e passado como estágio transitório e passageiro carregado de indeterminação, de inessencialidade e de escuridão sociocultural, no sentido de que a sociedade-cultura-consciência passada não possui maturidade e autoconsciência, sendo determinada e sentindo-se determinada por forças exteriores à própria história, à própria política, à própria atuação dos sujeitos sociais – como diz Habermas, sociedades-culturas-consciências arcaicas não são (ou são pouco) racionais, de modo a não haver mobilidade, crítica e transformação internas, ao passo que a modernidade europeia é racional e detona racionalização social abrangente e intensificada, fomentando exatamente crítica, reflexividade e transformação internas. Assim, a modernidade é sociedade-cultura-consciência presente, como atualidade, isto é, maturidade cultural (racionalização, secularização, politização) e autoconsciência plena de si, autodomínio forte de si por si mesma, ao passo que os outros da modernidade são passado, estão no passado, não se conhecem, não se dominam, não dominam as circunstâncias contextuais próprias e, como fecho de abóboda de tudo isso, não se libertam do meio em que estão inseridos, ao ponto de não conseguirem se conceber nem conceber ao gênero humano como (e desde) uma perspectiva não-etnocêntrica e não-egocêntrica.

Com isso, ela se torna o paradigma de todos os paradigmas, a condição básica em termos de autocompreensão, de discurso e de prática, de intersubjetividade: se quisermos falar do e sobre o gênero humano, temos de adotar o estágio paradigmático último, porque é por ele que não apenas somos conscientes do presente, que conseguimos capacidade de autoconhecimento, de autocritica, de autocorreção e de autotransformação, mas também, e por consequência, que temos condições de ver, analisar, enquadrar, criticar e estratificar o passado humano, ou seja, todos os outros da modernidade. Com efeito, é essa pressuposição de fundo, ora implícita, ora explícita, que nos permite exatamente compreender, falar, agir e justificar, ou seja, somente assumindo o estágio epistemológico, político e normativo maduro em termos da consciência cognitivo-moral temos e

teremos condições seja de entender o processo evolutivo humano, o que ele é, de onde ele veio e para ele onde vai, seja de justificarmos normas, práticas e valores vinculantes, de fundarmos uma perspectiva crítico-criativa relativamente à correlação de intersubjetividade-subjetivação, *em todo e qualquer contexto humano, para todo e qualquer contexto humano*. Por que ela se torna o paradigma de todos os paradigmas e, devido a isso, por que a condição básica da compreensão, da fala, da *práxis*, da justificação intersubjetiva é dada por essa perspectiva descentrada e pós-tradicional - procedimentalismo imparcial, impessoal, neutro e formal - própria à e gerada pela modernidade-modernização europeia?

Porque, como dissemos, a Europa se concebe enquanto presente, como autoconsciência plena de si por si mesma, como estágio atual. Só o estágio atual, presente, tem condições de autorreflexividade, de autocompreensão e de autodomínio em termos epistemológico-morais; e somente ele, por causa dessa condição como presente e atualidade, pode olhar de modo sintético e sistemático para o passado humano, vendo-o como um processo de conjunto, definindo em suas etapas e caminhos e estabelecendo o lugar próprio a cada grupo humano nessa grande e direta cadeia do ser que vai do passado para o presente e, desde este, se direciona ao futuro. Por isso mesmo, a evolução do gênero humano como modernização-europeização é um processo permanente de superação, de apagamento dos outros da modernidade, que se tornarão gradativamente modernidade-modernização ao estilo da Europa, orientados e representados por essa mesma Europa.

É nesse sentido que o passado é avaliado, interpretado e mensurado pelo presente, mas não o contrário; é nesse sentido que a condição atual desse presente, transformada agora em paradigma básico para a compreensão de si e para a reconstrução do passado, assume-se tanto como chave interpretativa e avaliadora do passado evolutivo humano, isto é, os outros da modernidade como arcaicos, quanto como o caminho último que permite reconstruir os passos evolutivos e constitutivos prévios dos outros da modernidade, como os outros da modernidade, autojustificando-se como presente-atualidade nesse duplo movimento, de falar de si e de utilizar a si como base paradigmática para a compreensão do gênero humano em geral e da definição, da avaliação e da estratificação de cada sociedade-cultura-consciência em particular. Falar de si é falar do gênero humano em geral, falar de si e por si é resumir, sintetizar, estilizar a evolução humana em que o si mesmo é o estágio último, presente-atualidade do passado, superação, maturação e, por isso, apagamento do passado, do pré-moderno ou arcaico.

Note-se, sobre isso, uma passagem muito interessante da teoria do reconhecimento proposta por Axel Honneth como exemplificando nosso argumento acima. Ele diz, em seu livro *Luta por reconhecimento*:

Por conseguinte, o *quadro interpretativo geral de que dependemos descreve o processo de formação moral através do qual se desdobrou o potencial normativo do reconhecimento recíproco ao longo de uma sequência idealizada de lutas*. Nas distinções teóricas que puderam ser

obtidas das reflexões de Hegel e Mead, uma semelhante construção encontra seu ponto de partida sistemático. De acordo com isso, são as três formas de reconhecimento do amor, do direito e da estima que criam primeiramente, tomadas em conjunto, as condições sociais sob as quais os sujeitos humanos podem chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos; pois *só graças à acumulação gradativa de autoconfiança, autorrespeito e autoestima*, como garante sucessivamente a experiência das três formas de reconhecimento, uma pessoa é capaz de *se conceber de modo irrestrito como um ser autônomo e individuado* e de se identificar com seus objetivos e desejos. Ora, *essa tripartição se deve a uma retroprojeção teórica de diferenciações que só puderam ser obtidas em sociedades modernas sobre um estado inicial aceito hipoteticamente*; pois em nossa análise vimos que a relação jurídica só pôde se desligar do quadro ético da estima social no momento em que é submetida às *pretensões de uma moral pós-convencional*. Nesse sentido, *é natural adotar para a situação inicial do processo de formação a ser descrito uma forma de interação social em que aqueles três padrões de reconhecimento estavam ainda entrelaçados uns nos outros de maneira indistinta; a favor disso pode depor a existência de uma moral arcaica e interna de grupo*, no interior da qual os aspectos da assistência não estavam separados completamente nem dos direitos de membro da tribo nem de sua estima social. Por isso, o processo de aprendizado moral, que o quadro interpretativo em vista deve expor como modelo, teve de render duas idealizações inteiramente distintas de uma vez só: provocar uma diferenciação dos diversos padrões de reconhecimento e, ao mesmo tempo, dentro das esferas de interação assim criadas, liberar o respectivo potencial internamente inscrito (Honneth, 2003, p. 266-267, grifos nossos).

Na passagem acima, Honneth afirma que a base da compreensão do processo de evolução e de história humanas, como um caminho progressivo e gradativo de lutas por reconhecimento que se dão nas esferas da família, do direito e da sociabilidade-política, necessita de um *quadro inicial hipotético* que explica o que se assume de antemão como princípio, condição e caminho constitutivos e evolutivos das sociedades-culturas-consciências humanas e de um *contraponto* societal-cultural-cognitivo que, como antítese e passado, permite exatamente o reforço dessa que é, antes de tudo, uma auto-suposição do – mais uma vez – europeu por si mesmo e desde si mesmo, da autocompreensão normativa da Europa por si mesma e desde si mesma. Esse quadro inicial hipotético é dado pela centralidade da sociedade moderna e pela sua correlação direta com uma perspectiva societal-cultural-cognitiva pós-convencional ou pós-tradicional ou pós-metafísica, de caráter não-etnocêntrico e não-egocêntrico, tal como vimos acima também em Habermas (e Weber).

Essa perspectiva de uma sociedade-cultura-consciência moderna de cunho pós-convencional permite a Honneth, como já havia permitido a Weber e a Habermas, assumir alguns pontos básicos que justificam o reconhecimento e as lutas em torno a ele como eixos estruturantes da evolução humana como um todo e de cada sociedade-cultura-consciência em particular, a saber: a diferenciação, própria à sociedade moderna, entre família, direito e sociabilidade-política, tal como, em Habermas, a diferenciação entre natureza ou mundo objetivo, sociedade-cultura e subjetividade-indivíduo, enquanto caminho gradativo e estágio presente e atual do processo evolutivo humano, consolidado em termos de modernidade-modernização, que leva a um universalismo epistemológico-moral pós-metafísico ou pós-tradicional, ou pós-convencional ou descentrado, via racionalidade cultural-comunicativa, via reconhecimento e lutas por reconhecimento; a maturação do processo de evolução humana e, assim, a instauração de um movimento em que o par socialização-subjetivação, nas três esferas acima descritas por Honneth, possui um caráter plenamente autoconsciente, com autodomínio efetivo e capacidade forte de autocritica, de autocorreção, de autonomia, situação que somente é possível em toda a sua pujança, efetividade e atualidade na (e como) sociedade moderna enquanto perspectiva pós-convencional; e, como fecho de abóboda de tudo isso, essa afirmação de que a evolução humana – não só como modernidade-modernização europeia, mas do próprio gênero humano em geral e de cada sociedade-cultura-consciência em particular – ocorre enquanto *uma sequência idealizada de lutas por reconhecimento* que podem ser inseridas em uma grande cadeia humana estratificada, unidirecional (embora com eventuais retrocessos) e direta (embora com possíveis desvios provisórios), que vai do arcaico ao moderno, do tradicional ao pós-tradicional, saindo de um contextualismo cego às diferenças para uma posição basicamente universalista aberta, promotora e protetora das diferenças.

E é exatamente por isso que o contraponto que justifica essa autoatribuição pressuposta ou, para usar novamente um termo de Honneth, o estado inicial hipotético por ele assumido – assumido também pelo paradigma normativo da modernidade como um todo – consiste na assunção da moral arcaica como um momento pré-moderno, como um estágio passado e deficiente dessa diferenciação plena entre as três esferas de reconhecimento viabilizadas e constituídas pela correlação de sociedades modernas e/ou moral pós-convencional. Com efeito, aqui, a moral arcaica tem uma dupla função, uma dupla utilidade a essa autopressuposição assumida por Honneth de que a modernidade tanto desenvolve, possui uma moral pós-convencional (que permite a autoconsciência e o autodomínio plenos do ser humano por si mesmo, por suas próprias capacidades) quanto se constitui no presente, na atualidade, na síntese, na superação, no resultado final da evolução humana como reconhecimento pleno, como possibilidade plena de reconhecimento, da qual a moral arcaica é um estágio primário, não-efetivo.

A sua primeira utilidade consiste em servir como negatividade, como condição deficitária que, nesses autores, não permite as diferenciações sociais que são geradas em termos de modernidade e que são fundamentais

para possibilitarem essa maturidade, essa autoconsciência e esse protagonismo autônomo plenos dos e pelos sujeitos modernos. A moral arcaica vista como fechada, particularista e dogmática, uma moral de grupo pura e simplesmente (e não uma moral universal como a moderna, de cunho não-etnocêntrico e não-etnocêntrico), justifica a abertura, a radicalidade, a universalidade da moral pós-convencional que é própria, como estágio último, como presente e atualidade efetivos, como apogeu em termos de desenvolvimento do gênero humano, somente da Europa, do Ocidente (isto é, da Europa ocidental e da América do Norte).

Assim, a segunda utilidade da moral arcaica consiste em permitir à modernidade justificar, também em Honneth, a existência de um gênero humano comum que se constitui, se desenvolve e se dinamiza, que evolui direta e sistematicamente a partir de *um princípio*, de *um caminho* e com *uma orientação básica*, ou seja, do arcaico para a modernidade, do tradicional para o pós-tradicional ou pós-convencional, dos outros da modernidade para a modernidade, permitindo-se, por conseguinte, (a) explicar o progresso moral do gênero humano como superação do arcaico e consolidação da modernidade-modernização enquanto exatamente uma sociedade-cultura-consciência pós-tradicional, pós-metafísica ou pós-convencional; (b) justificar a modernidade-modernização como presente e atualidade daquilo que o arcaico, o pré-moderno é passado; (c) legitimar a pretensão e a auto-atribuição de universalidade da modernidade por si mesma e desde si mesma a partir de sua condição presente, atual e última, bem como definir desde a modernidade para o outro da modernidade a estratificação e a localização desses outros da modernidade no passado, como arcaísmo que não gera o reconhecimento em sentido pleno, que não gera subjetivação reflexiva e, assim, mobilidade, crítica e transformações sociopolíticas (ao desnaturalizar e politizar a cultura, ao fomentar, via racionalidade cultural-comunicativa, a emergência de um processo intenso de subjetivação), desde essa diferenciação entre as esferas do amor, do direito e da política, da família, do direito e da sociabilidade-política, próprias apenas à modernidade como sociedade-cultura-consciência pós-convencional; e (d) entender-se a modernização sempre como algo eminentemente positivo e qualitativamente superior, o que significa sua despolitização e, assim, sua justificação absoluta, sua colocação como o paradigma de todos os paradigmas, em que nenhuma contradição a deslegitima e, principalmente, em que o outro da modernidade, além de passado, negatividade, menoridade e inessencialidade ou infetividade, sempre anda atrelado àquela, sempre depende dos impulsos básicos da modernidade, tornando-se, com isso, periferia permanente da modernidade-modernização (cf. Krenak, 2015, p. 239; Jecupé, 2002, p. 22; Jecupé, 2020, p. 17-23; Esbell, 2018, p. 89).

Nesse caso, a moral pós-convencional como modernidade é o presente e o caminho-sujeito do futuro próprios ao gênero humano e a cada sociedade-cultura-consciência em particular, assim como, em Habermas, a racionalidade cultural-comunicativa sob a forma de estrutura societal-cultural-cognitiva pós-tradicional ou não-etnocêntrica e não-egocêntrica seria o estágio presente, atual e último da evolução do gênero humano e de cada sociedade-cultura-consciência – inclusive dos

outros da modernidade – em particular. Note-se, desse modo, que tanto em Honneth quanto em Habermas a autopressuposição da modernidade por si mesma e desde si mesma de que seria presente e atualidade, estágio último daquilo que os outros da modernidade (o arcaico em geral) seriam o passado implica não apenas na auto-atribuição de universalidade de si mesma, por si mesma, desde si mesma, mas também, e antes de tudo, a construção de uma noção de gênero humano que imbrica, perpassa e orienta a evolução de cada sociedade-cultura-consciência, permitindo seu escalonamento, sua estratificação e sua avaliação qualitativa nessa grande cadeia evolutiva cujo presente, futuro e estágio último é a modernidade – portanto, esse gênero humano atualizado e presentificado pela própria modernidade tem condições, como estágio último e síntese final que é, de mensurar, definir e colocar nos seus devidos lugares aos outros da modernidade, embora estes não possam fazê-lo em relação àquela.

É nesse sentido que, repetimos mais uma vez, dissemos acima que o discurso filosófico-sociológico-normativo da modernidade-modernização europeia como universalismo, como perspectiva pós-convencional, como presente e atualidade da evolução do gênero humano, não precisa e nem vai justificar-se a si mesmo, mas vai sempre e permanentemente construir o outro da modernidade como esse ser, essa condição e esse sujeito do passado, deficitário, parcial, não-consciente de si e incapaz de autonomia, de reflexividade, de autotransformação. Logo, a moral pós-convencional que é a Europa, que é explicitada e representada pela Europa, consiste no próprio gênero humano, no próprio auto discurso do gênero humano sobre si mesmo desde a Europa, como europeização, o que implica também em um discurso europeizador sobre os outros da modernidade que constituem essa condição passada, esse estágio deficitário e esse sujeito inefetivo próprios ao passado, como passado, *conforme vistos, definidos e representados pela própria modernidade, extemporaneamente*, isto é, sem diálogo, sem reciprocidade, sem mutualidade, sem reconhecimento.

Evolução humana, no caso do paradigma normativo da modernidade, significa não-simultaneidade, melhoramento, superação do passado pelo presente, ou seja, só o presente é atualidade efetiva e, se ainda existe hodiernamente resquícios do passado, temos tanto a incapacidade de esses seres do passado representarem alternativa à modernidade (no máximo, como já dizia Habermas, se se iluminarem, darão razão à modernidade-modernização europeia) quanto o fato de que são elementos exóticos de um passado arcaico, fadados ao desaparecimento – como já estavam de antemão fadados ao desaparecimento, a partir da autopressuposição de que essa cultura-consciência pós-tradicional é presente e atualidade que supera, suprassume o passado e instaura *definitivamente* a modernidade-modernização como uma condição sem volta, cujo futuro é mais e mais modernização.

Assim, o passado não diz nada sobre o presente e para o presente, mas este para o passado e sobre o passado; o passado não permite em nada a atualização do presente e sobre o presente, mas este define o sentido evolutivo – os potenciais e as contradições – daquele, maturando o que é positivo, abandonando o que é contraditório, isto é, o que a modernidade considera como passado e, então, o que ela define como positivo e negativo.

Aqui se dá efetivamente a consequência última da auto-suposição da modernidade-modernização europeia como presente e atualidade dos outros da modernidade enquanto passado, a partir dessa formulação de uma grande, vertical e estratificada escada que vai dos outros da modernidade como passado arcaico e chega à modernidade como presente e atualidade. Essa consequência última é exatamente a impossibilidade de os outros da modernidade falarem à modernidade, enquadrarem à modernidade, o que somente pode ser feito a partir do estágio, contexto, paradigma e sujeito presentes e atuais, e não por meio do estágio, contexto, paradigma e sujeito do passado.

Como vimos em Honneth e também em Habermas, é a assunção desse estado inicial hipotético ou dessa antecipação de um estágio último (Honneth), ou desse pressuposto ingênuo (Habermas), que permite não apenas reconstruir-se a história do gênero humano como um caminho ascendente, qualitativamente estruturado e estratificado, de movimento evolutivo permanente rumo ao universalismo, que imbrica passado (os outros da modernidade), presente (a modernidade) e futuro (mais modernização), mas também oferece – ele e somente ele – a base paradigmática, os conceitos, os valores, as práticas e os discursos capazes de inteligibilidade da modernidade sobre si, do outro da modernidade pela modernidade. O outro da modernidade, portanto, se quiser falar da, sobre e para a modernidade, se quiser inclusive falar sobre si para si e para a modernidade, deve modernizar-se, assumir essa perspectiva epistemológico-normativa própria à modernidade-modernização, ou seja, europeizar-se, negar-se, apagar-se, invisibilizar-se em sua singularidade. E isso também significa, como já falou Habermas: dar razão à modernidade como presente e atualidade, como colonialismo epistêmico-político em que esse outro da modernidade, ser genérico, ser caricato, ser inessencial, foi construído extemporaneamente e agora se auto afirma internamente como negatividade, como déficit, como menoridade, permanecendo irremediavelmente como ser do passado.

Considerações finais

Procuramos reconstruir, no texto, a correlação, assumida pelas teorias da modernidade/modernização europeia, entre Europa, universalismo pós-tradicional e gênero humano, no sentido de explicitar três passos epistêmicos fundamentais dessa justificação normativa, a saber: primeiramente, a ideia de que a modernidade/modernização europeia representa uma estrutura societal-cultural-cognitiva única, quando comparada com as outras formas de sociedade-cultura-consciência, demarcada pela racionalização cultural-comunicativa e, assim, pela separação entre natureza, cultura e sociedade, pela desnaturalização, pela historicização e pela politização dessa mesma sociedade-cultura-consciência; em segundo lugar, pela ideia de que a modernidade-modernização europeia é um processo endógeno, autorreferencial, autossuficiente e autossubsistente de construção de si sobre si mesma, sem qualquer contato e interrelação com os outros da Europa, o que significa o apagamento destes

e, obviamente, o silenciamento sobre o colonialismo-racismo-fascismo como uma consequência da expansão globalizante da modernidade-modernização europeia; em terceiro lugar, a referida correlação de modernidade/modernização e/como gênero humano, a Europa, em termos de racionalização das imagens metafísico-teológicas de mundo e de universalismo pós-tradicional, que se concebe como o presente evolutivo e a ponta de lança para o futuro do gênero humano, capaz de entender, explicar, enquadrar e estruturar todas as formas anteriores (isto é, todos os outros da modernidade) de humanização, definindo seu lugar e, ao mesmo tempo, ossificando-as no e como passado antropológico, incapazes de presentificação, de crítica, de reflexividade e de emancipação.

Desse modo, as referidas teorias da modernidade/modernização europeia têm de assumir a herança do colonialismo-racismo-fascismo, ainda que por outros meios, a saber: necessitam produzir os outros da modernidade como menoridade, isto é, como passado antropológico, condição pré-moderna, anti-moderna e anti-modernizante e, ao fim e ao cabo, entendê-los como um processo deficitário e engessado de modernização, como uma proto-modernidade, a ser superada com a própria evolução humana. Aqui, os outros da modernidade, se tiverem a oportunidade de se desenvolver (o que significa: racionalizar-se, europeizar-se), terão inevitavelmente de tornar-se modernos, portanto, de apagarem sua alteridade e tornarem-se europeus, brancos pura e simplesmente. Nesse diapasão, a pretensão reflexiva e emancipatória do paradigma normativo da modernidade – na correlação de racionalização cultural-comunicativa e universalismo pós-tradicional – acaba sendo poderosamente prejudicada e minimizada exatamente pela exigência basilar, a essas teorias da modernidade, de transformarem esses outros da modernidade – nos exemplos estudados por Weber, Habermas e Honneth, ou mesmo por Darwin, nomeadamente, os indígenas e negros – em sociedades, culturas e sujeitos do passado, como tradicionalismo em geral, incapazes de universalização, presos ao contexto antropológico e ao suposto dogmatismo dali decorrente.

