

## **DOSSIÊ TEMÁTICO “POVOS ORIGINÁRIOS, CAPITALISMO E RELAÇÕES DE PODER NA AMÉRICA LATINA”**

Apresentação do dossiê temático: “Povos originários, capitalismo e  
relações de poder na América Latina”

*Clémentine Ismérie Maréchal (UFRGS)*  
*Vinícius Cosmos Benvegnú (PPGAS/UFAM)*

Narrativas indígenas sobre a vida e o território

*Eriki Aleixo de Melo*

“...depressa ficará esse imenso deserto conhecido, praticável e  
povoado”: Povos indígenas, terra e desenvolvimento no sul do Brasil nos  
séculos XVIII e XIX.

*Guilherme Maffei Brandalise*

Empregos produzidos pelo agronegócio: discutindo o trabalho de  
assalariados rurais indígenas nos pomares de maçã.

*Graziela da Silva Motta*

“É possível transformar a soja em mata de novo”: o processo de  
recuperação territorial do povo Avá-Guarani na região Oeste do estado do  
Paraná (Brasil).

*Alexsander Brandão Carvalho Sousa*

Premiações socioambientais e venda de carbono da usina hidrelétrica  
Teles Pires: o paradoxo do desenvolvimento sustentável.

*Fernanda O. Silva*

Avante juventude pataxó: uma reflexão sobre participação e cidadania  
à luz da experiência dos jovens indígenas pataxó do sul da Bahia

*Altemar Felberg*  
*Valéria Giannella*



## **Povos originários, capitalismo e relações de poder na América Latina: Resistências e desafios decoloniais para os povos originários frente ao capitalismo-colonial atual**

**Pueblos originarios, capitalismo y relaciones de poder en América Latina: resistências decoloniales y desafíos para los pueblos originarios frente al capitalismo-colonial actual**

**Native peoples, capitalism and power relations in Latin America: decolonial resistances and challenges for native peoples facing current colonial-capitalism**

Clémentine Ismérie Maréchal<sup>1</sup>  
Doutora em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS)  
Vinícius Cosmos Benvegnú<sup>2</sup>  
Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/UFAM)

### **Introdução**

Neste número da *Revista Wamon* temos o prazer de reunir e apresentar artigos que problematizam a relação entre povos indígenas e capitalismo a partir de pesquisas etnográficas, sociológicas e históricas que destacam dois elementos centrais: 1) a permanência de uma estrutura de poder originada a partir da colonização da América, a colonialidade do poder; e 2) a persistência dos povos originários em lutar para existir, e a sua determinação em seguir caminhando a contracorrente de um sistema aniquilador e devastador.

A colonialidade do poder se estrutura a partir de uma associação entre um novo sistema de dominação baseado em uma trama de relações sociais intersubjetivas que classifica hierarquicamente a população mundial, e um sistema de exploração que consiste na articulação de todas as formas de expropriação do trabalho em uma única estrutura de produção mercantil hegemônica pelo capitalismo (QUIJANO, 2006; QUINTERO, 2014a; MARÉCHAL, 2021). Com a conquista, as relações sociais passam a ser hierarquizadas a partir da ideia de “raça”, o que possibilita e justifica a naturalização das relações de dominação e exploração. Essas relações pautadas na ra-

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS).

<sup>2</sup> Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/UFAM).

cialização gerou novas identidades que foram atribuídas e logo incorporadas pelos grupos sociais. “Índios”, “negros” e “pardos” são inventados, identificados como inferiores aos também inventados “brancos”. Assim, tanto a superioridade “brancas”, quanto a inferioridade não “branca” é incorporada pela população, que se torna racializada, assegurando assim a reprodução das relações de dominação (QUIJANO, 2006).

O sistema de exploração do trabalho que nasce desse processo de colonização articula as diversas formas de controle do trabalho em uma única estrutura de produção de mercadorias para o mercado mundial, eis a relação intrínseca entre capitalismo e colonialidade. O eurocentrismo passa a ser então o novo modo de controle e de produção de subjetividade e de conhecimento. Isso possibilitou a legitimação do sistema de dominação racial, do sistema de exploração capitalista, assim como a edificação e a perpetuação das instituições políticas e particularmente do Estado-nação. Constituinte desse novo padrão de poder temos o patriarcado, onde a imposição da figura paterno-masculina como dominante torna-se mundial e se desdobra numa subsequente hierarquização social (QUIJANO, 2000). É o entrelaçamento de todos esses aspectos constitutivos do novo padrão de poder que conformam a colonialidade do poder. Assim, o termo colonialidade, longe de designar uma herança do colonialismo europeu reproduzida na América pós-colonial, refere-se a um modelo específico de dominação, exploração e conflito originado com a expansão global do colonialismo, mas que se reconfigura e reatualiza ao longo do tempo histórico da modernidade e que, como um sistema ordenador e acumulativo, estrutura as relações sociais na América Latina (QUINTERO, 2014a).

A continuidade dessa estrutura se materializa na usurpação de territórios tradicionais, em relações de trabalho abusivas atreladas a relações sociais e raciais assimétricas como mostram os artigos desse dossiê. Os trabalhos também nos mostram a organização e a força dos povos indígenas na luta constante pela garantia de seus direitos, mas sobretudo na luta por (re)existir e para viver seus mundos. Essa luta se dá em diferentes frentes, seja ela pela garantia da sua cidadania, pelo

direito ao trabalho digno e principalmente pelo acesso à terra. Todos esses embates nos mostram como os indígenas são sujeitos históricos e não apenas vítimas do processo colonial, por meio de suas estratégias e da sua ação política conseguem manter e/ou recuperar seus mundos e territórios. É nesse sentido que estes artigos fazem dialogar temas caros à antropologia e à história, situando-os entre os cruzamentos da antropologia histórica (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998) e a nova história indígena (CARNEIRO DA CUNHA, 1992; MONTEIRO, 2001).

### **Antropologia histórica e nova história indígena**

Uma boa parte dos estudos das Ciências Sociais, e em especial da antropologia, têm recorrentemente menosprezado nas suas análises, as relações de poder e de contato que atravessam as organizações sociais, econômicas e espirituais dos povos originários, em prol de uma visão a-histórica e um tanto essencialista dessas sociedades, analisando-as sob o espectro da sua “alteridade radical”. Para além do conceito de alteridade, Johannes Fabian (2013) aponta a noção de “outridade” (otherness) mais adequada para encarar a diferença, não como uma visão espelhada de si, mas historicizada, enquanto produto de violências, assimetrias de poder, decorrente do colonialismo. O conceito de “outridade” dessa forma, permite problematizar as representações feitas desses povos, que são vistas, ora como o ícone sublime da simbiose entre homem e natureza, e ora como aculturadas e absorvidas pelas sociedades nacionais e o sistema capitalista (RAMOS, 1992). Essas representações permeiam o imaginário nacional e global, onde a história dos processos coloniais, e as respostas e estratégias políticas e de sobrevivência dos povos indígenas tendem a ser apagadas.

Partindo dessas reflexões críticas do próprio fazer antropológico, esse dossiê se enraíza na continuidade de uma antropologia cuja abordagem seja processualista, dialogando com o fazer historiográfico a fim de contribuir na compreensão dos eventos sociais concretos. É no bojo desse processo que vem se constituindo dentro da antropologia o que se convencionou chamar de antropologia histórica (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998). O escopo da antropologia histórica

concentra-se na necessidade de que a antropologia dê mais atenção às temporalidades que constituem os dados etnográficos a fim de não saltar de uma escala local sincrônica, possível por meio da etnografia, para análises homogêneas totalizantes, que são recorrentes na antropologia (BENSA, 1998).

Por conseguinte, trabalhar a partir de uma antropologia histórica nos permite que sujeitos que para a antropologia, na maioria das vezes, foram tratados como meros objetos, passem a ter suas vozes não somente ouvidas, mas também possam falar por si mesmos. Conforme asseveram João Pacheco de Oliveira e Pablo Quintero (2020, p. 16), uma antropologia histórica,

No caso específico dos povos indígenas, pretende contribuir para a visibilização e o protagonismo desses povos como atores políticos e sociais dentro de situações históricas específicas, em um movimento analítico no qual a consideração da cultura não implica o abandono da historicidade nem a omissão da reflexividade.

Há ainda de se destacar que o exercício de antropologia histórica não significa apenas a junção de métodos e teorias de ambas as disciplinas. Demanda um exercício de elaboração de outros e novos “métodos, temas e protocolos de conhecimentos” (PACHECO DE OLIVEIRA e QUINTERO, 2020, p. 16) permitindo assim novas epistemes.

Por outro lado, dentro do fazer historiográfico também temos um movimento que passou a repensar a presença indígena na história. Consoante ao dito anteriormente, grande parte da produção historiográfica brasileira tratou a presença dos indígenas invisibilizando-os, mostrando-os e descrevendo-os a partir de uma categoria, a de “o índio genérico”<sup>3</sup>, que generalizava as especificidades culturais e históricas de cada grupo. A emergência de novas abordagens teóricas da história, como a microhistória, por exemplo, que põe ênfase na análise das experiências e trajetórias das

---

<sup>3</sup> Contudo, conforme João Pacheco de Oliveira (2016, p. 77-78), a categoria de índio genérico tampouco deve ser entendida enquanto uma categoria una e monolítica. Ao contrário, deve ser tomada como “um repositório de inúmeras imagens e significados, engendrados por diferentes formações discursivas, e acionados em contextos históricos variados”.

minúcias cotidianas das pessoas “comuns” ao invés dos ícones nacionais, contribuiu para que uma nova história ganhasse forma<sup>4</sup>.

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

Nesse sentido, o filósofo Walter Benjamin já questionava a historiografia dominante que aparentando universalidade, remete à dominação de uma classe, a dos “vencedores”, que se apropriou dos acontecimentos em seu favor, com a finalidade de criar uma narrativa histórica homogênea compartilhada pela população.

A partir dos anos de 1970 a perspectiva da historiografia “oficial” foi sendo transformada com a preocupação de trazer os indígenas para os textos de história enquanto sujeitos históricos com ações próprias na realidade em que viviam. Essa nova historiografia passou a ser conhecida como “nova história indígena”. Ademais, outros dois fatores contribuíram para sua emergência. A abertura para o diálogo com a antropologia, que passou a contribuir com elementos que sobre as especificidades culturais e étnicas de cada povo, possibilitando descaracterizar o “índio genérico”. E mais recentemente a presença de pesquisadores indígenas nos espaços acadêmicos, pesquisando e escrevendo suas próprias histórias (BENITES, 2014; CRUZ, 2017, 2022; AMADO, 2019; NHANDEWA, 2021; SOUZA, 2021).

Dentre os trabalhos de referência para os estudos da nova história indígena destacam-se os livros *História dos Índios no Brasil e Negros da terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. O primeiro organizado por Manuela Carneiro da Cunha traz artigos que rompem com

---

<sup>4</sup> Nesse sentido, o filósofo Walter Benjamin já questionava a historiografia dominante que aparentando universalidade, remete à dominação de uma classe, a dos “vencedores”, que se apropriou dos acontecimentos em seu favor, com a finalidade de criar uma narrativa histórica homogênea compartilhada pela população.

a historiografia tradicional destacando os indígenas como sujeitos históricos e protagonistas na construção da história do Brasil. O segundo é o trabalho do historiador John Monteiro (1994) sobre a presença ativa indígena na formação da sociedade paulista também se sobressai como referência nesse processo.

Como vemos a antropologia histórica e a nova história indígena constituem-se enquanto propostas teórico-metodológicas, dentro de suas disciplinas, que fazem diálogos entre si e compartilham de um objetivo em comum: mostrar que os indígenas participaram e participam ativamente da construção da história brasileira e que enquanto sujeitos históricos possuem projetos de vida e estratégias políticas que alicerçam seu protagonismo.

As abordagens da nova história indígena e da antropologia histórica nos possibilitam por um lado, entender a formação histórica do Brasil assim como seu presente a partir do olhar dos grupos indígenas, considerando suas escolhas, estratégias e interpretação dos fatos históricos vividos e por outro, compreender que esses povos fazem parte de um contexto sócio-histórico mais amplo e que suas escolhas e estratégias são atravessadas por esse contexto. É nesse sentido que a proposta desse dossiê se embasa na análise das relações de poder entre os povos indígenas e as diversas forças que fazem movimentar a máquina colonial-capitalista.

### **Colonialidade, capitalismo e povos indígenas**

As relações sociais na América Latina estão alicerçadas em assimetrias de poder oriundas do (mal)encontro colonial. A conquista do equivocadamente chamado “novo mundo” tem marcado o surgimento de uma matriz de dominação estruturada pelo racismo e alimentada pelo capitalismo. O racismo surge assim como condição para a exploração dos territórios e das populações que o habitam (QUIJANO, 2000), dessa maneira, constitui-se como o eixo transversal da reprodução das práticas coloniais que se perpetuam nas sociedades latino-americanas atuais. O processo civilizatório (DUSSEL, 1993) que se impôs sobre os povos originários, se inscreve diretamente na



política de modernização do Brasil e tinha como objetivo otimizar a produção, isto é, o rendimento econômico das elites locais e do próprio Estado no intuito de se inserir e competir no sistema-mundo capitalista. Desde seus primeiros anos republicanos, a política do Brasil caracterizou-se por fomentar e patrocinar frentes de expansão econômica sob as bandeiras do progresso e posteriormente do desenvolvimento (VELHO, 2013). No caminho dessas frentes estavam e estão as populações indígenas que vêm sendo exterminadas, deslocadas e constrangidas a trabalhar sob condições degradantes com o incentivo das instituições governamentais.

Especificamente, a política indigenista do século XX constituiu-se como mais uma onda colonizadora sobre os povos indígenas, um processo encabeçado pelo Estado brasileiro através das suas instituições governamentais, notadamente o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, depois a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgãos federais que foram encarregados de administrar, “cuidar”, e vigiar essas populações, tornando-as trabalhadores ao serviço da nação e dependentes do sistema capitalista colonial e do Estado.

O projeto civilizatório (BONFIL-BATALLA, 1987)<sup>5</sup> constituiu-se assim como uma reatualização da guerra de conquista. As frentes estatais associadas, em maior ou menor escala, ao agronegócio – maior frente de expansão capitalista no Brasil – buscaram transformar os primeiros habitantes desse continente em trabalhadores braçais e em “índios brasileiros”, apagando suas diferenças étnicas ao mesmo tempo em que os categorizavam como inferiores cultural e socialmente. O capitalismo colonial, respaldado e fomentado pelo Estado nacional, teve, nesta empreitada, um papel significativo. Como apontam várias pesquisas, os órgãos indigenistas exploraram o trabalho indígena se apropriando dos modos de produção não capitalista para reproduzir e expandir o capital (FERREIRA, 2013; BARBOSA DA SILVA, 2016; MARÉCHAL, 2021; etc.). Para isso,

---

<sup>5</sup> O projeto civilizatório inscreve-se na ideologia evolucionista e positivista que impregnou a Europa a partir do século das luzes, também conhecido como “Iluminismo”. Como resume Norbert Elias (1993). É esta civilização que confere distinção e superioridade aos ocidentais. Dessa maneira, o processo colonial-moderno se inscreve dentro do processo civilizatório.

despossuíram os indígenas dos seus territórios e lhes encerraram em uma condição de colonizado, o que assegurou que essas populações sejam sempre vistas como inferiores aos exploradores. A superioridade inventada dos não indígenas correlacionada com a inferioridade ilusória, porém assimilada e naturalizada, dos indígenas e a manutenção, material e subjetiva dessas duas categorias, reverbera até hoje em vários aspectos da vida dessas populações. As relações de trabalho são o lugar onde essas categorias se reificam e assim, onde a colonialidade se materializa de forma mais significativa (MARÉCHAL, 2021).

Esse dossiê se inscreve assim na perspectiva adotada por autores clássicos da antropologia brasileira que buscam analisar as relações de poder entre os povos indígenas e as instituições estatais indigenistas, e as interações desses com “o mundo do branco” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981) e que destacam assim a formação e a perpetuação do Regime Tutelar (PACHECO DE OLIVEIRA, 2015), desenvolvendo estratégias diversas no intuito de atrelar os povos indígenas a uma dinâmica de dependência e de exploração do trabalho. As relações de trabalho vividas por muitos indígenas na atualidade são atreladas a essas dinâmicas históricas. Seja no campo, nos engenhos de açúcar, nos pomares ou nos frigoríficos, a mão de obra indígena é fortemente requerida por parte dos setores capitalistas que enxergam na sua exploração uma forma mais efetiva de acumulação do capital.

Além disso, a partir do pós-guerra de 1945, os processos coloniais se reconfiguram. A ascensão dos Estados Unidos como potência econômica-militar, o esforço de reconstrução da Europa e principalmente os movimentos de libertação e independência dos países colonizados, principalmente na África, tornam o colonialismo “defasado”. A gramática colonial já era um inconveniente aos interesses capitalistas<sup>6</sup>. No entanto, a colonialidade permanece perene dentro do capitalismo,

---

<sup>6</sup> Gustavo Esteva (1996) assevera que um dos eventos que marcam essa virada é a posse de Henry Truman como presidente dos Estados Unidos em 1949. Em seu discurso Truman declara, “o velho imperialismo – a exploração para benefício estrangeiro – já não tem lugar em nossos planos. O que pensamos é um programa de desenvolvimento baseado nos conceitos de um acordo justo e democrático”. Para Esteva, o que Truman conseguiu foi liberar a esfera

reconfigurando-se e fazendo subsistir a subalternização dos países periféricos do capitalismo ao poder global.

No pós-guerra essa reconfiguração ganha um novo nome e conceito, o desenvolvimento, juntamente com seu “irmão gêmeo” o subdesenvolvimento. Como sugere Gustav Rist (2002, p. 88 grifos do autor), o “desenvolvimento” toma então um sentido transitivo (o de uma ação exercida por um agente sobre alguém distinto a ele) correspondendo a um princípio de organização social, enquanto que o ‘subdesenvolvimento’ será considerado como um estado que existe ‘naturalmente’, isto é, sem causa aparente”, e que deve ser desenvolvido. Porém o desenvolvimento continua pautado na exploração de recursos naturais configurando uma inserção sempre subordinada das algumas nações perante outras, ao capitalismo na divisão internacional do trabalho (ESCOBAR, 2007; FERGUSON, 1990; QUINTERO, 2014b). Como afirma Quintero (2014b), o único que o desenvolvimento desenvolve é a desigualdade e a assimetria de poder ao nível global favorecendo a expansão do capitalismo e fortalecendo a colonialidade do poder. Os aparatos coloniais que antes eram administrados pelas nações colonialistas passaram a ser incorporados ao aparato do desenvolvimento, por suas agências de cooperação e validação, que mesmo não possuindo um território (ou Estado-nação específico) estão na ordem do dia, com multiatores e em escala dispersa (MOSSE, 2005; BARROSO-HOFFMANN, 2011).

É preciso lembrar que é a partir do despojo do território - enquanto base da reprodução da vida autônoma - que se possibilita e efetiva a exploração do trabalho indígena. Por outro lado, são múltiplas as formas que os povos originários têm para (re)criar novas possibilidades de reprodução da vida articulando para isso, os conhecimentos dos antepassados, ligados a determinadas práticas territoriais e dinâmicas de organização social própria, com sua inserção no modo de produção capitalista, inclusive desembocando na reprodução do Regime Tutelar e de dinâmicas capitalistas no

---

econômica das conotações negativas causadas pelo colonialismo, logrando por fim separar o “desenvolvimento”, como algo positivo, do colonialismo visto por suas máculas.

seio das relações sociais entre os próprios indígenas (FERREIRA 2015; MARÉCHAL, 2021). E é também na memória do despojo que os povos indígenas hauram a força para recuperar territórios ancestrais ou habitarem outros, enraizando neles a força de uma história que também se recupera.

### **Território, memória coletiva e narrativas míticas**

A relação entre território e história para os povos indígenas foi evidenciada por muitas pesquisas recentes que se dedicaram a analisar particularmente os processos de recuperação territorial (RAPPAPORT, 2004; ALARCON, 2013; AMADO, 2020; BENITES, 2014; MACHADO, 2019; MARÉCHAL, 2021). O território, para muitos povos indígenas é o lugar onde se escreve e inscreve a história, é aliás também por isso que a luta pela terra tem tanta importância para essas populações cujos conhecimentos ancestrais surgem da sua relação profunda com o ambiente. O território, através da paisagem, se constitui como um meio de preservação e transmissão da memória histórica (HILL, 1989, 1993; RAPPAPORT, 1985, 2004; SCHAMA, 1995). Dessa maneira, o esbulho territorial – a transformação dos territórios indígenas em campos de soja por exemplo – teve e ainda tem também como objetivo produzir esquecimento e apagar os indígenas dos seus territórios, eis, da história local<sup>7</sup>.

Porém, o esbulho territorial também se constitui como um motor para a construção de uma memória coletiva que busca desafiar os processos de apagamento histórico em prol de uma (re)invenção de futuros alternativos articulados com processos de reconstrução étnicos e culturais como bem destaca o antropólogo Eriki Aleixo no artigo que abre esse dossiê.

Nesse sentido, muitos povos indígenas recorrem às memórias, histórias e vivências dos seus anciãos e anciãs para (re)construir memórias coletivas sobre a vida nos seus territórios. O conceito de memória coletiva há muito já foi pensado e problematizado nas ciências sociais. Mau-

---

<sup>7</sup> Outra tentativa de apagamento da presença indígena na formação do Brasil e nos seus territórios, é através da modificação de arquivos e registros históricos.

rice Halbwachs (1990), ainda no início do século XX, trouxe importantes considerações sobre este conceito. Para Halbwachs a categoria de “memória coletiva” impera na construção social das lembranças. Para o autor o fato dos indivíduos não estarem sós já é indicativo que a memória individual é um processo de construção coletiva da memória dos fatos, pois, “é por podermos nos apoiar na memória dos outros que somos capazes, a qualquer momento, e quando quisermos, de lembrá-los” (HALBWACHS, 1990, p. 49).

De outro modo, uma importante consideração das proposições de Halbwachs é a diferenciação entre o conceito de “memória coletiva” e “memória histórica”. Para o autor a memória histórica produz imagens unas a partir da descontinuidade dos fatos históricos, na história: “o detalhe somado ao detalhe resultará num conjunto, esse conjunto se somará a outros conjuntos, e que, no quadro total que resultará de todas essas sucessivas somas, nada está subordinado a nada” (HALBWACHS, 1990, p.85). A memória coletiva por sua vez é caracterizada pela diversidade. Mas principalmente pela continuidade e perenidade dentro do grupo social. A memória coletiva “é uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que de nada tem de artificial, já que retém do passado somente, aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém” (HALBWACHS, 1990, p. 81). Assim, no caso das populações autóctones e povos indígenas, a memória coletiva se constitui no fluxo entre o passado e o presente, podendo ser acionada tanto por meio da oralidade quanto dos registros escritos (BENSA, 2017).

A narrativa não enquanto conceito literário, mas como expressão de conhecimentos vividos por um grupo social é um dos elementos constituintes da memória coletiva. Ao lançar mão da noção de narrativa para pensarmos a produção do conhecimento antropológico e histórico devemos ter em conta, conforme assevera Stuart Hall (2006, p. 21-22) que toda a narrativa é elaborada em um contexto, “todos nós escrevemos e falamos a partir de um lugar e de, um tempo em particular, a partir de uma história e de uma cultura que são específicas”. Dessa forma é posto em evidência a situação histórica em que os fatos são narrados.

Outra observância que devemos ter em conta em relação às narrativas é que elas não são produto unicamente das experiências individuais. Ao narrar suas experiências o narrador está trazendo as experiências que formam seu cotidiano coletivo. É isso que afirma María Rossi Idárraga (2016, p. 21),

Quem narra já é receptor de narrativas nas quais tem sido localizado social e politicamente; em consequência, as separações e polaridades entre o eu, a narrativa e a experiência se tornam insustentáveis. Quem narra se inscreve em uma história oral porque já foi inscrito e submetido a inscrições poderosas. Em consequência, nossas conversas não tem nada de acidental, estão carregadas de história.

Para muitas populações indígenas das Américas, as fronteiras entre o que se entende por mito e história são bastante porosas, já que muitas dessas narrativas além de expressar modos de pensar e subjetivação dos grupos sociais, relatam também eventos históricos. Uma das mais profundas críticas à análise estrutural dos mitos provem dos autores indígenas que evidenciam a criação de uma dicotomia entre o que seria a “história”, entendida como linear, cumulativa e científica, e os mitos, colocados no plano da ficção e da crença. “Nossos entendimentos do mundo são comumente vistos como “míticos” pela sociedade moderna, enquanto nossas histórias são consideradas modos alternativos de compreensão e interpretação, ao invés de eventos “reais””, destaca a pesquisadora Mohawk e Anishnaabe Vanessa Watts-Powless (2017, p. 253). Assim, as narrativas e os relatos dos povos indígenas sobre, por exemplo, “a origem”, “o nascimento do fogo” ou “a origem dos não indígenas”, são consideradas pelos pesquisadores não indígenas como formas alternativas de explicar o mundo, mas, desprovidas de cientificidade, e, são desta forma colocadas no plano fictício, alternativo, mítico.