Dito de outro modo, essas teorias da modernidade somente conseguem sustentar a pretensão da Europa em constituir-se como universalismo pós-tradicional através da racionalização cultural-comunicativa *por meio da produção continuada e pungente de minorias político-culturais*, como herança fundamental do colonialismo-racismo-fascismo. É por meio da deslegitimação desses outros da modernidade – por exemplo, o negro e o indígena – que elas têm condições de assumirem-se como esse universalismo epistemológico-moral pós-universalista via racionalização. Com isso, a produção e a deslegitimação das minorias políticas leva a que a modernidade-modernização conceba-se como presente efetivo e único caminho-sujeito do e para o futuro, a ponta de lança capaz de interpretar todos os sujeitos e contextos, de enquadrá-los e escaloná-los (devido a ser o único sujeito do presente, isto é, autoconsciência efetiva porque razão pós-tradicional) e capaz, com isso, de pensar projetos e caminhos evolutivos à humanidade. A Europa, como ápice do universalismo pós-tradicional via racionalização cultural-comunicativa, por conseguinte, monopoliza, sintetiza e define a própria noção de gênero humano que todos somos – mas que

todos somos *apenas porque ela é*, nem mais e nem menos. Aqui, negros e indígenas, ou os outros da modernidade de um modo mais geral, não têm presente nem futuro, apenas um lugar engessado no passado, como passado, e estão ferreamente presos ao bonde da modernidade-modernização, como periferias.

Referências bibliográficas

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

DARWIN, Charles. **A origem do homem e a seleção sexual**. São Paulo: Hemus, 1974.

DUSSEL, Enrique. **1492, o encobrimento do outro**. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESBELL, Jaider. **Jaider Esbell**. Rio de Janeiro: Tembetá, 2018.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

_____. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Editora da UFBA, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. **A inclusão do outros: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002b.

_____. **Teoria do agir comunicativo (Vol. I): racionalidade da ação e racionalização social**. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

_____. **Teoria do agir comunicativo (Vol. II): sobre a crítica da razão funcionalista**. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

HEGEL, G. W. F. **A razão na história**. São Paulo: Centauro, 2004.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

JECUPÉ, Kaká Werá. **Todas as vezes que dissemos adeus**. São Paulo: TRIOM, 2002.

_____. **A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio**. São Paulo: Peirópolis, 2020.

KRENAK, Ailton. **Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada**. Luanda: Edições Mulemba, 2014a.

_____. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014b.

MEMMI, Aimé. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

MIGNOLO, Walter D.. Colonialidade: O Lado Mais Escuro Da Modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y Modernidad/Racionalidade”, **Perú Indígena**, vol. 13, nº. 29, p. 11-20, 1992.

_____. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, p. 125-142. *In*: CLACSO (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO Editora, 2005.

WEBER, Max. **Ensayos sobre sociología de la religión** (Vol. I). Madri: Taurus, 1984.

Recebido em: 15/07/2025 * Aprovado em: 07/08/2026 * Publicado em: 20/09/2026

O ESTADO ULTRAMÍNIMO, RESILIENTE, SOLIDARISTA E GERONTOCRÁTICO DOS TUPINAMBÁS NO PASSADO REMOTO: ENTRE ANARQUIA E O LEVIATÃ

HERALDO MONTARROYOS¹

UNIFESSPA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-5716-3781>

RESUMO: *A hipótese deste artigo sugere que existiu um Estado ultramínimo, resiliente, solidarista e gerontocrático na sociedade tupinambá do passado remoto a partir da análise do material etnohistórico selecionado, que usou uma metodologia própria, investigando a hipótese medianeira do poder entre o maximalismo e o absenteísmo estatal. Sequencialmente, este artigo critica a tradição intelectual tribalista que Florestan Fernandes e Pierre Clastres utilizaram para descrever o sistema político dos tupinambás; em seguida, avalia tecnicamente se existiu ou não um Estado nativo entre os tupinambás desenvolvendo as variáveis da Teoria Geral do Estado; por último, gradua a intensidade do poder público dos tupinambás entre os graus zero, mínimo e máximo de intervenção na Sociedade. O material analisado indica que os tupinambás do passado remoto, na região sudeste do Brasil, não eram anarquistas, nem leviatânicos.*

PALAVRAS-CHAVE: *Estado solidarista tupinambá; Anarquia social indígena; Leviatã indígena; Estado ultramínimo tupinambá.*

ABSTRACT: *Based on an analysis of selected ethnohistorical material employing a methodology that investigates the hypothesis of a middle-ground power structure situated between State maximalism and State absenteeism this article posits the existence of an ultra-minimal, resilient, solidarist, and gerontocratic State within the Tupinambá society of the distant past. It begins by critiquing the Tribalist intellectual tradition used by Florestan Fernandes and Pierre Clastres to describe the Tupinambá political system; after, technically evaluates the existence of a native State among the Tupinambá by applying variables from the General Theory of the State; finally, it assesses the intensity of Tupinambá public authority, categorizing it according to zero, minimal, and maximal degrees of societal intervention. The analyzed material indicates that the Tupinambá of the distant past, in southeastern Brazil, were neither anarchists nor Leviathanics.*

KEYWORDS: *Tupinambá solidarist State; Indigenous social anarchy; Indigenous Leviathan; Tupinambá ultra-minimal State.*

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

O objetivo deste artigo é realizar um estudo de caso sobre os tupinambás do passado remoto a partir de uma metodologia intermediária do poder situada entre as duas tradições de pesquisa extremistas da Etnologia. De um lado, a tradição leviatânica diz que os indígenas desenvolveram Estados imperialistas, como aconteceu nos Andes e na América Central; de outro lado, na tradição anarquista, os indígenas da floresta tropical não institucionalizaram o seu próprio Estado nativo e preferiram viver politicamente organizados em tribos (Clastres, 1979). Entre essas duas tradições de pesquisa existe um abismo, uma lacuna, um vácuo, que prejudica a visibilidade da realidade do poder e a completude do conhecimento antropológico sobre os indígenas do passado distante. Para resolver esse problema, este artigo traz a sua contribuição construindo uma metodologia própria, tridimensional da realidade, sem algemas ideológicas, que reconhece a possibilidade do diálogo entre o Estado-mínimo, o Estado-zero da anarquia e o Estado-máximo do Leviatã (Montarroyos, 2023; 2017; 2012; 2009). Concretamente, essa metodologia vai produzir três releituras epistemológicas (crítica, técnica e lógica do poder) sobre as obras do sociólogo Florestan Fernandes e do etnólogo Pierre Clastres, nas quais se encontra farto material referente à organização política dos tupinambás. Sequencialmente, a releitura crítica deste artigo deverá identificar as limitações do conceito de tribo; a releitura técnica por sua vez deverá recompor a ordem política tupinambá à luz das variáveis da Teoria Geral do Estado; por último, a releitura lógica deverá descrever a dinâmica da sociedade tupinambá correlacionada com a elasticidade do poder público no tempo da guerra e da paz. O resultado dessas três releituras metodológicas constitui a hipótese medianeira deste artigo que especula que os tupinambás teriam desenvolvido uma *cultura política minarquista* no sudeste brasileiro antes do século XVIII. A hipótese deste artigo – diferentemente de tudo que existe hoje a respeito dos indígenas americanos – sugere que os tupinambás não foram contra o Leviatã, nem contra a anarquia.

Problematização

Os evolucionistas culturais, como fez Steward (1948), afirmam que o Estado só pode existir com o advento da revolução agrícola e depois urbana, que, articuladas, proporcionariam o surgimento de uma cidade onde habitariam milhares de pessoas e funcionaria o centro do poder. Segundo os evolucionistas, a origem das primeiras civilizações estatais foi resultado de uma revolução urbana posterior à revolução agrícola deflagrada na mesma comunidade onde aconteceriam eventos revolucionários, como a formação de agrupamentos populacionais variando entre sete e vinte mil habitantes; a emergência de grupos de trabalhadores especializados (artesãos, mercadores, sacerdotes etc.); o aumento da produção de excedentes agrícolas destinados a abastecer o governo; a construção de obras públicas monumentais; a formação das elites governantes; o incremento da produção

artística sofisticada na arquitetura e no artesanato; o desenvolvimento dos conhecimentos matemáticos e astronômicos; o uso da escrita; a regularidade do comércio exterior; e a institucionalização da chefia com poder coercitivo.

Para os evolucionistas, no extremo oposto do Estado existiriam sociedades marginais, “bandos” ou grupos de caçadores-coletores nômades predestinados ao “primitivismo”, visto que suas formas de subsistência seriam limitadas à escassez de recursos locais e por conseguinte haveria permanente migração na busca de novas áreas que tivessem oferta de alimentos naturais para os próximos anos. Na sequência, depois dos grupos nômades, surgiriam as “tribos” assentadas num dado território por tempo mais longo. O poder dessas unidades sociopolíticas seria exercido igualmente por todos os segmentos representativos da comunidade local. Na Economia de uma tribo, por sua vez, a tribo dependeria tanto da agricultura (que poderia ser a mais simples possível) como do extrativismo (caçando e coletando produtos naturais). A escala evolucionista prevê que depois das tribos indígenas apareceriam os “cacicados”, que se diferenciariam dos estágios anteriores com a institucionalização do poder político ou religioso abusivo nas mãos de um sujeito centralizador e violento, contando com o auxílio de parentes, amigos e bajuladores. Aqui, o poder político estaria voltado para o supercacique, que teria privilégios crescentes, possuindo escravizados, muitas esposas, patrimônio extraordinário e comida farta enviada obrigatoriamente pelo povo dominado. Depois do cacicado surgiria finalmente o Estado-máximo que monopolizaria o controle coercitivo, tributário e policial numa extensão geográfica mais ampla, onde seriam exercidos o poder e o direito públicos sobre uma sociedade estratificada tanto no meio urbano, onde se desenvolveria o comércio, como na zona rural, onde predominaria o sistema agropastoril ao lado da caça, da pesca e do extrativismo em geral (Arcuri, 2007; Carneiro, 2007; Steward, 1948; Clastres, 1979).

Ao contrário do cacicado, que seria um quase-Estado na avaliação dos evolucionistas, o Estado completo, maximalista, teria uma burocracia, ou seja, uma organização regional dotada de um corpo de servidores que atuaria sob determinadas regras destinadas a manter a coesão entre as províncias dominadas. Com o passar do tempo, a burocracia demandaria a instituição de uma estrutura planejada de poder. E nesse sentido foram surgindo cargos e normas que iriam além da personalidade ou carisma do cacique governante. Surgiu assim uma ciência do Estado. Os Incas, como exemplo, tinham funcionários públicos encarregados de manter a ordem estatal, cobrando impostos e fiscalizando as fronteiras em vários pontos distantes da América do Sul, e eles eram subordinados ao poder do Estado-máximo.

Na Amazônia brasileira, os evolucionistas culturais propuseram a hipótese de que as Sociedades indígenas pré-coloniais teriam organizado um “quase-Estado” nativo, o cacicado, que poderia ser fruto do solidarismo, ou do autoritarismo do grande líder. Na primeira modalidade política, solidarista, o cacicado surgiria voluntariamente entre as tribos quando precisassem juntar as forças locais para se defender dos estrangeiros ou criar uma cooperação regional favorável à produção e ao comércio entre

comunidades autônomas. O resultado desse consórcio pacifista daria vez a um grande condomínio ou clube regional de solidariedade ou de apoio mútuo entre os participantes. Nesse arranjo político, o poder do supercacique, *big representante*, seria utilitarista e carismático. O *status* regional do *big representante* aumentava à medida que ele realizasse eficazmente a sua tarefa de mediador e de coordenador dos interesses transcoletivos envolvendo as tribos associadas. Dessa forma, surgiriam condições históricas favoráveis a um possível pacto leviatânico consensual ou voluntário, direcionado à formação de um Estado nativo maximalista.

Na segunda modalidade política, imperialista, autoritária, o supercacique ou *big chefe* usando a violência e o terrorismo psicológico incentivaria o incremento das atividades econômicas, principalmente agricultura fixada no território dominado; além do mais, construiria um centro geopolítico e proporcionaria incentivos oficiais para se praticar a miscigenação biológica e cultural entre diferentes tribos, o que consequentemente fortaleceria os laços familiares entre os governados de diferentes etnias. Portanto, sob o domínio do cacicado imperialista a tribo não seria uma organização autônoma, uma estrutura social do parentesco fechada para o Mundo devido, nesse caso, à interferência maximalista do super cacique que instituiria relações exteriores ou intertribais baseadas no uso da força e soberania do poder central.

Diferentemente do que pensam os evolucionistas-leviatânicos, os anarquistas afirmam que os indígenas da floresta tropical brasileira no passado remoto inventaram mecanismos de inibição do poder abusivo que impediram a emergência do Estado nativo. Os anarquistas consideram que o poder público é uma anomalia institucional porque determina a existência de “algum tipo de elite, a qual presume saber melhor do que os outros como os assuntos deles devem ser conduzidos”. Por essa razão, os anarquistas propõem “que nos debates de políticas públicas, o melhor que se pode fazer é reduzir os danos, visto que a própria premissa é inimiga da ideia de que as pessoas devem administrar os seus próprios assuntos” (Graeber, 2011, p. 13.).

Na visão dos antropólogos anarquistas nunca existiu um Estado-maximalista entre os indígenas pré-coloniais porque o modelo institucional implementado entre eles foi intolerante com qualquer investida duvidosa do chefe no sentido dele se tornar um potencial déspota ou centralizador do poder. Indo além, antropólogos, etnólogos e arqueólogos anarquistas reconhecem que embora pareça impossível determinar historicamente as condições favoráveis à possibilidade do Estado nativo no Brasil, ainda assim “podemos precisar as condições do seu não aparecimento” (Arcuri, 2007, p. 316). Os anarquistas enfatizam nessa direção que “não podemos ignorar que as evidências etnográficas e arqueológicas sugerem – cada vez mais – que o Estado talvez não fosse necessariamente o caminho almejado por grande parte das populações indígenas da América pré-colombiana” (Arcuri, 2007, p. 316). Os dados etnográficos revelam, segundo os anarquistas, que “os selvagens mostram o esforço permanente para impedir os chefes de serem chefes políticos, a recusa da unificação e o trabalho da conjuração [...] do Estado” (Clastres,

1979, cap. 11). Exemplo desse comportamento preventivo teria ocorrido nas sociedades tupinambás, especialmente localizadas no litoral brasileiro, onde vários cronistas do período colonial perceberam

que a autoridade dos chefes nunca era tão forte como em tempo de guerra, e que então seu poder era quase absoluto, e perfeitamente respeitada a disciplina imposta às suas tropas. Por isso o número dos guerreiros que um chefe era capaz de reunir seria o melhor índice da extensão da sua autoridade (Clastres, 1979, cap. 3).

Na sociedade tupinambá:

Cada aldeia [...] agrupava em média quatro a oito grandes casas, cada uma abrigando uma linhagem, e tendo cada uma o seu líder. Mas a aldeia como tal também era dirigida por um chefe; a comunidade tupinambá eleva a uma escala desconhecida no resto da Floresta a questão das relações políticas: sendo estrutura de muitas linhagens, ela se atribui uma autoridade “centralizada” e conserva ao mesmo tempo as subchefias “locais”. E é certamente a esse dualismo de poder que respondia, no meio desses índios, a instituição de um “conselho dos anciãos”, cuja aprovação era necessária para o exercício da autoridade pelo chefe principal (Clastres, 1979, cap. 3).

Os pesquisadores anarquistas admitem que o fluxo normal da pesquisa indigenista precisa incluir além de dados inéditos uma nova interpretação política (cf. Arcuri, 2007, p. 317). Eles afirmam que para se conhecer melhor as variações do poder (basicamente: em favor ou contra o Estado) “[...] torna-se fundamental rever os postulados e as interpretações sobre as formas de distribuição espacial, as noções de territorialidade, a relação centro *versus* periferia e, sobretudo, sobre as relações de poder entre as sociedades ameríndias” (Arcuri, 2007, p. 317).

O anarquista Graeber (2011) ressaltou que frequentemente os antropólogos utilizaram as ideias anarquistas, às vezes inconscientemente. Por exemplo, Marcel Mauss, militante comunista:

Acreditava que o socialismo jamais poderia ser construído pela sanção do Estado, mas somente gradualmente, desde baixo, que seria possível começar a construir uma nova sociedade, baseada na ajuda mútua e na auto-organização “dentro da sociedade antiga”; ele sentia [assim] que as práticas populares existentes forneciam as bases de uma crítica moral do capitalismo e permitiam vislumbrar possíveis formas que tal futura sociedade poderia assumir (Graeber, 2011, p. 20).

No “Ensaio sobre a Dádiva”, de 1925, Marcel Mauss afirmou:

Que a origem de todos os contratos se encontra no comunismo, um compromisso incondicional às necessidades dos outros, e, mesmo que incontáveis livros didáticos de economia digam o contrário, nunca existiu uma economia baseada na troca: as sociedades atualmente existentes que não usam dinheiro têm sido, ao contrário, economias da dádiva, nas quais as distinções que hoje fazemos entre interesse e altruísmo, pessoa e propriedade, liberdade e obrigação, simplesmente não existiam (Graeber, 2011, p. 20).

O antropólogo Mauss foi bastante influente na Antropologia Anarquista. E “talvez ele tenha sido mais influência que todos os outros anarquistas juntos [...]”. Ele estava interessado em “moralidades alternativas, que abriam caminho para pensar que sociedades sem Estado e Mercado eram do jeito que eram, porque desejavam ativamente viver desse jeito. Porque, em nossos termos, significa que eram anarquistas” (Graeber, 2011, p.23).

O etnólogo Clastres (1975) por sua vez marcou a produção anarquista ao especificar a recusa do poder político estatal praticada pelos indígenas brasileiros antes do século XIX e mostrou com fartura de dados etnohistóricos que havia uma *cultura política anarquista* na floresta tropical brasileira. Clastres escapou da tradição intelectual da Etnologia dominada pela ideia de que os povos da floresta tropical brasileira não institucionalizaram um Estado nativo no passado distante porque supostamente sua cultura política era deficiente.

Apesar de trazer uma mudança significativa na abordagem sobre a cultura política indígena, Clastres foi “ingênuo” e “romântico” visto que não admitiu a existência de qualquer anomalia na organização do poder do passado remoto:

[E assim] ele consegue falar alegremente sobre o igualitarismo descompromissado dos mesmos ameríndios que, por exemplo, são famosos por seu uso do estupro coletivo enquanto arma para aterrorizar mulheres que transgridam o papel próprio de seu gênero. É um ponto cego tão brilhante que podemos pensar como foi possível que ele não o percebesse [...] (Graeber, 2011, p. 25).

Indo além do que propuseram Marcel Mauss e Pierre Clastres, o anarquista Graeber (2011, p. 27) destacou que as sociedades ditas igualitárias “são despedaçadas por terríveis tensões internas, ou ao menos, por formas extremas de violência simbólica”. Ou seja, as sociedades ditas igualitárias não são inteiramente igualitárias: “existem sempre formas centrais de dominação, pelo menos, de homens sobre mulheres, de pessoas idosas sobre jovens” e vice-versa (Graeber, 2011, p. 31). O pesquisador anarquista precisa admitir, portanto, que o ser humano desenvolve a ganância e a vaidade (cf. Graeber, 2011, p. 31).

Nas sociedades ditas igualitárias:

O contrapoder, ao menos em seu sentido mais elementar, existe até mesmo onde Estados e Mercados não estão presentes; que em tais casos, ao invés de estarem incorporados em instituições populares que se colocam contra o poder de lordes, reis ou plutocratas, eles estão incorporados em instituições que garantem que esse tipo de gente nunca apareça. O que é o “contra”, então, é um aspecto potencial, latente – ou uma possibilidade dialética, se você preferir – dentro da própria sociedade (Graeber, 2011, p. 27).

Teoria Gradual do Estado

Especialistas como Eduard Meyer e Wilhelm Koopers afirmaram que o Estado “é um princípio organizador e unificador em toda organização social da Humanidade, considerando-se, por isso, onipresente na Sociedade humana” (Dallari, 2018, p. 60).

Kelsen acrescenta que toda Sociedade é normativa, porém, a partir do momento que as normas sociais passam a ser fiscalizadas, aplicadas e aperfeiçoadas por uma estrutura representativa da comunidade inteira, configura-se o Estado de Direito, que é um aparelho especializado e centralizado para que certas funções capitais, como o castigo do delinquente, não fiquem entregues ao arbítrio de qualquer membro da comunidade (cf. Lucena, 1976).

Segundo Kelsen, o aparelho de Estado corresponde a um conceito mais restrito, que compreende os atos de certos indivíduos que realizam em maior grau, e com maior identidade do que outros, as funções a que se concede particular importância (cf. Lucena, 1976).

Kelsen lembrou que o Estado tanto pode, em princípio, servir para agravar ou manter, como para suavizar, ou até suprimir a exploração de um grupo de pessoas sobre outras (cf. Lucena, 1976).

De acordo com o mesmo jurista, o conceito do Estado designa qualquer ordem coativa oposta à liberdade anárquica. Essa ordem coativa exige a obediência às normas públicas ou universais da Sociedade que regulam e autorizam as regras sociais do povo (cf. Lucena, 1976). Kelsen concluiu que o elemento coativo será juridicamente relevante quando é regulamentado por uma norma pública que controla a norma costumeira do direito privado e do direito social (cf. Lucena, 1976).

O surgimento de um parâmetro metacomunitário dotado de regras, critérios e princípios transcendentais, caracteriza, portanto, a existência de uma ordem jurídica ou ordem coativa que depende de um poder público formal para tornar válidas e efetivas as normas costumeiras da Sociedade.

Ressaltou o jurista Bobbio (1999) que o Direito não é expresso por uma norma, mas sim por um conjunto de normas que compõem o ordenamento jurídico da Sociedade. Essas normas são garantidas pela sanção externa, que é impessoalmente aplicada pelas instituições públicas. É oportuno lembrar que a norma moral ou mesmo social pode possuir sanção interna ou externa, o que demonstra que não é a sanção a principal

característica da norma jurídica. Bobbio acrescentou nesse caso a importância da exteriorização e da institucionalização da sanção externa do Direito.

O jurista Duguit (2009, cap. 8) acrescenta que o Estado “designa toda sociedade humana em que percebemos a diferenciação política entre governantes e governados, ou segundo expressão consagrada: uma autoridade política”. Para ele, o Estado é um sujeito de direito e seus elementos constituintes são a coletividade, o território e o governo (Duguit, 2009). O autor considerou que o Estado é uma pessoa jurídica que controla o poder público, ou soberania, e tem direito ou prerrogativa política de emitir ordem e de impor obediência mediante constrangimentos. Esse fato acontecia nas comunidades tradicionais da África, onde existia uma autoridade que mandava e, por isso, havia nelas um Estado, da mesma forma como se verificava nos países modernos da Europa que possuíam governos racionais e complexos.

Na constituição ou composição de um Estado são articuladas as variáveis povo, território, poder público, soberania, nação, governo, Sociedade, Direito Público, aparelhos burocráticos, sistema representativo, Mercado, indivíduos etc., que variam culturalmente em cada contexto pesquisado. O Estado surge quando a Sociedade reconhece a necessidade de produzir bem público e inventa por isso uma estrutura diferenciada de tomada de decisão baseada nos interesses universais do povo em seu próprio território.

Outros analistas acreditam que o Estado evoluiu espontaneamente a fim de atender à expansão das necessidades políticas, sociais e econômicas – por exemplo, Aristóteles e Platão. Outros propõem que o Estado seria produto de um pacto social – por exemplo, os contratualistas. Outros, ainda, afirmam que o Estado surgiu para instrumentalizar a dominação de uma classe sobre o restante da Sociedade – Marx & Engels, Hume, Rousseau e Weber.

O jurista Dallari (2018, p.116) informa que a integração da ordem jurídica com o poder “aparece em “qualquer Sociedade, mesmo nas formas mais rudimentares”. O poder público é, destarte, um metapoder que fica acima da Sociedade (na perspectiva imperialista, autoritária, leviatânica) ou se desenvolve ao lado da Sociedade (na perspectiva solidarista). O Estado precisa do Direito Público, especialmente quando existem problemas que ameaçam a integridade física ou simbólica do espaço universal dos cidadãos e não resolvidos pelo costume social

Nozick (1991) lembra, nesse ponto, que o Estado tem poderes para impor uma decisão contra a vontade de uma das partes. Dessa forma, quando ocorre alguma contenda entre os indivíduos e estes não encontram solução privada, buscam o sistema judiciário do Estado como único meio imparcial capaz de resolver contestações e litígios.

A teoria imperialista da política considera que o poder do Estado é um *poder de império* que submete as pessoas ao seu domínio ligando as suas condutas a um dever jurídico. Nessa perspectiva, o Estado utiliza o seu poder público irresistível e coativo a fim de obrigar as pessoas a realizarem os mandamentos do Leviatã. Nessa teoria imperialista “não há uma distinção

muito nítida entre poder de império e soberania” (Dallari, 2018, p.112-113). Resgatando o que disse Bodin, “a soberania coloca o seu titular permanentemente acima do direito interno e o deixa livre para acolher ou não o direito internacional, só desaparecendo o poder soberano quando se extingue o próprio Estado” (Dallari, 2018, p. 83).

Em outra direção, a teoria solidarista propõe repensar a relação Direito-Poder, desprezando o exclusivismo do direito natural que privilegia os direitos individuais ou privados; e igualmente o exclusivismo do Direito Público que privilegia as necessidades do Estado.

Na teoria solidarista, as regras do direito devem ser orientadas pelo princípio da solidariedade social que declara a seguinte orientação: “não praticar nada que possa atentar contra a solidariedade social sob qualquer das suas formas e, a par com isso, realizar toda atividade propícia a desenvolvê-la organicamente” (Duguit, 2009, cap. 7). A teoria solidarista entende que o poder do Estado precisa ser mantido e aperfeiçoado para garantir a existência e o progresso do direito social. Na prática isso significa executar um projeto político favorável à coexistência da Soberania do Estado equilibrada com a Soberania da Sociedade.

Segundo o jurista Duguit (2009, cap. 13) “o emprego do constrangimento material pelo poder político é autêntico quando visa assegurar a sanção do Direito”; além do mais, “o poder político tem por fim realizar o direito, comprometendo-se [...] a realizar tudo que estiver a seu alcance para assegurar o reino do direito” (Duguit, 2009, cap. 14).

A teoria solidarista propõe, finalmente, um novo desenho institucional *híbrido* em que o Estado seria titular do poder público ou do *Imperium*, e assim continuaria tendo o direito subjetivo de dar ordens e de impor a obediência mediante constrangimento (Duguit, 2009, cap. 15); porém, o direito objetivo obrigaria todos os agentes públicos e governantes a desenvolverem o *princípio da solidariedade* e da *responsabilidade social*. Nesse sentido, a força do Estado faria cumprir a solidariedade entre indivíduos e grupos; entretanto, a força obrigatória da Lei não dependeria mais da vontade dos governantes, mas sim da “conformidade com a solidariedade social”. Por conseguinte, governantes e governados ficariam sempre sujeitos à força obrigatória da Lei amparada pela regra ou princípio da solidariedade social (Duguit, 2009, cap. 16).

A Teoria Geral do Estado acrescenta que existiram Sociedades sem Estado, mas nunca Estados funcionando no vazio humano, sem Sociedade. Semelhantemente, nunca se viu um Estado sem política, embora a política sem Estado seja uma realidade nas relações internacionais e nos grupos anárquicos. A História política também revela que o Estado não depende da vontade geral da Sociedade e frequentemente nesse sentido o Estado controla a Sociedade mesmo na vigência dos sistemas democráticos. É possível, ainda, que surjam *Sociedades anárquicas de Estados* como forma de superação do estado de natureza internacional, por meio de confederações e comunidades solidárias que refletem o espírito de cooperação e de respeito mútuo entre os Estados-membros que assinam voluntariamente tratados, acordos e convenções internacionais (Bull, 2002).

Segundo o jurista Hart (1994), o primeiro defeito institucional encontrado nas Sociedades “primitivas”, é a *incerteza* das regras primárias. Contra esse defeito o remédio institucional adequado foi a regra secundária de *reconhecimento* que poderia no começo da sua história compor uma lista escrita ou ser indicada por gravuras em algum lugar informando que certas regras primárias já existentes na Sociedade (mandar, proibir, permitir) não eram mais regras arbitrárias, mas sim convencionais. Com o passar do tempo, a regra de reconhecimento ganhou forma, domínio e complexidade sobre as demais normas, e constituiu finalmente um sistema abstrato que unifica tudo na área do Direito. Todas as regras privadas e sociais se tornaram por isso públicas.

O segundo defeito encontrado no sistema pré-jurídico é a *estática* das regras sociais primárias e o remédio achado socialmente foi a regra de *alteração* que autorizava determinados sujeitos a fazerem mudanças no sistema normativo existente de tal modo que a dinâmica da Sociedade seria atualizada sistemicamente da melhor maneira possível. As regras secundárias de alteração podem ampliar ou restringir os direitos individuais e sociais, mas sendo públicas, serão válidas e devem ser obedecidas no contexto em que se acham declaradas.

O terceiro defeito dos sistemas pré-jurídicos das Sociedades antigas é a *ineficácia* das normas sociais e privadas; e seu remédio apropriado foi a regra de *julgamento*, que padroniza as sentenças e aumenta a segurança coletiva sobre temas do dia a dia. Essas regras ao longo do tempo se especializaram na identificação de quem seria o juiz, o tribunal, a jurisdição e a sentença.

De acordo com Kelsen, o Estado é uma ordem jurídico-estatal soberana porque não reconhece qualquer autoridade fora de si. A soberania lhe pertence exclusivamente (cf. Dallari, 2018, p. 87). A soberania tem quatro características: é *una*, porque não existem duas soberanias convivendo no mesmo território; é *indivisível*, porque não pode ser fragmentada; é *inalienável*, porque não se vende, nem se transfere; e por último é *imprescritível*, porque não tem prazo de validade (Dallari, 2018, p. 86-87). Outros teóricos dizem que a soberania é um *poder originário*, porque nasce no próprio momento em que surge o Estado, sendo um atributo inseparável deste; também é *exclusiva*, porque só o Estado o possui; além do mais é *incondicionada*, pois só encontra os limites postos pelo próprio Estado; também é *coativa*, visto que o Estado não só ordena, mas dispõe de meios para fazer cumprir as ordens coativamente.

Os estadistas afirmam que “o Estado é uma ordem soberana que tem por fim o bem comum de um povo situado em determinado território” (Dallari, 2018, p. 121). O Estado implica “um entrelaçamento de situações, de relações, de comportamentos, de justificativas, de objetivos, que compreende aspectos jurídicos, mas contém ao mesmo tempo um indissociável conteúdo político” (Dallari, 2018, p. 127).

O povo é uma variável fundamental do Estado. Representa o conjunto de cidadãos portadores de direitos e deveres; representa o elemento humano que dá condições ao Estado de formar e externar a vontade geral da Sociedade (Dallari, 2018, p. 103).

O Direito Público é outro componente teórico importante porque define as funções dos poderes legislativo, executivo e judiciário. A interrelação desses poderes demanda por consequência algum sistema de freios e contrapesos que visam inibir o poder abusivo com a intervenção de algum órgão burocrático moderador reconhecido oficialmente.

Não existe Estado sem nação, ou seja, sem sentimento patriótico de pertencimento do povo à sua História e Geografia (Dallari, 2018, p. 100). Nação é o sentimento coletivo que emerge entre aqueles cidadãos que nasceram na mesma comunidade e possuem sentimentos convergentes sobre o destino nacional (Dallari, 2018, p. 134). Geralmente a nacionalidade é monopólio do Estado. O princípio da nacionalidade exige a interação (positiva ou negativa) da comunidade (que pode ser homogênea ou heterogênea) com a Sociedade política, ou seja, com o Estado. Atualmente, o Estado-nação monista é pressionado pela Democracia a se tornar um Estado plurinacional com a inclusão de culturas diversas que reivindicam constitucionalmente o reconhecimento da sua diferença, especialmente indígenas e imigrantes. Entretanto, mesmo sendo louvável o multiculturalismo, o jurista Dallari (2018, p. 136) ressaltou que “convém ao Estado que haja a possibilidade de estabelecer o máximo possível de regras gerais uniformes para todo o povo, pois é bem difícil manter um tratamento diferenciado e que todos considerem igualmente justo”.

É no território que o Estado estabelece a sua soberania e o governo eleito ou indicado exerce o poder político destinado à produção do bem comum. Os governos devem saber identificar as necessidades preponderantes do povo, considerando as aspirações de progresso em sentido amplo; buscar as condições e os elementos que assegurem a sobrevivência dos indivíduos e grupos em condições compatíveis com a natureza humana; conciliar as necessidades dos indivíduos e da coletividade; e também coordenar a atuação dos indivíduos e dos grupos, sendo indispensável, nesse sentido, o estabelecimento e a preservação de uma ordem que tenha sempre a possibilidade de coagir e forçar a obediência (Dallari, 2018, p. 130).

Reale acrescenta que o Estado tem uma *face jurídica* que reflete a ordem legal; mas ao mesmo tempo possui uma *face política* que expressa as finalidades do governo “em razão dos diversos sistemas de cultura”; além disso tem uma *face social* que representa a relação do Estado com “a sua formação e o seu desenvolvimento em razão de fatores socioeconômicos” (Dallari, 2018, p. 127). Outros analistas destacam a *face antropológica* do Estado por ser fundamental a participação do princípio da nacionalidade.

A Teoria Gradual do Estado, a partir do que propôs Buchanan (1975), afirma que no Estado-zero existe absoluta liberdade privada e nenhuma externalidade pública ou heteronomia forçando a obediência. A ordem social é obtida aqui espontaneamente através da solidariedade e da boa vontade de cada um. Predomina a autonomia e o máximo de responsabilidade ética dos indivíduos, das famílias e das organizações locais. No Estado-zero também pode existir o estado de natureza hobbesiano, mas nesse caso vigora o sistema da anarquia desordenada ou caótica, como acontece geralmente nas relações internacionais dos países em guerra.

No outro extremo institucional, verifica-se o máximo de intervenção do Estado na Sociedade com o mínimo de liberdade privada e social. Nesse contexto, o Leviatã realiza livremente o que julga ser melhor e necessário para a preservação da paz e da segurança da comunidade (Hobbes, 1979, cap. 18). Nessa direção, as teorias dos fins expansivos reforçam o maximalismo estatal por meio do utilitarismo ou do Estado de Bem-estar social. As mesmas teorias consideram essencialmente que o poder do Estado fica acima de qualquer relativismo hermenêutico. É fundamental, assim, que o Estado tenha o monopólio da força e da violência.

No grau mais intenso do poder público emerge o Estado ultramaximalista, conforme indicou Aristóteles (2001; 2003), La Boétie (2017), Locke (1983) e Rousseau (2011), entre outros, que descreveram a presença do tirano “tirando” os direitos fundamentais dos governados. Aristóteles (2003), por exemplo, afirmou que a tirania traz da oligarquia a desconfiança contra o povo; por isso, essa forma de governo procura sempre tirar as armas de circulação na Sociedade.

Diminuindo o grau do poder público, entre o maximalismo e o absenteísmo estatal, entre a anarquia e o Leviatã, desponta o grau intermediário do poder, em que vigora o mínimo de intervenção estatal com o máximo de liberdade das pessoas e da sociedade. Representando esse grau de poder intermediário, as teorias dos fins limitados propõem a construção de um Estado policial ou vigilante preocupado sempre com a proteção da liberdade individual, emprestando um sentido mais amplo ao termo liberdade, não admitindo assim que qualquer indivíduo sofra a mínima restrição em favor de outra pessoa, ou da coletividade ou do Estado. Essas teorias sustentam essencialmente o liberalismo, o minimalismo e o garantismo do poder.

Descendo a escala do poder público entre o minimalismo e o absenteísmo do Estado encontra-se o grau ultraminimalista que pode ser de natureza socialista ou solidarista (Montarroyos, 2023). O Estado ultramínimo socialista aparece intuitivamente na teoria marxista no “definhamento” histórico da ditadura do Leviatã na direção do comunismo. Esse processo implicaria a gradação decrescente do poder público que começaria no grau máximo da ditadura socialista; em seguida, passaria pelos graus intermediários do poder; e finalmente, terminaria no grau zero do comunismo, em que predominaria a liberdade total dos indivíduos e da Sociedade. A teoria marxista pressupõe logicamente uma gradação decrescente do poder político quando postula que o governo revolucionário destruiria sistematicamente as relações de produção capitalista e os antagonismos de classes; e no lugar da antiga sociedade burguesa surgiria uma livre associação, em que o livre desenvolvimento de cada um seria a condição fundamental do livre desenvolvimento de todos (Engels; Marx, 2008; Montarroyos, 2023). A segunda possibilidade do Estado ultramínimo aparece semelhantemente na teoria solidarista do jurista Duguit (2009) que considerou que os elementos produtores da cultura geral de um povo residem de modo fundamental nos indivíduos e na Sociedade, e não no Estado, embora inegavelmente este produza efeitos sociais. A finalidade do Estado solidarista é cooperar na transformação progressiva das atuais e

futuras gerações; tornar a consciência da solidariedade atuante nos municípios; e colaborar na transformação humanitária das sociedades internacionais. A doutrina solidarista o Estado se aproxima da anarquia, mas segundo Duguit (2009) o Estado precisa da legitimidade social enquanto a Sociedade depende da norma legal para viver livremente sem o risco do caos. Essas proposições representam as teorias dos fins relativos que defendem a necessidade de uma nova filosofia pública sobre o relacionamento recíproco entre Indivíduos, Sociedade e Estado. Considera-se fundamental nessa abordagem o *princípio da solidariedade social*. A teoria solidarista é ultraminimalista quanto ao poder público, especialmente, ao afirmar que o Direito Estatal deve manter vivo o Direito Social que é superior e anterior ao próprio Estado. A mensagem fundamental dessa Teoria é que o Estado deve deixar a Sociedade se desenvolver com o máximo de liberdade e o mínimo de intervenção burocrática.

Programa de pesquisa de Florestan Fernandes

Aplicando-se o modelo epistemológico lakatosiano, Florestan Fernandes (1963; 1952) desenvolveu em nossa avaliação um *programa científico de pesquisa* formado por um núcleo rígido, uma heurística negativa e uma heurística positiva. O núcleo rígido estabeleceu como parâmetro ontológico o conceito de tribo, enquanto uma unidade teórica inclusiva, igualitária, baseada nos laços de parentesco. Em seguida, na heurística negativa do seu programa de pesquisa foi utilizado o método funcionalista, que observou pontualmente a guerra dos tupinambás integrada ao corpo social como um todo mais amplo. O funcionalismo, segundo Fernandes, procura ver como as instituições operam, o que elas fazem, e como seus vários fatores estão relacionados uns com os outros. Na heurística positiva desse programa de pesquisa, por último, foi utilizada a teoria funcionalista da guerra como *fato social total* que conceitualmente sintetizou todos os aspectos relevantes da sociedade tupinambá. Conforme escreveu o sociólogo,

a guerra, como estado de relações intersocietárias, transbordava das condições e dos limites 'militares', definidos pela natureza e pelas proporções de luta à mão armada bem como por suas consequências imediatas, prolongando-se por outros meios através do sacrifício sangrento e do canibalismo (Fernandes, 1952, p.16).

O problema do programa de pesquisa do autor Florestan Fernandes é que ele introduziu dados etnográficos anômalos, quando o normal seria reforçar o poder familiar, informal, particular, dialógico, ou anarquista, conforme prevê o conceito de tribo. Sua pesquisa demonstrou algo anormal: que havia um poder gerontocrático sólido, duradouro, objetivo, que não desaparecia no tempo da paz, nem da guerra; nem na época da chuva ou do verão, como poderiam eventualmente especular os antropólogos-ecologistas. Havia, portanto, um poder universal, que ficava acima do poder privado,

familiar ou social. Sendo assim, o conceito de tribo foi arruinado pelos dados empíricos. Dessa forma, seu programa de pesquisa sobre os tupinambás se tornou degenerativo porque Florestan Fernandes considerou que os gerontes e o líder tinham o mesmo poder do povo; o que não é verdade diante do que ele mesmo registrou empiricamente. Além disso, seu programa de pesquisa afirmou que a Cultura determinava as decisões dos conselheiros, mas os dados que ele mesmo apresentou informam que o *Conselho era um órgão público que tinha o monopólio da decretação da guerra e da paz*. Nesse sentido, Florestan Fernandes escreveu que

“as soluções práticas selecionadas e aprovadas pelos gerontes deviam ser aceitas sem discussão pelos demais membros do grupo local; e impunham-se com a mesma força sagrada da tradição” (Fernandes, 1963, p. 348).

“Além disso, o conselho de chefes transcendia aos limites dos grupos familiares e das parentelas. Estava dotado de um caráter permanente quanto à duração” (Fernandes, 1963, p. 349).

“[...] Cabia-lhes o exercício do mando, enquanto as gerações novas se predispunham à obediência” (Fernandes, 1963, p. 349).

Permanentemente, os conselheiros atuavam como mediadores; outras vezes eram juízes que julgavam e obrigavam a execução da sentença proferida:

O governo tribal, enquanto mecanismo encarregado da discussão e solução dos problemas coletivos, era realmente exercido pelo conselho de chefes ou gerontes. Os líderes guerreiros, os chefes tribais (chefes de malocas e caciques), e os pajés participavam dele na qualidade de iguais, como gerontes (Fernandes, 1963, p. 344).

“Isso evidencia que o conselho de chefes consistia em um órgão deliberativo e executivo, ao mesmo tempo. As resoluções práticas, fossem quais fossem, deviam ser obedecidas, pois a ninguém mais competia discuti-las ou modificá-las” (Fernandes, 1963, p. 335).

“O cacique subordinava-se às decisões tomadas pelos velhos nos conselhos de chefes. Essas decisões referiam-se à escolha dos inimigos, à determinação da guerra e à duração das hostilidades” (Fernandes, 1963, p. 327).