No entanto, mito e história são, como ressalta Jonathan Hill (1988, p. 5): “modos de consciência social através das quais as pessoas constroem marcos interpretativos compartilhados”. Em outras palavras, mito e história são formas de linguagem e maneiras diferentes de relatar eventos e interpretá-los, sendo estes inscritos em situações de contato interétnico. Assim, as narrativas míticas devem ser entendidas na sua dimensão histórica e política, carregadas de intenções que,

por sua vez, criam significados. Estes significados estão inscritos no que o autor (HILL, 1988, p. 7) chama de “consciência mítica”, pois, os modos de consciência social míticos e históricos são formas complementares de interpretar processos sociais.

Para Walter Benjamin, o tempo é vivido na rememoração (1987). A história se cria no presente, assim como as narrativas míticas que, lembradas ou redesenhadas, tem o futuro e as mudanças como horizonte, e podem atuar tanto como motores da dominação quanto como incentivos de libertação. Como o faz a história oficial, os relatos míticos

podem justificar a dominação e a opressão de sociedades (GODELIER, 1982), mas também, podem expressar desejos de mudança social. Dessa maneira, novas narrativas surgem ao habitar os lugares, narrativas essas que criam e consolidam uma memória coletiva compartilhada entre os habitantes do lugar. Tanto essa memória coletiva quanto as narrativas que lhe dão origem, surgem e se conformam também a partir da memória do esbulho, a memória do esquecimento.

### **Sobre os artigos que compõem este Dossiê**

O primeiro artigo: “Narrativas indígenas sobre a vida e o território” de autoria do antropólogo Wapichana Eriki Aleixo de Melo, traz com muita profundidade narrativas contadas por indígenas da Terra Indígena Serra da Moça. Essas narrativas são abordadas pelo autor como uma forma de contar a história na perspectiva dos seus próprios narradores rompendo assim com uma abordagem sincrônica dos mitos que, além de essencializar os indígenas, reproduz modelos e práticas coloniais de silenciamento das suas vozes. Entrelaçando as narrativas míticas com os processos históricos vividos pelos indígenas, o autor nos mostra como essas narrativas são também resultados dos acontecimentos vividos e assim criadas e reelaboradas à luz das interações. O autor também evidencia a relação entre o esbulho territorial e a reconstrução étnica e cultural, enxergando assim a memória como um ponto de partida para a ruptura e o desprendimento da colonialidade. O trabalho de Eriki também evidencia o papel da mão de obra indígena para construção do Brasil,

mostrando, como também aponta o seguinte artigo, do historiador Guilherme Maffei Brandalise, que os indígenas foram sujeitos protagonísticos, não apenas para sua história enquanto povos originários, senão que determinantes para a construção do Brasil enquanto nação, da qual ainda, infelizmente, são subalternizados.

O artigo de Guilherme Maffei Brandalise: “...depressa ficará esse imenso deserto conhecido, praticável e povoado”: Povos indígenas, terra e desenvolvimento no sul do Brasil nos séculos XVIII e XIX” parte de uma análise documental para entender as relações e os conflitos entre os indígenas Kaingang no Rio Grande do Sul e o poder imperial. Inspirado pela Nova História Indígena, o autor busca ressaltar a agência dos indígenas para a formação do Brasil. Mostra, a partir de registros historiográficos, tanto como os indígenas foram considerados entraves aos projetos de expansão capitalista, quanto como foram explorados e escravizados, utilizados para modernizar o Brasil. O autor destrincha os relatórios oficiais encontrando neles a estruturação de um pensamento racista ancorado na colonialidade do poder além de destacar relações que se teceram entre a população negra e os indígenas na região da Serra Gaúcha (RS), conhecida por ser um refúgio para os que fugiam do trabalho forçado. O autor busca trazer a história da atuação do cacique kaingang João Grande nessa região que até hoje se constitui como uma grande referência de luta para o povo Kaingang. Contudo, o artigo de Guilherme mostra através de uma análise documental, que a exploração e a escravidão das populações indígenas estruturou os projetos de expansão capitalista na região sul do país. O esbulho dos seus territórios condicionou e possibilita até hoje a sua utilização enquanto mão de obra barata ao serviço do capital. É um pouco do que Graziela da Silva Motta aborda no seu artigo:

A autora estuda as relações de trabalho nos pomares do Rio Grande do Sul focando na contratação da mão de obra indígena Kaingang, Guarani Kaiowá e Terena. Embora os indígenas estejam todos contratados com carteira assinada, os abusos e descasos são inumeráveis, e, apesar das denúncias realizadas pelos trabalhadores indígenas, a autora mostra como as empresas conseguem



escapar às leis do trabalho. Ainda, Graziela detalha o fluxo de contratação desses trabalhadores que são intermediados por “cabeçantes”, pessoas com trânsito entre os indígenas e os produtores, ou diretamente pelos caciques das comunidades. A dinâmica do capitalismo moderno-colonial se enraíza na exploração da mão de obra indígena e na sua utilização para aprimorar a acumulação do capital. Nesse sentido, os papéis dos intermediários indígenas como os “cabeçante” e os caciques que facilitam a contratação e a permanência dos trabalhadores indígenas é de extrema complexidade, e nos remete à história construção da nação brasileira.

O artigo de Aleksander Brandão Carvalho Souza: *“É possível transformar a soja em mata em soja de novo”*: o processo de recuperação territorial do povo Avá-Guarani na região Oeste do estado do Paraná, fruto de suas pesquisas no mestrado e doutorado, busca entender o processo de recuperação territorial dos Avá-Guarani, na região Oeste do Estado do Paraná, e particularmente Tekoha Guasu Guavira. O texto é um exercício de antropologia histórica, em que o autor vai articulando as narrativas dos seus interlocutores com os dados históricos mostrando como o território Avá-Guarani na região noroeste do estado do Paraná foi sendo usurpado pelas frentes de colonização não indígena. Em diálogo direto com os artigos anteriores, Aleksander nos mostra como esbulho territorial, acarretou migração dos indígenas Avá-Guarani para outros estados e sua arregimentação enquanto mão de obra precarizada no trabalho em fazendas de cana-de-açúcar ou até mesmo pelos chefes de Posto Indígena do SPI. O texto, no entanto, nos aporta com os relatos da retomada dos territórios usurpados. O autor dedica a parte final a mostrar como os indígenas Avá-Guarani organizam-se e criam estratégias para retomar os seus territórios na região do noroeste do Paraná.

O artigo “Premiações socioambientais e venda de carbono da usina hidrelétrica Teles Pires: o paradoxo do desenvolvimento sustentável” da autoria de Fernanda Oliveira Silva analisa a atuação da Usina Teles Pires (UHE Teles Pires) sob o paradoxo do “desenvolvimento sustentável”. A autora mostra com pertinência as contradições existentes entre um discurso baseado na ideia

de uma possível harmonia entre capitalismo e proteção da floresta e dos seus povos. O paradoxo está na atuação da UHE Teles Pires que viola os direitos ambientais e indígenas, e ao mesmo tempo recebe prêmios internacionais relacionados às responsabilidades socioambientais, bem como a venda de créditos de carbono. Frente à continuidade de um modelo de exploração econômica da Amazônia que surge durante a ditadura militar e se reatualiza sob a aparência do capitalismo verde, a autora aponta para os atos de resistência dos povos indígenas do Rio Teles Pires que através de manifestos, cartas e ações diretas insistem em mostrar para o mundo que o território não pode se assimilar a uma moeda de troca, pois ali estão lugares sagrados onde está ancorada a memória ancestral dos seus povos.

O artigo que fecha este dossiê é: “Avante juventude pataxó: uma reflexão sobre participação e cidadania à luz da experiência dos jovens indígenas pataxó do sul da Bahia”. Os autores Altamar Felberg e Valéria Giannella apresentam o movimento da juventude Pataxó do sul da Bahia, na busca por espaços em instâncias governamentais a fim de garantir seus direitos constitucionais e cidadãos. Para isso, trazem a trajetória histórica da formação dos coletivos indígenas da Bahia e analisam os objetivos, mecanismos e estratégias dos movimentos indígenas brasileiros, entre os quais se destaca a luta pela participação partidária. Os autores lançam mão de dois conceitos para compreendermos as estratégias dos jovens Pataxó, o de “espaços convidados” e “espaços inventados”. Enquanto “espaços convidados” são espaços institucionalizados que seguem a liturgia de quem os define, cabendo a seus participantes seguirem as regras estabelecidas, “espaços inventados” são espaços insurretos, de busca de autonomia. Nesse sentido, os autores destacam a CONJUPAB enquanto um “espaço inventado”, criado pela juventude Pataxó com dois objetivos principais, “promover a participação do jovem Pataxó na elaboração de políticas públicas” e “lutar pelo reconhecimento e autonomia” com a finalidade de ampliar a participação social e política dos jovens Pataxó. O texto finaliza buscando analisar se a experiência da juventude Pataxó pode ser compreendida como “um produto de inovação democrático-participativa”.

Finalizando esta apresentação gostaríamos de mencionar os outros artigos que compõem essa edição da *Revista Wamon*. Na seção “Artigos Livres” temos o artigo: “Vulnerabilidades nas periferias de Vitória e Vila Velha/ES” de Tiago Marinho da Silva Martins, que traz as dificuldades que jovens das periferias das cidades capixabas enfrentam, e como a arte de rua, em especial a poesia possibilitam a esses jovens outras perspectivas de vida. Na seção “Ensaio Visuais” contamos com dois ensaios fotográficos: “Celebrando 13 de maio em um terreiro de Parintins (AM): religiões, africanidades e resistências” e “Bioculturalidade ribeirinha e o sustento que mantém a floresta em pé: um ensaio fotográfico na comunidade Piriquitaquara, na ilha do Combu, Pará – Brasil” que nos brindam com cenas de manifestações culturais amazônicas registradas por pesquisadoras e pesquisadores amazônidas. Para encerrar gostaríamos de destacar a imagem que ilustra a capa deste número da Revista Wamon e que nos remete aos artigos do presente Dossiê. A foto de autoria de Alass Derivas, é registra a ação de retomada do território do Morro Santana em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, pelos povos Kaingang e Xokleng, iniciada agora em outubro de 2022. Este é um território de ocupação histórica do povo Kaingang que foi esbulhado servindo à especulação imobiliária. A ação de retomada é uma dentre as muitas que vêm ocorrendo no território nacional e é símbolo de luta dos povos indígenas pela existência e contra o capitalismo moderno-colonial.

Por fim, é imprescindível oferecer nosso reconhecimento e agradecimento a todas e todos que de alguma forma estão presentes nesse número. Primeiramente a todas autoras e autores que submeteram seus manuscritos e confirmam no trabalho da Revista Wamon. Em segundo, um agradecimento às e aos pareceristas que dedicaram seus tempos, trabalho e conhecimentos na avaliação dos artigos e certamente contribuíram para a qualidade dos textos que seguem. Por último, agradecemos a Equipe Editorial da Revista Wamon pela oportunidade, pela atenção durante todo o processo em que o Dossiê esteve aberto e pelo trabalho até sua edição final.

## Referências Bibliográficas

ALARCON, D. F. **O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia**. Dissertação (Mestrado em Ciências sociais). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

AMADO, L. H. E. **Vukápanavo: o despertar do povo Terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político**. Tese de doutorado (Antropologia social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

BARBOSA DA SILVA, A. Processos identitários e relações patrão-cliente entre os Kaiowa. *Mana*, 22 (1), p. 37-66, 2016.

BARROSO-HOFFMANN, Maria. A produção social do desenvolvimento e os povos indígenas: observações a partir do caso norueguês. *Mana*, v. 17, p. 519-547, 2011.

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**. Tese de doutorado (Antropologia social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014

BENJAMIM, W. Obras Escolhidas, vol. 1. Magia e Técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. **Brasiliense**: São Paulo, 1987 [1985].

BENSA, Alban. Da micro-história a uma antropologia crítica. Em: Revel, Jacques Revel, org. **Jogos de escala. A experiência de micro análise**. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. Pp. 39 – 76.

BENSA, Alban. Antropología, memoria e historia. **Relaciones Estudios de Historia y Sociedad**, n. 152, p. 333-352, 2017.

BONFIL BATALLA, G. **Notas sobre civilización y proyecto nacional**. Cuadernos Políticos, México, n. 52, p. 21-31, 1987.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. [1964].

CARNEIRO DA CUNHA, M. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

CRUZ, F. S. M. **“Quando a terra sair”: os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência**. Dissertação (Mestrado em Antropologia social). Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2017.

CRUZ, F. S. M. **Letalidade branca: negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

DUSSEL, E. 1492 – O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade. **Petrópolis: Vozes**, 1993.

ELIAS, N. **O Processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização**, Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, vol. 2, 1993. 307p. [1975].

ESCOBAR, A. **La invención del Tercer Mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo**. Caracas: Editorial el perro y la rana, 2007.

ESTEVA, G. Desarrollo. In: SACHS, W. (Org.). **Diccionario del Desarrollo: una guía del conocimiento como poder**. Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, 1996, p. 52–78.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

FERGUSON, J. **The anti-politics machine: “development”, depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho**. New York: Cambridge University Press, 1990.

FERREIRA, A.C. **Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2013.

GODELIER, M. **La production des grands hommes**. Paris: Fayard, 1982.

HALBWACHS, Maurice. “Memória coletiva e memória histórica”. In: **A Memória coletiva**. Vértice, São Paulo, 1990.

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

HILL, J. D. **Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society**. Tucson: University Press of Arizona, 1993.

HILL, J. D. Ritual Production of Environmental History among the Arawakan Wa-kuénai of Venezuela. *Human Ecology*, n, 17, v.1, p. 1-25, 1989.

HILL, J. D. Introduction. In: HILL, Jonathan (Ed.). **Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past**. University of Illinois Press, 1988.

MARÉCHAL, C. **Ëg ga, ëg kófa tú (a nossa terra é a nossa história). Território, trabalho, xamanismo e história em retomadas Kaingang**. Tese (doutorado em Antropologia Social), Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2021.

MONTEIRO, J. **Negros da terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, J. **A Dança dos Números: a população indígena do Brasil desde 1500**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, n. 271, p. 17-18, 1994.

MOSSE, D. **Cultivating development: an ethnography of aid policy and practice**. London: Pluto, 2005.

NHANDEWA, Tiago. **Perspectiva Guarani Nhandewa sobre Formação Intercultural de Professores Indígenas: Ancestralidade, Espiritualidade, Cosmologias e Línguas Indígenas**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Terras indígenas, economia de mercado e desenvolvimento rural. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (org.) **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p. 43-68.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. **Regime tutelar e faccionalismo: política e religião em uma reserva Ticuna**. Manaus: Universidade Estadual de Amazonas, 2015.

PACHECO DE OLIVEIRA, João; QUINTERO, Pablo. Para uma antropologia histórica dos povos indígenas: reflexões críticas e perspectivas. **Horizontes Antropológicos**, v. 26, p. 7-31, 2020.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research*, v. 6, n. 2, p. 342-388, 2000.

QUIJANO, A. **Don Quijote y los molinos de viento en América Latina**. Pasos, Segunda Época. San José-Costa Rica, n. 127, p. 1-14, sept/oct 2006.

QUINTERO, P. Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad em América Latina. In: QUIJANO, A. (ed.). **Des/colonialidad y bien vivir: un nuevo debate em América Latina**. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2014a. p. 193-216.

QUINTERO, P. Introducción, In: QUINTERO, P. (ed.) **Crisis civilizatória, desarrollo y Buen Vivir**. Buenos Aires: Duke University/ Del Signo, 2014b, p. 11-25.

RAMOS, A. The hyperreal Indian. **Série Antropologia**, Brasília: DAN/UnB, v. 135, 1992.

RAPPAPORT, J. History, myth, and the dynamics of territorial maintenance in Tierradentro, Colombia. **American Ethnologist** 12 (1), 27-45, 1985.

RAPPAPORT, J.. La geografía y la concepción de la historia de los Nasa. In: SURRALLES, A.; HIERRO, P. G. (Eds). **Tierra Adentro: Territorio Indígena y percepción del entorno**. Copenhague: IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs), 2004, p. 173-185.

RIST, G. **El desarrollo: história de una creencia occidental**. Madrid: Catarata, 2002.

ROSSI IDÁRRAGA, M. **Identidade sem pertencimento? Dimensões íntimas da etnicidade feminina no Vaupés**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

SCHAMA, S. **Landscape and Memory**. Londres: Harper Collins, 1995.

SOUZA, Emerson de Oliveira. **Povos Indígenas na MetrÓpole: movimento, universidade e invisibilidade na maior cidade da América**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

SOUZA, J. M. A. **Os Pataxó Hãhãhã e as narrativas de luta por terra e parentes, no sul da Bahia**. Tese (Doutorado em Antropologia social). Brasília, DF, Universidade de Brasília, 2019.

VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica**. 3. ed. – Manaus: UEA Edições, 2013. 180 p.

WATTS-POWLESS, V. Lugar-Pensamento indígena e agência de humanos e não humanos (a primeira mulher e a mulher céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu!). *Espaço Ameríndio*: Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 250-272, jan./jun. 2017.





## Narrativas indígenas sobre a vida e o território<sup>1</sup>

### Indigenous narratives about life and territory Narrativas indígenas sobre la vida y el territorio

Eriki Aleixo de Melo<sup>2</sup>

**Resumo:** O trabalho é um registro das narrativas indígenas dos Povos Macuxi e Wapichana do Estado de Roraima, especialmente dos que vivem na terra indígena Serra da Moça, Região Murupú. As narrativas míticas ocupam um lugar central nos processos mobilizações étnicas e sobretudo, como formas explicativas das violências que estes povos vivem. O registro faz parte de uma pesquisa de tese de doutorado que se encontra em andamento. Se pretende realizar um debate crítico a partir da nova história indígena e antropologia histórica sobre as referidas narrativas míticas.

**Palavras-chave:** narrativas míticas; território; povos indígenas.

**Abstract:** The work is a record of the indigenous narratives of the Macuxi and Wapichana Peoples of the State of Roraima, especially those who live in the Serra da Moça Indigenous Land, Murupú Region. Mythical narratives occupy a central place in the processes of ethnic mobilization and, above all, as explanatory forms of the violence that these peoples experience. The registration is part of a doctoral thesis research that is in progress. It is intended to carry out a critical debate based on the new indigenous history and historical anthropology on the aforementioned mythical narratives.

**Keywords:** mythical narratives; territory; indigenous peoples

**Resumen:** La obra es un registro de las narrativas indígenas de los Pueblos Macuxi y Wapichana del Estado de Roraima, especialmente de aquellos que habitan en la Tierra Indígena Serra da Moça, Región Murupú. Las narrativas míticas ocupan un lugar central en los procesos de movilización étnica y, sobre todo, como formas explicativas de la violencia que viven estos pueblos. La inscripción forma parte de una investigación de tesis doctoral que se encuentra en curso. Se pretende realizar un debate crítico desde la nueva historia indígena y la antropología histórica sobre las narraciones míticas antes mencionadas.

**Palabras clave:** narraciones míticas; territorio; pueblos indígenas.

<sup>1</sup> Este artigo é fruto de pesquisa iniciada no ano de 2016. À luz do curso “História Vista de Baixo: Historiografia e Ensino de História”, ministrada no Programa de Pós-graduação em História na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), pelos professores Mariana Dantas & Uiran Gebara da Silva, decidi retomar tais dados etnográficos com o objetivo de analisá-los sob tal perspectiva, dada a atual situação de conflitos e esbulho territorial que esses indígenas vivem. Agradeço imensamente aos professores e colegas pelas análises e discussões da bibliografia que constituiu o curso. Agradeço ainda ao professor Allan Sacheto pela leitura e revisão.

<sup>2</sup> Doutorando em Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas. Bolsista Fapeam.

## Introdução

Numa tarde de novembro de 2021, debaixo da nossa barraquinha de palha, estávamos sentados, minha mãe, Maria Ledi Angelo Aleixo, e eu, falando sobre os tempos antigos quando os pássaros eram gente. Falamos do tempo em que os beija-flores eram pajés que cuidavam; quando o bacural virava homem para devorar moças; e de quando a juriti era uma criança que tinha ido com a mãe para a roça. A seguir, apresento essa última narrativa, a propósito da juriti:

No início do mundo, havia uma mulher com uma filhinha que morava por aqui, na região. Um dia essa mulher acordou com uma vontade de comer beiju e falou isso para o marido. O marido, ao ouvir o desejo da sua mulher, decidiu ir ao igarapé pegar peixes, para que assim, eles pudessem fazer um delicioso caldo para acompanhar o beiju. Preparou sua linha de pesca, seu caniço e seguiu para o igarapé.

A mulher, ficando em casa, também começou a se preparar para ir à roça “arrancar” mandioca e trazer o seu barracão de farinha. Se preparando para ir, ela pegou sua filhinha, que ainda não andava, e colocou num grande jamaxim<sup>3</sup> e ao colocar o jamaxim nas suas costas, seguiu para a roça, que ficava numa mata próxima ao pé da serra.

Chegando lá, a mulher deixou sua filha em um chão coberto de folhas de bananeira para evitar que formigas a mordessem e assim começou a trabalhar, arrancando as mandiocas. Ao ir quebrando as manivas, ela foi jogando as folhas próximo de sua filha, já que quando os indígenas quebram os galhos, vão deixando num local para que no futuro possam ser usados para plantar novas roças.

A filha da mulher, desde que sua mãe a tinha deixado, não parava de chorar. Mesmo assim, a mulher continuou indo mais e mais para dentro da roça e arrancando mandioca.

Então, de repente, um vento forte começa a sacudir a mata e as folhas da roça, mas logo para.

Na verdade, era um homem que tinha chegado voando e se aproximava da filha da mulher. A mulher que já estava muito longe, continuou a tirar as mandiocas. Esse homem que chegou foi se aproximando da filha e juntando as folhas das manivas que a mulher tinha jogado. Ao chegar perto da criança, ele a acalmou e pacientemente foi enfiando as folhas nos seus braços como se fossem penas. De folha em folha, a menina foi se transformando também em um pássaro.

A mulher, percebendo que havia silêncio, pois não ouvia mais sua filha chorando, decidiu voltar. Quando ela chega próximo de onde tinha deixado a filha, a criança já estava indo embora voando com o homem. Ela tinha virado uma juriti muito gorda e bem bonita. A mulher, não podendo fazer mais nada, voltou para sua casa, com a mandioca, e quando seu marido retorna, encontra-a só.

<sup>3</sup> Jamaxim é um grande cesto usado por povos indígenas para transportar objetos, mandiocas, peixes e caças. Na comunidade Serra do Truarú, os Wapichana o fazem com materiais como jacitara e pequenos pedaços de galhos de árvores.

Essa foi uma das muitas histórias que escutei durante toda a minha vida na comunidade Serra do Truarú. Histórias de passarinhos, de lugares encantados no início do mundo que falam sobre as regras e os valores que elas nos ensinam, sobre a nossa terra e sobre toda a nossa vida. No início da noite, quando os curumins e cunhatãs estavam todos deitados, nas roças, nas pescarias, ou de manhã quando estávamos ao redor da fogueira, eram os momentos em que essas histórias eram contadas. Isso foi há muito tempo, quando eu era criança; quando ainda convivíamos com minha bisavó, meus primos e primas ouvíamos essas histórias como parte da vida cotidiana, que se entrelaçavam com outras práticas da nossa vida.

Desde que minha avó morreu e quando fui morar na cidade para continuar meus estudos, acabei esquecendo essas histórias. Aos poucos, narrativas e ensinamentos, que orientavam nossa vida, acabaram ficando para trás, devido ao distanciamento ou pelo contato com outras formas de conhecimento, tais como aquelas produzidas pelo ensino formal implementado nas comunidades e que realizam “uma intensa atividade de apropriação, reorganização, desestruturação e desqualificação em relação às formas anteriores de produção cultural da pessoa educada” (Bertucci, Filho; Oliveira, 2010, p. 47). Sabe-se que o processo de escolarização das comunidades indígenas do estado de Roraima remonta às políticas indigenistas implementadas pelo Serviço de Proteção ao Índios – SPI no ano de 1930 e pela Igreja Católica nos anos de 1960. Maia (2014) afirma que a implementação dessas escolas, por parte do SPI, visava integrar esses indígenas que viviam próximos à cidade de Boa Vista, tornando-os “cidadãos integrados” ao Estado brasileiro. Já a Igreja Católica, através da Prelazia, localizada em Boa Vista, implementou uma série de internatos que abrigavam indígenas para serem catequizados. O mais emblemático desses internatos é o que se situava na região Surumú, no município de Pacaraima, que após uma mudança na postura da Igreja Católica, na década de 1970 e com a emergência do movimento indígena, transformou-o em um Centro de Formação chamado Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol, que

hoje funciona formando indígenas como técnicos agrícolas, além da formação política para líderes indígenas de todo estado de Roraima que oferece.

Meu objetivo neste trabalho, a princípio, se restringirá a trazer algumas narrativas contadas por indígenas da terra indígena Serra da Moça desde que iniciei minhas atividades de pesquisa no ano de 2016, quando procurei etnografar um processo de mobilização que tinha como objetivo principal ampliar a referida terra indígena. Desde lá, tenho empreendido outras pesquisas referentes à organização social, à luta política, ao desenvolvimento e à história. Todas essas dimensões são entrelaçadas por narrativas míticas, por essas histórias que compõem o cenário dos povos indígenas. Nesse sentido, ao longo da minha pesquisa, que ainda se encontra em andamento, busco diferenciar a análise dessas narrativas indígenas da perspectiva estruturalista, uma vez que esse tipo de análise privilegia apenas seu conteúdo, na sua forma fixa, para entender a “mentalidade dos povos primitivos”, sem considerar “que a narrativa é o resultado do evento de sua narração em um contexto particular e as implicações deste evento para o texto” (Langdon, 1999, p. 15).

À luz de Walter Benjamin (1996) e da perspectiva da história vista de baixo, e da nova história indígena, consideramos essas narrativas indígenas como uma forma de comunicação e diálogo que traz no seu conteúdo a experiência dos próprios narradores. Isso quer dizer que essas narrativas compõem suas vidas, são fragmentos que compõem a história não só no passado, mas se entrelaçam com suas lutas, identidades e seus projetos de vida no presente. Para além de constituírem uma revelação do que a antropologia chama do “conhecimento do nativo” ou “como o nativo pensa” e todas as outras classificações exotizantes e preconceituosas, bastante criticadas por Spivak (2010) quando afirma que o sujeito do “Terceiro Mundo” é representado pelo discurso Ocidental. Acrescentamos que esse modo de representar os povos indígenas, ligando-os ao exótico e lendo suas existências a partir do preconceito, é fruto da radicalização de uma ideia de alteridade fundamentada na negação da coetaneidade dos indígenas em relação aos demais grupos que compõem a sociedade e ocupam posições as quais lhes dotam de mais poder (Fabian, 2013).

Observo que os “outros mundos”, mundos estes acessados por meios dessas narrativas indígenas, conforme assinala a etnologia brasileira atual, na perspectiva de Fabian, seriam, na verdade, construções de um discurso ou retórica, pautados ainda numa exotização, num distanciamento com objetivo de criar a si mesmo, enquanto Ocidental. Esses “outros mundos” são muito mais uma construção do “Ocidente” para marcar ainda mais essa diferença e sua própria singularidade; diferença pautada mais por ditames colonialistas, essencialistas e primordialistas, do que pelos próprios indígenas. Nesse sentido, existe ainda uma intenção de que esses sujeitos permaneçam intactos, fixos, imutáveis nesses mundos cosmológicos, o que ocasiona uma romantização dos povos e, a meu ver, contribui para o silenciamento dessas vozes e reforçam sua condição de subalternas.

Ao considerarmos essas narrativas como frutos de processos históricos, dinâmicas de transformações, produzidas mediante relações e conflitos, as narrativas indígenas podem ser vistas como uma forma de falar muitas vezes silenciada. Falar dos povos indígenas, da sua história e de suas lutas é considerar que estes sujeitos não podem ser desvinculados dessas narrativas míticas. Elas são como vozes que precisam serem ouvidas pois têm muito o que nos dizer.

Para o momento, apenas os relatos serão apresentados. Ressalto que na primeira parte foram narradas a partir de um esforço de memória própria, dos quais vivenciei em casa com meus parentes (em especial com minha bizavó, Cecília Angelo) e outros em conversas e eventos festivos que acontecem na comunidade. Em seguida, apresentarei alguns relatos acerca de como as mulheres contam histórias de suas experiências com os tabus e proibições e suas consequências com os donos dos lugares.

### **A nova história indígena e as narrativas indígenas contemporâneas como formas de romper o silêncio**

Desde a década de 1980, tem-se observado uma mudança no cenário da produção historiográfica brasileira no que se refere aos estudos sobre povos indígenas: uma gama de estudos que tem como objetivo principal trazer ao debate o protagonismo indígena na construção da história

nacional e seu papel nos eventos, conflitos e políticas que os envolveram<sup>4</sup>. Desde então, a partir de uma aproximação com a antropologia e com categorias analíticas do referido campo, passou-se a entender que as identidades indígenas, suas cosmologias, organização social, movimentos sociopolíticos atuais e, principalmente, o esbulho territorial que sofreram são resultados de longos processos históricos.

John Monteiro (1994) é um dos principais contribuidores dessa nova história indígena. Seus estudos mostraram como os indígenas da região, onde está localizado o estado de São Paulo, ocuparam espaços estratégicos e como o trabalho dos que ele chamou de “os negros da terra” foi de fundamental importância para formação do estado de São Paulo. Em outro texto, após situar os “índios” no litoral brasileiro e dizer que “A história do índio em São Paulo é uma história triste, sem grandes heróis, quase sem personagens” (1984, p. 21), Monteiro finalizou sua reflexão com o seguinte comentário:

Os índios hoje existentes no Estado de São Paulo, embora não sendo descendentes diretos dos antigos habitantes da região, herdaram uma tradição de luta e podem se orgulhar de um passado indígena que deve ser recordado não somente com amargura mas também com admiração (Monteiro, p. 44).

Isso tem revelado uma série de questões de ordem metodológica, tais como já apontada por vários autores, como um novo olhar sobre as fontes, novas perguntas e uma reescrita da história. Mas para além disso, pois nos traz uma perspectiva diferente para os próprios povos indígenas, chega a ser uma questão de autoestima, já que por muito tempo somos forçados a olhar para a expansão das fronteiras agrárias e urbanas sobre as terras indígenas, desde o período colonial, como um triunfo desse modelo de desenvolvimento. A noção de desenvolvimento acionada neste traba-

---

<sup>4</sup> Para conferir uma lista de trabalhos pioneiros e relevantes sobre o que veio a constituir a “nova história indígena”, ler o artigo do historiador Luís Rafael Araújo Corrêa (2017), intitulado “Nova História Indígena: o protagonismo dos índios”. Para uma crítica sobre os trabalhos historiográficos que ao longo da história da disciplina, contribuíram para manutenção de uma imagem cristalizada e exótica sobre os povos indígenas, e ainda sobre os avanços que vem ocorrendo no campo, conferir o trabalho de Dantas (2022), intitulado: “Uma história com o Outro: povos indígenas na historiografia brasileira”.

lho se refere a discussão que Acsehrad et al. (2021) nos traz, afirmando que se trata de:

um modelo de desenvolvimento capitalista fundado na exploração de recursos naturais através de redes produtivas pouco diversificadas e voltadas à exportação de commodities, configurando uma inserção subordinada das economias nacionais na divisão internacional do trabalho (p.168).

Orgulhar-nos da nossa história constitui a percepção de que os povos indígenas são capazes de reinventar e resistir a todo processo de violência e entender que eles são sujeitos protagonistas na construção das sociedades nas quais vivem; entender nosso papel nas demarcações fronteiriças, nas lutas e mobilizações sociais, é um fator que possibilita reivindicar direitos e espaços políticos.

Além de Monteiro, Dantas (2022, p. 330) aponta ainda a coletânea organizada por Carneiro da Cunha no ano de 1990, quando a autora reúne uma série de trabalhos de estudiosos de diversas áreas que tinham em comum o enfoque histórico-antropológico sobre os povos indígenas. Esse trabalho foi intitulado “Histórias dos Índios no Brasil”. De acordo com Dantas, mesmo com essa guinada a uma nova perspectiva sobre os povos indígenas na história, a resistência sobre a temática indígena nos ambientes e espaços acadêmicos persistiu.

Na região do Rio Branco, onde hoje se localiza o estado de Roraima, Nádía Farage (1986), sob orientação de Manuela Carneiro da Cunha, com quem partilha tal perspectiva, empreendeu também pesquisa com foco nos conflitos territoriais, envolvendo os portugueses, espanhóis, ingleses e holandeses. Ao lançar um novo olhar sobre a história de Roraima, sobre o mito do pioneirismo branco, que reforça um discurso de vazio demográfico, Farage demonstrou como a mão de obra indígena foi fundamental durante toda expansão da coroa portuguesa naqueles territórios. Indígenas que trabalhavam nos aldeamentos e possibilitavam os deslocamentos dos colonos pelos rios da região. Os aldeamentos desses indígenas constituíram verdadeiras “muralhas dos sertões”, corroborando assim a afirmação de Almeida (2013, p. 87), de que:

As populações indígenas foram indispensáveis ao projeto de colonização, tanto na América hispânica quanto na portuguesa, principalmente e, seus primórdios, quando a pouca disponibilidade de capitais, abundância de terras, alta densidade demográfica indígena e população europeia rarefeita eram características

dominantes.

Recentemente, uma coletânea organizada por Pablo Quinteiro e João Pacheco de Oliveira (2020), intitulada “Antropologia histórica e povos indígenas”, trouxe mais uma vez ao debate pesquisas que muitos antropólogos e historiadores têm empreendido, inclusive pesquisadores indígenas, entre os quais me incluo, a fim de entender a situação dos povos indígenas na sua dimensão histórica. Observando a proposta dos estudos da referida coletânea, assim como outros trabalhos historiográficos citados, elas buscam romper com uma imagem do índio calado e imobilizado pelas políticas indigenistas, sem papel nenhum na produção da história e da sociedade em geral.

Ao tomarmos as narrativas indígenas como modos de falar desde uma condição de subalternidade, é necessário ter em mente a crítica que Spivak (2010) realiza a respeito das representações construídas sobre esses povos. E isso não é pouco, uma vez que essas narrativas constituíram e constituem o centro dos estudos dos mitos e folclore (Langdon, 1999). Spivak argumenta que é necessário confrontar esses discursos hegemônicos que perpetuam o tipo de representação dos povos indígenas aqui descrito e descolaram as narrativas dos narradores que as produziram, ou seja, silenciaram-nas. Trazer os narradores e as narradoras indígenas que falam, é uma forma de combater o silenciamento das experiências.

Na concepção de Benjamin (1996), as narrativas se opõem aos modelos pobres de narrar a vida como o romance e o jornalismo. As narrativas, nesse caso, são formas de comunicação da experiência do narrador, que através do contar histórias, estabelece trocas de experiências e ensinamentos com o ouvinte. O autor fala, de forma um tanto pessimista, sobre a perda desse tipo de narrativas em função da expansão da modernidade, uma vez que as narrativas são frutos de experiências, vividas ou comunicadas. A experiência, nesse caso, é a grande fonte dos narradores.

### **Histórias dos territórios**

O lavrado do estado de Roraima constitui um grande território indígena, sendo reconhecido ou não pelo Estado brasileiro, ou seja, além das 32 terras indígenas já demarcadas e homologas,



existem outros territórios sendo retomados para que sejam reconhecidos e protegidos por aparatos jurídicos, a título de exemplos: a comunidade Lago da Praia e a comunidade Anzol, que se encontram em litígio no Supremo Tribunal Federal-STF. Muitos lugares no entorno das terras indígenas demarcadas, tais como rios, matas, lagos e igarapés, constituem espaços de uso comum (Almeida, 2004) para os indígenas, que se deslocam até ali para caçar capivaras, pacas, tatus e veados, além de pescarem uma diversidade de peixes e coletarem frutas como o mirixi e o buriti dos quais se alimentam. Isso quer dizer que existem histórias sobre esses lugares, já que foram os indígenas que viviam e ainda vivem neles.

A terra indígena Serra da Moça é constituída por três comunidades: Serra do Truarú, Serra da Moça e Morcego. As três possuem histórias interessantes sobre suas origens, ou melhor, histórias do porquê elas possuem esses nomes. Por exemplo, Serra da Moça se chama assim devido a uma grande serra que fica no meio da terra indígena e divide as três comunidades.



Figura 1 Maximiller Wapichana em cima da Serra da Moça. Foto: O autor, 2018

A serra da moça recebeu esse nome devido a uma história contada pelos wapixanas mais velhos que dizem o seguinte:

Certo dia, quatro irmãos tinham saído de sua casa menstruadas para andar pelo lavrado próximo à serra. Com sol estando muito forte, em um determinado

momento, as moças sentiram sede. Ao avistarem um pequeno riacho num rego na serra, rodeado por pés de buriti, resolveram ir até lá. Ao chegarem, as moças foram encantadas pela serra e passaram a morar ali até os dias de hoje, não retornando mais para suas casas<sup>5</sup>.

Essa é uma das muitas histórias que são contadas em relação à serra, as quais possuem muitas variações. A própria história da Serra da Moça possui versões diferentes. Alguns dizem que foram três moças, filhas de um parente dos antigos que moravam nessa mesma região. Isso quer dizer que mesmo que essas narrativas sejam partilhadas e visem dar conta da história de um povo, elas são apropriadas e narradas por pessoas que compartilham uma mesma identidade, mas são pessoas distintas, que possuem aspectos também particulares às suas trajetórias singulares. Dedicar atenção a isso é justamente uma das estratégias para combater a generalização e a homogeneização característica de uma leitura estruturalista das narrativas<sup>6</sup>.

Como minha bisavó Cecília Angelo (já falecida), que contava que esse local onde as moças foram encantadas era um lugar que virou morada de um vaqueiro, que também parou para beber água e passou a morar para sempre no riacho. Em trabalho de campo, ao acompanhar os preparativos para um evento que ocorreria na comunidade Morcego, fui à comunidade Serra da Moça verificar a coletas de plantas medicinais junto à coordenadora da Medicina Tradicional, Dona Keila Chagas, a qual também me contou essa história, quando falamos sobre como a serra constituía um território cheio de encantamentos e plantas utilizadas para remédios.

Outra história que foi contada por minha bisavó é que, em determinados momentos, muitas pessoas começavam a morrer, uma seguida da outra. Crianças e idosos começavam a ter falta de ar e morriam rapidamente. Duas de suas filhas, quando crianças, por volta da década de 1970, foram

---

<sup>5</sup>Essa narrativa foi contada por Dona Zika Alberto, Wapichana da comunidade Indígena Serra da Moça, quando estava visitando a coordenadora Keila das Chagas para organizar o encontro da Medicina Tradicional. Dona Zika, que estava presente, aproveitou para contar esta história ao lembrar das plantas que estava doando para o referido encontro, que foi realizado em outubro de 2021.

<sup>6</sup> Este trecho se refere as reflexões e sugestões realizadas pelos/as pareceristas, que de forma anônima, deram contribuições muito pertinentes para o trabalho. Agradeço imensamente o trabalho de leitura atenta a este artigo.

vítimas. Naquela época, ainda existiam muitos pajés na região que faziam fortes benzimentos para acalmar os “donos” de determinados lugares. Essas mortes eram explicadas como decorrentes do fato de que, na Serra da Moça, existia um grande forno emborcado. Quando esse forno era desviado, ele começava a torrar as sombras das pessoas. Era necessário que os pajés fossem até a serra fazer benzimentos e orações para embocar novamente o forno.

Outra explicação para a morte das pessoas estaria relacionada a uma outra serra: a Serra do Truarú. A comunidade Serra do Truarú fica no norte da terra indígena Serra da Moça, tendo uma serra no meio da comunidade e um rio que levam o mesmo nome. O rio foi utilizado como limite durante a demarcação da terra indígena na década de 1970. Hoje ele corresponde a uma fronteira física entre a terra indígena Serra da Moça e um Projeto de Assentamento que também se chama Truarú.

Certo dia, dona Ceci Carlos, uma das anciãs da comunidade Serra do Truarú, em um evento ocorrido em 2016 na escola local, quando estávamos em uma reunião discutindo o planejamento escolar, contou a seguinte história:

Antes da comunidade Serra do Truarú existir, 8 famílias, que moravam na Serra da Moça, resolveram mudar para aquele local. Antes de mudarem, o lugar era habitado por vários animais “brabos”, como onças, tatus, antas, macacos e porcos do mato (catitu). Era um lugar perigoso para seres humanos, porque era encantado por Truruary (Cobra grande) que não permitia que pessoas entrassem ali. Os Pajés fizeram benzimentos e orações para acalmar os bichos, e tornar o lugar habitável para seres humanos. Então essas famílias foram para lá e criaram a comunidade Serra do Truarú.

Existem diferentes versões sobre a narrativa de origem do termo Truarú e uma delas, que por muitas vezes tive a oportunidade ouvir, quando eram contadas em reuniões, nas aulas, ou na hora de dormir, é a seguinte:

Antigamente, Truruary vivia no rio Uraricoera, aquele grande rio que corre desde as serras de Pacaraima nas terras dos Yanomâmi até desaguar no rio Branco. Truruary vivia sozinho e certo dia, resolveu sair de sua morada e rastejou cavando um grande túnel por debaixo da terra. Depois de muito caminhar, chegou um momento em que já estava muito longe de sua casa, a terra estava muito dura, e Truruary não conseguiu mais cavar seu túnel, resolvendo então, voltar para sua

antiga moradia. Porém, ela já estava muito cansada de sua viagem, e foi então que no meio do caminho, pouco antes de chegar ao rio, resolveu descansar, e descansou até hoje, seguindo adormecida debaixo da terra, acordando às vezes para alimentar-se das almas das pessoas frágeis, quando andam despreocupadas nos matos, rios e lavrados, como já aconteceu há um tempo com nossos parentes. Dizem também que o grande túnel desabou e no caminho da cobra se formou o igarapé Truarú, esse igarapé que marca os limites da comunidade Serra do Truarú e que há alguns anos era farto de peixes e caças que viviam nas ilhas de sua beirada e que deságua no rio Uraricoera. Os antigos dizem que a serra que se encontra no meio da comunidade é a Truruary, que na língua Wapichana significa “cobra grande”. Sua maior parte se encontra enrolada formando a serra maior e a serra menor é sua cabeça. E ela está dormindo até hoje, podendo acordar a qualquer momento para voltar para sua casa. Outros dizem que a cobra grande voltou para o rio e que a serra foi apenas um lugar de descanso que ficou marcado para sempre. Alguns acreditam também que Truarú era apenas um velhinho andarilho que morava no pé da serra, como se fosse um guardião dos seres que ali viviam.

Essas histórias são tão significativas para nós, indígenas da Serra do Truarú, que elas dão nome a três coisas: à *comunidade*, ao igarapé e à serra (o monte). Não apenas por nomear, mas também por que muitas doenças que nos acometeram no passado, como as epidemias que mencionei anteriormente, as quais chegaram a matar muitas crianças, são explicadas como tendo por motivo a *cobra grande*, que havia acordado e começado a pegar as sombras das crianças e dos doentes, que estavam mais frágeis. Os pajés trabalhavam com benzimentos para adormecer Truruary novamente.

Outra versão menos conhecida, também contada por minha bizavó Cecília, é a de que Truarú era um andarilho que vivia no “pé” da serra, como se fosse um vigia. Por isso a serra leva seu nome.

A comunidade Morcego que fica mais ao leste da terra indígena tem sua história relacionada a uma grande caverna onde vive o chefe dos morcegos. Apenas os antigos que conheciam os benzimentos sabem da existência desse lugar.

Os lugares como as serras, rios, morros, lagos, ilhas e buritizais constituem lugares importantes para esses sujeitos, o que quer dizer que as formas de se relacionar com os territórios, pressupõe uma forma de socialização que envolve tanto o lugar, como o seu dono. Tabus e outras

proibições são partes dessas formas de relação, uma vez que, como percebemos, o ato de infringir leis, como para a proibição das mulheres de saírem menstruadas, ou de fazendeiros invadindo terras indígenas, constituem quebra das leis e assim a punição é viver para sempre nesses lugares.

### **Tabus e outras proibições**

Os tabus e proibições perpassam a vida dos povos indígenas, principalmente no que se refere à relação com o território. O território constitui-se de espaços ocupados por humanos, mas também por seres invisíveis, que são os seus donos. Os wapichana, da terra indígena Serra da Moça, contam muitas histórias sobre esses lugares e as formas como lidam com isso. Em eventos, hoje, como assembleias e reuniões, que reúnem diversas comunidades, os espaços de discussão política muitas das vezes dão lugar a momentos de troca de experiência de pessoas que viveram alguns episódios lidando com seres, como “donos de lagos”, “cobras grandes”, “mãe do campo” e, principalmente, o tal do “Kanaimé”. Todos esses seres constituem, a grosso modo, personagens dessas narrativas, embora não façam parte da mesma classificação de donos de lugares, como o Kanaimé, por exemplo, que está relacionado a personagens vingativos e é considerado perseguidor de indígenas. Os relatos de pessoas que foram perseguidas por ele são as mais contadas, além daqueles que tiveram suas sombras capturadas por determinados donos de lugares.

As narrativas aqui apresentadas são entrevistas que realizei com homens e mulheres que constituíram a comunidade Lago da Praia. A comunidade Lago da Praia foi uma comunidade que surgiu de um processo de luta para que a terra indígena Serra da Moça fosse ampliada. Desde a década de 1970, quando se iniciaram os estudos sobre essas terras, para que elas fossem demarcadas, os indígenas questionam o porquê dessa configuração atual que os isolou dos lugares importantes para suas vidas. Relatos apresentados em conversas cotidianas ou reuniões, narram que muitos tiveram que deixar suas casas, pois, os lugares em que moravam, ficaram de fora da demarcação. Dona Cecílinha, por exemplo, conta que morava na comunidade Anzol e hoje luta para que esse território que ocupa seja demarcado. A situação atual dos indígenas que vivem ali é a de estarem

cercados por grandes plantações de soja, que a todo momento jogam agrotóxicos e invadem seu território. Dona Cecilha teve que sair na década de 1970 da sua casa com seu esposo para morar na comunidade Serra do Truarú, já que quando foram iniciados os estudos de identificação daquela área, os funcionários da Fundação Nacional do Índio (Funai) sequer foram até lá.

Para não me estender sobre esses relatos, já que eles foram alvo de outro estudo<sup>7</sup>, me contentarei em dizer que, em 2004, quando foi nomeado o lugar que veio a ser a comunidade Lago da Praia, a experiência de se viver nesses lugares estimulou o surgimento novas narrativas dessa natureza.

Dona Carminha, uma mulher macuxi, narrou dois episódios nos quais estava no rio com outras mulheres e foram surpreendidas pelos donos dos lugares. Entrevistei dona Carminha no ano de 2016, quando Dona Carminha já tinha voltado para a comunidade Morcego, já que quando a comunidade Lago da Praia foi construída, ela e toda sua família foram uma das famílias que tinham ido morar na nova comunidade. Ao viver o território, a pessoa passa a conhecer também aqueles com os quais convive, porque todos os lugares são habitados. No entanto, somente em algumas situações, é que eles se manifestam. Vejamos o relato, quando perguntei sobre esses episódios de convivência com outros seres em relação às mulheres:

Dona Carminha: Era que, mas tem, desde que eu me entender, meus avós diziam que quando tão menstruada, não era pra tomar banho no rio, porque ninguém conhecia aquele rio né. As vezes vinha boto, bicho d'água, sei lá, pegava. Muitos dizia que os bichos enxertavam. Ai então eu falava pra minhas netas, falava pra não cair dentro d'água, tirar água longe pra tomar banho. Até hoje eu digo pra elas, que tão no rio, pra elas não irem. No igarapé também é a mesma coisa. Era minhas avós, que dizia isso pra mim, eu falo pra elas. Nem comer a caça do que matou pra não comer menstruadas, que ele fica “panema”, assim os vovôs diziam pra nós né, isso eu falo pra elas, ...

Isso que até hoje eu falo pra minhas netas, que elas não querem “ah vó, isso é antigo”, mas não é. Depois mais tarde quando você ficar mais velha, você vai ficar com dor de cabeça, com [...], ah é porque tá nova, tá assim não quer que a gente fale, porque eles não querem dizer que é mesmo né, o que vovó tá falando,

---

<sup>7</sup> Dois trabalhos foram publicados por mim, nos quais tratei destes episódios de demarcação de terra e posteriormente sobre o processo de mobilização para recuperar este território (Melo, 2020. Wapichana, 2020)

quando tá velha já, fica sofrendo.

Um dia desses, nós fomos ali pro rio, aqui mesmo, fomos lavar roupa, e a filha da minha irmã foi, não sabia se ela estava menstruada, aí convidaram ela pra tomar banho, a gente só estava lavando roupa assim, eu só sei, aí estava eu, estava Cileirde, nora dela, e uma gaúcha que veio com minha filha. Aí Jerusa disse, estava dentro d'água, com neto dele, com água por aqui, ela também, a menina, ela que estava menstruada, eu não sabia que ela estava menstruada, aí a Jerusa disse: mãe, ninguém trouxemos fosforo, era meio dia, vai pegar fogo ali, tinha pessoal que estava tirando título Ai ela disse: ah eu não vou sozinha não, aí ela chamou pai dela: pai, “umbora” lá, aí foram nós escutemos assim, eu pensava que era balsa, aí estava (tummmmmmm), longe. Ai também ninguém nem ligou. Aí foi indo, foi indo bem pertinho, aí eu vi aquela onda assim, e vinha, e vinha, aí não aparecia não, só aquela coisinha assim trazendo água, assim, parece que, não sei se era cabeça dele, aí passou bem por onde eles estavam, mas eles não estavam mais aí não, passou assim e jogou a bacia lá, não sei onde, jogou lá em cima da pedra. Ai nós gritemos, saímos gritando por outro lado. Ai tummmmm, foi embora pra ali. Ai nunca passou na minha cabeça o que era, a coisa, eu disse assim, é peixe, olha aí ele vai levando água. Nunca passou isso na minha cabeça. Quando nós chegemos, mãe dela disse, Renata tomou banho? Tomou, ela estava lá dentro d'água. Meu Deus. “Eu já falei pra ela”, “o que ela tinha então?”, ela estava menstruada.