Ficou claro, então, que o Conselho de Anciãos funcionava com regras e poder próprios que não se confundiam com as regras e o poder privado e familiar do resto da sociedade tupinambá. Além disso, o Conselho tinha um *poder de mando transcendente ou universal* que todos reconheciam e obedeciam. Ele tinha, evidentemente, dessa forma, poder público e sabia

usar as normas públicas tradicionais que não eram escritas e se baseavam na memória, na oralidade e na sabedoria acumulada com a vivência dos fatos políticos. Subordinado ao Conselho ou Senado aparecia o cacique, o chefe, ou principal, que aparentemente não tinha poder, mas em *situações excepcionais exercia o máximo de autoridade*, sobretudo na época das expedições militares. A instituição dos conselheiros anciãos tinha *poder de mando; e todos obedeciam às suas determinações*. Entretanto, é interessante registrar que um conselheiro sozinho não resolvia nada. E mesmo que houvesse maioria, bastava um voto contrário para que fosse desfeita a assembleia até que todos concordassem por unanimidade a respeito da mesma questão polêmica a ser rediscutida num encontro posterior.

O programa de pesquisa de Florestan Fernandes criou um ambiente epistemológico autoexplosivo. De um lado, o conceito de tribo registrou que os membros do Conselho de Anciãos eram respeitados pelo *status* elevado que obtiveram em guerras passadas e em outros acontecimentos marcantes; além disso, os conselheiros destacavam-se na comunidade porque promoviam o ajustamento pacífico dos tupinambás à unidade social que extrapolava os limites do ambiente doméstico. Mas, contra o conceito de tribo, os dados empíricos registraram que o chefe local tinha autoridade especial e normalmente recebia várias manifestações de obediência. Inclusive o cacique tinha poder exclusivo para convocar o próprio Conselho de Anciãos a fim de discutir algum negócio relevante para a comunidade. Nessa ocasião os conselheiros ficavam de cócoras na assembleia enquanto o líder falava deitado se embalando na rede, reafirmando com essa postura corporal o seu *status* diferenciado. O cacique também pronunciava sozinho as boas-vindas oficiais para os amigos e convidados estrangeiros que visitavam a sua “tribo”. Ele também cumpria o ritual oficial de entrega do tacape ao guerreiro matador que participaria da guerra.

Florestan Fernandes afirmou empiricamente que o cacique “tinha certos privilégios”, mas manteve teoricamente a tese de que havia entre os tupinambás uma *organização onde todos eram iguais e obedeciam ao comando da Cultura*; e não da Política que era notadamente Pública através do cacique e dos conselheiros!

A teoria do etnólogo Pierre Clastres

A contradição entre o conceito de tribo e a realidade empírica do Conselho de Anciãos e do cacique também enfraquece a teoria anarquista do etnólogo Clastres (1979; 2004). Ao defender o conceito de tribo, Clastres descartou a teoria leviatânica, que ele avaliou inadequada para conhecer a realidade dos indígenas americanos. Em sua avaliação, os indígenas da floresta tropical brasileira não criaram um Estado nativo por decisão própria, mas viviam felizes em suas sociedades completas, bem-acabadas, adultas, que não eram embriões infrapolíticos, nem unidades carentes ou subdesenvolvidas politicamente.

Segundo Clastres, a teoria leviatânica propõe que o destino da Sociedade é a divisão de classes, ou seja, o poder separado da própria

Sociedade; consequentemente ela defende o fortalecimento do Estado como órgão que sabe e determina o que é melhor para o bem de todos. Negando essa perspectiva teórica, de acordo com a avaliação de Clastres (1975), os dados etnohistóricos da “Floresta Tropical” brasileira mostraram que os indígenas recusaram a divisão do corpo social em dominantes e dominados; o que na linguagem colonial se denominaria Estado. A política dos indígenas americanos se opôs ao aparecimento de um órgão separado de poder e impediu que a chefia ganhasse um poder diferente dos demais cidadãos. Diante desse quadro, Clastres questionou: “para que serviria um chefe sem poder?”. Ele respondeu dizendo que competia ao chefe assumir a vontade geral praticando um esforço concertado com o corpo social, visando assim afirmar a especificidade, a autonomia e a independência da sua comunidade em relação aos vizinhos da região.

As atividades do líder se manifestariam nas relações internas da comunidade demonstrando habilidade para o diálogo; talento diplomático para consolidar as redes de aliança que garantiriam a segurança da comunidade; e coragem e disposição guerreira para assegurar uma defesa eficaz contra os ataques ou, se possível, garantir a esmagadora vitória contra os inimigos. Ao mesmo tempo, o chefe civil era vigiado pelo Conselho de Anciãos que fiscalizava os atos administrativos para não deixar que a vaidade do prestígio social se transformasse num perigoso desejo por mais poder. Em situação extrema, se a ambição do chefe aflorasse com ímpeto inconstitucional, ou seja, afrontando a cultura política tradicional, o mesmo poderia ser abandonado pelo povo ou até executado publicamente.

Avaliação crítica

Pierre Clastres e Florestan Fernandes registraram empiricamente que o líder tinha apenas o dom de falar publicamente. Mas ele não tinha poder político nenhum; não mandava nada; apenas rememorava e instruía culturalmente a boa convivência social. Fernandes, por exemplo, notou que o cacique (ou eventualmente os dois ou três caciques oficiais da mesma comunidade) faziam exortação diária com o objetivo de motivar a boa conduta dos moradores e fortalecer os laços de solidariedade.

Entretanto, em outras passagens de suas obras, os dois nobres pesquisadores mostraram, contraditoriamente, que o cacique tinha bastante poder, e esse poder era variável. O cacique recitava ao ar livre mensagens em favor da coesão social; mas também usava o poder moderador em situações de conflito local; em outras situações, ele tinha tanto poder que administrava sozinho a soberania e o destino biológico da sua comunidade inteira, quando, especificamente, decidia se a expedição militar (às vezes com 10 mil soldados) deveria recuar ou avançar perante os obstáculos que surgiam em pleno campo de batalha. Outras vezes, o cacique podia executar livremente os suspeitos de feitiçaria, matando pessoas que não tinham direito ao julgamento para serem dignamente condenadas à morte.

Em diversas situações ficou evidente que o cacique era portador de um *poder público resiliente* que em situações normais seria quase zero, mas em

situações especiais atingiria graus diversos, até mesmo ultramaximalista. No campo de batalha, como exemplo, o cacique era modelo de conduta geral e eventualmente *resolvia sozinho* conflitos de opiniões que surgiam acerca das estratégias contestadas por milhares de guerreiros subordinados porque nesse caso ele tinha poder público majorado no meio do campo de guerra. Falar publicamente também era um poder e um direito público especial do cacique. Não era qualquer cidadão que podia andar pela comunidade fazendo o papel de memorialista cultural. *Era exclusivamente o chefe quem tinha essa prerrogativa pública.*

Contudo, mesmo possuindo todos esses dados históricos nas mãos, Pierre Clastres e o Florestan Fernandes não avançaram na Teoria Geral do Estado, porque estavam impedidos programaticamente de sair dos limites ontológicos do conceito de tribo; e talvez por isso *não admitiram que o cacique tinha poder público e seu poder se contraía ou se expandia entre a anarquia e o Leviatã.*

Os dados etnohistóricos confirmam a nossa tese sobre a resiliência do poder público no século XVII, envolvendo o cacique João Cumiaru, na Amazônia, apelidado de *capitão-mor* entre os tupinambás. Quando retornava o tempo de paz, “esse chefe de guerra perdia toda a sua potência”. Ou seja, o seu poder *ultramaximalista* era aceito apenas “em ocasiões excepcionais, quando o grupo se via diante de uma ameaça externa”. De fato, “a autoridade do chefe tupinambá, incontestada durante as expedições guerreiras” se achava estreitamente submetida “ao controle do conselho dos anciãos em tempo de paz.” (Clastres, 1979, cap. 2).

O Estado Tupinambá

Em tempo de paz, os tupinambás plantavam, caçavam, pescavam, coletavam produtos da floresta e faziam barganha com outras comunidades da região trocando penas, pedras preciosas, cristais e artesanato. A produção econômica era privada e a apropriação dos recursos naturais e agrícolas era direcionada aos interesses de cada família. A economia doméstica tinha três pilares: autoprodução, barganha e solidariedade, incluindo a doação de gêneros alimentícios e objetos culturais não só para os parentes, mas também ao visitante estrangeiro. A solidariedade econômica era eventualmente praticada em favor de quem não tinha, em certa ocasião, comida para se alimentar. A avareza era desprezada socialmente.

O limite físico da propriedade privada e coletiva dos tupinambás era respeitado por todos por força do costume. A existência da propriedade privada também aparecia no enterro do falecido que levava em sua tumba os pertences pessoais. O controle das áreas ocupadas por cada grupo familiar era passado de geração para geração de modo ininterrupto. Havia, portanto, um *direito agrário* e um *direito civil* previsto costumeiramente pelas normas sociais. O cidadão tupinambá usava o seu terreno do jeito que quisesse, mas, depois de esgotada a fertilidade do solo, ele deixava o lugar e ia atrás de outro melhor. Os dados etnohistóricos informam que o solo se esgotava a cada três anos, por isso a dispersão de alguns grupos tupinambás poderia

atingir a fronteira de outras comunidades, o que gerava conflitos, mortes e motivação para futuras vinganças.

Outra fonte de conflito nas relações exteriores era decorrente da livre movimentação da sociedade tupinambá no sudeste do Brasil, que migrava na busca de uma *terra sem males*. Sobre essa movimentação populacional registrada durante a colonização portuguesa, Florestan Fernandes (1952, p.65) informou que

“o reconhecimento das condições insatisfatórias de vida e a escolha da direção do movimento migratório se processava, culturalmente, por meios religiosos. Um pajé (ou mais) assumia os papéis de líder carismático da migração coletiva, que adquiria por sua vez o caráter de movimento messiânico”.

O Direito Social dos tupinambás disponibilizava normas informais rememoradas oralmente que garantiam a existência de uma Sociedade indivisa, sem classes, sem dominantes e dominados, e sem nenhum órgão público modelando ou intervindo na rotina das malocas. Ao lado do *Direito Social* e do *Direito Privado* dos tupinambás funcionava o *Direito Público* com suas normas secundárias, monopolizadas e utilizadas pelo Conselho de Anciãos.

De um lado, as normas primárias seriam as *normas sociais costumeiras* de mandar, permitir e proibir algo, baseadas na tradição *cultural* do dia a dia; de outro lado, as normas secundárias seriam *normas públicas de julgamento, alteração e reconhecimento* que funcionariam em cima normas sociais porque seriam metarregras exercidas com a força *política*.

O *Direito Público* tem regras aplicadas ao Estado, aos seus governantes e aos seus agentes, mas também disciplinam relações privadas (Duguit 2009). Igualmente, o Direito Público dos tupinambás estabeleceu que o Conselho de Anciãos era formado por agentes públicos selecionados pelo prestígio e pela virilidade demonstrada nas guerras do passado. A função pública do Conselho era garantir a execução de comportamentos corretos na Sociedade e resolver problemas estratégicos de interesse da Soberania nacional. As reuniões do Conselho eram públicas. Aconteciam no terreiro, no espaço central localizado entre as malocas, à noite, ao luar, onde os conselheiros praticavam a fumagem coletiva, discutiam e refletiam sobre o assunto, até finalmente decidirem por exemplo a decretação de uma guerra.

O Direito Público-Administrativo autorizava o cacique a usar o poder discricionário no meio do campo de batalha. Ele podia livremente inventar estratégias que protegeriam os guerreiros e a integridade biológica do povo tupinambá durante a guerra. De acordo com o Direito Público, os equipamentos militares eram exclusivamente autorizados para uso oficial. Era o Conselho de Anciãos que autorizava a produção de armas militares. O indivíduo e a família não tinham direito de produzir e usar armas de guerra a seu bel-prazer contra os próprios tupinambás. As armas eram de interesse público para eliminar o inimigo da sociedade tupinambá.

O Direito Público nativo, além de reger o porte e uso de armas de guerra, também delimitava o direito privado da escravidão e o ritual de antropofagia. Nesse sentido, o Direito Público estabeleceu que os tupinambás tinham direito internacional – à revelia das outras Nações – de cultivar o ódio político, de realizar alianças com os parceiros vizinhos da região e praticar o etnocídio, o genocídio e a escravidão contra os inimigos tupiniquins, tabajaras, carijós, guianás, timiminós, maracajás, goitacazes etc.

As normas públicas amparavam a autoridade do Conselho que podia interferir na rotina da produção econômica quando as expedições guerreiras precisassem de alimentos que seriam armazenados por longo período de incerteza. Além disso, os conselheiros decretavam oralmente que as mulheres e as filhas dos guerreiros produziram maior quantidade de farinha para garantir a alimentação no campo de guerra. Nesse contexto, a *produção excedente* beneficiava igualmente a todos, pois a economia doméstica estava prejudicada com a falta de homens que tinham saído para a guerra. Essa determinação do poder público era notoriamente intervencionista e maximalista e acontecia também na época das epidemias e das catástrofes ambientais.

Com a decretação consensual entre os conselheiros, os militares e o pajé, aflorava o *poder público ultramaximalista* concentrado na figura do cacique. Consequentemente, o *governo exagerava na intervenção política; invocava maior presença da Religião na vida das pessoas; e fazia aumentar extraordinariamente a produção de alimentos e dos instrumentos de guerra*. As deliberações do Conselho Público atendiam à vontade geral do povo, que desejava praticar a vingança contra os inimigos; atendiam à solicitação dos espíritos dos antepassados consultados pelos pajés; ou então atendiam aos reclames das famílias infelizes que perderam seus parentes em guerras do passado.

Na condução da guerra, o cacique “nunca era tão forte [como nessa época], quando então seu poder era quase absoluto, e perfeitamente respeitada a disciplina imposta às suas tropas” (Clastres, 1979, cap. 2). Por isso, o “número dos guerreiros que um chefe era capaz de reunir é o melhor índice da extensão da sua autoridade” (Clastres, 1979, cap. 2). As guerras mobilizavam milhares de homens; alguns cronistas notaram até 14 mil tupinambás (cf. Clastres, 1979, cap. 2).

Os dados colhidos por Florestan Fernandes no sudeste brasileiro indicam que o poder político era variável entre a guerra e a paz. Contudo, fora do sudeste brasileiro, há registro de que houve uma solidificação ou permanência total do *poder público ultramaximalista dos tupinambás* na Amazônia e no Nordeste do Brasil, onde se verificou uma organização do poder dividida entre dominantes e dominados submetidos à figura de um supercacique regional. Segundo o cronista Heriarte, na Amazônia, por exemplo, os povos aratus, apacuitaras, yaras, goduis e curiatós estiveram submetidos à organização senhorial que os transformou em vassalos, obrigados inclusive a pagarem tributos. Na Bahia, por sua vez, quando os portugueses iniciaram a colonização os tupinambás já dominavam extensas áreas nessa região. Toda a zona costeira que se estendia do rio São Francisco a Ilhéus estava sujeita ao domínio dos tupinambás.

Em suma: os dados etnohistóricos registram que os cacicados definitivos dos tupinambás encontrados na Amazônia e no Nordeste do Brasil tinham um Estado ultramaximalista, dominando alguns territórios, apresentando uma organização burocrática que cobrava tributos, controlando uma ordem social escravagista (algumas vezes explorando o trabalho dos vencidos até o momento final do canibalismo), além de ter uma organização autoritária (com o poder exagerado do cacique) e uma organização etnocida (exterminando as etnias consideradas inimigas).

Avaliação crítica

Clastres e Fernandes afirmaram que havia uma “Sociedade igualitária” entre os tupinambás, *mas eles registraram que a tirania do cacique existia quando ele determinava a execução sumária de alguma mulher feiticeira que não tinha chance de se defender publicamente ou então quando ele autorizava a exploração dos escravizados*. Além disso, Clastres registrou que os conselheiros autorizavam que “alguns guerreiros, os mais felizes no combate, pudessem possuir esposas secundárias, frequentemente prisioneiras arrebatadas do grupo vencido” (Clastres, 2004, cap. 2). Os escravizados “eram rapidamente integrados na comunidade do seu senhor, e este não hesitava em dar sua irmã ou filha em casamento a esse testemunho vivo da sua glória”. Porém, “a incorporação tornava-se completa quando, ao fim de um tempo às vezes bastante longo, a matança do prisioneiro o transformava em alimento ritual dos seus senhores” (Clastres, 2004, cap. 2). *Ou seja, Clastres mostrou empiricamente que a “tribo” tupinambá não era igualitária, portanto, não era tribo!* A bem da verdade, esses microdetalhes sociais não ganharam atenção política do etnólogo Clastres.

Os prisioneiros de guerra, escravizados, *podiam ser obrigados a se casar*, porém, mais tarde, acabavam sendo *devorados no banquete coletivo*. Sobre os escravizados, Clastres comentou apenas *que não seria adequado considerar que faziam parte de uma classe social* – talvez porque seriam devorados e desapareciam de vez dos registros etnográficos!

Florestan Fernandes também sabia que os escravizados experimentavam por algum tempo uma convivência aparentemente “normal” na “tribo” tupinambá, mas depois eram mortos para servir ao canibalismo coletivo. Fernandes descreveu, inclusive, a recepção agressiva que o novo escravizado recebia na chegada da comunidade. Ele registrou que: “quando trazem para casa um inimigo, batem-lhe as mulheres e as crianças primeiro” (1952, p. 84). Outras informações apresentadas pelo cronista Staden informaram, inclusive, que ao se aproximar do grupo local, o cativo tinha que gritar: “Estou chegando, eu, vossa comida”.

Diante do exposto, conclui-se que a tradição de pesquisa tribalista manteve o dogma da comunidade igualitária, indivisa, sem dominantes e dominados, enquanto os dados empíricos apresentados pelos próprios autores tribalistas Clastres e Fernandes apontaram o contrário. Apesar de descreverem detalhes da crueldade praticada culturalmente pelos tupinambás dentro e fora da comunidade local, Clastres e Fernandes não

assumiram a verdade de que havia um sistema social desigual entre os indígenas, que eles mesmos expuseram acidentalmente em suas pesquisas.

Por força do método funcionalista, Fernandes chegou ao ponto de escrever que “os rituais observados após o aprisionamento tinham por fim estabelecer as condições de *ajustamento recíproco* entre os tupinambás e seus prisioneiros, *graças às quais* os inimigos podiam ser sacrificados fora do campo de luta armada e, às vezes, muito depois da ocorrência da captura” (Fernandes, 1952, p.82, grifos nossos). Nesses termos, Florestan Fernandes desenvolveu o *mito da igualdade da tribo* e aplicou o *método funcionalista* no qual tudo estaria integrado; até mesmo o anormal estaria “integrado”, como exemplo a prática do casamento forçado do cativo estrangeiro, ou a execução do escravizado para degustação divertida no banquete público da tribo. O seu método funcionalista não viu, portanto, a desigualdade social, apenas viu a *funcionalidade* do canibalismo e da escravidão dentro do sistema cultural, que como já dissemos não tem nada de tribal.

Essa cegueira crítica sobre a desigualdade social entre os tupinambás não se repetiu posteriormente na análise da escravidão negra apresentada pelo mesmo Florestan Fernandes quando usou o método marxista. Sua análise crítica dessa vez destacou que no Brasil:

[...] encontra-se a persistência de um *modelo assimétrico* de relações de raça, construído para regular o contato e a ordenação social entre “senhor”, “escravo” e “liberto”. Como aconteceu no Sul dos Estados Unidos esse tipo de relação assimétrica de raça envolve uma espécie de ritualização do comportamento racial. A dominação do senhor e a subordinação do escravo ou do liberto são parte do mesmo ritual por meio do qual as emoções e os sentimentos poderiam ser controlados e mascarados. No Brasil, esse tipo de ritualização teve idênticas funções, reforçado pela pressão católica para preservar em algum sentido aparente o estilo de vida cristão dos senhores, escravos e libertos (Fernandes, 1972, p. 71, grifo nosso)

O poder público dos tupinambás do sudeste brasileiro aparecia nas atividades do Conselho de Anciãos envolvendo o tema da Guerra, *mas sem consulta popular*. O Conselho tinha o monopólio do tempo social e a decisão colegiada desse órgão definia quando começava o tempo da paz e terminava o tempo da guerra. Os conselheiros idosos constituíam os únicos servidores que possuíam, na comunidade, um amplo conhecimento da tradição e de suas aplicações. Em virtude dessa competência, cabia-lhes o exercício do mando, enquanto as gerações novas se predispunham à obediência. Assim registrou Florestan Fernandes. Em tempo de paz, as atribuições dos conselheiros eram bem limitadas. A solução das disputas e dos conflitos de indivíduos pertencentes ao mesmo grupo tribal subordinava-se a princípios definidos no direito costumeiro (envolvendo problemas como a vendeta entre as famílias do ofendido e do ofensor etc.). Os gerontes tinham à sua disposição meios públicos eficazes de intervenção na vida tribal, e assim

podiam influir em acontecimentos de grande repercussão usando as regras do Direito Público.