Aí que eu me lembrei disso: ahhh”, assim eu vou levar ela de motor, não sei pra donde, agora o motor dela estava dentro d'água, ah Meu Deus, e [...] e aconteceu mesmo, todo mundo viu, todo mundo viu, era só aquele negocinho assim, ver aquele banzeiro pra carregar mesmo, diga, tanta coisa que jogou a bacia da menina lá. aí eu disse “não minha filha, existe, esses bichos dentro d'água, a vovó dizia isso, mato tem dono”, “rum, tem nada” não acredita, sempre dizia, pra Geovania, tem minha filha, não tomar banho menstruada dentro d'água, “aí, vou tomar banho no meio do rio, porque tem muita gente”, rum, vem direito aonde tu tá, não escolhe aquele, aquele não, tem bicho

Como podemos verificar, esses relatos demonstram como esses territórios são espaços nos quais as pessoas, no caso em questão com um marcador de gênero, que diferencia a relação com esses seres, devem “respeitar” os donos dos lugares. Episódios como esses, nos quais mulheres menstruadas são impedidas de irem tomar banho nos rios, resguardando-se em casa, constitui uma relação das mulheres com esses lugares e seus donos. No entanto, apesar dessas proibições, os episódios em que esses seres se manifestam acontecem com muita frequência, o que para mim, em primeira análise, demonstra o tempo todo a quebra dessas regras pelas mulheres. Dona Carminha continua falando sobre as consequências das quebras das regras:

Dona Carminha: É, você fica doido, você não fica livre, como você tá não, a gente fica, doido, vai embora. Aí eu estava achando graça da Dona, tá até lá



morando, Dona Cotina, ela disse, “não, aquele rio lá, quase que eu ia, que bicho me carregava”. Como? “assim eu fui pescar menstruada, aí quando foi de noite, mais chegava um rapaz bonito, no sonho dela”, ela dormia, não conseguia dormir, ela olhava, e a pessoa não olhava, ela dizia que era ele, aí não sei, ele queria me levar pra dentro do rio, mas eu disse que ia morrer afogada, mas ele disse eu não ia. Aí diz que levaram ela pro pajé, nesse tempo tinha pajé, não tem pajé agora, aí disseram que eram os bichos que tinham pegado a sombra dela. Aí eu disse, “viu, não vão lá naquele poço grande lá”, tinha um poçoção, feio lá, tipo uma bacia, quando secava a gente. Eu dizia para as meninas, aqui que tem os bichos, tão tudo aqui, não seca, elas achavam graça. Cuidado, aí diz que ela foi pescar com vovó, “tem bicho boiando bem aqui, era só costa dele assim, aí a outra disse “eu vi, parecia gado, parece aquele pelo dele, era bem peixe boi que estava boiando, achei graça dela, tem bicho minha filha, no rio, vocês pensam que não tem bicho, ahh!, tem bicho, não vão fazer, até falei quando a gente tá de luto, vovó dizia, pra gente não tomar banho não, tem que tomar longe, todo bicho sabe, isso que vovó dizia, conto pra elas. Coisa mesmo, dos antigos, dos vovôs.

Eu: Tinha muito bicho lá

Dona Carminha: Tinha, na água ninguém vê né, quando você ta assim, vem já atrás.

### **Cultura de resistência: ressignificando o nome dos territórios**

Como podemos perceber, a relação dos povos indígenas com o território em que vivem perpassa a consideração de outras formas de existência, para além da humana. Então, é comum os lugares serem respeitados e nomeados de acordo com quem vive neles. Os lugares constituem parte das identidades e das formas de conhecimento desses grupos.

A expansão da fronteira da pecuária, desde o final do século XIX, transformou muitos desses lugares em extensos campos de capim, onde se criavam grandes quantidades de gado bovino, ou seja, inicia-se a chegada dos primeiros fazendeiros na região. Os primeiros rebanhos de gado foram introduzidos nos campos gerais, em 1787, com a criação das fazendas do Rei ou Fazendas Nacionais: São Bento, São José e São Marcos; e “esse projeto, como o dos aldeamentos, também teve como objetivo consolidar as fronteiras ao norte e reafirmar de forma mais intensiva a presença portuguesa na região” (Vieira, 2014, p. 42-43).

Conforme Santilli (2001), a expansão pecuarista, durante as últimas décadas do século XIX e as duas décadas iniciais do século XX, deu-se de modo mais concentrado, nos vales dos rios Cauamé, Uraricoera e Amajari, próximo às fazendas do Rei, localizadas na região São Marco. Isso



fez com que o extrativismo fosse, aos poucos, perdendo espaço dentro da economia amazônica e o projeto da pecuária ganhasse mais força. Esses territórios, onde foram se criando as fazendas particulares, são as áreas onde hoje estão os territórios indígenas da terra indígena Serra da Moça, o que quer dizer que essas áreas ainda hoje preservam resquícios das fazendas, como grandes currais, portos de exportação e casas de fazendeiros. Pode-se supor que esses resquícios não remontem apenas ao período primeiro da expansão da pecuária, porque essas terras, desde que foram tomadas dos indígenas, foram negociadas com e entre outros sujeitos. Os indígenas atualmente lembram de dois desses empreendimentos: o Bameridus, que veio à falência na década de 1990 e um fazendeiro de nome Bixara.

Ao transformarem esses territórios em áreas de fazendas, todos os lugares, antes conhecidos pelos indígenas por outros nomes, foram renomeados. Said (2011) afirma que essa prática é própria do colonialismo. Uma disputa geográfica e territorial ideológica, como retomo abaixo.

No ano de 2004, quando os indígenas foram recuperar essas terras, após muitas discussões, os lugares passaram a ser nomeados conforme as narrativas que esses indígenas criaram ou viveram nesses lugares. Recorrerei mais uma vez à minha memória para poder contar um pouco de como funciona esse processo, citando outro trabalho:

Quando chegamos onde estava acontecendo as atividades de construção, já tinha muita gente trabalhando, cada pessoa executava um trabalho diferente. Os mais experientes em construções de casas montavam o “sustento”, como colocando as madeiras nos devidos lugares, o teto que seria coberto de palha. Os demais aproveitaram que o trator tinha chegado para trazer os “fechos de palha” dos buritizais na carroça. Alguns carregam palha na cabeça. As crianças ficam auxiliando os mais experientes, como trazendo as madeiras menos pesadas para serem utilizadas. Ficavam pessoas onde funcionava a cozinha para preparar o alimento, entre homens e mulheres.

O restante da manhã foi assim, entre trabalho e conversas. E nessas conversas, começaram a discutir qual seria o nome da comunidade. Muitos sugeriram os nomes mais diferentes, tomando como referência os lagos e igarapés das proximidades: Lago Grande, Lago do Panelão, Lago do Porco, entre outros. Alguns sugeriram colocar o nome da comunidade como aquele lugar já era conhecido, isto é, o nome das antigas fazendas: Alagadiça ou Patativa. No entanto, as lideranças acabaram entrando num acordo que a comunidade não deveria ter nenhum nome das fazendas dos não-indígenas. O mais lógico seria colocar o nome de como ela

era conhecida antes de ser fazenda, como Santa Rita, Caimbezal Grosso ou outro nome citado pelos antigos moradores para referenciar suas moradas. No entanto, acabou sendo escolhido um nome novo: Lago da Praia, porque era o lago mais próximo de onde seria o Centro Comunitário.

Nessas discussões, começaram a ser contadas as mais diversas histórias do porquê aquele lago ser chamado de Lago da Praia. Uma das versões que foram contadas, ao menos a de que me lembro era a seguinte:

Antigamente existia uma praia muito grande, onde os pescadores ficavam sentados quando iam até o lago. O lago era muito grande, escuro e farto de diversos tipos de peixe, além de muitas caças nos seus arredores, como capivaras e jacarés. Dizem que uma vez, quando um homem estava sentado nas areias da praia, segurando sua linha de pesca, esperando pegar algo, de repente sentiu a praia se mexendo e se deslocando para outro lado. E quando olhou para baixo na direção em que a praia estava indo, avistou a cabeça de um tracajá. E assim ele se deu conta de que a praia na verdade era o casco do tracajá coberto de areia.

Esta foi a história que eu me lembro de ter ouvido, embora outras tenham sido contadas, que diziam que o nome do lago era devido apenas ser um amontoado de areia que as pessoas chamavam de praia e era onde as pessoas pescavam, caçavam e não tinham nada relacionado a ser um casco de tracajá, nem de qualquer outro animal. Era apenas um lago com praia<sup>8</sup>.

Said fala que esse processo de renomeação dos territórios constitui uma forma de cultura de resistência secundária, que é ideológica, uma vez que o processo de reocupação significa lidar com a repatriação territorial; é uma forma de lidar com aquilo que foi tomado pelo imperialismo, que também renomeou o território com objetivo de subordinar os povos indígenas ao seu poder. Os fazendeiros reconfiguraram os territórios indígenas, nomeando os lugares tais como Alagadissa, Patativa, entre outros nomes que passaram, também, a serem conhecidos pelos indígenas.

No entanto, ao recuperar as áreas, os indígenas viram a necessidade de renomeá-las e dar-lhes nomes que façam sentido para eles, isso é, que se relacionem com suas histórias. Mesmo que os indígenas tenham que lidar com as formas já estabelecidas do colonialismo, o que Said chama de “a tragédia da resistência”, reimaginar o território, ao meu ver, torna-se necessário, porque existem outras formas (indígenas) de criar relações com os territórios, as quais estão em disputas

---

<sup>8</sup> Este trecho foi retirado da minha dissertação de mestrado na qual etnografei o referido processo de mobilização (Melo, 2019).

com aquelas.

Reimaginar também perpassa o lidar com essas formas estabelecidas e até mesmo manter alguns nomes de forma ressignificada. Quando conversei com as pessoas que foram estabelecer moradia na comunidade Lago da Praia, percebi que certos lugares das antigas fazendas ainda permaneciam nas suas referências de localização. Estranhei aquilo e quando conversei com Geovânia, que foi uma das mulheres que foram morar lá, ela explicou:

Eu: E assim, lá. Como a terra ficou dividida, porque tu fala que ficou no Alagadissa né?

Geovânia: não, eu morei no Patativa.

Eu: Por que ficou dividido com esses nomes?

Geovânia: Porque esses nomes, esses lugares é onde tinha fazenda; era o nome dos antigos fazendeiros. Depois que chegamos, ficou tipo bairro, assim. Ficou lá Alagadissa, que era uma fazenda lá também; aí lá no Patativa era outra família, tinha outra família que era Seu Orlando. Seu Orlando morava lá. Aí no Banana também. Agora não sei se era Lago do Porco ou Lago Grande que Banana morava. Eu sei que era um lugar. Aí tem, era mais esses lugares, porque a outra fazenda que ficava perto do rio, quem morava era o Cláudio né, morava lá. não tinha muito acesso, porque ele ficou fora, bem dizer assim, da área; ele não era índio. Ele era, que diz, não era índio não né. Ai só que assim, a terra indígena ela é tipo uma... os índios protegem. Ai a coisa, a gente não trabalha muito com lavoura, essas coisas, a gente somos mais, trabalha assim, mais doméstico, quase né; porque esses brancos não, eles trabalham mais com lavoura, aí derruba caimbé, derruba um monte de arvore, derruba essas coisas. Nós não. Já é mais pra cuidar. Pra zelar né. E era assim que ele ficava lá pra justamente não matarem os animais, pra não derrubar as arvores. Assim no tempo dos peixes. Mas ele não era indígena.

Renomear ou manter os nomes dos lugares é uma decisão consciente e os indígenas sabem de suas consequências. Ao meu ver, recuperar essas terras coletivamente faz parte de um processo histórico longo, no qual os povos indígenas viram a perda de suas terras com o avanço das fronteiras da pecuária. Gados avançando sobre suas terras, ao mesmo tempo em que a intervenção do estado, como legitimador das práticas de grilagens, acarretou nos indígenas viver uma experiência cotidiana de violência e contradições (Wapichana, 2020).

Renomear os lugares significa narrar sobre eles, seja viver experiências de lutas e da própria vida cotidiana que é repleta de relações, seja com encantados, bichos, donos dos lugares, seja também com aqueles que usurparam as terras indígenas e as renomearam, como bem demonstrou

Alarcon (2019) em seu trabalho com os Tupinambá da Serra do Padeiro na Bahia. Alarcon menciona que determinados territórios são domínios de encantados e outras entidades, que vivem nas pedras, nas serras, matas, rios e igarapés. A título de comparação, observa-se semelhança com os casos aqui etnografados, como bem aparece na fala da Dona Carminha e da Geovânia.

Narrar sobre essas terras, na verdade, constitui uma forma de criar histórias sobre si; reconstruir-se através de fragmentos, como afirmou Benjamim, ou seja, uma mirada indígena sobre sua própria história.

As narrativas indígenas, nesse sentido, constituem formas silenciadas que revelam suas formas de viver a vida em suas comunidades, com os parentes e em meio ao processo de esbulho territorial. Assim, acredito que elas devam constituir elementos essenciais quando formos contar a história dos povos indígenas.

### Referências Bibliográficas

ACSELRAD, H. *et al.* Neoextrativismo e autoritarismo: afinidades eletivas. *Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia*. n. 53 (3), p.167-193, 3. quadri., set.-dez., 2021

ALARCON, D. F. **Retorno da terra:** as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia. 1ª ed. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

ALMEIDA, A. W. B. Terras tradicionalmente ocupadas. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, ANP. V 6 n.1, p.9-32. maio 2004.

ALMEIDA, M. R. C. de. **Metamorfozes indígenas:** identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

BENJAMIN, W. O Narrador. In: **Obras Escolhidas.** Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BERTUCCI, L. M; filho, L. M. D. F.; Oliveira, M. A. T. D. **Edward P. Thompson** - História e Formação. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 45-93; 98-104

CORRÊA, L. R. A. Nova História Indígena: o protagonismo dos índios. In: **Café História.** Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/nova-historia-indigena-recuperando-o-protagonismo-dos-indios/>. Publicado em: 17 abr. 2017.

DANTAS, M. A.. Uma história com o Outro: povos indígenas na historiografia brasileira. In: José D'Assunção Barros. (Org.). **A historiografia como fonte histórica.** 1ed.Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2022, p. 329-360.

FABIAN, J. **O tempo e o outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. 1 ed. São Paulo: Editora Vozes, 2013.

FARAGE, N. & Santilli, P. Estado de Sítio: territorialidade e identidade no vale do Rio Branco: In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Fapesp, Companhia das letras e Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

FARAGE, N. **As muralhas do Sertão**. Os povos indígenas no rio Branco e a Colonização. PP-GAS (USP), 1986.

LANGDON, E. J. A Fixação da Narrativa: Do Mito para a Poética de Literatura Oral. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 5, n.12, p. 45-68, 1999.

MAIA, M. S. M. **Os wapixana da Serra da Moça**: entre uso e desuso das práticas cotidianas (1930-1990). 1 ed. Boa Vista: Editora UFRR, 2014.

MELO, E. A. Uma breve história de retomada: a comunidade Lago da Praia e conflitos territoriais. *TELLUS (UCDB)*, v. 20, p. 323-362, 2020.

MONTEIRO, J. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, J. Vida e morte do índio: São Paulo colonial. John M. et al. **Índios no Estado de São Paulo**: resistência e transfiguração. São Paulo: Yankan/Pró-índio, 1984.

OLIVEIRA, J. P.; QUINTERO, P. Para uma antropologia histórica dos povos indígenas: Reflexões críticas e perspectivas. *HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS (UFRGS. IMPRESSO)*, v. 26, p. 7-32, 2020.

SANTILLI, P. **Pemongom Patá**: território Macuxi: rotas de conflito. Petrópolis: Vozes, 2001.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

VIEIRA, J. G. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima**: a disputa pela terra – 1777 a 1980. 2ª ed. revista e ampliada. Boa Vista: Editora da UFRR, 2014.

WAPICHANA, E. A. Sociogênese da mobilização étnica ocorrida na comunidade Serra do Truarú (Terra Indígena Serra da Moça, etnorregião Murupú, Boa Vista-RR). *HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS (UFRGS. IMPRESSO)*, v. 26, p. 381-417, 2020

## Entrevistas

Entrevista com Dona Carminha e Tuxaua Jaime, Macuxi, moradores da Comunidade Morcego. Morcego, região Murupú, Município de Boa Vista-RR. Abril de 2016.

Entrevista com Geovânia Angelo Aleixo, Wapichana, moradora da Comunidade Serra do Truarú. Serra do Truarú, Etnorregião Murupú, Município de Boa Vista-RR. Abril de 2016.



**“...depressa ficará esse imenso deserto conhecido, praticável e povoado”: Povos indígenas, terra e desenvolvimento no sul do Brasil nos séculos XVIII e XIX.**

**“...pronto este inmenso desierto será conocido, practicable y poblado”: Pueblos indígenas, tierra y desarrollo en el sur de Brasil en los siglos XVIII y XIX.**

**“...soon this immense desert will be known, practicable and populated”: Indigenous peoples, land and development in southern Brazil in the 18th and 19th centuries.**

Guilherme Maffei Brandalise<sup>1</sup>

**Resumo:** Esse artigo debate, a partir da legislação e discursos de autoridades, do final do século XVIII até a metade do XIX, a relação entre políticas de expropriação de territórios indígenas os projetos políticos e sociais em pauta. A partir do caso de um cacique resistente no nordeste do Rio Grande do Sul em meados do XIX, é possível ter um panorama de como os povos originários eram vistos por políticos e intelectuais, e como eram inseridos nos projetos de desenvolvimento que marcam o começo da transição para o capitalismo em terras brasileiras. Dentro dessa perspectiva, busca-se aprimorar análises que possibilitam valorizar os sujeitos e coletivos indígenas na narrativa histórica brasileira, assim como historicizar processos de violência e apagamento que ocorrem até os dias de hoje.

**Palavras-chave:** História Indígena; Território; Políticas; Sul do Brasil.

**Resumen:** Este artículo discute, a partir de la legislación y los discursos de las autoridades desde finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX, la relación entre las políticas de expropiación de los territorios indígenas y los proyectos políticos y sociales en juego. A partir del caso de un cacique resistente en el noreste de Rio Grande do Sul a mediados del siglo XIX, es posible tener una visión general de cómo los pueblos originarios fueron vistos por los políticos e intelectuales, y cómo se insertaron en los proyectos de desarrollo que marcan el inicio de la transición al capitalismo en tierras brasileñas. Dentro de esta perspectiva, buscamos potenciar los análisis que permitan valorar a los sujetos y colectivos indígenas en la narrativa histórica brasileña, así como historizar los procesos de violencia y borrado que ocurren hasta la actualidad.

**Palabras clave:** Historia indígena; Territorio; Políticas; Sur de Brasil.

**Abstract:** This article discusses, based on the legislation and discourses of the authorities from the late eighteenth century to the mid-nineteenth century, the relationship between the policies of expropriation of indigenous territories and the political and social projects at stake. From the case of a resistant chief in the northeast of Rio Grande do Sul in the mid-nineteenth century, it is possible to have an overview of how native peoples were seen by politicians and intellectuals, and how they were inserted in the development projects that mark the beginning of the transition to capitalism

---

<sup>1</sup> Atualmente mestrando no PPGH/UFRGS, bacharelado e graduado em licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2019/2).

in Brazilian lands. Within this perspective, we seek to enhance analyses that allow us to value indigenous subjects and collectives in the Brazilian historical narrative, as well as to historicize the processes of violence and erasure that occur up to the present day.

**Keywords:** Indigenous History; Territory; Policies; Southern Brazil.

## **Introdução**

Este artigo se propõe a discutir a questão da posse da terra do nordeste do Rio Grande do Sul desde um contexto nacional, de meados do século XVIII até meados do século XIX, relacionando conflitos e políticas envolvendo povos indígenas. Serão analisadas legislações como o diretório Pombalino de 1757; as cartas régias de D. João VI, nas quais são instituídas as “guerras justas” contra os coroados e botocudos, e sua revogação em 1831; o Regulamento das Missões, que resume o projeto de catequese e civilização do Império, em 1845, e finalmente a Lei de Terras de 1850 e o decreto de 30 de janeiro de 1854 que regulamenta sua implementação. Dentro desse recorte temporal de quase um século (1757-1854), pretendo revisar as diretrizes para a posse da terra, em especial aquelas obtidas por esbulho dos povos indígenas. Sobre o mesmo período, almeja-se articular essas reflexões com uma interpretação do projeto colonial, frente a uma mudança de paradigma da catequese, predominante nos primeiros séculos de colonização, para uma de cunho civilizatório, e a percepção do indígena como um “entrave” para a expansão agrícola no período do Império. Para finalizar, serão analisados Relatórios do Presidente da Província de São Pedro do Rio Grande, buscando melhor compreender os discursos políticos concernentes ao tema em questão.

Dentro deste debate, as questões que serão analisadas são: como a agência indígena - entendida aqui não como sinônimo de resistência, mas como forma de complexificar as razões tomadas no passado por grupos e sujeitos (JOHNSON, 2003) - influenciou esse processo, tanto através do conflito aberto quanto de negociações? E também qual a relação entre a economia escravista, sua crise no século XIX e as políticas indigenistas no mesmo período? Para esboçar uma resposta a essas questões, demasiado complexas para o tamanho de um artigo, pretendo comparar respostas



políticas, na forma de legislações, para problemas em que os povos indígenas estavam envolvidos. Existe uma gama de situações que exemplificam tais questionamentos, e muitas vezes só aparecem quando são averiguadas através de não-ditos, assim como de indícios de acontecimentos e sujeitos que as fontes preferem não revelar. Desde meados dos anos 1990, historiadores brasileiros têm trazido essa problemática a um nível cada vez mais importante de qualidade metodológica, através de um campo que acabou sendo denominado de “Nova História Indígena”, com influências da etnohistória, história social, micro-história e outras disciplinas, em especial a antropologia, mas também geografia, linguística, etnobotânica e sociologia.

Dessa forma, me permito o diálogo entre autores como Maria Regina Celestina de Almeida (2015), Márcia Motta (2012) e Vânia Losada Moreira (2010), para articular debates teóricos e historiográficos sobre o impacto das “guerras justas”, sobre os aldeamentos marcados pela política assimilacionista do Diretório Pombalino, sobre as relações com quilombolas nos sertões, e de que forma as legislações lidam com certos “problemas” inerentes a uma economia escravista em um período no qual grande parte do território da nação em construção estava ainda por ser conquistada das “hordas selvagens”, utilizando aqui um termo da época da Lei de Terras. E o fato de esses indígenas que resistiram após quase três séculos de guerras de conquista dos europeus, serem “os tapuias”, opostos complementares da ideia que se formou dos tupis da costa, mansos e *mortos* (MONTEIRO, 2001), gerou debates entre os intelectuais do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, que influenciaram tanto na aplicação de políticas, quanto nos produtos historiográficos posteriores (MOREIRA, 2010).

Em um primeiro subtítulo, apresentarei alguns apontamentos sobre políticas territoriais do período pombalino e no Império do Brasil, até a promulgação da Lei de Terras em 1850 e sua aplicação em 1854, e paralelamente as políticas para os povos indígenas desde o Diretório de 1757 até o Regulamento das Missões em 1845. O objetivo é analisar comparativamente os processos políticos de posse da terra, esbulho e “civilização” dos indígenas, de modo que fiquem ressaltadas

suas complementaridades e diferenças, assim como, dentro do possível, analisar seus silêncios e lacunas. Não necessariamente, mas de forma importante, nesses silêncios se pode encontrar os sinais diacríticos de agência histórica dos indígenas, para dessa forma não os tratar mais como meros coadjuvantes de uma história nacional, mas protagonistas de sua própria história, e atores fundamentais na história do Brasil (MONTEIRO, 2001).

Na segunda parte, trarei uma revisão bibliográfica sobre as frentes de expansão agrícola e de conflitos com povos indígenas no sul da América Portuguesa, tendo especial atenção para as Cartas Régias de 1808 e 1809, e seus efeitos, que duraram praticamente o século XIX inteiro. O recorte de análise é o território do povo Kaingang, que se estende desde o Sul de São Paulo, passando por Paraná, Santa Catarina e a metade norte do Rio Grande do Sul, coexistindo há milhares de anos com a paisagem do planalto meridional e sua formação florestal única, a floresta de Araucária. Não por acaso, essa floresta é considerada antrópica<sup>2</sup>, ou seja, se constituiu através do esforço humano, nesse caso dos antepassados dos povos Jês (Kaingang e Xokleng) que habitam essa região desde dois mil anos atrás, e que vêm se estabelecendo em todo o planalto sulino desde oitocentos anos atrás. As marcas humanas na paisagem são não só as matas de Araucária, mas também a construção de sepultamentos e casas subterrâneas, adaptadas para o inverno frio e úmido do planalto, de modo que também se formou uma organização social nessa relação com a paisagem: fronteiras, caminhos, disputas (COPÉ, 2015; MOURA, 2021).