Em tempo de paz, os dados etnohistóricos mostram que o poder do Conselho dos Anciãos variava entre o minimalismo e o ultraminimalismo. Essa variação é flagrante nos seguintes episódios (Fernandes, 1963, p. 333):

- | | |
|--|---|
| 1- Poder público apaziguador e mínimo; | O indivíduo que se casara com uma mulher de gênio irascível foi malsucedido. A solução indicada pela tradição consistia no direito do marido de repudiar a esposa inconveniente. Mas existia um fato relevante na situação: o marido, como os demais moradores do grupo local, conhecia cabalmente o temperamento voluntarioso da mulher. O conselho precisou, provavelmente, manifestar sua opinião sobre o assunto. E resolveu-o desfavoravelmente ao marido. |
| 2- Poder público minimalista e solidarista; | Sabe-se, também, que os gerontes, na qualidade de companheiros, eram convidados a aconselhar o pai de uma jovem, quando a pediam em casamento. Na reunião que então faziam na maloca do pai da jovem, comentavam o comportamento do pretendente e discutiam a conveniência de aceder ao pedido. |
| 3- Poder público ultraminimalista, aparentemente anarquista, caso quase zero de poder. | [...] Através das pregações e das exortações, compeliavam os guerreiros e os jovens a agir de acordo com os padrões tradicionais, isto é, de modo compatível com sua vontade e interesse. |

Os relatos etnohistóricos informam que o povo entendia que o cacique era um capitão feito para a guerra e não para a paz. Em cada aldeia tupinambá, segundo Florestan Fernandes, havia um principal que todos seguiam somente na guerra, situação em que lhe davam “alguma obediência, pela confiança que tinham em seu esforço e experiência” (1952, p. 220). Porém, no tempo de paz, relatos de época indicam que o cacique orientava os outros dando bons conselhos, principalmente nas reuniões noturnas da Casa Grande, localizada no centro da comunidade. Os relatos históricos informam que o cacique além do poder *militar-maximalista* tinha *poder moderador-minimalista*:

Entre os indígenas da Floresta Tropical o poder normal, civil, fundado sobre o *consensus onnius* e não sobre a pressão, é assim de natureza profundamente pacífica; a sua função é igualmente “pacificante”: o chefe tem a tarefa da manutenção da paz e da harmonia no grupo. Ele deve também apaziguar as disputas, regular as divergências, não

usando de uma força que ele não possui e que não seria reconhecida, mas se fiando apenas nas virtudes de seu prestígio, de sua equidade e de sua palavra. Mais que um juiz que sanciona, ele é um árbitro que busca reconciliar (Clastres, 2004, p. 23).

O *poder público ultraminimalista* não era solicitado para intervir em questões domésticas, porém, se houvesse quebra dos protocolos do direito costumeiro, e o conflito entre as famílias transbordasse para o espaço público, ameaçando a paz e a segurança de todos, o Conselho intervinha e anulava contratos imorais ou castigava quem não respeitava as normas costumeiras. A intensidade da intervenção do Conselho variava entre *o grau mínimo e máximo do poder público*.

O grau *quase zero* do poder público, quase anarquia, aparece em tempo de paz com o máximo de liberdade dos indivíduos e das famílias produzindo alimentos sem precisar pagar imposto ou dividir seus produtos com a sociedade inteira. Nesse contexto os indivíduos podiam casar e fazer seus empreendimentos livremente, sem enfrentar a censura ou adotar regramento oficial do Conselho de Anciãos, desde que tudo estivesse de acordo com a tradição. Confirmando o ambiente quase anárquico das “tribos” tupinambás, Florestan Fernandes (1963, p. 329) registrou que nas “coisas ordinárias, cada qual agia como queria, isto é, sem revelar obediência ao cacique como tal”. O cronista Gabriel Soares, citado por Fernandes (1963, p. 329), registrou esse fato dizendo que “no tempo de paz cada um fazia o que obrigava o seu apetite”.

Nesse cenário de aparente anarquia social, os casos de agressão e de morte eram resolvidos privativamente com a vingança tradicional, a vendeta, efetuada pela família da vítima. A vingança não era individual, mas sim coletiva; e seguia o *princípio de Talião*. Nesse sentido, os parentes da vítima tinham o direito de exigir a reparação compulsória do agressor e assumiam a responsabilidade de fiscalização dos acordos de punição. Finalmente, o equilíbrio social ressurgia quando os parentes da vítima e do agressor cumpriam as normas tradicionais.

Contudo, se o grupo do ofensor não quisesse realizar o castigo conforme o combinado, rompia-se o pacto de solidariedade social entre as famílias no âmbito doméstico e conseqüentemente o conflito ultrapassava os limites tolerados culturalmente. A partir dessa situação, o Conselho era provocado para mediar ou julgar o episódio que potencialmente trazia o risco da anarquia hobbesiana dentro da própria sociedade tupinambá. Nesse momento crítico, quando não eram cumpridos os acordos, o poder público que antes *era quase zero, quase tribalista, quase anarquista*, no dia a dia, incrementava a sua força com a função de manter a paz e a ordem social.

Conclusão

Cinco princípios institucionais sustentam a hipótese do *Estado nativo tupinambá* no sudeste brasileiro, no período colonial: 1- publicidade; 2-

seguridade; 3- solidariedade, 4- minimalidade; e 5- resiliência. Esses princípios constituem a *cultura política minarquista* dos tupinambás.

O [1] *princípio da publicidade* considera que o poder público é a própria soberania do Estado, por isso, tem prevalência sobre os interesses privados e coletivos, setoriais ou familiares, porque defende valores transcendentais da comunidade. Baseado nesse princípio, a operacionalização do poder depende das Leis que todos deverão obedecer; “a menos que a razão demonstre que a Lei da razão ou a Lei de Deus ordenam o contrário” (Locke, 1983).

Ressalte-se, oportunamente, que nem sempre as leis são escritas como é o caso dos tupinambás. Essa possibilidade podemos chamar de *Common Law* que:

[...] não é baseada em códigos escritos, como o Código Civil ou o Código Penal que usamos no Brasil. Nesse sistema, as decisões dos juízes em casos anteriores servem como modelo para resolver novos processos semelhantes. Isso é o que chamamos de “precedente”. Com o tempo, o Common Law ajudou a fortalecer o poder do Estado e a proteger a propriedade privada. Nesse modelo, o papel dos juízes é central: suas decisões ajudam a construir as regras jurídicas ao longo do tempo, tornando o sistema mais flexível e capaz de se adaptar às mudanças da sociedade (Escola Paulista De Direito, 2025).

O Conselho de Anciãos dos tupinambás tinha autoridade pública, transcendental, para resolver problemas que ameaçavam os interesses nacionais. Os conselheiros mandavam e os outros obedeciam incondicionalmente. O Direito Público dos tupinambás estabeleceu, inclusive, que as decisões do Conselho seriam baseadas na *regra de unanimidade*, priorizando assim a legitimidade total das decisões públicas do colegiado gerontocrático. No Direito Público dos tupinambás existiam *regras de julgamento* que resolviam apelações ou conflitos não solucionados pelo Direito Social e essas regras atribuíam ao cacique e aos demais conselheiros o poder de julgamento e conciliação em casos de maior impacto social. No Direito Público dos tupinambás existiam também *regras públicas secundárias de alteração e de adaptação* que autorizavam os agentes públicos a reinterpretarem as normas tradicionais com a expectativa de solucionar novos casos difíceis ou excepcionais emergentes no dia a dia. Também existiam *regras públicas de reconhecimento do valor das normas cotidianas*.

O Conselho de Anciãos era a instância máxima do poder público a serviço da Nação tupinambá. Notadamente, era *um poder político-estatal solidarista* cuja prioridade máxima era manter a integridade do *direito social*, até onde fosse possível. O Conselho Público, órgão supremo do Estado tupinambá, tinha poder judiciário, executivo, legislativo, deliberativo e religioso do pajé. Essa magna instituição tinha o monopólio da força militar, da violência externa, do sistema escravagista, da Administração Pública, e controlava inclusive a felicidade do povo, pois apenas os conselheiros podiam ligar e desligar o tempo da paz e da guerra.

O [2] *princípio da seguridade social* prevê o auxílio aos guerreiros inválidos e às viúvas da guerra, além de orientar os agentes públicos a tomarem decisões que visam garantir a defesa ou integridade nacional, evitando de um lado o risco da anarquia e de outro lado o risco do Estado leviatânico autoritário que aumentava no seguinte contexto:

[...] entre os Caribes e os Tupinambás 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. 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).

O [3] *princípio da solidariedade*, por sua vez, orienta o Estado *gerontocrático* tupinambá a “conservar, ordenar e ajudar” a Sociedade para ser autônoma, livre e soberana. Baseado nesse princípio, o Estado solidarista tupinambá trabalhou em prol do Direito Social e da Nacionalidade. Ele incentivou e protegeu as virtudes da anarquia em tempo de paz e aceitou as virtudes do Leviatã no tempo da guerra, mas nunca abandonou o princípio da seguridade ou da prevenção social, entendendo que há risco alto de desordem social e risco alto de uma ditadura leviatânica a partir da ambição política do cacique.

Em tempo de paz os tupinambás viviam livremente, exceto os escravizados. Não havia um órgão mandatário centralizador que determinasse o tipo de conduta das pessoas e das famílias. A não ser sobre os escravizados. Normalmente, no tempo de paz os limites da ordem dependiam da aceitação voluntária das normas costumeiras que estavam gravadas na memória social. Funcionava espontaneamente uma ordem moral descentralizada, aparentemente uma anarquia social, em que a conduta individual passava pelo crivo das famílias da vítima e do agressor que intervinham na resolução conjunta do delito. Eram as famílias no âmbito doméstico que elaboravam os critérios privados de julgamento, contextualizavam os direitos e deveres de cada um; e chegavam consensualmente à conclusão da pena a ser aplicada contra o agressor.

A *quase anarquia social* dependia da palavra, do acordo verbal, dos valores tradicionais, e da solidariedade. Entretanto, mesmo que todos os indivíduos fossem anarquistas perfeitos no dia a dia, havia sempre o risco da anarquia hobbesiana que poderia surgir quando os interesses oportunistas e unilaterais desrespeitassem os laços fraternos, ou quando os moradores se envolvessem na tentativa de solução de conflitos privados banalizando a violência armada. Como fator protetivo de uma eventual desordem hobbesiana havia um poder público vigilante: o Conselho de Anciãos.

Clastres propôs que o ambiente tribal, “anárquico”, era tranquilo e ordenado moralmente, solidarista, mas ele próprio reconheceu que entre os Tupinambás havia alto risco de ocorrência de uma desordem hobbesiana, principalmente por causa dos guerreiros que eram muitos na comunidade tupinambá. Clastres deixou claro que havia um fator de risco elevado com a presença dos guerreiros ou militares, que pela sua natureza bélica podiam iniciar facilmente um *estado de guerra de todos contra todos*. Em sua avaliação, os guerreiros eram potencialmente suspeitos para manter a ordem social pacificamente.

A esse respeito, Clastres (2004. p. 187) levantou o seguinte questionamento:

[...] Ao permitir a autonomia do grupo dos guerreiros em relação à comunidade, a dinâmica da guerra traria em si o risco da divisão social? Interrogações essenciais, pois por trás delas delineia-se a questão transcendental: em quais condições pode a divisão social aparecer na sociedade indivisa?

As guerras realizadas pelos tupinambás não eram da iniciativa privada. Eram ações públicas, do Estado, especialmente porque envolvia a segurança da fronteira nacional e a existência biológica da população. O custo biológico da guerra era expressivo com a alta mortalidade que ocorria nos campos de batalhas; mas a perda populacional era compensada com a “natalidade alta”, em que “as crianças eram muito numerosas, principalmente até a idade de oito anos” (Fernandes, 1963, p.119).

No período da guerra, o *ultramaximalismo do Leviatã* surgia temporariamente entre os tupinambás e era reconhecido, incentivado e aplaudido pela própria cultura local. Mas o ressurgimento do Leviatã era uma operação política muito perigosa. O poder imperialista do Leviatã indígena ordenava: a superprodução de equipamentos militares, o incremento da agricultura e da coleta dos produtos da floresta, a convocação obrigatória dos guerreiros para os campos de batalhas nas quais haveria matança, etnocídio, genocídio, e finalmente, a captura de alguns homens e mulheres estrangeiros para mais tarde serem comidos em ritual antropofágico público. A guerra dos tupinambás contra os estrangeiros (indígenas e colonizadores) era justificada geralmente pelo ódio político e pelo desejo de vingança culturalmente mantidos como traços da personalidade tupinambá, mas também as guerras poderiam ser praticadas para reunificar o sentimento comunitário dividido internamente por conflitos locais ou para fugir do tédio social. A violência cultural precisava ser praticada com a matança dos

inimigos externos de tempo em tempo, sob o risco dessa agressividade transbordar para dentro de casa, inadequadamente. A atividade militar proporcionava “o reatamento dos laços de confiança recíproca, através das práticas antropofágicas; e contribuía para restaurar a moral coletiva e a segurança psíquica dos indivíduos” (Fernandes, 1963, p. 122).

Os registros etnohistóricos mostraram que “os valores guerreiros e as qualidades subordinadas a eles assumiam importância peculiar na vida de um homem”. Se alguém não realizasse a proeza considerada mínima, como o aprisionamento e sacrifício ritual de um inimigo, jamais esse homem “conseguiria se casar e ser admitido no círculo dos adultos” (Fernandes, 1963, p. 317).

A guerra fazia parte da formação identitária do povo tupinambá, mas quem decidia a sua ocorrência não era a Cultura, mas sim a Política, o Poder Público, o Conselho de Anciãos.

Fernandes (1963, p. 114) explicou que em certas situações, “tornava-se necessário restabelecer os laços intragrupais e intratribais de compromissos recíprocos e de solidariedade social. Isso era obtido removendo-se a comoção causada pela perda sangrenta de um membro”. Na avaliação do mesmo autor, “o mecanismo de solidariedade tribal estendia a injúria e a responsabilidade, de modo positivo, a todos os membros dos grupos locais solidários [...]”.

Sintetizando: a virtude autoritária do Leviatã temporário atendia positivamente à demanda da violência cultural dos tupinambás que reivindicavam o direito de vingança para fazer justiça aos parentes e amigos que foram mortos pelas nações adversárias nas últimas batalhas. Mas a vingança não era privada, nem coletiva, nem aleatória. Era pública porque envolvia não só a honra da comunidade inteira, mas também a existência biológica da Nação tupinambá. Por isso a guerra estava na agenda da *Política de Estado*.

Sobre o princípio solidarista, Duguit (2009) lembrou que persiste uma concepção tradicional desde Hegel que acredita que só existe Direito a partir do Estado. Duguit (2009) refutou essa tradição e apresentou outro postulado que enfatiza que o Direito Social é anterior e superior ao Estado. Pensando dessa forma, destacou que a doutrina jurídica não pode ignorar que o ser humano vive realmente no reino social. Os indivíduos desde o nascimento estão vinculados a determinado agrupamento. Por isso, não é razoável que o Direito Público despreze a importância do Direito Social. Duguit (2009) defendeu que é papel do poder político através do Estado garantir as condições de efetivação do Direito Social. Os servidores do Estado deveriam, por isso, trabalhar no sentido de fortalecer a *soberania da Sociedade*. A proposta final dessa crítica toda é que deve existir interdependência entre pessoas, organizações coletivas e instituições com o apoio direto do Estado. Porém, o Direito Público não deveria ser usado para engrandecer a burocracia do poder soberano estatal, mas sim para fortalecer a autonomia da Sociedade Civil, a solidariedade entre as pessoas, e a parceria público-privada-social.

O [4] *princípio da minimalidade do poder* propõe que o Estado tupinambá seja vigilante ou protetor dos direitos fundamentais, limitado às

funções de proteção contra a violência, o roubo, a fraude, com responsabilidade especial de fazer cumprir os contratos particulares combinados entre os indivíduos (Dallari, 2018, p. 109). No Estado-mínimo, segundo Buchanan (1975), desenvolve-se um tipo de contrato no qual tudo pode ser feito dentro da Lei permissiva. As normas públicas atribuem nesse contexto o máximo de liberdade com o mínimo de intervenção do Leviatã. Esse meio-termo dentro da Lei, entre o absenteísmo e o maximalismo estatal, foi denominado por Buchanan (1975) de anarquia ordenada, o que na prática exige o equilíbrio dos interesses público-privados. Da mesma forma, o Estado minarquista tupinambá tinha uma força repressiva latente, enquanto a permissividade privada das malocas e da Sociedade em geral aparecia normalmente no cotidiano como se fosse uma anarquia social. Em tempo de paz, o *Estado ultraminimalista* era tão discreto entre os tupinambás que o povo tinha a sensação de que havia uma completa anarquia social, em que todos eram iguais e não havia um poder público centralizado exigindo a obediência ao poder. Entretanto, os dados etnohistóricos trazidos paradoxalmente pelos pesquisadores Clastres e Fernandes indicaram, acidentalmente, que havia um poder público vigilante, como discutido anteriormente.

O [5] *princípio da elasticidade* ou da *resiliência do poder*, finalmente, orientou o sistema político tupinambá a regressar ao seu estado original depois de enfrentar algum choque ou adversidade interna ou externa. O princípio da resiliência foi aplicado oficialmente pelo Conselho de Anciãos, que tinha o monopólio do tempo social. Nesse sentido, os conselheiros determinavam a data em que aumentaria e diminuiria a intensidade do poder público.

A Psicologia explica que a resiliência é a capacidade de adaptação temporária da pessoa ou da instituição a certas mudanças drásticas, a perdas, ou a situações estressantes e arriscadas, que envolvem duros obstáculos; mas, depois de superada essa fase, o sujeito consegue recuperar o seu estado original, mas segue sua vida transformado positivamente ou carregando alguma lembrança do impacto que sofreu anteriormente (Angst, 2009).

Com esses princípios institucionais conclui-se que existiu um *Estado nativo tupinambá resiliente, solidarista, ultraminimalista*, antes do século XIX, no sudeste do Brasil. De um lado, em tempo de paz, aparentemente havia uma *anarquia social*, em que a intervenção do Estado ocorria de forma discretíssima ou nem acontecia na maioria das vezes. Entretanto, o poder público dos tupinambás existia porque era necessário neutralizar o risco da anarquia desordenada, visto que os interesses privados poderiam caminhar na direção do caos social. De outro lado, em tempo de guerra, havia um *Estado ultramaximalista*, o Leviatã, a ditadura do Poder, que emergia intencionalmente da Cultura local com poder *imperialista, dominador, centralizador, cruel, tirânico*, necessário para enfrentar os inimigos da guerra. O prazo de validade cultural do Leviatã estava sempre nas mãos dos conselheiros, que tinham poder oficial de neutralizar o risco da ditadura com o desligamento do tempo da guerra quando achassem adequado no cenário internacional. Nesse contexto institucional, o Conselho neutralizava o risco

da desordem social da anarquia e o risco da ditadura política do Leviatã. Era, portanto, um Estado nativo com dupla face, dinâmico, resiliente: durante a paz, era ultraminimalista; durante a guerra, ultramaximalista.

Referências bibliográficas

ANGST, Rosana. Psicologia e resiliência: uma revisão de literatura. **Revista Psicologia Argumento**, [S. l.], v. 27, n. 58, p. 253–260, 2009. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/psicologiaargumento/article/view/20225>>. Acesso em: 15 dez. 2021.

ARCURI, Marcia M. Tribos, Cacicados ou Estados? A dualidade e centralização da chefia na organização social da América pré-colombina. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, Brasil, n. 17, p. 305–320, 2007.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. **A política**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

BOBBIO, Norberto. **Teoria do ordenamento jurídico**. 10. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

BUCHANAN, James. **The limits of liberty**: between the anarchy and Leviathan. The University of Chicago Press, 1975. Disponível em: <<https://oll.libertyfund.org/title/kliemt-the-collected-works-of-james-m-buchanan-vol-7-the-limits-of-liberty>>. Acesso em: 15 fev. 2024.

BULL, Hedley. **A Sociedade anárquica**. Brasília: UnB, 2002.

CARNEIRO, Robert L. A base ecológica dos cacicados amazônicos. Tradução: Denise Pahl Schaan. **Revista da Sociedade de Arqueologia Brasileira**, [S. l.], v. 20, n. 1, p. 117–154, 2007. Disponível em: <<https://revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/231>>. Acesso em: 6 fev. 2024.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**: investigações de Antropologia Política. Tradução: Bernardo Frey. Porto, Portugal: Edições Afrontamento, 1979.

_____. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

DALLARI, Dalmo. **Elementos de Teoria Geral do Estado**. 33.ed. São Paulo: Saraiva, 2018.

DUGUIT, León. **Fundamentos do Direito**. Tradução Márcio Pugliesi. São Paulo: Martin Claret, 2009.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **Manifesto do partido comunista**. 1. ed. São Paulo: Expressão popular, 2008.

ESCOLA PAULISTA DE DIREITO. **A diferença entre Common Law e Civil Law**. Escola Paulista de Direito, [S. l.], 2025. Disponível em: <<https://epd.edu.br/blog/a-diferenca-entre-common-law-e-civil-law/>>. Acesso em: 10 fev. 2026.

FERNANDES, Florestan. A função social da guerra na Sociedade tupinambá. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. VI, p. 7-425, 1952.

_____. **Organização social dos tupinambás**. Coleção Corpo e Alma do Brasil. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

_____. **O negro no mundo dos brancos**. Coleção Corpo e Alma do Brasil. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.

GRAEBER, David. **Fragmentos de Antropologia Anarquista**. Barcelona: Virus Editorial, 2011.

HART, Herbert. **O conceito de direito**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LA BOÉTIE, Étienne. **Discurso da servidão voluntária**. 2. ed. Tradução Casemiro Linarth. São Paulo: Martin Claret, 2017.

LOCKE, John. **Segundo tratado do governo civil**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LUCENA, Manuel. Ensaio sobre o tema do Estado. **Análise Social**, Portugal, vol. XII, n. 48, p. 917-981, 1976. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/41008432>>. Acesso em: 15 fev. 2024.