Para finalizar, analisarei a partir de acontecimentos no nordeste da província do Rio Grande de São Pedro, a relação de resistência, negociação e guerra entre os povos indígenas, em especial os Jê do planalto, e as frentes agrícolas, o governo provincial, os trabalhadores nacionais e os colonos imigrantes. O caso que é a análise final desse artigo consiste na história do cacique Coro-

---

<sup>2</sup> LOPES, Reinaldo José. O Povo que fez do Pinhão uma Floresta. Revista Piauí – anais da antropologia. 01 de junho de 2018. Disponível em: < <https://piaui.folha.uol.com.br/o-povo-que-fez-do-pinhao-uma-floresta/> > Acesso em 05 de setembro de 2021.

ado (Kaingang) chamado João Grande, ou Nicué, Nicuó, Nivö e outros nomes. Essa liderança se destacou por sua resistência aberta às frentes colonizadoras de seu território até meados do século XIX, que se localizava a montante no Rio Caí, também nas bacias do Sinos e Taquari-Antas, no nordeste do Estado.

De fato, “a capitania subalterna do Rio Grande de São Pedro, com sua única vila durante todo o século XVIII, uma remota periferia rural que passou a ser o epicentro dos interesses lusos na passagem para o século XIX” (KUHN, COMISSOLI, 2013, p.56). Porém, o nordeste da província, entre campos altos, serras e vales permanece pouco ocupado até meados do XIX, enquanto outras regiões limítrofes vão recebendo fazendas e colônias. Podemos destacar em meados do XIX, o espaço onde ocorre o conflito com João Grande, duas facetas da frente colonizadora: a colônia Privada do Mundo Novo, e a construção da Estrada do Mundo Novo, ligando as localidades de Santa Cristina do Pinhal até São Francisco de Paula, atravessando a colônia e o território desse cacique. Vale ressaltar que também a região ao norte, nos campos de cima da Serra, território de transição étnica entre Kaingang e Xokleng, é cada vez mais tomada de fazendas de posseiros que se acumulam, e passa a ser uma rota de tropas gradativamente mais movimentada, fazendo os (des) encontros, muitas vezes fatais para os indígenas, mais frequentes.

### **Indígenas e “terras devolutas” (1757-1854)**

Para contar a história do direito a terra no Brasil, devemos nos remeter ao sistema colonial português. O conceito de território tem um sentido bastante diferente para as populações indígenas apesar de ser complicado conjecturar quais são as formas de entender o território e a divisão que ocorria no período pré-contato. É importante ressaltar que a posse coletiva da Terra era a regra com suas variáveis locais no mosaico cultural linguístico do Brasil indígena (COPÉ, 2015; MOURA, 2021). Dito isso a colonização portuguesa trouxe para o ambiente do contato suas próprias tradições uma delas era as sesmarias, que foram introduzidas em Portugal no ano de 1375, como um incentivo para plantar em terras abandonadas, como uma resposta à crise alimentar do século XIV.

A doação de sesmarias pelo rei era uma forma de colonialismo interno, expandindo a ocupação agrícola para os lugares considerados *vazios*. Esse processo no velho mundo tem semelhanças e diferenças com os processos de colonização no Brasil, em que a produção agrícola, em especial a monocultura, eram condições para o recebimento de sesmarias e posteriormente a alegação de posse da terra. Para se ter uma ideia da longevidade da lei de sesmarias, permaneceu vigente no Brasil até 1824, com a primeira constituição de um país independente, e em Portugal até 1867 (MOTTA, 2012).

A Historiadora Márcia Motta afirma que a legislação de sesmarias foi uma forma de traduzir a legislação medieval portuguesa na colonização do Brasil, e aqui é interessante ressaltar outro aspecto de *tradução* do medieval para a colonização das Américas: as cruzadas tanto em Portugal quanto em Espanha. O movimento de reconquista do território ibérico dos mouros muçulmanos que ali permaneceram por vários séculos trouxe para a história Ibérica aspectos como a preocupação com a pureza de sangue, ideias que encontraram terreno fértil na América colonial, onde constituíam-se sociedades baseadas na hierarquia em que local de nascimento e a origem tinham um papel fundamental (TORRES, 2011). Não é à toa que o ano de 1492, da chegada de Cristóvão Colombo às Ilhas caribenhas, é também o da conquista de Granada, último importante reino muçulmano na península Ibérica. Esse ano também marca a expulsão dos judeus da Espanha e as bulas papais escritas pelo Papa Alexandre VI, consolidando uma monarquia cuja característica mais marcante é o catolicismo enquanto religião de estado - isso é visível com a expulsão ou conversão dos não-cristãos, o que gerou também formas de segregar e hierarquizar pessoas com diferentes origens e religiões<sup>3</sup>. Os impérios ibéricos constituem nas Américas, não sociedades que surgem do

---

<sup>3</sup> O historiador Bruno Silva aponta em um livro de 2020 as diferenças na concepção de “raça” entre os séculos XVII e XVIII, sendo que no primeiro havia uma “obsessão pela diferença” em uma sociedade desigual, enquanto que no XVIII começa a teorização sobre a “degeneração” das “raças” não brancas, processo que se consolida no século XIX e que vai fortalecer debates racialistas também acerca dos indígenas entre a intelectualidade na formação do estado-nação brasileiro (SILVA, 2020; MOREIRA, 2010).

nada, mas que reflete os processos históricos em ambos os lados do Atlântico, ressaltando também a importância da África a partir de então.

A Constituição de 1824, primeira após o processo de “independência” do Brasil, por um lado põe fim ao sistema de sesmarias e por outro consolida, no Império, a propriedade da terra tal como ela foi se constituindo durante todo o período colonial, ou seja, enquanto instrumento de riqueza e poder, um privilégio para os súditos do rei que sejam católicos e tenham origens portuguesas, excluindo portanto a maioria da população nesse período que era de indígenas e africanos e seus descendentes, escravizados e livres. A década de 1820 foi um momento de debates importantes sobre o futuro de Portugal e do Brasil, com os intelectuais formados em Coimbra atuando dos dois lados do Atlântico propondo leis e práticas políticas desde as ruínas do regime senhorial. Como apresenta Márcia Motta, as críticas ao regime de sesmarias por parte dos liberais<sup>4</sup> eram apologéticas da propriedade privada como um direito e a sesmaria estaria pautada em meios violentos de coração da liberdade individual vinculada com a “natureza humana” (MOTTA, 2012 p.204). De certo modo a crítica liberal buscava, entre outras coisas, o direito da propriedade da terra mesmo que improdutiva. Outra crítica que aparece em Motta é uma enviesada no sentido da centralização do poder, pois as sesmarias seriam representações dos poderes locais frente ao rei, mesmo que tenha sido esse último, por definição, aquele que concede a terra.

Debates como esses perpassaram as duas primeiras décadas do século XIX, um momento de crise do antigo regime, revoltas camponesas, quando “tudo que era sólido desmanchava no ar” (MOTTA, 2012). Nesse clima de mudança, os intelectuais, que no fundo representavam a classe

---

<sup>4</sup> No Brasil, os preceitos liberais e conservadores nem sempre seguiam o ideário original, europeu, “alterando a ordem dos fatores, e ao arripio da aritmética, baralhando os produtos” (MOTTA, 2012, p.12). José Murilo de Carvalho aponta que o período regencial, momento em que a vida republicana prosperou diante da monarquia, pode ser dividido em dois períodos: “A primeira, de 1831 a 1837, correspondeu à vitória do liberalismo moderado. A segunda, de 1837 a 1840, foi marcada pela reação conservadora” (CARVALHO, 2012, p.83). No âmbito do debate deste artigo, a transição entre essas duas fases se relaciona com a postura em relação ao tráfico de africanos escravizados, tema abordado no segundo subtítulo.

latifundiária de luso-brasileiros, buscavam garantir que um novo Estado Nacional respeitasse os *direitos* de suas famílias. O que explica também a obsessão pelas origens do direito e a ausência total da questão indígena e da escravidão nesses debates.

Outro evento marcante nesse período é a vinda da família real portuguesa para o Rio de Janeiro em 1808. Esse fato trouxe muitas consequências, entre elas mudanças nas configurações políticas e nos conflitos entre Rio de Janeiro e as outras províncias. Dois momentos muito importantes para a história indígena são as cartas régias de 1808 e 1809 que decretaram “guerra justa” contra os índios Botocudos e Coroados. Nesse contexto, ambos esses etnônimos representam, na verdade, uma diversidade de grupos de etnias indígenas da região sudeste e sul do Brasil, onde estavam principalmente povos Jê que ainda resistiam a invasão de seus territórios.

No mesmo ano de 1808, da publicação da primeira das cartas régias de “guerra justa”, foi criado o tribunal da Mesa de Desembargo no Rio de Janeiro, única instância que poderia confirmar sesmarias fora de Lisboa (MOTTA, 2012, p.234). Em setembro do mesmo ano, segundo Motta, é criada pela corte uma norma para resolver questões sobre terras em disputa que teriam sido conquistadas na última guerra na fronteira sul<sup>5</sup>. Junto com essas medidas, o tribunal da Mesa de Desembargo determinou que cada vila tivesse um juiz de sesmarias, um piloto e um ajudante de corda, essa equipe estaria habilitada para demarcar sesmarias em cada localidade. Fica explícito o interesse da corte em resolver questões fundiárias a partir do Rio de Janeiro, sendo essas questões vitais para a manutenção desse vasto império ultramarino cuja capital agora se localizava em uma das colônias. Ou seja, era preciso tranquilizar os súditos e atender seus interesses. Outras medidas demonstram como as políticas fundiárias no início do século XIX foram no sentido de esbulho

---

<sup>5</sup> A expansão dos limites da fronteira sul da América Portuguesa contou com a atuação de uma elite econômica que também era encarregada dos assuntos militares, devido “nova lógica de ocupação efetiva do Império Português”, que “utilizou uma estratégia híbrida para a localidade: ao mesmo tempo fortaleza militar e povoação, com habitantes civis dedicados à lavoura e à pecuária. Juridicamente, o estabelecimento era definido enquanto comandância militar, respondendo ao Rio de Janeiro, tal qual Colônia do Sacramento.” (KUHN, COMISSOLI, 2013, p.67).

territorial dos povos indígenas atacados: em 1809 foi estipulado o prazo de 10 anos para a distribuição de terras “resgatadas” dos botocudos; dois anos depois ocorreu a concessão de terras de sesmarias para fundação de colônia de irlandeses no Rio Grande do Sul demonstrando sinais precoces do projeto de colonização deste território com populações europeias (MOTTA, 2012, p.238).

Na jovem capital da província de São Pedro do Rio Grande, a vila de Porto Alegre, em 1819 foi criado o cargo de escrivão de medições de sesmarias. No ano de 1814 foram concedidas 37 confirmações de sesmarias ao todo na Província, provavelmente pois era ali um local em que a coroa tinha um particular interesse em resolver problemas com a elite local por ser uma área de fronteira e ainda muito instável. Essas terras eram frutos dos conflitos com os Castelhanos, mas também com os indígenas dos grupos Jê, Guarani e Charrua.

Outro relato que Motta traz dos debates políticos desse período é de Antônio Chaves na Assembleia Constituinte de 1823, e que reconhecia os índios proprietários de suas terras, tal qual outras legislações que reconheciam o “direito natural”. Porém, apresentava também uma visão proto-positivista, em que os indígenas eram um estágio menos avançado da civilização e havia a necessidade de “ajudá-los”. Para entender como os territórios controlados pelos povos indígenas ainda eram relevantes no sul e no sudeste do Brasil no início do século XIX, Antônio Chaves afirma que “as terras estão quase todas repartidas e as que não estão são sujeitas a invasões dos índios” (MOTTA, 2012, p.253)(grifo meu). Continuando, Chaves apresenta três tipos de terra partilháveis no Brasil: “terras estranhas” dos indígenas, que só podem ser partilhados depois de ter adquirido por “transação justa e legal”, que seriam terras não distribuídas, e pertencentes a nação. É interessante notar que as terras devolutas são consideradas quase como vazias de ocupação humana, porém essa visão aparece de forma tácita e não explícita, de que as terras devolutas eram, na verdade, terras ocupadas ou disputadas por populações indígenas. Apesar dos debates propostos por Chaves, a Constituição de 1824 não trouxe quase nada sobre a questão da posse terra e seus problemas, pois a questão principal era constituir-se enquanto uma nação, distinta de Portugal.

Ao final dos debates, interrompidos na dissolução da constituinte por Dom Pedro I, a propriedade privada foi consagrada sem nenhum tipo de acerto com o passado. A Constituição de 1824 garantiu em toda sua plenitude e, ou seja, sem nenhuma obrigação de cultivar, o direito à Terra. Desse modo como aponta Motta ao final de seu livro, estão ali estruturados os dois principais pilares do império Brasileiro, a propriedade escrava e a posse da terra.

### **Terra e trabalho, escravidão e povos indígenas**

Como apontam Motta e outros autores (MOREIRA, 2010), a questão da posse da terra estava em voga no início do século XIX, sendo um dos principais problemas que o Império teve de lidar no processo de formação do Estado Nacional Brasileiro. Outra questão que ocupava os debates da elite agrária e política era a questão da mão de obra – que envolvia africanos, indígenas, europeus, escravidão e liberdade. Desse modo a posse da terra e o trabalho eram as duas principais questões do debate político da época. No período da Independência do Brasil, a população indígena era realmente significativa frente aos outros grupos étnicos, como aponta o historiador José Murilo de Carvalho: “Os escravos representavam em torno de 30% da população total. Na época da Independência, o número de “índios não domesticados” era estimado em 800 mil. O de escravos, e 1,1 milhão” (CARVALHO, 2012. p.85).

O sistema econômico vigente no início do século XIX é o da grande propriedade de terra, ou latifúndio, e o uso massivo da mão de obra de pessoas escravizadas. É importante ressaltar que, apesar de a maioria dessa massa escravizada vir de africanos e seus descendentes, ainda permanecia comum em várias regiões a escravização de indígenas, como aponta a historiadora Soraia Dornelles em sua tese de doutorado em que estuda a permanência do costume de escravizar indígenas na província Paulista apesar de legislações contrárias (DORNELLES, 2017). No Rio Grande de São Pedro, a mão de obra indígena que na primeira metade do XIX era principalmente de guaranis, e na segunda metade inclui também os Kaingang, foi fundamental para a abertura de estradas, trabalho agrícola e funções urbanas e militares (ver também MELO, 2021). Como exemplo específi-



co, na Porto Alegre do século XIX, havia um quartel que abrigava uma tropa de indígenas Guarani que tinha como função, pelo menos até 1850, o depósito de pólvora<sup>6</sup>. Outros trabalhos em que a presença indígena era comum na província sulina eram os arsenais, a marinha, a colheita da erva mate e a abertura de estradas.

Como foi mencionado, a chegada da família real ao Rio de Janeiro desencadeou uma nova fase de expansão colonial pelos sertões do Brasil através das chamadas “guerras justas”, instituídas por cartas régias em 1808 e 1809. Em 27 de outubro de 1831 foi promulgado decreto que “revoga as cartas régias que mandaram fazer guerra, e pôr em servidão os índios”<sup>7</sup>. É interessante ressaltar o artigo terceiro do decreto: “os índios todos até aqui em servidão serão dela desonerados”. Percebe-se como o trabalho forçado era uma noção que atravessava a relação do império com os povos indígenas - especialmente aqueles que se recusavam a colaborar com o projeto colonial. No mesmo ano, em 7 de novembro de 1831, é promulgada a Lei Feijó, que proibiu o tráfico de escravos. Essa lei, pela sua repercussão ficou conhecida como uma “lei para inglês ver”, sendo promulgada apenas para amenizar a relação com os britânicos que pressionavam para o fim do tráfico de escravos. Ambas essas leis do ano de 1831 parecem trabalhar para a liberdade dos indígenas e dos africanos escravizados, porém a sua aplicação foi muito limitada pela pressão dos grandes latifundiários e da elite brasileira que não tinha interesse no fim da escravidão, muito pelo contrário, buscava mais mãos para a expansão das lavouras principalmente do café. Prova disso é que os debates acerca da lei de 1831 serviram para aglutinar forças contrárias a repressão do tráfico que formaram a maioria e tomaram o poder em setembro de 1837, no movimento político chamado de guinada a, que teve

---

<sup>6</sup> Cronistas da Porto Alegre novecentista escreveram sobre o quartel que abrigava a tropa de guaranis na esquina da Vasco Alves com a Riachuelo, no chamado ‘beco dos guaranis’, onde ficava o depósito de pólvora da cidade, e a participação por vezes pitoresca dessa tropa na vida social da incipiente cidade (PORTO ALEGRE, 1940). No relatório do Presidente da Província Francisco Soares de Andrea, proferido na Assembléia provincial em março de 1850, é relatada a explosão da casa de pólvora da capital, porém sem mencionar a localização. Pelo cruzamento de informações supõe-se que foi o depósito que ficava no Quartel dos Guaranis, reforçando a precariedade do trabalho indígena no período.

<sup>7</sup> BRASIL, LEI DE 27 DE OUTUBRO DE 1831 - Revoga as Cartas Régias que mandaram fazer guerra, e pôr em servidão os índios. Coleção de Leis do Império do Brasil - 1831, Página 165 Vol. 1 pt I (Publicação Original)

um impacto muito duradouro sobre a política imperial e o destino da escravidão no país (MAMIGONIAN e GRINBERG, 2018).

Outro ano em que os problemas de terra e trabalho atravessaram a questão indígena e da escravidão africana e negra foi o ano de 1850. Apenas 14 dias separam a promulgação de uma lei que restringe ainda mais o tráfico de africanos para o Brasil de outra que restringe o acesso à Terra aos futuros libertos. Em 4 de setembro de 1850 a lei Eusébio de Queirós estabeleceu medidas para a repressão do tráfico de africanos escravizados no Império. Isso significava que o fluxo de mão de obra cativa da África para o Brasil seria inevitavelmente diminuído. O que gerava um problema para a expansão do latifúndio de monocultura: quem iria trabalhar? Os debates acerca dessa questão favoreceram as políticas de imigração de europeus, que se consolidaram no último quarto do século. Porém, no calor do debate, outra fonte de mão de obra foi considerada: os indígenas, especialmente aqueles que ainda viviam em territórios autóctones. Dessa forma, e de maneira sutil, as duas leis promulgadas em 1850 permitem a possibilidade do roubo das terras indígenas que teria como consequência esperada a disponibilização dos braços nativos para substituir a mão de obra africana. Esse desfecho específico ocorreu apenas parcialmente e de forma diminuta porque a mão de obra indígena tinha outros problemas que acarretavam na sua utilização, como o risco de fugas e revoltas, além de outras leis que garantiam seu direito aos territórios. Porém de forma muito assertiva, a Lei de Terras permitiu o esbulho dos territórios indígenas, pois transformava-os juridicamente em “terras devolutas”, abrindo caminho para que fossem vendidas pelo estado ou utilizadas na fundação de colônias agrícolas baseadas na pequena propriedade, principalmente no Sul, e povoadas com imigrantes europeus. Em 1850 também ficou proibido que essas colônias agrícolas tivessem trabalho escravo (Lei 183 de 18/10 de 1850), e no ano seguinte foi promulgada lei para medição de terras nas colônias e exploração de Terras Devolutas apropriadas para colonização (Lei 4/12 de 1851). Assim, as terras das quais os indígenas foram expulsos serviram para receber milhares de imigrantes que desenvolveram uma agricultura afastada do latifúndio e da mão

de obra escrava, porém o trabalho indígena foi fundamental para a constituição dessas colônias apesar de que a memória do seu esforço e da sua presença tenham sido apagadas.

Podemos observar essa tensão sobre o destino dos indígenas nos debates do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, destrinchados em artigo da historiadora Vânia Losada Moreira, publicado na Revista Brasileira de História em 2010. A autora afirma que, no contexto de formação dos Estados Nacionais no século XIX, “do ponto de vista dos indivíduos e dos grupos, fazer ou não parte das narrativas históricas das nações tornou-se, desde a ascensão das nações e dos nacionalismos, uma questão estratégica”. Acrescenta ainda que, apesar de os indígenas pouco aparecerem na historiografia sobre o Império, os relatos da época reafirmam que esse tema era “um dos assuntos centrais do processo de estruturação do Brasil como nação independente” (MOREIRA, 2010, p.55).

Vânia analisa três intelectuais distintos para fazer um balanço do debate acerca da questão indígena no espaço de construção de conhecimento mais prestigioso do Império, indicando que não havia apenas uma posição sobre o tema, mas sim diversas, que transitavam entre a negação da humanidade desses povos, o uso de seu trabalho e a garantia de ao menos alguns de seus direitos. Para se ter uma noção da importância do tema, foi o assunto mais publicado na Revista do IHGB, entre outros proeminentes, como explorações, viagens científicas e o debate sobre a história regional. Entre os tópicos que guiavam o debate sobre os indígenas estava, obviamente, a terra. Essa questão perpassou todo o século XIX, em especial o recorte proposto para este breve artigo. Sobre a ‘geração da independência’, Vânia comenta:

Finalmente, a tradição jurídica portuguesa reconhecia o direito originário dos índios sobre as terras que ocupavam. Mais ainda, existiam muitas terras indígenas protegidas com títulos de sesmarias emitidos durante o regime colonial. José Bonifácio, por exemplo, nos “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil”, documento que ele escreveu originalmente para as Cortes de Lisboa e que, depois da Independência, reapresentou à Assembleia Constituinte de 1823, era taxativo, afirmando que a primeira e mais fundamental medida com relação aos índios era agir com “Justiça, não esbulhando mais os índios, pela força, das terras que ainda lhes restam, e de que são legítimos senhores...”.<sup>8</sup> Em outras palavras, era reconhecida pela geração da Independência a

necessidade de definir os direitos dos índios sobre as terras que ocupavam. (MOREIRA, 2010, p.56).

Mesmo após a Independência, no processo de formação do Estado-nação, essa questão estava longe de ser resolvida (até hoje?). Os contextos geopolíticos e sócio-históricos, tanto dentro do território que estava se constituindo como nacional, quanto fora dele, levaram à promulgação da Lei de Terras de 1850, um novo ordenamento jurídico para organizar essa questão tão espinhosa que era a posse. Sobre a garantia dos direitos indígenas, Vânia comenta que a “nova lei, contudo, apenas garantiu o uso de terras devolutas para ‘colonização indígena’ nos distritos em que existissem ‘hordas selvagens’, omitindo-se com relação às terras indígenas que possuíam títulos legítimos” (MOREIRA, 2010, p.57). Dessa forma pode-se entender esse dispositivo legal como continuidade das políticas de assimilacionismo das populações indígenas desde o período do Marquês de Pombal. As “hordas selvagens” seriam aldeadas em territórios demarcados onde, aos poucos, seriam incorporadas aos “brasileiros”, enquanto que os aldeamentos mais antigos já eram considerados incorporados, e por isso não mereciam qualquer tipo de proteção. Podemos ver como essa legislação seguia os pressupostos de que o caminho “natural”, para os indígenas, era perderem sua indianidade e transformarem-se em “brasileiros”.

A autora apresenta a continuidade de políticas assimilacionistas dentro de mudanças de paradigma, utilizando a expressão de Xavier Antonio e Manuel Hespanha, de um antigo regime para um mais liberal, individualista e nacionalista. De modo que podemos dizer que, se no período colonial o projeto para os indígenas era catequizá-los, como fizeram os jesuítas, depois da sua expulsão e da independência, o projeto se volta cada vez mais para a sua “civilização”, perdendo aos poucos seu caráter religioso e adentrando nos valores individualistas e liberais.

Para não me estender no debate proposto por Vânia Losada Moreira, trago mais uma citação de seu artigo que introduz outro aspecto para entender a questão indígena no século XIX:

Mais ainda, com relação às terras, os índios foram frequentemente vistos, ao longo do século XIX, como **“empecilhos” ao desenvolvimento**, pois estariam supostamente “in-festando” regiões incultas ou inibindo, com a presença de seus aldeamentos e suas sesmarias, a expansão das lavouras e do progresso. (MOREIRA, 2010, p.57, grifos meus).

O período do Império não marca uma ruptura substancial na política indigenista do período colonial, mas traz novas formas de exploração do território e do trabalho dos povos indígenas. Diferenciando-se pouco do esforço assimilacionista do Diretório Pombalino, de meados do século XVIII, as políticas implementadas na metade do XIX promovem a propriedade privada da terra, sem, contudo, garantir a posse dos territórios tradicionais aos povos originários, e tampouco demonstram preocupação com a inserção do contingente de trabalhadores escravizados, reproduzindo, quando não reforçando, dinâmicas excludentes.

### **Um olhar sobre a “questão indígena” no nordeste da Província do Rio Grande de São Pedro**

Além dos escritos dos intelectuais do IHGB, uma outra fonte importante para entender o pensamento político que guiou a tomada de decisões em âmbito local são os Relatórios dos Presidentes de Província, que eram entregues ao final dos mandatos, ou em discursos para as Assembleias<sup>8</sup>. Para compreender como as noções sobre os povos indígenas e africanos e seus descendentes se relacionavam com as políticas sobre terra e colonização, trago aqui algumas análises dos Relatórios dos Presidentes da Província de Rio Grande de São Pedro de 1846 até 1854.