MONTARROYOS, Heraldo. Arqueologia do Estado: a hipótese do meio-termo na história política dos povos indígenas da Amazônia. **Revista Historiaehistoria** – Unicamp, Campinas, 2009.

_____. Os limites do poder político: entre a anarquia e o Leviatã. *Leviathan*, São Paulo, Brasil, n. 4, p. 1-71, 2012. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/leviathan/article/view/132292>>. Acesso em: 15 fev. 2024.

_____. **Pesquisa jurídica: como se faz?** Rio de Janeiro: Publit, 2017.

_____. O Estado ultra mínimo dos apinagés no passado remoto: entre a anarquia e o Leviatã. **Revista CEAM**, Brasília, v. 8, p. 1-48, 2023. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/revistadoceam/article/view/41359>>. Acesso em: 14 fev. 2024.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Tradução Rui Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Coleção Martin Claret. 3.ed. Tradução Pietro Nasseti. São Paulo: Claret, 2011.

STEWART, Julian H. "Culture areas of the tropical forest". *In*: Stewart, J. H. (org.). **Handbook of South American Indians**, vol. 3: The tropical forest tribes. Bureau of American Ethnology Bulletin, 143 (3), p. 883-889, 1948.

Recebido em: 25/06/2026 * Aprovado em: 04/08/2026 * Publicado em: 20/09/2026

VOZES DE ABYA YALA: HISTÓRIA ORAL E DIÁLOGO SIMÉTRICO COM INTELECTUAIS INDÍGENAS

ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK¹

UERJ, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-8120-9129>

ANA CLARA DUTRA BARROS²

UERJ, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0007-6466-6740>

LORENA DOS SANTOS CAMPOS³

UERJ, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0008-5034-852X>

RESUMO: Este artigo visa apresentar as potencialidades acadêmicas, extensionistas e educacionais do projeto de extensão "Caminhos de Abya Yala: intelectuais indígenas do continente americano", vinculado à Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). O projeto promove o diálogo simétrico e a coprodução de conhecimento com intelectuais indígenas de diversos grupos étnicos de Abya Yala, por meio de entrevistas de história oral, organizadas por temporadas e eixos temáticos. Seus desdobramentos incluem a produção de artigos científicos, a elaboração de materiais didáticos e sequências pedagógicas para o ensino básico, além de elementos de história pública digital, como redes sociais e StoryMaps. O artigo se debruçará sobre a análise do conteúdo de três entrevistas já realizadas: Rafael Xucuru-Kariri (1ª temporada), Edson Kayapó (2ª temporada) e Ivanilson Martins Xokó (3ª temporada). O objetivo é demonstrar como, através do diálogo simétrico com os intelectuais indígenas, suas gramáticas analíticas e formas de "mundificação", podemos compreender temas como a intelectualidade indígena, o pensamento político, a identidade, a ancestralidade e as historicidades e temporalidades sob um olhar que dialoga e, ao mesmo tempo, transcende aspectos da modernidade, rompendo com os silenciamentos e a invisibilização propagados pela história moderna como forma de produção do conhecimento.

PALAVRAS-CHAVE: História Oral; Intelectuais Indígenas; Abya Yala.

ABSTRACT: This article aims to present the academic, extension, and educational potential of the extension project "Paths of Abya Yala: Indigenous Intellectuals of the American Continent," linked to the State University of Rio de Janeiro (UERJ). The project promotes symmetrical dialogue and the co-production of knowledge with indigenous intellectuals from various ethnic groups in Abya Yala, through oral history interviews, organized by seasons and thematic axes. Its developments include the production of scientific articles, the preparation of teaching materials and pedagogical sequences for Basic Education, as well as elements of Digital Public History, such as social networks and StoryMaps. The article will focus on analyzing the content of three interviews already conducted: Rafael Xucuru-Kariri (season 1), Edson Kayapó (season 2), and Ivanilson Martins Xokó (season 3). The objective is to demonstrate how, through symmetrical dialogue with indigenous intellectuals, their analytical grammars and forms of "worlding" we can understand themes such as indigenous intellectuality, political thought, identity, ancestry, and historicities and temporalities from a perspective that dialogues with and, at the same time, transcends aspects of modernity, breaking with the silencing and invisibility propagated by modern history as a form of knowledge production.

KEYWORDS: Oral History; Indigenous Intellectuals; Abya Yala.

¹ Pós-Doutora em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Possui Graduação, Mestrado e Doutorado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). É professora do Programa de Pós-Graduação em História da UERJ-Maracanã (PPGH-UERJ).

² Graduanda em licenciatura e bacharelado em História na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

³ Graduanda em licenciatura e bacharelado em História na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

As potencialidades acadêmicas, extensionistas e educacionais de “Caminhos de Abya Yala”

O projeto de extensão “Caminhos de Abya Yala” constitui uma iniciativa acadêmica interinstitucional, vinculada ao Departamento de História, ao Laboratório de Pesquisa e Práticas de Ensino em História (LPPE) e ao Departamento de Extensão (Depext) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ-Maracanã). A abrangência da iniciativa é evidenciada pela colaboração de pesquisadores indígenas e não indígenas de diversas instituições — incluindo a Universidade Federal da Bahia (UFBA), a Universidade do Estado da Bahia (UNEB), a Universidad Alberto Hurtado (UAH) e o Colegio de Antropólogas y Antropólogos de Chile — e a participação ativa de discentes da Graduação e Pós-Graduação em História da UERJ.

Instituído em 2023, o cerne do projeto reside na problematização da historiografia e do cenário político-acadêmico contemporâneo sob a ótica dos povos indígenas. Busca-se, fundamentalmente, questionar a estrutura e as políticas dos Estados nacionais e promover uma reflexão crítica sobre as abordagens históricas que silenciam percepções sobre a realidade e formas de “mundificação”⁴ que excedem o âmbito da modernidade, ainda que dialoguem com ela. O projeto visa também incentivar lideranças indígenas a articularem suas visões de futuro para seus povos, abarcando temas como a preservação cultural, a autodeterminação, o acesso a recursos e a participação equitativa nos processos decisórios.

“Caminhos de Abya Yala” parte da hipótese de que, para que as reflexões dos intelectuais indígenas sejam compreendidas em diálogo com suas próprias historicidades, temporalidades e formas políticas de ação no mundo, torna-se necessário interpretá-las como narrativas sobre a história que desestabilizam parte do repertório de conceitos e de categorias analíticas da história disciplinar (Bianchi, 2023). Essa proposta implica articular as formas de conceber o tempo e a história das sociedades indígenas a condições ontológico-existenciais, compreendendo a indigeneidade simultaneamente dentro e fora das instituições modernas, rompendo com as concepções essencialistas e romantizadas da alteridade (De La Cadena, 2024).

O projeto dedica-se à constituição de um acervo digital de entrevistas, disponível nos formatos de áudio e vídeo, para acesso por um público amplo.⁵ Professores do ensino básico e superior são incentivados a utilizar este material para a elaboração de recursos didáticos e o aprofundamento de pesquisas. Adicionalmente, os membros do projeto realizam intervenções didáticas em instituições de ensino (públicas e privadas) no estado do Rio de Janeiro, baseadas nas reflexões suscitadas pelas entrevistas (Seixlack;

⁴ Pensar em termos de “mundificação” implica a inexistência pré-definida de um mundo factual e a crítica à necessidade de adesão de todas as formas de experienciar a realidade a uma versão particular de facticidade (Blaser; Ferreira, 2024).

⁵ Entrevistas disponíveis virtualmente. Cf. CAMINHOS DE ABYA YALA – UERJ. Canal de YouTube. Disponível em: <<https://youtube.com/@CaminhosdeAbyaYalaUERJ?si=djINE1H44u51iUu->>. Acesso em: 22 ago. 2026. CAMINHOS DE ABYA YALA. Podcast em Spotify. Disponível em: <<https://open.spotify.com/show/0mDQXdzP66IfqMKIkBrA1n?si=96886e9f19674f8a>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

Freitas; Santos, 2025). Para tanto, contribuem com as redes sociais do projeto, os livros com a transcrição das entrevistas da primeira e segunda temporadas do projeto (publicados no formato e-book *open access*)⁶ e também o mapa étnico interativo do continente americano (StoryMaps), produzido em parceria com o Data Zoom Amazônia.⁷

A primeira temporada do projeto teve como eixo central o conceito de Antropoceno. Os entrevistados abordaram o conceito de “intelectual indígena” — uma reflexão que perpassa todas as temporadas — e a inserção do pensamento indígena na contemporaneidade, sua relação com as noções de mito e utopia e a relevância das performances de mundo indígenas — isto é, os processos por meio dos quais seus mundos se tornam reais e existentes (Blaser; Ferreira, 2024) — para a construção de futuros alternativos. A segunda temporada focou-se na temática da identidade indígena e ancestralidade e a terceira temporada abordou a questão das historicidades e temporalidades indígenas.

Metodologicamente, o projeto se contrapõe às narrativas históricas nacionalistas, propondo um diálogo transfronteiriço através da seleção de pessoas indígenas de diferentes procedências e grupos étnicos. Essa abordagem ressalta que o vínculo entre os povos indígenas transcende as fronteiras estatais arbitrariamente delimitadas. O critério de seleção dos entrevistados priorizou sua atuação e reconhecimento na esfera pública, permitindo que o projeto contemple líderes e agentes sociais que ocupam espaços de produção de saber que costumam ser invisibilizados pelo meio acadêmico — por exemplo, artesãos, poetas, músicos —, na medida em que excedem o âmbito do letrado, urbano e antropocêntrico.

A metodologia da história oral aplicada ao projeto possibilita o deslocamento de uma exigência epistemológica interna à lógica da pesquisa histórica — nomeadamente, a busca por uma pretensa descrição objetiva, verificação empírica e categorias unificadoras (Ricarte, 2023; Martínez Ramírez, 2024). Permite, inclusive, pensar que as histórias orais nativas possuem suas próprias nuances políticas e envolvem a ancestralidade e a reelaboração constante ao longo de gerações, não podendo ser reduzidas a fábulas ou a fontes pouco confiáveis e inconstantes (Mahuika, 2019). Tal abordagem articula-se também a um compromisso político intrínseco: a produção de conhecimentos e resultados de pesquisa que sejam significativos também para os grupos estudados, e não se restrinjam à comunidade acadêmica e ao interesse do investigador (Rivera Cusicanqui, 1987; Baniwa, 2023; Tuxá, 2023). Dessa forma, o projeto busca sempre, e quando exequível, oferecer uma contrapartida institucionalizada aos entrevistados. Essa pode variar desde o apoio técnico à organização de

⁶ E-books disponíveis virtualmente. Cf. SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho *et al.* (Org.). **Vozes de Abya Yala**: perspectivas indígenas sobre o presente e futuro do continente americano. Mérida: Rede de Antropologias do Sul, Coleção Diálogos, 2024, E-book. Disponível em: <<https://zenodo.org/records/13905062>>. Acesso em: 22 ago. 2026. SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho *et al.* (Org.). **Vozes de Abya Yala**: perspectivas indígenas sobre identidade e ancestralidade. Mérida: Rede de Antropologias do Sul, Coleção Diálogos, 2026, E-book. Disponível em: <<https://zenodo.org/records/18474003>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

⁷ Mapa disponível virtualmente. Cf. CAMINHOS DE ABYA YALA. Mapa do Data Zoom. Disponível em: <https://datazoom.shinyapps.io/app_abya_yala/>. Acesso em: 22 ago. 2026.

curso, até convites para participação em eventos acadêmicos, colaboração na organização dos livros a serem publicados e inclusão em propostas submetidas a editais de agências de fomento.

As entrevistas são conduzidas de forma semiestruturada e em profundidade utilizando métodos digitais, que apresentam vantagens relevantes para a pesquisa com povos indígenas, como a inclusão de participantes em regiões geograficamente distantes, a redução de custos de deslocamento, a maior compatibilidade com as agendas laborais dos entrevistados e a simplificação do manejo técnico de equipamentos (Thunberg; Arnell, 2021). Ademais, as entrevistas são registradas em vídeo e áudio, com o devido consentimento informado dos participantes e aprovação da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), e posteriormente transcritas para análise, o que permite a identificação, por parte dos pesquisadores do projeto, de padrões, temas recorrentes e conexões conceituais entre as respostas dos participantes. É importante ressaltar que o projeto reconhece que as respostas dos participantes não constituem meras trajetórias individuais, mas sim visões particulares que se inserem em contextos coletivos específicos, ainda que em diálogo com os sistemas de poder da modernidade. Desse modo, o projeto evita reduzir as entrevistas a perspectivas homogeneizantes sobre o que significa ser indígena ou sobre a experiência indígena (Aguilar Gil, 2017), um aspecto que, inclusive, é reforçado por muitos dos participantes em suas falas.

O diálogo simétrico com intelectuais indígenas: as entrevistas de Rafael Xucuru-Kariri, Edson Kayapó e Ivanilson Martins Xokó

Apresentadas as potencialidades acadêmicas, extensionistas e educacionais do projeto "Caminhos de Abya Yala", este artigo se debruçará sobre a análise de parte do conteúdo de três entrevistas já realizadas: Rafael Xucuru-Kariri (1ª temporada), Edson Kayapó (2ª temporada) e Ivanilson Martins Xokó (3ª temporada). O objetivo é demonstrar como, através do diálogo simétrico com os intelectuais indígenas, suas gramáticas analíticas e performances de mundo, podemos compreender temas como a intelectualidade indígena, o pensamento político, a identidade, a ancestralidade e as historicidades e temporalidades, sob um olhar que dialoga e, ao mesmo tempo, transcende aspectos da modernidade, rompendo com os silenciamentos e a invisibilização propagados pela história moderna como forma de produção do conhecimento (Blaser, 2022, 2024; Neurath, 2021).

O conceito de intelectualidade indígena constitui um dos eixos fundamentais do projeto "Caminhos de Abya Yala". A análise desta categoria permite uma reflexão sobre a importância dos processos de cocriação de conhecimento para a necessária renovação das Ciências Humanas. A análise das entrevistas nos permite afirmar que o conceito de intelectual indígena tem sido reproduzido de maneira acrítica na literatura acadêmica, na medida em que passou a designar, quase de modo consensual, a realidade advinda da incorporação conflituosa dos grupos indígenas aos Estados nacionais e

aos processos de modernização que se intensificaram a partir do século XX. Nessa perspectiva teórica, os intelectuais indígenas são definidos como aqueles sujeitos que, a partir de seus espaços de enunciação vinculados às sociedades indígenas e ao acesso às instituições de ensino superior, buscam fundamentar um projeto político articulado em torno da identidade étnica. O objetivo desses intelectuais seria, então, combater a subordinação e a inferiorização cultural e histórica, reivindicando autonomia e reconhecimento (Ibarra, 1999; Zapata Silva, 2005, 2007; Bergamaschi, 2015).

Uma avaliação preliminar das entrevistas realizadas revela que os participantes abordam a noção de intelectualidade indígena a partir de diferentes espaços de atuação e prismas interpretativos, o que sublinha e evidencia a sua polissemia constitutiva. Para Edson Kayapó, historiador e ativista Mebêngôkre, a intelectualidade indígena é composta tanto por aqueles que atuam nas cidades e instituições — na "linha de frente" — quanto por aqueles na "retaguarda", como sábios, curandeiras, parteiras, pajés, xamãs, caçadores e pescadores.⁸ Esses dois grupos de intelectuais, contudo, não são tratados por Edson de forma dicotômica, como o faz Claudia Zapata Silva, uma das autoras que mais promove o conceito. Zapata Silva (2007, p. 11-12) estabelece uma distinção entre os intelectuais indígenas contemporâneos e de emergência recente — que se desenvolvem no marco da sociedade moderna — e os construtores de discursos e especialistas em transmissão de conhecimento que sempre existiram nas sociedades indígenas. Para Edson, esses grupos são complementares, sendo a função do primeiro grupo estabelecer o diálogo e fazer ecoar as vozes dos sábios que permanecem nos territórios:

Esse grupo de indígenas que estão nas academias, nos cursos de graduação, de pós-graduação, ocupando essas funções de professores nas instituições de ensino superior... nós estamos nos reunindo, mas o tempo todo tendo muito esse cuidado, de termos na retaguarda os grandes sábios. Tanto é que lá em Brasília, na semana passada, nesses debates todos, a abertura foi feita pelo Cacique Raoni, mas não só ele, uma série de grandes lideranças tradicionais que nunca pisaram numa escola estiveram lá conosco porque são eles que apontam a flecha por onde nós devemos ir (Entrevista com Edson Kayapó. *In*: Seixlack et al., 2026, p.50).

Edson propõe a ampliação e ressignificação da categoria de "intelectual orgânico" cunhada por Antonio Gramsci, defendendo que os indígenas sejam compreendidos como intelectuais originários e da terra. Isso se deve ao fato de a indigeneidade não ser uma abstração, mas sim manifestada a partir do vínculo territorial (Burkhart, 2019). Se, para Gramsci, o intelectual orgânico é aquele que se engaja com as classes fundamentais de um modo de vida

⁸ Entrevista disponível virtualmente. Cf. KAYAPÓ, Edson. Intelectuais Indígenas do Continente Americano Temporada 2 #1 – Edson Kayapó. Entrevista concedida a Alessandra Gonzalez De Carvalho Seixlack. Caminhos de Abya Yala – UERJ. Canal de YouTube, ago. 2024. Disponível em: <<https://youtu.be/6QSBwBRyjaU?si=LGBqqLfd2XXqTxf>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

social específico, adequando a ideologia às funções da vida prática de uma classe social coesa (Martins, 2011, p. 144), para Edson, a função do intelectual indígena é debater conhecimentos e transmitir saberes que sustentam as posições e vínculos dos povos indígenas no mundo social — elementos normalmente desconsiderados pelas instituições e pela sociedade brasileira —, além de mediar as tensões entre o pensamento ancestral e o moderno. Ele sintetiza essa missão: *“Seguiremos juntos com as instituições e com as pessoas que têm disposição de fazer esse diálogo, que dê visibilidade e audibilidade às nossas vozes”* (Entrevista com Edson Kayapó. In: Seixlack et al., 2026, p.52).

Ao ser indagado sobre o significado de ser indígena na contemporaneidade, Edson Kayapó recupera a reflexão de Marcos Terena: *“Posso ser quem você é sem deixar de ser o que sou”*. Para Edson, essa identidade pressupõe um diálogo cosmopolítico entre mundos (Stengers, 2005) — “um pé na aldeia e outro no mundo” —, ou seja, o trânsito entre os códigos da ciência e da academia, o movimento indígena e a própria aldeia. Portanto, o ser indígena implica a ruptura com a imagem romântica do indivíduo isolado e desprovido de tecnologia. Significa, ainda, que o indígena pode estar e ser o que quiser, inclusive se apropriando de elementos da modernidade para conquistar visibilidade e transmitir a mensagem dos ancestrais, cujas vozes ecoam no tempo. Percebemos assim que, para Edson, a ancestralidade não é algo passado, pois está viva no presente, envolvendo uma outra concepção de temporalidade, onde as dimensões temporais do passado, presente e futuro se interconectam (Entrevista com Edson Kayapó. In: Seixlack et al., 2024, p.283-284).

Para sintetizar: ancestralidade não tem a ver com passado, antepassado não tem a ver somente com o passado. Essas forças, elas são forças de movimento histórico, de diálogo de tempos, porque os nossos antepassados estiveram lá. Galdino Pataxó é um antepassado nosso, mas o Galdino Pataxó, o Xicão Xukuru, Osiel Terena, o Marçal Tupã e todos aqueles que morreram violentamente, como resultado dessa violência colonizadora, todos eles estão aqui em nós, no nosso meio, hoje. Estão nos ensinando hoje, dizendo por onde seguir. E eles carregam um canhão de luz para dizer: “Olha, o caminho é esse”. Então, eles estão sinalizando para o futuro. Os nossos antepassados estão aqui no presente, jogando um canhão de luz para o futuro (Entrevista com Edson Kayapó. In: Seixlack et al., 2026, p.66-67).

Ao analisar a entrevista concedida por Rafael, do povo Xucuru-Kariri,⁹ observamos que sua trajetória de formação, desde a infância, foi profundamente marcada pelo contato com diversas ideias, pautas e

⁹ Entrevista disponível virtualmente. Cf. XUCURU-KARIRI, Rafael. Intelectuais Indígenas do Continente Americano #1 - Rafael Xucuru-Kariri. Entrevista concedida a Alessandra Gonzalez De Carvalho Seixlack. Caminhos de Abya Yala – UERJ. Canal de YouTube, ago. 2024. Disponível em: <<https://youtu.be/dvyUEb0oUvU?si=mP-2HbPVCJVOynTB>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

demandas das comunidades indígenas em que esteve presente. Desde muito jovem, Rafael esteve em diálogo direto com realidades de naturezas diversas, e, por vezes, em contextos de vulnerabilidade, assumindo a responsabilidade de redigir as cartas que eram formuladas pelo povo Pataxó, junto do qual viveu e ao lado do qual experienciou situações bastante sensíveis, por conta do trabalho de sua mãe na Funai:

E eu já com 10, 11 anos, era a pessoa que ficava ali com as lideranças conversando, elas me ditando e eu escrevendo. E foi interessante, porque foi um abrir de mundos para mim ali, porque, os meus pais, como todos os pais em geral, tentam proteger os filhos de uma certa realidade mais dura, mas foram eles mesmos, ao permitirem que eu fosse essa espécie de escritor das cartas, que me apresentaram uma realidade muito dura, porque as cartas estavam falando de violência doméstica, de estupro, de fome, da desigualdade étnica no Brasil. Porque os índios, seus povos, principalmente ali da Bahia onde eu estava na época, passavam por isso (Entrevista com Rafael Xucuru-Kariri. In: Seixlack *et al.*, 2024, p. 33).