O Relatório do presidente da Província de 1846 é escrito pelo general vitorioso sobre os separatistas Farroupilhas, na época o Conde de Caxias. A guerra civil havia acabado em 1845, e o general “pacificador” foi indicado para assumir o cargo maior da província. Ao tratar da questão da “segurança individual”, categoria com a qual se tratavam crimes comuns, o Conde diz:

Os poucos assassinatos que tem havido só mancham a ultima classe da sociedade, degradada de todas as luzes da religião, e da civilização, e por causas tão animaes, e mesquinhas como a intelligencia dos bugres selvagens, e dos escravos africanos que os comettem. (Alves de Lima, 1846, p.6).

---

<sup>8</sup> É possível acessá-los na Hemeroteca Digital no site da Biblioteca Nacional.

Pode-se perceber de forma nítida o discurso racista de Caxias, considerando os “bugres” e os africanos como a “última classe da sociedade” e salientando esses povos pela ausência de “todas as luzes da religião e da civilização”. Também considera a sua inteligência como “animal e mesquinha”. Seu discurso tampouco se baseava em dados numéricos. Basta ver o anexo do ano seguinte do Relatório, em que são contabilizados os crimes cometidos e julgados na província. Em 1843, dos 6 réus contabilizados, apenas 1 consta como ‘escravo’; no ano seguinte são 6 ‘escravos’ para 23 réus no total; em 1845, 5 ‘escravos’ para 25 réus; em 1846, de 40 réus, 8 constam como ‘escravos’ (Anexo M.3 do RPPSPRGS<sup>9</sup> 1846). Ao analisar esses dados, apresentados no mesmo documento em que aparece a declaração racista do Conde, percebe-se que os escravos não constituam maioria dos crimes condenados. Vale ressaltar que a partir de 1850, a porcentagem de escravizados condenados diminui ainda mais frente a outras “ocupações”. Vale considerar a dificuldade de um escravizado se provar inocente, caso fosse acusado injustamente.

A fala de Caxias pode ter sido explícita, mas nem de longe se constituía em uma exceção. De fato, a preocupação recorrente dos Presidentes da Província com indígenas e africanos era com os problemas que estes causavam ao projeto de “civilização”. No RPPSPRGS de 1847, surge a notícia de colonos alemães em Feliz estarem sendo ameaçados pelos indígenas, o que fez com que fossem instalados dois quartéis de pedestres, em ambas extremidades da estrada que ligava a localidade (Antonio Galvão, 1847, p.12).

Nos relatórios lidos, há duas menções a suspeitas de revoltas de escravos. Em 1854, há no Relatório um boato de rebelião em Rio Grande, “*que não merece ser mencionado*” (Cansansão de Sinimbú, 1854, p.4). Em 1848, é tratada uma suspeita de insurreição entre os *negros mina* nas charqueadas de Pelotas, em que alguns supostos líderes foram presos e a revolta sufocada. Sugere-se que essa suspeita de revolta foi tratada com tranquilidade, porém com medo:

---

<sup>9</sup> Relatório do Presidente da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul.

Authorities; porem apenas teve noticia, ainda não official, de semelhante occurrence ordenou que seguisse logo uma **Canhoneira** com armamento e munição para 200 G. N. do Batalhão d’aquela cidade, prevenindo-se ao Juiz de Direito de poder em caso urgente, requisitar mais Força da cidade do Rio Grande, inclusive a G.N., que ali se acha completamente armada. (Antonio Galvão, 1847, p.7) (grifos meus).

Percebe-se como ao menor sinal de uma revolta de escravizados as forças estatais se movimentavam de forma enérgica e com uma demonstração de força desproporcional. O século XIX no Brasil foi marcado pelo medo de uma onda de revoltas de escravos, inspirados na Revolução Haitiana da virada do século, num processo histórico chamado de *haitianismo*. Esse aspecto ajuda a entender como se relacionavam africanos escravizados e indígenas a partir da violência do estado.

Neste mesmo ano de 1848 também são tratadas preocupações de proprietários de terra no norte do estado com conflitos com indígenas Kaingang, que pedem o reforço do número de Pedestres devido à ataques de indígenas em São Leopoldo. Um dos grupo responsáveis por diversos ataques na região dos Campos de Vacaria e nas colônias alemãs ao sul era o do cacique Kaingang conhecido como João Grande, ou *Nicué*. Era um pequeno grupo de “não mais do que vinte e três indivíduos”, segundo o agrimensor das colônias e cronista belga Alphonse Mabilde. Sobre a atuação desse cacique, o agrimensor afirma que quando o grupo de 304 pessoas seguidores do cacique Braga se aldearam no Campo do Meio, “ficou ainda na mata uma pequena tribo dissidente, (...) entre os quais um negro fugitivo (...)” que “(...) servia de guia e capitaneava aquela pequena força, que se tornou notável e terrível pela sua crueldade.” (MABILDE, 1983, p.60-61). Segundo Laroque, “(...) ao contrário do que fizeram outras tribos, [os indígenas com Nicué] não adotaram nem mesmo estrategicamente nenhum tipo de aliança, mas sim os ataques constantes” (LAROQUE, 2000, p.142).

Estão documentados ataques do grupo de João Grande em fazendas nos campos de Vacaria (MINUZZO, 2010, p.28), e nas colônias alemãs (LAROQUE, 2000, p.143; DORNELLES, 2011, p.51). Após o ataque na colônia de Mundo Novo em 1852, as autoridades enviam uma missão



militar junto a indígenas do grupo de *Yotoahê* (Doble) para atacar o grupo de Nicué e resgatar uma família de colonos alemães sequestrados. Segundo Laroque, “o desfecho final da trama (...) foi uma emboscada de surpresa realizada pelo Cacique Doble e o Capitão Francisco Müller ao pessoal de Nicué, resultando na libertação de Margarida e dos dois meninos, bem como na morte de grande parte dos nativos da subtribo, inclusive o *Pay Nicué*.” (LAROQUE, 2000, p.143).

Um aspecto interessante presente nas descrições sobre *Nicué* é a presença de um negro, ex-escravo fugido em seu grupo. Alguns relatos da época confundiam esse com o próprio João Grande, porém, podemos já descartar essa hipótese, complementando que esse negro poderia ser um escravizado que havia fugido dos missionários em Guarita, no ano de 1849 (FRANCISCO, 2006, p.149), enquanto que Mabilde afirma ser esse um “escravo de João Mariano Pimental, morador dos fundos dos Campos de Vacaria” (MABILDE, 1983, p.60-61).

O historiador Lauro Cunha, em seu livro “Botocudos nos Campos de Cima da Serra” aponta que a região nordeste do RS, e principalmente as encostas da Serra Geral, por serem locais de difícil acesso, se tornavam refúgios para todo tipo de fugitivos, indígenas se refugiando dos aldeamentos oficiais, escravizados fugindo do regime de trabalho forçado (GOMES e DOMINGUES, 2013, p.81), desertores do exército e criminosos comuns fugindo da justiça. Segundo o autor, os encontros eram na maioria das vezes prejudiciais para os indígenas, pois esses viviam em grupos pequenos e sem armamentos modernos. O encontro entre escravizados e indígenas também poderia tomar o caminho do confronto, pois, afinal, os escravizados faziam parte da sociedade aquela que perseguia os indígenas, e poderiam ser tratados indistintamente dos brancos. Mas nesse caso, um africano fugido da escravidão colaborou com um grupo Kaingang lutando por seu território, sendo inclusive, segundo relatos, uma liderança nos ataques, principalmente dos lugares em que conhecia, como as fazendas (MINUZZO, 2010).

Neste caso, é interessante separar os indígenas aldeados daqueles que resistiam à política oficial. Como aponta Vânia Losada Moreira (2017) no caso do Espírito Santo, grupos indígenas



poderiam ser arregimentados para ‘caçar’ quilombolas, assim como os africanos de uma localidade poderiam ser arregimentados para defender-se militarmente de indígenas “selvagens”. Desse modo, é importante ter uma noção de quem eram os indígenas não-aldeados nesse momento. O Relatório de 1847 pode oferecer algumas pistas.

Na página 14 do RPPSPRGS de 1847, há, de forma até rudimentar, uma contagem de indivíduos indígenas nas proximidades dos aldeamentos no norte do Estado. Segundo o texto: existem entre 80 e 100 indígenas vivendo nos aldeamentos, enquanto aparecem “de vez em quando nos acampamentos” mais 100. Ainda no texto o autor pede que seja aumentado o número de Pedestres para 100 praças. A sequência do relatório explicita que um número muito maior de indígenas viviam ‘errantes’, por exemplo os 200 que apareceram nos fundos de uma fazenda em Palmeira, ou os 2.000 que estariam dispostos a se aldear “entre Nonoahy, Palmeira, Mato Castelhana, e visinhanças” (Antonio Galvão, 1847, p.14).

São estimativas que em realidade eram muito difíceis de serem tomadas, pelo que é destacado no texto do Relatório, a mobilidade e “errância” dos grupos Kaingang, que apenas se estabeleciam temporariamente nos limites dos aldeamentos. Mas fica claro que a quantidade de indígenas não-aldeados ou circulando próximo dos aldeamentos era maior do que os que viviam dentro dos aldeamentos, ao menos na década de 1840. Pode ser esse um importante aspecto para o pedido de mais 100 praças de Pedestres (Antonio Galvão, 1847, p.14), pois indígenas que não estão nos aldeamentos estão ‘fora da órbita do controle do estado’. Soma-se a isso as correrias praticadas muitas vezes pelos mesmos grupos que flertavam com os aldeamentos, como o do cacique Doble.

Sabe-se que o território da metade norte da Província era ainda controlado em parte por grupos indígenas Jê, e que esse território fértil de florestas densas era cobiçado para o projeto de colonização. Constam nos RPPSPRGS algumas estratégias de expropriação e exploração que foram discutidas pelas autoridades da província na metade do século XIX. No Relatório do Chefe de Divisão Pedro Ferreira de Oliveira em 1851, essa autoridade tem uma opinião bem definida

sobre o projeto atual de aldeamento: “É a minha opinião que, sem perseguir os Índios, cumpre não satisfazer todos os seus caprichos”. Continua:

“De ordinario indolentes, não cuidão de trabalhar nem reconhecem o beneficio que recebem por se os conservar abrigados das intemperies do tempo e das estações, de alimentar-os melhor de que o são nas matas, e tirando-os da vida nomade e selvagem em que vivem para fazel-os compenetrarem-se dos uteis efeitos da sociabilidade e das vantagens da civilisação.” (Ferreira de Oliveira, 1851, p.10-11)

Obviamente o autor ignora os milhares de anos que os povos autóctones sobreviveram e desenvolveram sua sociedade no frio planalto meridional brasileiro, a construção de casas subterrâneas, montículos rituais, as trocas interétnicas e a complexa organização clânica dos grupos Kaingang. Contrapondo esses argumentos existe inclusive um relato contemporâneo, de meados do século XIX. O agrimensor Pierre Mabilde escreveu um interessante relato sobre o assunto, publicado posteriormente por suas bisnetas. Quanto às mudanças na saúde indígena dentro do aldeamento o engenheiro diz:

“Qualquer pessoa que tenha acompanhado de perto e observado aqueles indígenas na sua vida selvática e, depois, nos aldeamentos, não deixa de reconhecer, logo, que aquela primeira mudança de circunstâncias e de condição, na qual seu corpo é constrangido a submeter-se a outro regime higiênico – cuja influência o pobre selvagem ainda não conhece – é um primeiro enganoso passo dado. Direi mais: é um golpe mortal que dão na sua robusta saúde que, daquele momento em diante, degenera, predispondo o seu corpo, insensivelmente e, às vezes brusca-mente, a acumular aqueles muitos achaques, frutos da civilização.” (MABILDE, 1983, p.34-35)

Percebe-se então que não era apenas a ingratidão que fazia com que os indígenas resistissem a vida nos aldeamentos em vez de abraçar as “benesses da civilização”. O próprio Ferreira de Oliveira reconhece que o projeto de aldeamento e catequização tem enfrentado muitas dificuldades, problema também abordado por Mabilde. Nesse contexto, Ferreira de Oliveira sugere que “o mais conveniente” seria “mandal-os tirar d’esses pontos em que se achão e empregal-os convenientemente nos Arsenaes, na Marinha, ou em outras quaisquer Estações Públicas em que possam ser aproveitados os seus serviços” (Ferreira de Oliveira, 1851, p.11). Mabilde tem uma opinião

distinta, porém convergente. Vale ressaltar que ele era um engenheiro formado na Bélgica em um momento de expansão do capitalismo industrial pela Europa, com novas técnicas da indústria e novas filosofias da ciência que embasavam esse crescimento, em especial o Positivismo. Sua proposta para a “civilização do selvagens” também envolve o serviço militar, mas vai *além*:

O meio – talvez – de se conseguir algum resultado na civilização daqueles selvagens seria de, ao saírem das brenhas, estabelecê-los longe das matas, em quartirões especiais, em cidades ou povoações onde existam arsenais de guerra e de marinha, estaleiros de construções navais, fábricas, oficinas e finalmente, estabelecimentos industriais, a cujo trabalho variado e menos penoso aqueles indígenas se aplicariam com mais gosto do que ao da lavoura. (MABILDE, 1983, p.205).

Não era novidade no Brasil a ideia de utilizar o trabalho forçado de indígenas. Soraia Dornelles apresenta um panorama desse tema. Analisando diversos casos, ela aponta “a força do costume perante a lei” na província de São Paulo no século XIX (DORNELLES, 2018, p.89). Nesse sentido, a legislação que proibia a escravização de indígenas não foi totalmente respeitada, tendo primazia os *costumes* dos fazendeiros paulistas, acostumados com a utilização do trabalho indígena nas fazendas. A mesma autora afirma, a partir de outros trabalhos de pesquisa que o trabalho indígena era um denominador comum nas diversas províncias do Brasil Imperial, desde o nordeste, centro, sudeste e norte. No sul podemos afirmar que ocorria o mesmo. No relatório de 1855, há a menção, a partir de um caso de assassinato de um fazendeiro, a um grupo de indígenas que recusavam ser aldeados, que viviam em:

“completa rivalidade, resistem aos esforços que se tem feito para estabelecê-los no aldeamento, e vagão pelos mattos vizinhos, sem quererem submeter-se às autoridades legítimas, ou permanecem temporariamente nos campos de alguns fazendeiros, que utilizam seus serviços, em quanto elles a isso se querem prestar, e algumas vezes os empregam como instrumentos de sua vinganças.” (Oliveira Bello, 1855, p.7)

Além de empregar os indígenas nas fazendas, eles também praticavam em suas perseguições aos grupos resistentes, o que acarretava invariavelmente no acirramento de disputas já

existentes entre os grupos Kaingang<sup>10</sup>. Além desses serviços é coerente afirmar que muitos outros contaram com a mão dos indígenas, como por exemplo a abertura de picadas, roçados e derrubada das matas.

Na época a economia da província buscava se conectar com o resto do Brasil, fazendo parte do projeto imperial de incorporar essa região de fronteira do Brasil, em constante disputa com as repúblicas vizinhas e com revoltas internas. Além de um problema econômico era também uma questão de assegurar o território. Para esse comentário, vou selecionar algumas estradas em construção no período que passam pelo território nordeste da província.

Foram selecionados comentários sobre a construção de duas estradas: a do Mundo Novo, e a do Pontão. Como já foi mencionado, no Mundo Novo ocorreram ataques violentos do grupo de João Grande, resultando no sequestro de uma família alemã. Podemos inferir que, do ponto de vista do grupo de João Grande, a construção da estrada era uma demonstração de invasão do território, que deve ter provocado ataques. As estradas traziam colonos, derrubavam florestas e aumentava a pressão ecológica sobre os grupos Kaingang. O Relatório de 1849 afirma sobre essa estrada que: “Não se pode caminhar em mattos povoados de Índios e Tigres, se não bem acompanhado (...)” (Soares de Andrea, 1849, p.20)

Nesse mesmo ano, o relatório contém comentário sobre a necessidade de aquartelar uma Companhia de Polícia no Passo do Pontão, que acaba sendo construída no Passo dos Lageanos, por ser melhor a localização (Soares de Andrea, 1849, p.19). Em 1850 se comenta que o quartel no Pontão é vital para o comércio entre a Província e São Paulo, conectando estradas subindo e descendo o Rio Uruguai e indo até Feliz (Soares de Andrea, 1850, p.9-10). No RPPSPRGS de 1853

---

<sup>10</sup> Como o caso do cacique Doble, que tinha receio de sair do Aldeamento que estava no Pontão depois de atacar o grupo de João Grande na região do Rio Caí em 1853, como aponta carta do diretor do aldeamento de Vacaria para o Presidente da Província em 1854 (Arquivo Histórico do RS – Fundo Indígenas, maço: Aldeamento de Vacaria). De fato, seu grupo foi atacado em 1854 quando ia para o aldeamento de Nonoai, e segundo o RPPRGSP de 1854, “suspeita-se do cacique Nicofê.”

fica clara a conexão das estradas do Mundo Novo e do Pontão, que ligariam as colônias alemãs aos Campos de Cima da Serra, e dali seguiria pelo Rio Uruguai e até São Paulo, sendo a primeira também requisitada pelos moradores de São Francisco de Paula (Cansansão de Sinimbú, 1853, p.22, 37). A leitura do Relatório de 1855 revela que o trecho entre São Leopoldo e o Mundo Novo tinha sido confiado ao mesmo engenheiro belga Pierre Mabilde; e que a estrada do Pontão seria uma linha de abastecimento – provavelmente de gado *vacum* – da Feira de Sorocaba (Cansansão de Sinimbú, 1855, p.35, 38).

Pelos comentários dos Presidentes da Província percebemos a importância econômica e territorial de construir estradas que atravessassem as densas florestas da região nordeste do Rio Grande do Sul, ligando as colônias alemãs às rotas do planalto, e a São Paulo. Também fica evidente a utilização de forças militares para manter a paz na região, que era controlada por indígenas que muitas vezes não se sabiam se estavam aliados ao governo ou não – como o caso de Doble, que negociava com os brancos, mas continuou a praticar correrias (LAROQUE, 2000, p.136-137). O Vice-Presidente da Província Oliveira Bello comenta a contratação de 60 pedestres vindos da província de São Paulo (Oliveira Bello, 1852, p.16). Uma investigação mais aprofundada poderia mostrar a relação das Companhias de Pedestres e das tropas alocadas nessas estradas com a perseguição de quilombos na região.

O que se pode afirmar quanto aos quilombos na região nordeste do Rio Grande do Sul é que seriam pouco numerosos, geralmente efêmeros, que surgiram ora numa parte, ora em outra, no interior das matas que caracterizam até hoje a região entre os campos do planalto e o litoral. (TEIXEIRA, 2008, p.12-13). Outro grupo significativo que utilizava as florestas de difícil acesso da região era dos desertores, que fugiam dos constantes conflitos que ocorriam na fronteira entre Brasil e as Repúblicas platinas. Lauro da Cunha aponta também os contatos entre essa multiplicidade de grupos que se refugiavam, de certa forma, nos penhascos entre o litoral e os Campos de Cima da Serra, em sua pesquisa focada nos chamados Botocudos, ou Xokleng (CUNHA, 2017). A

historiografia afirma que coexistiram na Serra Geral durante o XVIII e XIX, indígenas Coroados (Kaingang) e Botocudos (Xokleng), escravizados aquilombados, e soldados desertores – podemos acrescentar também os bandos de criminosos, que poderiam ser confundidos com os desertores muitas vezes, ou até com os grupos anteriores, como demonstra a fala do Conde de Caxias no seu relatório como Presidente da Província em 1846, citado acima. Luana Teixeira comenta da proximidade que ocorria entre escravizados fugitivos e desertores:

[A correspondência do delegado de São Francisco de Paula analisado pela autora] Também expõe a fragilidade da polícia distrital em reprimir um grupo não muito grande de ‘desordeiros’ que ameaçavam a ordem. A coexistência no mesmo lugar serra adentro de desertores e escravos fugidos (no século XIX, ‘negro’ era usado como sinônimo de escravo) também é exposta no documento. **Inúmeros fatores podem explicar a formação de laços entre estes dois grupos: a condição dissidente e a necessidade de sobrevivência talvez sejam as mais significativas, mas a experiência como escravos e a identidade étnica também podem ter sido influentes, pois muitos recrutados eram escravos, libertos ou negros livres.** (TEIXEIRA, 2008, p.99) (grifo meu).

Percebe-se a presença de grupos rebeldes e dispostos a resistir as imposições do projeto colonial, - seja sobre a terra ou os corpos - como indígenas resistentes, pequenos grupos de quilombos e desertores das tropas. A pobreza econômica da região não atraía grandes investimentos, tampouco em contingentes militares. Porém a expansão de fazendas e das colônias alemãs durante o século XIX foi diminuindo cada vez mais o espaço que permitia a existência e resistência desses grupos. A abertura de estradas e a passagem de tropas aos poucos iam diminuindo a população indígena. Lauro da Cunha também traz a questão dos bugreiros, tropas contratadas (ou não) para “limpar os matos” dos indígenas. Esses poderiam ser tropas regulares, milícias de colonos, ou ainda grupos de caçadores que se aventuravam em regiões ainda pouco exploradas, dando de encontro com pequenos grupos indígenas, que eram, literalmente, “caçados no mato a cachorro”, em um processo violento que, entre outras consequências, gerou a mestiçagem nas populações das vilas e fazendas ao redor.

Cada grupo que buscava as serras para refúgio dispunha de estratégias e posturas distintas. Ocorriam negociações e conflitos, de acordo também com o equilíbrio de forças que estavam em jogo. Evidentemente, esse balanço era desigual. O projeto do governo era a ocupação dos sertões para a expansão da fronteira agrícola e a povoação com imigrantes europeus. Para tal, era necessário diminuir os territórios dos povos indígenas e remover os “entraves” ao desenvolvimento do que o Presidente da Província Soares de Andrea chamou de “imenso deserto”:

Se além disto os Aldeamentos de Nonohay e Guarita poderem encostar-se ao Rio [Uruguai], **depressa ficará esse imenso deserto conhecido, praticavel e povoado**, e a comunicação projectada ao longo de toda a nossa Fronteira até entrar na província do Matto-Grosso terá uma grande baze para o seo rapido desenvolvimento. (Soares de Andrea, 1849, p.8) (grifos meus).

Os discursos dos Presidentes da Província se mostram fontes pertinentes para melhor compreender o sentido das políticas implementadas em relação às populações indígenas e africanas na Província de São Pedro no século XIX. Explicitam-se, por vezes ativamente, por outras pelo silêncio ou negação, visões negativas quanto a essas populações, assim como interesses na exploração e na colonização de seus territórios. Desse modo, sendo a terra e o trabalho questões fundamentais presentes no debate político do Império, e nesse caso, também da Província, é fundamental a reflexão acerca da agência de sujeitos e grupos indígenas para melhor compreender a história brasileira e regional, e construir uma narrativa diferente sobre a formação do Estado que não aquela apenas a partir da migração europeia do final do século XIX.

### **Considerações Finais**

No presente artigo, procurei apresentar uma relação entre as políticas que lidavam com a questão da terra e as que regulavam as ações junto aos povos indígenas aldeados e em especial os *resistentes*. Com o objetivo de esboçar uma história do esbulho dos territórios originários, também foi possível pensar na importância do trabalho cativo para a economia e a sociedades da América Portuguesa tardia e do Império do Brasil, e como as questões da escravidão e do roubo de terras indígenas se relacionavam dentro do projeto de desenvolvimento em voga.

Em 1831 e 1850 a relação entre a “questão indígena” e a escravidão fica evidente. Também é importante perceber que as elites não deixaram de exercer sua autonomia mesmo pós-independência, como se vê pelo desrespeito à Lei Feijó, inclusive se reinventando o regime escravista após sua promulgação. De maneira semelhante, os avanços sobre a terra e o trabalho indígena tomaram diferentes formas que poderiam ser: os aldeamentos, abertura de estradas, colonização do território, sempre mediante tipos de conflitos e violência sobre os povos indígenas. Ressaltando que a terra e as mãos que trabalhariam nela eram as questões que preocupavam as elites durante todo o século XIX, a questão da raça e as teorias raciais entram nesse contexto em que as formas de exploração do trabalho escravizado são questionadas, e outras fórmulas têm que ser pensadas. O trabalho indígena sempre foi uma dessas opções, porém no sul do Brasil a mais comum foi a importação de colonos europeus, com todos os benefícios do acesso fácil à terra, mediante empréstimos e demarcações, leis e verbas que garantiram que nessas colônias pudesse se desenvolver uma economia independente da mão de obra escravizada – em cima de territórios indígenas e contando, inicialmente, com seu trabalho.

Atualmente a região nordeste do Rio Grande do Sul se reconhece como uma sociedade “europeia”, por ter sido povoada por milhares de imigrantes que buscavam melhores oportunidades das que encontravam no velho continente. Porém, a violência do processo sobre os corpos e a memória dos povos negros e indígenas é também uma tentativa de apagamento e esquecimento sobre a participação, ativa ou não, desses sujeitos e grupos em muitos dos os processos históricos de formação da sociedade nacional nessa região.

### Referências Bibliográficas

Biblioteca Nacional Digital. Hemeroteca Digital. Relatórios de Presidentes da Província. *Relatório do Presidente Alves de Lima (Conde de Caxias) à Assembleia Provincial*, 01/03/1846.

BND. HD. RPP. *Relatório do Presidente Manoel Antônio Galvão à Assembleia Legislativa Provincial*, 05/10/1847.



BND. HD. RPP. *Relatório do Vice-presidente João Capistrano de Miranda Castro na abertura da Assembleia Legislativa Provincial*. 04/03/1848

BND. HD.RPP. *Relatório do Presidente José de Souza Soares de Andrea à Assembleia Provincial*, 01/06/1849

BND. HD. RPP. *Relatório do Estado da Província do Rio Grande de S. Pedro apresentado ao Ex. Sr. Conselheiro José Antônio Pimenta Bueno, pelo tenente general Francisco José de Souza Soares de Andréa*, 06/03/1850, 1º Ed

BND. HD. RPP. *Relatório do Presidente da Província Pedro Ferreira de Oliveira ao Conde de Caxias ao entregar-lhe a presidência da mesma província*. 30/06/1851. 1ª Ed.

BN.HD. RPP. *Relatório do Vice-Presidente da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul Luiz Alves de Oliveira Bello na Abertura da Assembleia Legislativa Provincial*, 01/10/1852.

BN. HD. RPP. *Relatório do Presidente João Lins Vieira Consansão de Sinimbu à Assembleia Provincial*, 06/10/1853

BND, HD, RPP. *Relatório do Presidente da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul João Lins Vieira Cansação de Sinimbu na abertura da Assembleia Legislativa Provincial*, 02/10/1854

BND.HD. RPP. *Relatório do Presidente Cansação do Sinimbu à Assembleia Provincial*, 30/06/1855. (1º Edição)

BND.HD. RPP. *Relatório com que o Vice-Presidente Luiz Alves Leite de Oliveira Bello entregou a Presidência da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul ao Barão de Muritiba*. 26 de setembro de 1855.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Política Indigenista e Políticas Indígenas no Tempo das Reformas Pombalinas*. In: FALCON, Francisco e RODRIGUES, Claudia (Orgs). A "Época Pombalina" no Mundo Luso-Brasileiro. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2015, p. 175-214.

CARVALHO, José Murilo de. *A Vida Política*. In: CARVALHO, José Murilo de (coord.) História do Brasil Nação: 1808-2010 – Vol.2 *A Construção Nacional 1830-1889*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

COPÉ, Silvia. *A gênese das paisagens culturais do planalto sul brasileiro*. estudos avançados 29 (83), 2015

CUNHA, Lauro Pereira da. *Índios Botocudos nos campos de cima da Serra*. Evangraf, Porto Alegre 2017.

DORNELLES, Soraia Sales. *De Coroados a Kaingang: as experiências vividas pelos indígenas no contexto de imigração alemã e italiana no Rio Grande do Sul do século XIX e início do XX*. Dissertação de Mestrado. UFRGS – PPGHIST: 2011

DORNELLES, Soraia Sales. *Trabalho compulsório e escravidão indígena no Brasil imperial: reflexões a partir da província paulista*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v.38, n.79, 2018,

pp.87-108.

FRANCISCO, Aline Ramos. *Selvagens e intrusos em seu próprio território: a expropriação do território Jê no sul do Brasil (1808-1875)*. São Leopoldo, PPGH/ UNISINOS, Dissertação de Mestrado, 2006.

GOMES, Flavio Santos; DOMINGUES, Petronio. “*indigenas, mocambeiros e identidade transetnica nas florestas das Guianas, Brasil-Suriname, seculo XIX-XX*”. Da nitidez e invisibilidade: legados do pós-emancipação no Brasil. Belo Horizonte, MG: Fino Traco, 2013, pp.79-106.

HESPANHA, António Manuel. *A Constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes*. In: FRAGOSO, João, BICALHO, Maria Fernanda e

GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Antigo Regime nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 163-188.

JOHNSON, Walter. *On agency*. Journal of Social History, 37: 1 (2003), pp.113-124

KÜHN, Fábio e COMISSOLI. *Administração na América Portuguesa: A Expansão das Fronteiras Meridionais do Império (1680-1808)*. São Paulo: Revista de História, Nº 169, Julho / Dezembro 2013, p. 53-81.

LAROQUE, Luis Fernando da Silva. *Lideranças Kaingang no Brasil Meridional(1808-1889): uma história que também merece ser contada*. UNISINOS: Dissertação de Mestrado, 2000.

MABILDE, Coronel Affonso P. T. *Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul (1836-1866)*. São Paulo: Ibrasa; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-memória, 1983

MAMIGONIAN, Beatriz G. E GRINBERG, Kella. Lei de 1831. In: GOMES, Flavio do Santos e SCHWARTZ, Lilia M. (orgs.) *Dicionário da Escravidão e Liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2018.

MELO, K. M. R. S. *A ALDEIA DE SÃO NICOLAU DO RIO PARDO: Histórias vividas por índios guaranis (séculos XVIII-XIX)*. Editora CRV, 2021.

MINUZZO, Maurício Machado. *Notas para uma história ameríndia nos Campos da Vacaria e de Cima da Serra, Rio Grande de São Pedro (1727-1851)* UFRGS: Monografia, 2010.

MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de História indígena e do indigenismo*. Tese de Livre Docência. Campinas, Unicamp, 2001.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. “*Entre índios e escravos armados: alianças interétnicas e formação de quilombos na província do Espírito Santo, 1808-1850*”. In: Espírito Santo indígena. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2017, pp.56-103.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. *O ofício do historiador e os índios: Sobre uma querela no Império*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 30, nº 59, p. 53-72 – 2010

MOTTA, Márcia Maria Menendes. *Direito à terra no Brasil: a gestão do conflito 1795-1824*. São Paulo: Alameda, 2012.

MOURA, Denise Aparecida Soares de. *Etnopaisagem Jê e reterritorialização do Brasil Meridional (1768-1773)*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 41, nº 87, 2021

PORTO ALEGRE, Achylles. *História popular de Porto Alegre*. Edição organizada por Deusino Varela para as comemorações do bicentenário da cidade e oficializada pela Prefeitura Municipal. Porto Alegre, 1940. p. 55

SILVA, Bruno. *Raça em Perspectiva*. In: *As Cores do Novo Mundo: Degeneração, Ideias de Raça e Racismos nos Séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Lisbon International Press, 2020, p. 283-355.

TEIXEIRA, Luana. *MUITO MAIS QUE SENHORES E ESCRAVOS. Relações de trabalho, conflitos e mobilidade social em um distrito agropecuário do sul do Império do Brasil (São Francisco de Paula de Cima da Serra, RS, 1850-1871)*. Dissertação de Mestrado – PPGH/UFSC. Florianópolis, 2008.

TORRES, Max S. H. *La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos*. Historia Crítica, núm. 45, septiembre-diciembre, 2011, pp. 32-55 Universidad de Los Andes Bogotá, Colombia.



## Empregos produzidos pelo agronegócio: discutindo o trabalho de assalariados rurais indígenas nos pomares de maçã.

Jobs demanded by agribusiness: discussing the work of indigenous rural wage earners in apple orchards.

Empleos generados por el agronegocio: discutiendo el trabajo de los asalariados rurales indígenas en los huertos de manzanas.

Graziela da Silva Motta<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é analisar os usos do trabalho de indígenas em empregos gerados no campo pela economia do agronegócio, a partir da experiência das atividades de raleio e de colheita realizadas por trabalhadores indígenas nos pomares de maçãs no Sul do Brasil. Trata-se de uma pesquisa desenvolvida entre 2013 e 2019, nos estados do Mato Grosso do Sul (MS) e do Rio Grande do Sul (RS), a qual utilizou a metodologia de Amostragem em Cadeia por Referência para geração de dados, bem como documentos sem tratamento analítico. Nesta investigação, discute-se a preferência dos produtores de maçã por esse perfil de trabalhador, destacando as formas de contratação e as condições de trabalho que são submetidos os trabalhadores em locais onde agrotóxicos também transitam.

**Palavras-chave:** trabalho rural indígena; agrotóxicos; produção de maçã;

**Abstract:** The objective of this article is to analyze the uses of indigenous labor in jobs generated in the countryside by the agribusiness economy, based on the experience of thinning and harvesting activities carried out by indigenous workers in apple orchards in southern Brazil. This is a research developed between 2013 and 2019, in the states of Mato Grosso do Sul (MS) and Rio Grande do Sul (RS). The research used the methodology of Chain Referall Sampling to generate data, as well as documents without analytical treatment. In this investigation, the preference of apple growers for this worker profile is discussed, highlighting the forms of hiring and the working conditions that workers are subjected to in places where pesticides also transit.

**Keywords:** indigenous rural work; pesticide; apple production.

**Resumen:** El objetivo de este artículo es analizar los usos del trabajo de indígenas en empleos generados en el campo por la economía del agronegocio, desde la experiencia de las actividades de raleo y la cosecha realizados por trabajadores indígenas en huertos de manzanas en el sur del Brasil. Esta es una investigación desarrollada entre 2013 y 2019, nos estados do Mato Grosso do Sul (MS) y del Rio Grande do Sul (RS), la cual utilizó la metodología de Muestreo en cadena por Referencia para la generación de datos, así como documentos sin tratamiento analítico. En esta investigación, discútese la preferencia de los productores de manzanas por ese perfil de trabajador, destacando las formas de contratación y las condiciones de trabajos que están sujetos los trabajadores en lugares donde también transitan los pesticidas.

---

<sup>1</sup> Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2019). Possui Licenciatura em Sociologia pela Universidade Federal de Santa Maria (2014), Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria (2010) e Mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria (2013). Atualmente é docente efetiva em regime de dedicação exclusiva no Instituto Federal Farroupilha, Campus Frederico Westphalen/RS

**Palabras clave:** trabajo rural indígena; pesticida; producción de manzanas

## **Introdução**

O objetivo deste artigo é analisar os usos do trabalho de indígenas em empregos gerados no campo pela economia do agronegócio a partir da experiência das atividades de raleio e de colheita realizadas por trabalhadores indígenas nos pomares de maçãs no Sul do Brasil. Trata-se de uma pesquisa desenvolvida entre 2013 e 2019 nos estados do Mato Grosso do Sul (MS) e do Rio Grande do Sul (RS).

A motivação para a realização dessa investigação tem a ver com o fato de eu ser natural da região produtora de maçãs, mais especificamente do município de Vacaria/RS, onde notei a presença de etnias indígenas não originárias daquela região. Além disso, notícias veiculadas na imprensa despertaram meu interesse para uma investigação, em especial quando li que “Força tarefa liberta 41 indígenas de trabalho escravo no Rio Grande do Sul”<sup>2</sup>. Diante disso, me questionei sobre os motivos pelos quais indígenas de outras regiões estariam tão longe das suas moradias e quais os usos que estariam sendo feitos da mão de obra dessas pessoas pelos produtores de maçãs. Em outras palavras, por que a economia do agronegócio, na qual está inserida a produção convencional de maçãs, optou por empregar indígenas na execução de trabalhos no campo?

Neste artigo, apresento a metodologia empregada na geração de dados. Em seguida, destaco duas situações de possível intoxicação de trabalhadores indígenas por agrotóxicos no contexto do trabalho realizado nos pomares de maçã. A primeira teria ocorrido no ano de 2000, com um trabalhador Kaingang, e a outra em 2017, com um trabalhador Terena. A partir disso, discorro sobre como as empresas se organizam para evitar serem responsabilizadas por eventuais casos de intoxicação de trabalhadores por agrotóxicos. Para tanto apresento as formas de contratação e os usos do trabalho dos indígenas no contexto produtivo da maçã dentro de uma perspectiva da

---

<sup>2</sup> Disponível em: <<https://reporterbrasil.org.br/2012/11/forca-tarefa-liberta-41-indigenas-de-trabalho-escravo-no-rio-grande-do-sul/>>. Acesso em: 07 ago 2022.

divisão racial do trabalho.

### **Método de pesquisa e geração de dados**

A abordagem desta investigação foi qualitativa, tendo como principal método de geração de dados a Amostragem em Cadeia por Referência, discutida por Patrick Biernarcki e Dan Waldorf (1981). Com base nesse método foi possível elaborar uma rede de interlocutores por meio de indicações. Esse instrumento é bastante utilizado em pesquisas que tratam de sujeitos “difíceis de encontrar” ou que “não desejam ser encontrados” por conta de estigmas, como se vê no trabalho de Howard Becker (2008). No caso dos trabalhadores indígenas, não eram muitos os que poderiam ou gostariam de falar sobre as relações de trabalho. Nesse sentido, as indicações sempre revelavam sujeitos com os quais era possível ter alguma conversa. Outro aspecto importante nesse processo de indicação de interlocutores é que ele garantia que eu, uma completa estranha, pudesse ser aceita no grupo para uma conversa, pois a metodologia permitia que a pesquisadora tomasse de empréstimo parte da confiança que os entrevistados depositavam em outra pessoa. Isso é importante porque nem sempre era possível construir laços mais profundos com o grupo.

Na maioria das vezes, a rede de interlocutores iniciava com alguém próximo a mim, que indicava outros sujeitos, os quais poderiam ser interessantes para a pesquisa. Nas ocasiões em que a busca por informantes tinha uma origem impessoal, como uma informação no jornal, por exemplo, eu tinha muito mais dificuldades em conseguir uma conversa. Para ilustrar, posso mencionar o caso de um produtor de maçãs, que chegou a concordar com uma entrevista, mas que, em certo momento, deixou de retornar minhas mensagens e ligações, e também o caso de um fiscal do trabalho a quem contactei e que, no entanto, sequer respondeu meus e-mails e minhas mensagens por meio do WhatsApp. Em ambos os casos, a busca por essas pessoas nasceu da leitura de notícias de jornais, as quais os mencionavam.

Por conta de questões como essas, conhecer alguém próximo do grupo de interesse é fundamental para que as trocas de informações possam fluir com mais facilidade. Entre os indígenas



foi mais ou menos desse modo que consegui maiores informações. As indicações me levaram a trabalhadores de, pelo menos, três etnias (Kaingang, Guarani-Kaiowá e Terena).

Ao acessar os trabalhadores em um pomar, percebi que as conversas eram escassas, e as respostas eram monossilábicas: “sim” e “não” foram as mais comuns. Foi assim que percebi que eu deveria ir até o local de origem dos trabalhadores, não sem antes pedir a permissão das lideranças para conversar com os indígenas. Dessa forma, acionei um colega antropólogo, chamado Diego Severo, que me indicou uma liderança indígena com quem conversar. Depois de um tempo de convivência, a liderança me apresentou para o cacique de sua aldeia, a quem apresentei minha pesquisa. Somente após a autorização do cacique é que pude conversar com os indígenas que trabalhavam nas colheitas de maçã. Efetivamente, foi dessa forma que obtive os dados mais sensíveis desta pesquisa.

Outras instituições e sujeitos foram fundamentais para a geração de dados, como as instituições policiais, o poder público e os sindicatos de trabalhadores rurais. Além disso, destaco os dados gerados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística que fornecem um panorama da estrutura agropecuária brasileira.

### **Considerações sobre os usos da mão de obra e do agrotóxico no campo**

O senso comum a respeito da produção agrícola de grande envergadura tende a passar uma ideia superficial sobre o uso do trabalho humano no meio rural. Tratam-no como se fosse possível dispensá-lo por completo e, em seu lugar, fazer uso exclusivo do trabalho das máquinas. O fato é que a realidade do campo é mais complexa do que sugere a paisagem verde que vemos cobrir o solo às margens das rodovias. Há forte interação entre pessoas, máquinas, agrotóxicos e fertilizantes no decorrer das safras, e este texto pretende descortinar algumas dessas relações, que envolvem a produção agrícola e o uso de trabalho humano, a partir do estudo do uso de mão de obra indígena na produção de maçãs.

Existem diferenças significativas entre as diferentes produções em larga escala. As produ-



ções de soja, café, milho, frutas e cana-de-açúcar, por exemplo, possuem, cada uma, necessidades específicas de manejo. Contudo, todas têm em comum o emprego mais ou menos intenso de mão de obra. Autores da sociologia rural, como José Graziano da Silva (1981) apontam que, se por um lado há a dificuldade de mecanizar a colheita de frutas e de hortaliças, por outro lado a colheita mecanizada gera a necessidade da realização de um trabalho humano precarizado. É isso que mostra Maria Aparecida de Moraes Silva (2018) em sua pesquisa com mulheres catadoras de restos de cana-de-açúcar dispensados pela máquina colhedora<sup>3</sup>.

No caso da produção de maçãs, no que diz respeito à produção no campo, o uso da mão de obra é muito intenso em atividades de raleio e de colheita<sup>4</sup>. O raleio é a atividade de retirada do excedente de frutas de um pé, a fim de que haja mais espaço para as restantes se desenvolverem com maior qualidade. Há dois tipos de raleio. O “raleio manual” permite que o trabalhador escolha quais frutas tirar em razão da sua qualidade e sua distribuição nos galhos, e o “raleio químico”, mencionado por alguns produtores como preferencial, dado que permite evitar a contratação de trabalhadores, que consiste na pulverização de um agrotóxico específico sobre as frutas que começaram a se desenvolver. Nesse caso, as frutas caem do pé sem qualquer critério, ao contrário do que ocorre com o raleio manual.

A maçã é uma fruta majoritariamente comercializada in natura, por isso, elas não devem apresentar danos mecânicos ao final do seu processamento. Isso significa dizer que elas não podem bater umas nas outras, nem mesmo serem recolhidas do chão. Essa especificidade produtiva da maçã incide sobre as técnicas de colheita, que exigem o uso da mão de obra de trabalhadores contratados especificamente para isso.

---

<sup>3</sup> Segundo relatos informais de trabalhadores, é comum que pessoas (indígenas e não indígenas) sejam contratadas para a retirada de restos da colheita de milho ou para a retirada de outros grãos, desperdiçados ou não colhidos pelas colheitadeiras.

<sup>4</sup> A cadeia produtiva da maçã envolve dois tipos de atividades principais: a produção no campo e o processamento industrial da fruta em *Packing house*.

Atualmente, a colheita de maçãs no Brasil é realizada por trabalhadores e trabalhadoras rurais indígenas e não indígenas, contratados para realizar um trabalho mais delicado, que uma máquina sozinha não poderia fazer. Embora exista no mercado máquinas que auxiliam na colheita de frutas, como é o caso da Mecânica Zucal, ela é incapaz de substituir os trabalhadores. Somente Vacaria/RS, onde foi realizada esta pesquisa, recebe de 12 a 15 mil trabalhadores e trabalhadoras que saem dos seus locais de origem rumo aos quase 7 mil hectares de macieira do município (IBGE Cidades, 2020).

No caso de uma produção convencional, que necessita de muitos braços para a lavoura, é importante destacar as múltiplas interações que ocorrem no tempo da colheita. Trata-se de produtores que, em seus pomares, fazem uso tanto de mão de obra para a colheita, quanto de agrotóxico<sup>5</sup> para evitar danos ao desenvolvimento das frutas, os quais poderiam ser causados por insetos, fungos, vírus, bactérias ou plantas daninhas.

Durante a realização do trabalho de raleio ou de colheita é muito comum que trabalhadores, entre eles indígenas, entrem em contato com agrotóxicos de maneira mais ou menos intensa. Nesse sentido, destaco duas situações que surgiram em minha investigação: um inquérito civil apurado no início dos anos 2000 e um caso relatado por um trabalhador indígena.

Na primeira situação, apurava-se a causa da morte de um trabalhador indígena no pomar de maçã depois de ele ter realizado a atividade de raleio. Aparentemente, ele havia começado a passar mal por volta das 19h, depois do jantar. No hospital de Vacaria/RS, não atestaram quaisquer problemas evidentes em sua saúde. Por conta disso, o trabalhador foi “devolvido para o cacique”, conforme as palavras de uma testemunha no inquérito policial. Em seu local de origem, o trabalha-

---

<sup>5</sup> Agrotóxicos são “produtos e os agentes de processos físicos, químicos ou biológicos, destinados ao uso nos setores de produção, no armazenamento e beneficiamento de produtos agrícolas, nas pastagens, na proteção de florestas, nativas ou implantadas, e de outros ecossistemas e também de ambientes urbanos, hídricos e industriais, cuja finalidade seja alterar a composição da flora ou da fauna, a fim de preservá-las da ação danosa de seres vivos considerados nocivos” (Lei 7.802 de 11 de julho de 1989, Art. 2º, alínea a).

dor permaneceu enfermo e seus parentes o conduziram para o hospital do município onde estava localizada sua aldeia. Diante da gravidade de seu estado de saúde, o trabalhador foi levado para ser tratado em um outro hospital, mais moderno, em município próximo. Nesse hospital, o trabalhador veio a falecer, constando “meningite e infecção generalizada” como causa oficial de sua morte.

Nesse inquérito, testemunhas afirmaram que o trabalhador veio a óbito por ter sido intoxicado por agrotóxicos, pois o viram “espumar pela boca” nos dias que seguiram às náuseas. Segundo o depoimento de um cabeçante<sup>6</sup> a respeito deste fato,

[Os trabalhadores indígenas] não usavam luvas nem máscara e o pessoal da firma passavam o veneno próximo de onde se trabalhava, chegando às vezes serem atingidos pelo veneno. Diz que quando passavam na fruta saía desta um pozinho branco que é um veneno que passam nela para não estragar. [...]. Que a maioria dos indígenas que foram trabalhar apresentavam gripe e tosse. (Depoimento de um cabeçante em inquérito da Polícia Civil sobre a morte de trabalhador indígena, indígena, anos 2000).

Neste mesmo inquérito, outro trabalhador indígena afirmou que

ao mesmo tempo em que estão fazendo o rareamento<sup>7</sup> das maçãs, já vem o trator e pulveriza as plantas, atingindo inclusive, pelo deslocamento propiciado pelo vento, os trabalhadores. Que a maioria dos indígenas retornou com dores de cabeça e muita tosse. (Depoimento de um trabalhador indígena em inquérito da Polícia Civil, anos 2000).

Quando realizei entrevistas com trabalhadores indígenas em seu local de origem, conversei com algumas pessoas que se lembraram do episódio tratado nesse inquérito policial. Eles disseram que estavam juntos com o trabalhador indígena falecido no exato momento em que ele começou a passar mal. Além disso, corroboraram a informação de que, depois do expediente de trabalho no pomar, todos saíam molhados de agrotóxicos. Essa situação se assemelha a uma que aconteceu com outro indígena, de outra etnia, em 2017.

---

<sup>6</sup> A figura do cabeçante é bastante complexa, como demonstrado por Ferreira (2011). Nesta pesquisa, o cabeçante é compreendida como um trabalhador indígena que lidera turmas de trabalhadores indígenas no local de trabalho.

<sup>7</sup> Atividade de raleio.

Em campo, um trabalhador indígena do Mato Grosso do Sul relatou uma situação envolvendo a morte de outro indígena por conta de uma suposta intoxicação por agrotóxicos, conforme o relato do entrevistado:

Willian: De lá, foi outra aldeia [...], lá onde que morreu o indígena. [...]. O veneno é muito rápido. Pra quem tem... por exemplo, nós ainda, não sei, acho que é muita sorte, porque nós usa muito remédio tradicional, né? Eu mesmo não levei roupa, levei muito era remédio, porque eu tava muito engripado. [...] [Os patrões] tinham que oiá nós com esse carinho, sabe? Se eles querem que a gente trabalhe pra eles, um serviço baum pra eles, acho que o remédio deveria sê grátis pra nós, né? [...]. Eu acho que devia ter mais equipamento, que nem... tipo, como eu tava te contando, se eles querem um trabalho bom, teriam que surgir aqueles... os EPI, né? Eu acho que deveria ter uma máscara, pra você não suspirar tanto aquele pó.  
Entrevistadora: E o que eles ofereceram?

Willian: Nada, nadinha! Só foi o boné e... a camisa, né? E a botina. [...]. Luva não, nem a máscara. [...]. Quando você inalou, você inalou [o agrotóxico], muitos não gostam de ir no médico – “ele tem cisma”, “ele tem medo”, inda mais quando ele não fala o dialeto português. Aí, ele fica sensível. Aí, se o cabeçante não falar o dialeto dele, aí zebra tudo... Mas aí, quando [o indígena que faleceu] foi assustá que era uma gripe normal, já tinha morrido. [...]. Eu vou ajudar, porque na minha aldeia tem muita gente assim, com problema de respiração. [...]. Quando a morte do outro indígena que morreu lá [no pomar], apesar que, quando ele morreu, nois soubemo aqui que ele tava lá e que era pra trazer ele pra cá. Aí, morreu e chamaram advogado lá pra entrar em uma ação contra a firma, né? Aí, pediram nossa ajuda, nós fumo ajuda, né? Porque era a mesma situação, tudo que acorre lá, acontecia com nós né. Quando você entra contra a firma, você perde totalmente o crédito (Willian, trabalhador, autodeclarado indígena, 2018).