As cartas não apenas marcaram sua infância, mas também sua formação como cientista político. Em sua tese, *Retomar o Brasil: um estudo das cartas escritas pelos povos indígenas nos últimos 50 anos*, trabalho premiado pelo Prêmio CAPES de Tese e pelo Grande Prêmio CAPES de Tese em 2024, Rafael realizou a análise dos documentos epistolares redigidos por povos indígenas e endereçados ao Estado brasileiro.¹⁰ Além de atuar como redator e analista, também foi receptor de tais cartas ao trabalhar no Ministério da Educação como Analista Técnico de Políticas Sociais. Podemos, dessa forma, assumir que, não apenas para Rafael, mas também para grande parte do movimento indígena, as cartas atuam como um recurso estratégico de comunicação entre mundos. São documentos capazes de veicular denúncias, sentimentos e também narrar, de forma pública, uma perspectiva contrária à história moderna, que possui como referente uma suposta realidade externa, objetiva e de validade universal.¹¹ A elaboração dessas missivas exige um considerável esforço diplomático e de articulação política entre mundos, particularmente em função do número de remetentes, visando garantir que as ideias e as reivindicações sejam contempladas de maneira coesa em seu conteúdo final:

¹⁰ Cf. XUCURU-KARIRI, Rafael. **Retomar o Brasil: um estudo das cartas escritas pelos povos indígenas nos últimos 50 anos**. Orientador: Clovis Roberto Zimmermann. 2023. Tese (Doutorado) – Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023. Disponível em: <https://sucupira-legado.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=13933697>. Acesso em: 22 ago. 2026.

¹¹ Cf. LIMA COSTA, Suzane. **As cartas dos Povos Indígenas ao Brasil**. Projeto CNPq. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020. Disponível em: <<https://cartasindigenasaobrasil.com.br/wp-content/uploads/2020/11/o-projeto-1.pdf>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

Agora mesmo está acontecendo o Acampamento Terra Livre em Brasília e é maravilhoso quando você vai escrever a carta final, porque você tem que chegar a um consenso com mais de 100 povos reunidos. Quando você chega no final do consenso, depois que a gente apresenta a carta pública, você não faz a menor noção do que foi chegar até aquela carta pública, do tanto de discordância, do tanto de “Olha, eu não acho que deve ter determinada legislação desse jeito”. E aí a gente vai matizando as diferenças até a gente chegar a um consenso mínimo. Alguns temas têm que ser especificados, sei lá, aquele grupo que não concorda faz uma carta e entrega diretamente ao determinado órgão que deseja. Mas a carta final tem que ser um consenso. Então, o fato da gente ultrapassar essa inimizade histórica entre nós mesmos e discordarmos e ainda conseguirmos estar juntos, escrever juntos em prol de direitos coletivos, eu acho que isso mostra a força dessa intelectualidade indígena. (Entrevista com Rafael Xucuru-Kariri. *In: Seixlack et al.*, 2024, p. 40)

Para Rafael, o esforço de síntese exigido pela elaboração das cartas é um espaço importante para a contraposição de argumentos. Em sua concepção, a possibilidade de haver tensionamento e discordância sobre um tema é um aspecto fundamental que valida a existência de uma intelectualidade indígena. Quando questionado acerca da viabilidade desta categoria, Rafael afirma que empregar o termo para se referir àqueles que compreendem e sistematizam o mundo — seja o intelectual público, o produtor de conhecimento científico, o intelectual orgânico, o produtor de saber nas aldeias — não seria problemático, já que os indígenas vivem há séculos em relação com os não indígenas, incorporando em seu dia a dia aspectos do mundo moderno ocidental, depurando-os e se valendo deles para suas lutas. E acrescenta que, para que o movimento indígena tenha bases fortes para se fortalecer, é necessário que as discordâncias sejam trabalhadas em prol de uma pauta que assegure a viabilidade da luta pelos direitos do coletivo. Nesse quesito, Rafael afirma que isso pode ser considerado uma importante “força dessa intelectualidade indígena” (Entrevista com Rafael Xucuru-Kariri. *In: Seixlack et al.*, 2024, p. 40).

Vale a pena destacar que a contradição já é, por essência, um lugar recorrente para grupos que transitam dentro e fora do mundo moderno, o qual, por sua vez, tende a não abrir espaço para a coexistência de ideias antagônicas. Ao contrário do sujeito moderno que, para Rafael, não “*sabe lidar com duas ideias contraditórias ao mesmo tempo e ele precisa fazer uma escolha*” (Entrevista com Rafael Xucuru-Kariri. *In: Seixlack et al.*, 2024, p. 58), a intelectualidade indígena estabelece um campo onde mundos em conflito têm a possibilidade de diálogo sem a necessidade de uma sobreposição intransigente de perspectivas:

Então tendo a concordar muito com a ideia de intelectual indígena. Inclusive gosto de uma provocação que o

antropólogo Oscar Saez faz. Acho que a gente pode sim falar de uma intelectualidade, até mesmo daquele termo que os franceses gostam, inteligência indígena, porque tem controvérsia e tem briga. O que eu falo sobre Bem Viver, o Gersem Baniwa não concorda. Como eu acho que tem que ser a educação pública, necessariamente não é o que a Rita Potiguara pensa. Então o fato da gente já estar podendo falar, escrever, ter leitor, por menor que seja em termos de mercado editorial, em termos de quantidade de gente assistindo uma live, ou lendo e fazendo download num texto, você já tem um leitor mínimo aí para nossa produção. E a gente poder discordar, mostra que sim, você tem total força da ideia, principalmente os intelectuais, muitos deles que não quiseram ser intelectuais públicos ou acadêmicos, mas que estão com uma produção de saber e conhecimento na aldeia, com seus ritos, com seus cantos e o fato de tentar compreender o mundo, sistematizar isso de alguma forma, com a música, numa canção, num ritual, num poema e numa história. Eu acho que é o que caracterizaria todo e bom intelectual indígena, homem e mulher, que a gente tem hoje no Brasil (Entrevista com Rafael Xucuru-Kariri. *In: Seixlack et al.*, 2024, p. 37).

Ivanilson Martins Xokó, historiador e doutorando em História na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), se debruça em suas pesquisas sobre o movimento indígena na segunda metade do século XX. Durante a entrevista,¹² nos contou que estudou na escola da comunidade Xokó,¹³ e ressaltou os problemas da marginalização escolar dos povos indígenas, não só no ensino básico, como na Graduação e Pós Graduação. Entre esses problemas, está a dificuldade de se manter no ensino superior sem auxílios e políticas de permanência estudantil. Segundo Ivanilson, sua trajetória foi muito marcada pelo tempo em que se formou na escola da comunidade Xokó, onde, além das bases curriculares exigidas pelo Estado brasileiro, os professores transmitem saberes culturais locais, sendo este movimento essencial para fortalecer a identidade Xokó e garantir que a existência indígena seja reconhecida também “apesar da modernidade” (Blaser, 2022).

Ivanilson defendeu a categoria de “intelectual indígena” como uma expressão fundamental da resistência indígena, reconhecendo, assim, os povos originários como detentores de conhecimento e participantes ativos na construção social. Ele resalta que essa realidade não se restringe à contemporaneidade, mas remonta ao período anterior à colonização, um

¹² Entrevista disponível virtualmente. Cf. XOKÓ, Ivanilson Martins. Temporada 3 - #1 Ivanilson Xokó. Entrevista concedida a Alessandra Gonzalez De Carvalho Seixlack. Caminhos de Abya Yala – UERJ. Canal de YouTube, set. 2025. Disponível em: <<https://youtu.be/15PVFhzh8xo?si=hq-QEL9-JaLKrjvB>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

¹³ Na entrevista, Ivanilson destaca que o povo Xokó tem as terras demarcadas devido ao processo de muita luta e resistência, que ocorre da década de 90 até o início dos anos 2000, e por isso atualmente não possui conflitos territoriais. O povo está localizado no alto sertão sergipano e é estruturado com uma escola na comunidade, posto de saúde, Centro de Referência de Assistência Social (CRAS), entre outros.

processo histórico que, inclusive, contou com a colaboração mútua de saberes europeus e indígenas, notadamente no que diz respeito à geografia local, à medicina tradicional e às ciências da terra. Logo, a ideia de intelectual indígena não é pensada por ele unicamente a partir da relação com a sociedade não indígena. Nesse sentido, o colonialismo, a modernidade e os Estados nacionais não aparecem em sua fala como os únicos elementos potencialmente definidores do processo de formação dessa condição enunciativa. Para Ivanilson, essa categoria posiciona os indígenas como protagonistas e não como meros coadjuvantes na história, na medida em que não se conecta exclusivamente à reprodução do *habitus* acadêmico em voga nas universidades e entre os seus pares.

Ao discorrer sobre a categoria de tempo para o povo Xokó, Ivanilson reflete sobre a dificuldade de entender essa percepção externa, pois o tempo seria algo intrínseco a cada indivíduo. Contudo, ele ressalta a importância da oralidade para rastrear essa categoria, sendo que os verbos usados nas narrativas Xokó marcam justamente a interconexão das relações passado-presente:

Então, quando a gente vai ouvir a história, a gente sempre percebe isso. "Olha, pessoal, naquele tempo, a gente trabalhava como escravo. Naquele tempo, a gente não tinha liberdade. Naquele tempo, a gente vivia muito preso, a gente não praticava os nossos rituais", sempre pensando nessa categoria de uma perspectiva do passado, mas que ela tem uma afirmação no presente sobre uma perspectiva por exemplo, de uma melhora. Porque você lutou pela terra e você venceu essa luta e hoje você está vivendo melhor. Então, você percebe nas entrelinhas essas narrativas, essas categorias de tempo, de passado e presente e que elas têm uma ligação muito forte. Porque esse passado também é a reafirmação de um presente vivido. O Xokó não nega esse passado. Ele reafirma esse passado, apesar da semântica e das palavras terem uma perspectiva de passado, mas ela tem uma ligação pela reafirmação da própria identidade no presente.¹⁴

Ivanilson contribui, assim, para a reflexão sobre diferentes formas de enxergar e experienciar o tempo e outras formas de se perceber como agente histórico, o que se torna central diante do momento de crise do regime de historicidade enquanto categoria unificadora no tempo presente (Hartog, 2003).¹⁵ O futuro, que foi uma vez ponto de partida da História,

¹⁴ Entrevista disponível virtualmente. Ver nota de rodapé 12.

¹⁵ Conforme Hartog (2003, p. 12): "Por regime, quero significar algo mais ativo. Entendidos como uma expressão da experiência temporal, regimes não marcam meramente o tempo de forma neutra, mas antes organizam o passado como uma sequência de estruturas. Trata-se de um enquadramento acadêmico da experiência (*Erfahrung*) do tempo, que, em contrapartida, conforma nossos modos de discorrer acerca de e de vivenciar nosso próprio tempo. Abre a possibilidade de e também circunscreve um espaço para obrar e pensar. Dota de um ritmo a marca do tempo, e representa, como se o fosse, uma "ordem" do tempo, à qual pode-se subscrever ou, ao contrário, e o que ocorre na maioria das vezes, tentar evadir-se, buscando elaborar alguma alternativa".

passa a ser um lugar de incertezas, e, conseqüentemente, o presente se torna extenso e impossibilitado de imaginar futuros — o conceito denominado por Hartog (2003) como presentismo.¹⁶ A tentativa aqui disposta, contudo, não é de colocar os povos indígenas como os grandes salvadores da crise que assola o mundo moderno e das questões historiográficas do presente e futuro, mas sim de demonstrar que outras formas de viver o tempo são possíveis diante de contextos adversos e pessimistas. Dessa forma, cria-se a viabilidade de pensar no presente como um tempo “repleto de tempos”, combatendo assim aquilo que María Inés Mudrovic (2018) convencionou denominar de “políticas do tempo”: um conjunto de mecanismos que atuam na qualificação do que é passado, presente e futuro. Ao sancionar o que é próprio e característico do presente, essas políticas constroem um “outro”, excluindo-o diacrônica ou sincronicamente desse presente.

Ivanilson visualiza algumas perspectivas sobre as categorias de história e mito para o povo Xokó: a história narrada e a história científica. Essas perspectivas, segundo ele, se relacionam, não sendo uma *ou* a outra, mas uma e a outra. Contudo, ressalta que essa relação não se manifesta de maneira homogênea, visto que, para alguns membros do povo, o mito constitui a verdade, enquanto para outros não. Por fim, o Ivanilson analisa que o conceito de historicidade do povo Xokó pode ser rastreado em seus processos de resistência e luta:

Mas é isso, a história para o povo Xokó é uma história que se diferencia muito dessa história que a gente conhece enquanto categoria científica, mas é uma história que também traduz essa historicidade da perspectiva da verdade também. É uma história de resistência, é uma história de oralidade, é uma história de pertencimento, é uma história de luta mesmo e de resistência.¹⁷

Ao conceber a História enquanto campo de estudo e sua relação com os povos indígenas, Ivanilson ressalta que o conceito de modernidade, quando articulado à História Indígena,¹⁸ deve ser complexificado, dada a sua natureza constante de movimento e dinâmica. Em seguida, ao ser

¹⁶ Conforme Hartog (2003, p. 25-27): “De uma tal conjunção pode-se, entretanto, constatar que o futuro ocupava cada vez menos lugar comparado ao presente, que cada vez mais ganhava o primeiro plano: o presente e nada além do presente. Mesmo que seu fortalecimento recente seja indubitável, tal foco posto no presente (por si e em si), que denomino presentismo, não constitui um fenômeno novo. O que temos experienciado no Ocidente ao longo do século XX é uma ênfase crescente no presente enquanto tal. [...] Os mortos não encontram mais seu lugar, nem mesmo qualquer lugar. [...] Assim, fomos do futurismo para o presentismo e ficamos habitando um presente hipertrofiado que tem a pretensão de ser seu próprio horizonte: sem passado sem futuro, ou a gerar seu próprio passado e seu próprio futuro”.

¹⁷ Ver nota de rodapé 12.

¹⁸ Segundo John Manuel Monteiro (1999), certamente um dos pioneiros da História Indígena no Brasil, esta possui como princípios básicos 1) a recuperação do papel histórico de atores nativos na formação das sociedades e culturas do continente, 2) a análise dos múltiplos processos de interação que vão além do contato inicial e dizimação subsequente dos indígenas, envolvendo situações de conflito, negociação, guerras, vitórias e derrotas e 3) a reinterpretação do significado da história a partir da experiência e da memória de populações indígenas que não registraram — ou registraram pouco — seu passado através da escrita.

questionado sobre a virada ontológica¹⁹ — especialmente no contexto da crítica de que essa metodologia poderia essencializar ou romantizar os povos indígenas —, Ivanilson afirma:

Mas eu penso que, eu acho que isso não é uma questão de a gente romantizar as populações indígenas, porque é uma verdade que os povos indígenas pensam diferente, uns aos outros, uns dos outros. Na própria comunidade em particular, na comunidade Xokó, se formos fazer uma reunião agora de lideranças, há um embate muito grande de perspectiva, por exemplo, de narrativas. Cada um tem sua opinião, né. Claro, uma grande maioria provavelmente deve aceitar determinadas questões, outras não, mas tem os porquês ali. No entanto, as comunidades indígenas no Brasil e no mundo, elas têm a sua perspectiva de pensar diferente das outras, eu acho que isso não é um erro e nem uma romantização, né. Eu vivo dentro de uma comunidade, eu sei o que é uma comunidade indígena, eu nasci indígena, né, então eu sei pensar como indígena, porque nasci como indígena, tive esse privilégio de nascer enquanto indígena. E aí as comunidades realmente pensam diferente. [...] A diferença vai ser no coletivo, no coletivo é que a gente vai pensar sobre essas categorias da diferença de uma perspectiva da coletividade, que aí ela vai estar entrelaçada sobre o que está acontecendo atualmente, no presente, se vai prejudicar aquela população indígena ou se vai prejudicar o todo, então a diferença é sobre isso.²⁰

Ivanilson nos convida a refletir sobre como as metodologias contemporâneas podem, muitas vezes, configurar-se como armadilhas epistemológicas que impedem a compreensão da totalidade das categorias de tempo, história e mito para esses povos. Essa limitação da história moderna, que abarca somente metodologias pautadas na modernidade, é ainda mais evidente ao considerarmos a pluralidade das formas “mundificação” presentes nas próprias comunidades indígenas — um cenário agravado pelo caráter vanguardista da História e sua resistência em dialogar com outras disciplinas (Domanska, 2024):

Se a gente, enquanto pesquisador ou historiador, for pegar, por exemplo, um livro de conceitos históricos, o conceito que vai estar lá de modernidade é aquele conceito trabalhado na Idade Média. O conceito que inicia na Idade Média e vem para o início da Idade Moderna, até o século XIX, a gente tem uma categoria de modernidade bastante ultrapassada

¹⁹ Na Antropologia, os intelectuais da chamada “virada ontológica” — como Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Mario Blaser, Marisol de la Cadena, Daniel Ruiz-Serna, Carlos del Cairo, entre outros —, em que pesem as especificidades de suas pesquisas acadêmicas, buscam, através de críticas contundentes à ontologia moderna e suas práticas de dominação, lançar luz sobre as ontologias e formas de “mundificação” que adquirem visibilidade e potencialidade frente a uma promessa de modernização que perde seu poder persuasivo.

²⁰ Ver nota de rodapé 12.

no que diz respeito aos povos indígenas atualmente. É um conceito bastante "excludor", que nega a própria historicidade, que nega as populações indígenas, que nega as populações quilombolas, que nega as populações marginalizadas desse processo histórico, dentro dessa dinâmica da historicidade, dentro desse processo, e que marginaliza muito essas categorias.²¹

Considerações Finais

Pensar o diálogo simétrico com os povos indígenas por meio da história oral significa, fundamentalmente, abraçar a potencialização e a multiplicação de histórias, e não apenas a ampliação de uma única história, que se relaciona à existência de experiências supostamente universais e de uma verdade incontestável. Nesse sentido, conforme aponta María Isabel Martínez Ramírez (2024), a busca pela simetrização é de natureza tanto metodológica quanto política: não se trata de integrar fontes e perspectivas indígenas às fontes documentais comumente aceitas pela história moderna, mas sim de reconhecer a divergência e o desacordo como elementos constitutivos de uma história mais inclusiva e pautada pela variação. O projeto “Caminhos de Abya Yala” sustenta que essa é a história capaz de romper com análises paternalistas e visões condescendentes sobre a agência indígena.

Nesse sentido, “Caminhos de Abya Yala” busca avançar na construção de alianças e parcerias colaborativas ancoradas na coexistência de conhecimentos que se complementam, priorizando o reconhecimento do valor heurístico de outras variedades de conhecimento. Dessa maneira, por meio das entrevistas com intelectuais indígenas, almejamos construir uma narrativa histórica e antropológica não apenas sobre as populações indígenas, mas sim junto a elas, lançando luz sobre suas ontologias e epistemologias. Busca-se, assim, desnaturalizar categorias e enunciações que, embora ainda muito presentes nas Ciências Humanas, parecem refletir mais o entendimento não indígena sobre os povos originários do que suas próprias tradições de pensamento e práticas de “mundificação”. Além de levar essa proposta para o campo das pesquisas acadêmicas e análises históricas, o projeto, dada sua natureza extensionista, almeja que essa perspectiva alcance a sala de aula do ensino básico e superior, resultando na elaboração de materiais didáticos e sequências pedagógicas efetivamente descolonizadoras.

²¹ Ver nota de rodapé 12.

Referências Bibliográficas

AGUILAR GIL, Yásnaya Elena. Ëëts, atom. Algunos apuntes sobre la identidad indígena. **Revista de la Universidad de México**, [S. l.], p. 17-23, set. 2017.

BANIWA, Gersem. Intelectuais indígenas abraçam a antropologia. Ela ainda será a mesma?" Um debate necessário. **Anuário Antropológico**, [Online], v. 48, n.1, 2023. Disponível em: <<https://doi.org/10.4000/aa.10496>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Intelectuais Indígenas, Interculturalidade E Educação. **Tellus**, [S. l.], n. 26, p. 11–29, 2015. Disponível em: <<https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/297>>. Acesso em: 9 out. 2025.

BIANCHI, Guilherme. **Historicidades em deslocamento**. Temporalidade e política em mundos ameríndios. Rio de Janeiro: Autografia, 2023.

BLASER, Mario. Conflictos ontológicos y las historias de los pueblos a pesar de Europa: hacia una conversación sobre la ontología política. In: RUIZ-SERNA, Daniel (Org.). **Humanos, más que humanos y no humanos: intersecciones críticas en torno a la antropología y las ontologías**. 1. ed. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2022, p. 345-367.

_____. **Incomum**: un ensayo de ontología política para el fin del mundo. Adrogué: La Cebra, 2024.

BLASER, Mario; FERREIRA, José Cândido. Ontologia política. In: CRUZ, Valter do Carmo *et al.* **Dicionário de Ecologia Política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024, p. 127-132.

BURKHART, Brian. **Indigenizing Philosophy through the Land**. A trickster methodology for decolonizing environmental ethics and indigenous futures. Michigan: Michigan State University Press, 2019.

DE LA CADENA, Marisol. **Seres-terra**: cosmopolíticas em mundos andinos. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.

DOMANSKA, Ewa. **A história para além do humano**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2024.

HARTOG, François. Tempo, história e a escrita da história: a ordem do tempo. **Revista de História**, São Paulo, n. 148, p. 9–34, 2003.

IBARRA, Hernán. Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador. **Ecuador Debate**, Ecuador, v. 61, n. 48, p. 71-94, 1999.

MAHUIKA, NEPIA. **Rethinking oral history and tradition. An indigenous perspective**. New York: Oxford University Press, 2019.

MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel. Una isla en un mar de historias. In: _____. **Historias Ameríndias Contemporâneas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sb, 2024.

MARTINS, Marcos Francisco. Gramsci, os intelectuais e suas funções científico-filosófica, educativo-cultural e política. **Pro-Posições**, [Online], v. 22, n. 3, p. 131-148, 2011.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e Armadilhas. História e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras / MINC - Funarte, 1999, p. 237-248.

MUDROVCIC, María. Inés. Políticas del tiempo, políticas de la historia: ¿quiénes son mis contemporáneos?. **ArtCultura**, [S. l.], v. 20, n. 36, 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.14393/ArtC-V20n36-2018-1-01>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

NEURATH, Johannes. Filosofías ameríndias: de la mitología a la teoría etnográfica. In: VILLEGAS MARISCAL, Leobardo; GÚZMAN ROBLEDO, Nelson; ESPINOSA PROA, Sergio (org.). **Filosofía occidental y pensamiento indígena**. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas; Taberna Librería, 2021. p. 11-24.

RICARTE, Juciene. Apresentação: Dossiê História Oral - Questões Indígenas. **História Oral**, [S. l.], v. 26, n. 3, 2023. Disponível em: <<https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/1423>>. Acesso em: 9 out. 2025.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. **Temas Sociales**, La Paz, n. 11, p. 49-64, 1987.

SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho *et al.* (Org.). **Vozes de Abya Yala**: perspectivas indígenas sobre o presente e futuro do continente americano. Mérida: Rede de Antropologias do Sul, Coleção Diálogos, 2024, E-book. Disponível em: <<https://zenodo.org/records/13905062>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho *et al.* (Org.). **Vozes de Abya Yala**: perspectivas indígenas sobre identidade e ancestralidade. Mérida: Rede de Antropologias do Sul, Coleção Diálogos, 2026, E-book. Disponível em: <<https://zenodo.org/records/18474003>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho, FREITAS, Jacqueline Ventapane, SANTOS, Jamille Macedo Oliveira Santos. Qual história pretendemos contar? Caminhos de Abya Yala e seu potencial pedagógico como projeto extensionista. In: DE MELLO, Juçara da Silva Barbosa, MIRANDA, Mario Ângelo Brandão de Oliveira (Org.). **Ensino de História e projetos de extensão: aprendendo a confluenciar a escola, a rua e a universidade**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2025.

STENGERS, Isabelle. The Cosmopolitical Proposal. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter (eds.). **Making Things Public: Atmospheres of Democracy**. Cambridge, Massachusetts: MI Press, 2005. p. 994-1003.

THUNBERG, Sara; ARNELL, Linda. Pioneering the use of technologies in qualitative research: A research review of the use of digital interviews. **International Journal of Social Research Methodology**, v. 25, p. 757-768, 1 jun. 2021. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13645579.2021.1935565>>. Acesso em: 9 out. 2025.

TUXÁ, Felipe. Antropologias indígenas e a questão da posicionalidade. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 48, n. 1, p. 61–66, 2023. DOI: 10.4000/aa.10519. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/49147>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

ZAPATA SILVA, Claudia. Origen y función de los intelectuales indígenas. **Cuadernos Interculturales**, [Online], v. 3, n.4, p. 65-87, 2005.

_____. **Intelectuales indígenas piensan América Latina**. Quito: Editorial Abya Yala, 2007.

Recebido em: 10/10/2025 * Aprovado em: 18/08/2026 * Publicado em: 20/09/2026

EDUCAÇÃO SOCIOAMBIENTAL E A SABEDORIA ANCESTRAL DOS RIOS

CRISTIANE MÉRI PEREIRA BUENO¹

UFPR, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-7333-6766>

FLÁVIA DINIZ ROLDÃO²

UFPR, UNIBRASIL, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-1598-3989>

ARACI ASINELLI-LUZ³

UFPR, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-5880-0543>

YANINA MICAELA SAMMARCO⁴

UFPR, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-7557-0126>

RESENHA

KRENAK, Ailton. **Um Rio Um Pássaro**. Rio de Janeiro: Dantes, 2023.

Um rio Um pássaro foi publicado em 2023 por Ailton Krenak. Nascido em 1953, em Itabirinha, na região Vale do Rio Doce, Minas Gerais, o autor é um filósofo da floresta e um dos principais defensores ambientalistas brasileiros. Líder, porta-voz e protetor dos povos indígenas, ele é crítico quanto ao modo capitalista de depredação e agressão contra a natureza, especialmente ao que compete aos rios.

¹ Mestranda no Programa Pós-Graduação em Meio Ambiente – PPGMADE, Universidade Federal do Paraná. Professora da Rede Municipal de Curitiba – PR. Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/5398537862767521>>.

² Pós-doutorado em Educação na Universidade Federal do Paraná (em andamento). Professora do UNIBRASIL – Centro Universitário. Membro dos Grupos de Pesquisa: Cognição Aprendizagem e Desenvolvimento Humano (Universidade Federal do Paraná); e do GEPEPECOE (Universidade Federal do Paraná). Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/9161244109982161>>.

³ Possui graduação em História Natural pela Universidade Católica do Paraná (1969), mestrado em Educação pela Universidade Federal do Paraná (1987) e doutorado em Educação pela Universidade de São Paulo (2000). Tem especialização em Ensino de Ciências, em Psicodrama Pedagógico e em Prevenção da Violência Doméstica contra criança e adolescente. Atualmente é professora aposentada associada junto ao Departamento de Teoria e Prática de Ensino, Setor de Educação da Universidade Federal do Paraná e professora sênior voluntária junto ao PPGE e PPGETPEN, Setor de Educação da UFPR. Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/9511955646520341>>.

⁴ Graduada em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Mestre em Engenharia Ambiental pela Universidade Federal de Santa Catarina e Doutora em Educação Ambiental pela Universidade Autônoma de Madrid, Espanha e pela ESALQ/USP. Atualmente é Docente na Universidade Federal do Paraná. Parte do corpo docente da Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento (PPGMADE). Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/1368986864008025>>.

A obra *Um rio Um pássaro* constitui-se de relatos e reflexões; e divide-se em duas partes. A primeira parte, composta por cinco capítulos, discute a formação dos primeiros movimentos indígenas no Brasil e a visão ancestral destes povos sobre a floresta. A segunda parte traz um texto provocativo, referente à neutralidade suíça diante do colapso da crise climática, além de um diálogo em diferentes percepções filosóficas sobre a ruptura entre a natureza e a cultura.

Neste contexto, a primeira parte da obra apresenta um dos caminhos da sabedoria ancestral, que é a comunicação com a linguagem dos sonhos, uma tradição indígena cujo sentido é conectar-se aos antepassados. O ensinamento dos sonhos significa para a ancestralidade uma direção a seguir e, simbolicamente, configurou o futuro de Ailton Krenak como a principal liderança na resistência contra os abusos praticados aos povos indígenas. O autor descreve o sonho como uma herança cultural. No sonho narrado por Krenak, a conexão entre o passado e o futuro estabeleceu a decisão de dedicar-se às tradições de seu povo. Para o autor, o despertar para a sua existência provoca o sentido de pertencimento, dando voz e oportunidade para outros povos indígenas que viviam às margens de suas próprias histórias.

A título de exemplo de tais afrontas, o autor destaca que, na década de 1970, o governo brasileiro iniciou grandes projetos de exploração em todo território (Krenak, 2023, p. 24). Os excessos cometidos durante o período agravaram o desmatamento da floresta e causaram grande preocupação com os povos indígenas, que tiveram as suas terras invadidas e exploradas por posseiros e mineradores.

Em contrapartida, tais agravos acabaram por provocar e impulsionar a união desses povos de todo o país, ocasionando a fundação da União das Nações Indígenas (UNI), cujo objetivo inicial era garantir a posse legal da terra, impedindo as invasões e as desapropriações das terras indígenas. Neste sentido, para o autor, era urgente “sair da dependência da FUNAI [Fundação Nacional dos Povos Indígenas], promover educação e saúde nas aldeias com as mãos dos próprios índios” (Krenak, 2023, p. 25).

A narrativa apresenta as grandes perdas de personalidades indígenas que foram representantes da resistência de suas nações contra posses e invasões de territórios. A obra dá a conhecer nomes como o de Ângelo Kretan, liderança indígena do Povo Kaingang, eleito vereador por Mangua, no estado do Paraná, em 1976, pelo extinto partido MDB (Movimento Democrático Brasileiro). Foi o primeiro indígena a assumir um cargo político no Brasil e destacou-se por defender politicamente os direitos do seu povo. Iniciou um movimento de retomada de terras indígenas na região de Mangua (PR), onde sofreu ameaças e uma emboscada no ano de 1980, vindo a falecer em um acidente automobilístico.

A obra aborda também Marçal de Souza, da etnia Guarani-Nhandevá, nascido em 1920 em Ponta Porã, no Mato Grosso do Sul. Foi defensor dos povos indígenas e da demarcação de terras. Em seus discursos, denunciava as atrocidades feitas contra seu povo, sendo assassinado em 1983, também em uma emboscada. Mais tarde, em 2022, em homenagem póstuma, foi condecorado como Herói Nacional pelo Governo Federal do Brasil. Ambos,

Kretan e Marçal de Souza, foram mortos em períodos próximos, deixando um legado de enfrentamento à violência e à corrupção contra os povos indígenas.

Ao depararmos com a perda dessas duas personalidades que marcaram o movimento indígena, percebemos as narrativas de memórias que contribuíram para o enfrentamento político descrito como um processo histórico de resistência e lutas por territórios. Concorde-se com Santos (2015) quando salienta que a memória viva convida a pensarmos sobre a luta dos povos indígenas como uma recusa da dominação e da perda de sua identidade cultural.

Diante de um contexto de invisibilidade e aniquilamento da tradição ancestral, Ailton Krenak, conjuntamente com Sibupá (Xavante), preocupam-se em proteger as novas gerações dos grandes impactos sociais da civilização urbana. Assim, nasceu a inspiração, através de um sonho, da criação de um Centro de Pesquisa Indígena, que tem como objetivo ser um canal de contato entre os povos originários e o mundo exterior, dando prioridade à floresta como um ser vivo.

Os significados dos sonhos para o Povo Xavante atravessam uma dimensão real, pois eles fazem parte de visões proféticas. Krenak sonhou com a tradição indígena e o caminho que deveria seguir, mas, para o Xavante Sibupá, a profecia do sonho apresentou um futuro de destruição para a floresta e seu povo. Surge uma relação de colaboração mantida entre eles: fortalecer a proteção da floresta e resgatar as gerações futuras através do conhecimento ancestral. A esse respeito, o autor relembra o vínculo com os rios, a decisão em manter as tradições vivas e as suas próprias limitações. Foi necessário unir forças, contar as histórias indígenas contestadas e relacioná-las com os relatos contemporâneos (Smith, 2018).

A obra destaca o respeito pela floresta, pelos rios, pelos seres que habitam essas paisagens, bem como a intensa busca por preservar a herança advinda das memórias ancestrais. Ao contrapor histórias dos povos indígenas, (re)visitadas pelo autor, tais como a dos Ashaninka – povos que conservam tradições seculares e são semeadores e protetores da floresta – evidencia-se a força de sua cultura. Na Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, na Aldeia Breu, destaca-se o Rio Juruá, o seu principal afluente, considerado o maior rio sinuoso do mundo. Para os Ashaninka, os espíritos ancestrais estão presentes nesses lugares de resistência, onde habitam as marcas de lutas contra diversos invasores e dominações do seu território.

Para os Povos Yawanawá, a ancestralidade espiritual dialoga com as novas gerações. A vida às margens do Rio Gregório, na Aldeia Nova Esperança, ainda no sul amazônico, fortalece os conhecimentos tradicionais. Ao conquistarem a demarcação de suas terras, os Yawanawá buscaram a espiritualidade ancestral da floresta e divulgaram para os não indígenas seus rituais e modos de vida.

As aldeias dos Povos Huni Kuin ficam próximas do Rio Jordão. São conhecedores da ciência da floresta transmitida pelos encantados – os espíritos sagrados que habitam árvores, animais, rios e plantas. Nos anos de 1970, com a chegada dos seringueiros, perderam vidas e as suas terras. Somente depois de décadas, conseguiram reflorestar áreas degradadas e

garantir os seus direitos. As mulheres são tecelãs habilidosas, que transformam os fios de algodão em adornos e vestimentas para aldeia, guiadas pelo espírito Yube, a jiboia. E são elas que preservam a tradição dos desenhos geométricos do Kene Kuin, presentes na pintura corporal e no artesanato.

O Povo Yanomami vive em aldeias em diversos pontos da floresta ao norte do Brasil. Mantém as tradições e vivem livremente no seu território. Mas, nos anos entre 1960 e 1970, foram atacados pela política ditatorial brasileira, que ceifou muitas vidas. Para Yanomamis, a herança sagrada da ancestralidade precisa ser compartilhada. Cantar e festejar, como faziam os antepassados, atrai boas energias. Assim, a vida e a morte passam pelas águas do Rio Watoriki e a sabedoria ancestral cumpre o seu ciclo.

Contudo, essa ligação intensa com os territórios tradicionais não se dá de maneira isolada, mas tensiona um modo global vigente. No contexto do combate ao discurso de desenvolvimento hegemônico, capitalista e globalizante, cuja base é o consumo desenfreado, surgem as reflexões sobre as relações entre a separação da natureza e da cultura. Tais reflexões são objeto de análise da segunda parte da obra de Krenak.

A crítica referente à neutralidade suíça, fragmentando a urgência do enfrentamento da crise climática, desperta uma visão antropocêntrica de países considerados de primeiro mundo, cuja política excludente desrespeita a vida no planeta. Assim, a discussão de estabelecer um pensamento neutro aborda o envolvimento com os problemas relacionados à crise climática que abrange a coletividade, embora os discursos políticos hegemônicos manifestem uma atenuação da preocupação gerada pelo processo de globalização. O silenciamento diante da neutralidade suíça, em um momento decisivo para o mundo – tal como ocorreu durante a Segunda Guerra Mundial –, é um processo intenso de exclusão, pregado pelas grandes potências mundiais. Ser neutro, salienta o autor, significa estar fora do mundo.

Ailton Krenak, no texto, nos convida a envolvermos-nos com afeto, buscando uma forma peculiar de borrar fronteiras. A saber, conectar-se com a Mãe Terra e com os ecossistemas em uma metamorfose de religação com a natureza. Ele nos deixa um convite a realizar uma dança cósmica que, nas palavras do autor, “implica um envolvimento total” (Krenak, 2023, p. 70).

A escrita da obra no formato de narrativas pessoais, as quais relatam vivências e coexistências nos territórios indígenas, é apresentada em um momento determinante — o do colapso ambiental que enfrentamos. Ao tecer as memórias ancestrais, o autor compõe nos capítulos o cruzamento de histórias nas diferentes tradições étnicas indígenas, articulando a resistência ancestral e a relação com a natureza. Conforme o autor: “A nova vida que nasce carrega consigo a memória do antigo. É o dinamismo que miscigena o velho e o novo, assim é a vida” (Krenak, 2023, p. 49).

A obra contribui para as discussões filosóficas de uma ecopedagogia crítica, pois envolve temas referentes à interculturalidade e descolonização do saber. As memórias ancestrais no texto introdutório reforçam a história dos povos indígenas e o combate ao apagamento dessas nações. Já a linguagem dos sonhos resgata uma filosofia da floresta, sustentada pela percepção ambiental milenar, o que oferece, ao leitor, reflexões que

despertam a criticidade e o conhecimento sobre os movimentos indígenas brasileiros.

Krenak é um autor contemporâneo que discute em suas diversas obras diferentes temas que afetam o mundo atual, desde atitudes individualistas e egoístas que causam danos à vida coletiva (Krenak, 2020a) até propostas de construção do bem viver (Krenak, 2020b; 2020c). O autor traz contribuições profundas no cenário da literatura contemporânea. A discussão de temas que rompem com a expectativa de apenas produzir textos mitológicos indígenas demonstra a autoria indígena como fonte histórica associada a uma crítica social.

Nessa perspectiva, destacam-se a autora indígena Linda Tuhiwai Smith, da etnia Maori da Nova Zelândia. Uma de suas principais obras, *Descolonizando Metodologias: Pesquisa e Povos Indígenas* (2018), apresentou uma crítica aos métodos de pesquisa ocidentais, nos quais os saberes tradicionais são silenciados e os povos indígenas, categorizados.

O autor Daniel Munduruku, da etnia Munduruku, aborda nas suas obras as memórias de infância e desmistifica o estereótipo sobre os povos indígenas. Obras paradigmáticas como *Histórias de Índio* (2002) e *Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória* (2001) desconstruem a visão eurocêntrica e aproximam o aspecto educativo do movimento indígena brasileiro. Eles sustentam narrativas, discussões e reflexões sobre relações de poder, desigualdades, opressões e as resistências que moldam a sociedade.

O desfecho da obra mantém uma conexão mística com as correntezas dos rios que banham as aldeias visitadas por Krenak. Ao mesmo tempo em que o pensamento filosófico capta a relação entre a humanidade e a natureza, vê-a como a essência do cosmo. A água, que flui como continuidade da vida, carrega o sagrado e a sabedoria ancestral, confluindo e fortalecendo-se com outros rios (Santos, 2023).

A leitura desta obra é indicada para promover discussões no campo acadêmico, de educação formal e não formal, contribuindo para as temáticas sobre a história e a cultura dos povos indígenas brasileiros. Pode vir a colaborar no enfrentamento à violência e à invisibilidade desses povos, ao dar a conhecer e a convocar a preservação das suas tradições. No campo das ciências humanas, as narrativas do livro produzem um diálogo intercultural, possibilitando pesquisas e aprofundamentos sociais e filosóficos.

Poderiam se beneficiar da leitura da obra, tendo em vista o fortalecimento do diálogo intercultural e do saber ancestral, professores e educadores da educação básica à pós-graduação, conectados às dimensões sociais, perante a necessidade de sensibilização acerca dos impactos socioambientais em relação às gerações futuras.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Referências bibliográficas

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

_____. **Caminhos para a cultura do bem viver**. São Paulo: Cultura do bem viver, 2020b.

_____. De Ailton Krenak para quem quer cantar e dançar para o céu. *In*: XUCURU-CARIRI, Rafael; COSTA, Suzane Lima (orgs.). **Cartas para o Bem Viver**. Salvador: Boto Cor-de-rosa arte e café, 2020c. p. 20-22.

MUNDURUKU, Daniel. **Meu vô Apolinário**: um mergulho no rio da (minha) memória. São Paulo: Studio Nobel, 2001.

_____. **Histórias de Índio**. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2002.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos**: modos e significados. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

_____. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando Metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Curitiba. Editora UFPR, 2018.

Recebido em: 16/11/2024 * Aprovado em: 07/09/2026 * Publicado em: 20/09/2026

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). Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 4, n. 2, p. 147-171, jul./dez. 2010. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/17362/10562>>. Acesso em: 25 dez. 2010.

6.15.5. Teses:

SOUZA, José Otávio Catafesto de. Aos "fantasmas das brenhas": etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul). 492p. Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS-UFRGS, Porto Alegre, 1998.

6.15.6. Dissertações:

ELOY AMADO, Luiz Henrique. Poké'exa Ûti: o território indígena como direito fundamental para o etnodesenvolvimento local. 132p. Dissertação

(Mestrado em Desenvolvimento Local), Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

6.15.7. Demais regras de formatação devem seguir as normas da ABNT (disponível em <www.firb.br/abntmonograf.htm>);

6.16. O autor, ao enviar seu trabalho, estará automaticamente concordando com a sua publicação;

6.17. Os trabalhos enviados para Espaço Ameríndio serão submetidos a um parecerista *ad hoc*, que fundamentará a decisão final do Conselho Editorial sobre a sua publicação. Os nomes dos pareceristas e dos autores permanecerão em anonimato durante todo o processo de submissão.

6.18. Só serão aceitas as submissões feitas através do endereço eletrônico da revista Espaço Ameríndio, mediante o cadastramento do autor no site;

COMO REFERENCIAR OS ARTIGOS DESTA EDIÇÃO

Autor [*SOBRENOME, Nome*]. Título. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. [*intervalo de páginas*], mai./set. 2026. Disponível em: <[*endereço eletrônico*]>. Acesso em: [dia/mês/ano].

Exemplo:

ESTEVES, Janaína Tôrres; MEDEIROS, Niâni Guimarães Lima; MOREIRA, Raissa Brindeiro Torres Moreno. Da necessidade de efetivação dos direitos indígenas para além das terras: educação escolar indígena e a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial indígena. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 1-15, mai./set. 2026. Disponível em: < >. Acesso em: 20 set. 2026.