O caso de Willian teve outros desdobramentos. Um deles diz respeito ao fato de que o advogado que os representava entrou com uma ação contra a empresa contratante, pois o indígena havia falecido no pomar, enquanto executava seu trabalho. A empresa incluiu os nomes dos trabalhadores que assinaram o processo em uma lista, popularmente conhecida por “lista negra” (Menezes, 2002), que serviu para evitar contratá-los novamente em outra oportunidade. Segundo Willian, nem essa empresa e nenhuma outra voltaram a contratar os trabalhadores daquela aldeia na safra de 2018.

As queixas de que os trabalhadores eram pulverizados junto às macieiras eram uma constante em minha pesquisa. Muitos trabalhadores indígenas relataram em entrevista que não era in-

comum saírem totalmente encharcados do pomar no final do expediente. No entanto, as empresas comumente solicitam aos trabalhadores que assinem documentos em que afirmam que eles não estão nas mesmas quadras que estão sendo pulverizadas. Um trabalhador indígena afirmou que

Pra assinar o contrato [de trabalho], a gente faz um tipo de exame: exame visual, audiometria... faz um checke ali, né? Na verdade, esses exames teriam que acontecer quando a gente fizesse a rescisão do contrato também. Mas geralmente isso não acontece, principalmente... não sei se é só com nós ou é com todo mundo, mas nós indígenas não fizemos esse exame. E é por isso que a gente tá preocupado... [...]. A gente tá preocupado com isso aí, porque, de uns ano pra cá, essas coisas vêm acontecendo frequentemente. Posso dizer que tenho uma experiência no pomar, porque trabalhei vários anos. A gente vê que não acontece esse exame quando a gente volta pra casa. Então, posso dizer, assim, que a gente... alguns já voltam com esses tipo de doença, pode ser por intoxicação, alguma coisa que acontece, né? Até um ferimento que acontece com a gente, né? Aí... e tem aqueles veneno, que a gente... que eles passam em cima da gente, porque tem firmas que têm as linha de maçã, né? Os cara vem até aqui passando veneno e você tá colhendo aqui. Então você não escapa desse veneno, né? E eles fazem a gente assinar uns papel lá, que a gente tava fora da quadra naquele momento que eles passaram veneno. Mas, na realidade, não é isso, né? (Vanderlei, trabalhador, autodeclarado indígena, 2018).

Fica evidente, nesses trechos das entrevistas, o modo como alguns empregadores se organizam para evitar serem responsabilizados por uma eventual doença ou morte de seus empregados nesse contexto produtivo que envolve a manipulação de agrotóxicos. O fato em si de um trabalhador ter sido atingido pelo produto não parece a ser o centro da preocupação dessas empresas.

Os pomares são organizados de maneira que as macieiras são plantadas uma ao lado da outra na diagonal, formando linhas. Entre uma linha e outra, forma-se um corredor por onde passa um trator carregando os bins com maçãs, que são abastecidos pelos trabalhadores e pelas trabalhadoras. O espaço entre as fileiras de macieiras não é muito grande. A fotografia 1, na página seguinte, ilustra um desses corredores.

O que diz respeito à aplicação de agrotóxicos, essa deve obedecer às recomendações do fabricante, as quais são encontradas na bula do produto. Em linhas gerais, nas bulas dos agrotóxicos, existem, por exemplo, recomendações a respeito de cuidados com a velocidade do vento e com a umidade do ar durante sua aplicação. Há também recomendações acerca do intervalo de seguran-

ça, isto é, do número de dias entre a data da última pulverização e a data da colheita. Todas essas orientações devem ser observadas no manuseio dos produtos.



Fotografia 1: Corredor de um pomar de maçãs. Fonte: arquivo pessoal, 2018.

Ocorre que muitas vezes há pulverização de agrotóxicos em um dos lados dos corredores, onde de fato não há trabalhadores. No entanto, seja em razão da velocidade do vento, seja por causa do tamanho das gotas que saem do pulverizador, o agrotóxico que está sendo utilizado deriva, isto é, atinge outros alvos. Nesse caso, o alvo atingido, embora não programado, são os trabalhadores, que estão colhendo maçãs.

Como vimos, as empresas exigem que os trabalhadores assinem documentos afirmando que eles não estavam colhendo frutas nas quadras que estavam sendo pulverizadas. Parece-me que, para as empresas, o documento simplesmente expressa uma verdade, e o fato de os trabalhadores serem atingidos por agrotóxicos é mero acaso. Isso evidencia que o sujeito que trabalha é tratado como uma mercadoria pouco importante, como demonstrou Karl Polanyi (2000).

Há quase 20 anos que separam as duas mortes dos trabalhadores indígenas nas atividades do pomar. Isso possivelmente significa que a mão de obra de trabalhadores indígenas não caiu em desuso nos pomares de maçã durante esse período. Sendo assim, o que explica o uso de mão



de obra indígena no contexto da produção agrícola convencional? Qual estrutura social permite relações de produção, em que, eventualmente, trabalhadores morrem no trabalho, como se fossem mercadorias descartáveis (POLANYI, 2010)? Para responder essas questões, é necessário descor-tinar o trabalho executado por indígenas nos pomares do Sul do Brasil.

### **O trabalho e os trabalhadores indígenas no pomar de maçãs**

Muitos eventos aconteceram até que as relações formais de trabalho se estabelecessem nos pomares de maçã e que os direitos trabalhistas se estendessem aos trabalhadores indígenas. Em muitos desses acontecimentos, houve protagonismo dos trabalhadores indígenas para valorizar sua mão de obra, seja por meio da criação de uma cooperativa de trabalhadores, seja por meio da criação de um coletivo que envolve lideranças indígenas, Ministério Público do Trabalho e pesquisadores (MOTTA, 2019)<sup>8</sup>.

De toda forma, dentro da economia do agronegócio, o campo oferece trabalhos muito mais penosos e perigosos para os trabalhadores, no que diz respeito tanto ao esforço físico para acompanhar o ritmo da alta produtividade, quanto à saúde em vista da convivência com a ameaça da deriva de agrotóxico, que enxarca os corpos dos trabalhadores.

No caso do Sul do Brasil, o trabalho executado no pomar de maçãs no momento da safra é temporário e já possui uma organização prévia para que tudo corra conforme o planejado pelos produtores. Antes mesmo da safra, acontece a busca pela mão de obra, contratação que não dispensa o uso de intermediários, como recrutadores, arregimentadores e empreiteiros (MOTTA, 2020).

A atividade de raleio ocorre nos meses entre outubro e dezembro, e a colheita das cultivares Gala e Fuji, que, juntas, tomam os meses de janeiro a maio. A atividade de colheita no município de Vacaria/RS chega a receber cerca de 15 mil trabalhadores, que deverão colher a fruta da Gala em até 6 semanas, que é a cultivar mais comum. A colheita da fruta deve ser realizada no tempo

---

<sup>8</sup> Recentemente, alguns grupos Kaingang abriram cooperativa de trabalhadores rurais indígenas, como forma de valorizar a mão de obra dos trabalhadores de maneira mais homogênea.

de maturação exato, caso contrário, a fruta pode cair do pé, e a sua comercialização pode ser inviabilizada.

Parte desses 15 mil trabalhadores são indígenas, os quais não são necessariamente “atraídos” pelo trabalho. Em outras palavras, eles não surgem no local de trabalho por conta própria. A sua contratação é negociada entre o arregimentador ou empreiteiro da empresa de maçãs contratante e o cacique da aldeia antes da data prevista para a colheita. Geralmente, o cacique cobra do arregimentador ou empreiteiro uma “taxa comunitária” por trabalhador contratado (FERREIRA, 2011). O cacique então aponta cabeçantes, isto é, indígenas que deverão montar e liderar turmas de cerca de vinte pessoas, as quais ficarão sob sua responsabilidade ao longo de todo o período de trabalho no pomar.

Depois de o arregimentador ou empreiteiro negociar o número exato de trabalhadores com o cacique, marca-se a data da viagem. Geralmente, a empresa produtora custeia o transporte dos trabalhadores indígenas até o pomar. Para embarcar no ônibus, o trabalhador indígena apresenta a carteira de trabalho para o cabeçante, que a entrega ao arregimentador ou empreiteiro. O trabalhador, então, se acomoda para viajar até o Sul do Brasil. Chegando no pomar, os trabalhadores indígenas são alojados em quartos coletivos, onde permanecerão até o fim da safra.

No pomar, o cabeçante torna-se um intermediário das relações entre a empresa e seu grupo étnico. O cabeçante é falante de sua língua nativa e da língua portuguesa, o que facilita o trabalho de intermediação entre a empresa e os trabalhadores.

O papel dos intermediários já foi amplamente discutido nas pesquisas de Silva (2004), Menezes (2002) e Ferreira (2011). As autoras Silva (2004) e Menezes (2002) apontam o quão comuns são intermediários nas contratações para trabalhos realizados nas colheitas de cana-de-açúcar. Além disso, elas entendem que esse “intermediário” descende de uma figura bastante mais tradicional nas relações de trabalhadores migrantes, o “gato”, responsável por um tipo de trabalho denominado “servidão por dívida” (SILVA, 1999; 2004). A palavra “gato” possui sentidos muito



antigos, como o de unir duas partes que estão separadas - engatar -, como informa Antônio da Cunha (1986). Nesse caso, o “gato” juntaria o trabalhador, que precisa trabalhar, com o emprego que está disponível nas colheitas. No entanto, durante esta pesquisa, nenhum arregimentador se autodenominou “gato”, por entender que esse era um termo pejorativo.

Uma vez no local de trabalho, isto é, no pomar de maçãs, os trabalhadores são orientados a respeito do recebimento do seu salário. Em campo, observei que os ganhos dos trabalhadores estavam atrelados ao ritmo da produtividade, ou seja, ao número de bins de maçãs colhidos. Os bins são caixas de madeira que comportam até 350 kg da fruta, como se pode ver na fotografia 2 a seguir:



Fotografia 2 - Bins com maçãs. Fonte: arquivo pessoal, 2018.

De modo geral, as empresas informam que o salário do trabalhador está vinculado à colheita diária de 3 bins de maçãs, o que equivale a cerca de 1 tonelada de fruta<sup>9</sup>. Nos casos em que o trabalhador ultrapasse o mínimo de 3 bins por dia, ele fará jus a um “bônus”. Esse bônus, em 2018, girava em torno de R\$ 25,00 por bin excedente. Desse valor, R\$ 5,00 pertence ao intermediário.

---

<sup>9</sup>Esta relação de atrelar o ganho do salário com uma quantidade mínima de bins colhidos acontece em casos em que há carteira assinada, ou seja, em trabalhos formais. Alguns trabalhadores que trabalharam informalmente mencionaram que comumente receberam por bin colhido ou por árvore raleada. Em 2021 o valor da colheita estava em R\$ 30,00 por bin e o valor do raleio estava em R\$ 0,50 por macieira.

No caso dos indígenas, o valor era entregue ao cabeçante.

Durante uma entrevista com o presidente do sindicato de trabalhadores rurais de um município do interior do Mato Grosso do Sul, o sindicalista afirmou que os cabeçantes eram muito próximos dos patrões. Contudo, a meu ver, o que ocorre é que esses líderes indígenas têm o respeito e a obediência dos seus parentes, e os patrões sabem utilizar esse aspecto cultural para controlar um grande número de trabalhadores com menos esforço, pois precisam que o trabalhador não se disperse em outras propriedades onde seja mais vantajoso colher maçãs a fim de receber o bônus. Ao mesmo tempo, o cacique e o cabeçante negociam com o arregimentador da empresa as condições do trabalho executado no pomar. Os dois trechos a seguir demonstram como os termos do trabalho são negociados antes da contratação, e como a resistência dos trabalhadores é construída no pomar durante a execução do trabalho, quando a empresa tende a ultrapassar os limites do acordo.

Leonel: Uma vez eu fui num pomar do Ivo. Estranhei. Um dia de sol bonito, em plena colheita, e a gente estava atrasado. Três da tarde. Eu te digo: os caras estavam em traje de missa! De passeio, viu? Tomando chimarrão. Eu digo: “eu não acredito. O que é isso aí? Esses caras, o que aconteceu? De banho tomado e tal”? Ele [o Ivo] disse: “não, não, eles atingiram os três bins deles. E, se nós forçarmos, ele vai embora. Ele vai embora”. Então, tem dia para colher mais um bin e meio, dois, tranquilo (Leonel, pequeno produtor, autodeclarado branco, 2018).

Cândido: Então, a gente foi recrutar eles lá. Então, foi toda uma conversa. Assim, a gente conversou com o cacique primeiro, se podia ir lá na aldeia, se tinha, [se] eles liberavam, enfim. Então, a gente foi num final de semana, num domingo, nunca me esqueço, a gente foi bem cedo lá na aldeia e, chegando lá, eles arrumaram até um lugar para a gente ter essa conversa. E daí sempre a gente conversava com o cacique. Aí, ele fez a reunião, perguntou quem que gostaria de trabalhar. A gente explicou como é que funcionava, [que] ficava lá alojado, enfim. Eles até impunham muitas regras: eles queriam vir embora, digamos, no final de semana, [por]que os demais [trabalhadores não-indígenas] iam embora no final da colheita. Se ficasse lá 30 [dias], renovava por mais. Se não acabasse a colheita, 45 dias ficava. Depois [que acabasse a colheita] é que a empresa tinha a obrigação de levar [os trabalhadores ao seu local de origem]. Os índios, não, eles queriam ir a Vacaria e, todo sábado voltar para casa. No domingo e na segunda, voltava a trabalhar. (...) Então, a empresa, [que] estava querendo fazer essa experiência, topou essa questão do levar [os indígenas toda a semana para a aldeia]. Até, para tu ter uma ideia, no café da manhã, nunca me esqueço, eles queriam também pão com margarina. Eles impunham as regras. (...) Então, na época, a gente aceitou. Eu lembro que eles iam e voltavam. O que acontecia é que daí, na segunda, muitos já não voltavam para o pomar. Iam para casa e já não voltavam. Os índios também

têm uma característica que quando um, digamos assim, não está contente com o serviço ali ou a empresa não está contente com ele e manda embora, todos vão junto. [Para] eles, não importa. Nem é parente, nada, mas é da tribo: todos vão embora junto. Então é uma coisa, uma característica deles. Então, dá um problema com um, tem que tentar resolver, ajeitar, porque senão todos vão embora (Cândido, arregimentador, sem autodeclaração, 2018).

O primeiro trecho trata de um produtor de maçãs que estranhou os trabalhadores indígenas parados durante uma tarde sem chuva no pomar vizinho. Nesta interação ficou claro que o intermediário da empresa do proprietário Ivo respeitava as condições de trabalho negociadas previamente com as lideranças indígenas, uma vez que temia perder trabalhadores caso fizesse exigências fora do acordo. O segundo entrevistado, o arregimentador, era funcionário da empresa que resolveu “experimentalmente” o uso da mão de obra indígena, depois de essa experiência ter sido socializada entre os produtores como uma boa ideia. Observe que o entrevistado destaca as “exigências” dos indígenas – voltar para casa ao final da semana, ter pão com margarina para comer... - sem as quais, os trabalhadores não se envolveriam com o pomar.

Ao mesmo tempo que há uma preferência pela força de trabalho indígena, há uma rejeição da força de trabalho não-indígena. Em entrevista com os produtores de maçãs de Vacaria, observei que trabalhadores desempregados da região eram desprezados, como pode ser observado neste trecho da entrevista:

*Franco:* estou lascado se eu não colher uma fruta no momento certo. Eu não tinha alojamento, fulana, eu trazia da cidade. Nada contra Vacaria, mas muitos não querem trabalhar. Segunda-feira é feriado. Se você levava quinze numa Kombi, Segunda eram cinco, seis, sete. E a fruta não espera. É muito tecnicizada a produção, é um planejamento. Eu, na colheita, me mudo para o pomar, esqueço que tenho família e estou no pomar. [...].

*Entrevistadora:* Então, os de Vacaria não têm interesse mesmo, então?

*Franco:* Eu evito, vou ser bem sincero. Para todos os trabalhos, poda, colheita, raleio, se for possível não pegar, porque os daqui estragam os de fora. Uma maçã dentro do bin estragada estraga todas aquelas maçãs ao redor, eu faço essa comparação. Tem empresas que pegam gente daqui e gente de fora, os daqui estragam os de fora.

*Entrevistadora:* Em que sentido?

*Franco:* No sentido assim, colher na escada. Os de fora colhem na escada, mulher colhe na escada, não tem problema nenhum. Os daqui não querem colher na escada, já começa a fazer “boquinha”.

*Entrevistadora:* E eles te procuram para ser empregados ou não?

*Franco*: Agora, como eu já desmamei os daqui, não procuram. Porque quando ligam eu digo, “não, já tenho”. Não tenho interesse em pegar. Infelizmente, não tenho interesse (Franco, pequeno produtor, autodeclarado branco, 2018).

Produtores que precisam contratar mão de obra do próprio município comumente o fazem porque não possuem alojamento de trabalhadores para receber pessoas de fora<sup>10</sup>. No entanto, eles se queixam da falta de “compromisso” ou de “lealdade” do empregado com o seu emprego. Em uma conversa, um produtor mencionou o fato de que os trabalhadores locais estão sempre interessados em receber o bônus, de modo que preferem trabalhar em pomares onde as macieiras estão carregadas de frutas. Dessa forma, para o trabalhador, se torna possível encher mais de 3 bins sem que seja necessário muito deslocamento. Por outro lado, se por qualquer motivo o pomar apresenta poucos frutos, encher três bins se torna mais oneroso, pois o deslocamento no pomar demanda mais tempo e, assim, diminuem-se as chances de atingir as metas necessárias para a obtenção do bônus. Por conseguinte, em tais cenários, o trabalhador comum vai em busca de outros pomares, que sejam mais propícios para a colheita. E é por conta disso que alguns trabalhadores locais abandonam o pomar inicial em busca de outros mais rentáveis, mesmo tendo sua carteira de trabalho assinada por uma única empresa.

Os produtores de maçã compartilham entre si informações sobre a contratação de trabalhadores indígenas. Empresas de Santa Catarina repassaram informações para produtores do Rio Grande do Sul a respeito das vantagens da contratação de indígenas. Por isso, essa é uma prática comum entre os produtores do Sul do Brasil.

Em uma das entrevistas que realizei, um produtor mencionou que os indígenas mais adequados para a realização do trabalho são aqueles que participam de religiões que evitam o uso de

---

<sup>10</sup> As normas para construção de alojamentos estão expressas na Norma Regulamentadora 31, originalmente publicada pelo Ministério do Trabalho e Emprego em 2005. Essa norma traz exigências bem estritas a respeito das instalações sanitárias, dos alojamentos, de locais de refeição, etc. Nessas condições, muitos produtores que optaram por não investir em alojamentos e, assim, acabam não contratando trabalhadores de fora do município.

bebidas alcoólicas, o que evidencia a busca por um perfil que se adéque às demandas produtivas.

Com efeito, entendo que essa predileção por um perfil de trabalhador para os trabalhos ofertados pela economia neoextrativista (ACOSTA & BRAND, 2018) do agronegócio tem a ver com a obtenção de vantagens propiciadas por uma divisão racial do trabalho, segundo a qual certos perfis de trabalhadores servem para a realização de trabalhos mal pagos e indesejáveis, como demonstrado por Aníbal Quijano (2005).

No caso da produção de maçãs, trata-se de um trabalho com meta de produtividade diária, em que o recebimento de um salário está atrelado à quantidade de frutas colhidas, exigindo enormes esforços físicos. Além disso, no pomar, trabalhadores podem ser atingidos por agrotóxicos, sofrendo significativos danos a sua saúde.

### **Considerações Finais**

Este artigo apresentou a produção convencional de maçã, o uso da força de trabalho indígena e as possíveis consequências para a saúde do trabalhador.

Neste contexto, pôde ser observado como velhas práticas que envolvem o trabalho agrícola no Brasil permanecem mesmo em contextos mais democráticos, isto é, a produção em larga escala e o uso exaustivo da força de trabalho de sujeitos mais vulneráveis socialmente se fundamentam em uma divisão racial do trabalho, como observado por Quijano (2005).

Isso fica evidente nos casos em que as empresas produtoras de maçãs, atentas a questões culturais de certas etnias, contratam o trabalho indígena para a realização de uma tarefa penosa, que exige muito do corpo do trabalhador. Essas empresas também esperam que as turmas de trabalhadores indígenas sejam orientadas por suas lideranças, de modo que supõem que não enfrentarão os problemas gerados pela contratação de não-indígenas, que tendem a abandonar um pomar quando se torna oneroso atingir as metas exigidas pelos patrões.

A divisão racial do trabalho também fica evidente nos casos em que a empresa solicita aos trabalhadores que assinem uma documentação atestando que não estão colhendo frutas nos mes-

mos espaços em que há pulverização por agrotóxicos, e, mesmo assim, o trabalhador se queixa de sair encharcado do local de trabalho quando acaba seu expediente. Esta pesquisa registrou dois casos de mortes de trabalhadores indígenas sobre as quais pairam dúvidas. Segundo os indígenas, os óbitos seriam resultado de sua exposição ao agrotóxico. Em ambos os casos, trabalhadores indígenas, sem o equipamento de proteção individual completo, foram atingidos pela deriva da pulverização de agrotóxicos e posteriormente morreram com sintomas respiratórios. Os indígenas de MS, que levaram o caso à justiça, foram colocados em uma lista negra e não foram contratados pelas empresas de maçã na safra seguinte.

É importante destacar, contudo, que os trabalhadores indígenas rearranjaram formas de resistir à exploração, buscando colocar limites nas relações de produção. As tratativas de trabalho ocorrem entre as lideranças e os intermediários da empresa antes da contratação dos trabalhadores. Se a empresa quiser forçar os limites fixados pelas partes, os trabalhadores indígenas abandonam o trabalho, prejudicando fortemente a colheita.

Importa agora buscar compreender quais os danos que a exposição ao agrotóxico tem causado à saúde indígena. Paralelamente, é essencial investigar a fundo como os trabalhadores têm se organizado para lidar com o uso de agrotóxicos no local de trabalho. Neste sentido, há muito o que se descortinar em relação à saúde desses trabalhadores que, ao trabalharem para viver, correm o risco de morrer.

### Referências Bibliográficas

ACOSTA, Alberto; BRAND, Ulrich. *Pós-extratativismo e decrescimento: saídas do labirinto capitalista*. São Paulo: Elefante, 2018.

BECKER, Howard. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BIERNARCKI, Patrick.; WALDORF, Dan. Snowball sampling-problems and techniques of chain referral sampling. In: *Sociological Methods and Research*, v. 10, p. 141-163, 1981.

CUNHA, Antônio. *Dicionário etimológico nova fronteira da língua portuguesa*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FERREIRA, Andrey. Etnicidade, territorialização e agronegócio: as frentes de expansão agrícola e as dinâmicas econômicas Terena e Paresi. In: *ANPOCS*, 35, 2011, Caxambu/MG.

MENEZES, Marilda. *Redes e enredos nas trilhas dos migrantes: um estudo de famílias camponeses-migrantes*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; João Pessoa: EDUFPB, 2002.

MOTTA, Graziela. *Trabalho assalariado e trabalhadores indígenas nos pomares de maçã no Sul do Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2019.

MOTTA, Graziela. Migração e contratação de trabalhadores indígenas empregados pela economia do agronegócio. Porto Alegre, *Iluminuras*, v. 21, n. 52, p. 96-118, 2020.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens da nossa época*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

POLANYI, Karl. *A subsistência do homem e ensaios correlatos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

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

SILVA, Maria. *Errantes do fim do século*. São Paulo: Fundação da Editora da UNESP, 1999.

SILVA, Maria. *A luta pela terra: experiência e memória*. São Paulo: UNESP, 2004.

SILVA, Maria. Mulheres volantes. Um estudo sobre o trabalho assalariado feminino no rural paulista. *Travessia – Revista do Migrante*. Ano XXXI, nº. 83, maio agosto, p. 183-190, 2018.

SILVA, José. *Progresso técnico e relações de trabalho na agricultura*. São Paulo: Editora Haucitec, 1981.





## **“É possível transformar a soja em mata de novo”: o processo de recuperação territorial do povo Avá-Guarani na região Oeste do estado do Paraná (Brasil).**

**“It is possible to transform soybeans into forests again”: the process of territorial recovery of the Avá-Guarani people in the western region of the state of Paraná (Brazil).**

**“Es posible volver a transformar la soja en bosques”: el proceso de recuperación territorial del pueblo Avá-Guaraní en la región oeste del estado de Paraná (Brasil).**

Alexsander Brandão Carvalho Sousa<sup>1</sup>

**Resumo:** O tema central do artigo gira em torno do processo de recuperação territorial que vem sendo protagonizado pelo povo Avá-Guarani, na região Oeste do Estado do Paraná, com o foco mais detido nos municípios de Guaíra e Terra Roxa, onde se localiza a Terra Indígena Tekoha Guasu Guavira<sup>2</sup>. Meu objetivo é discutir sobre as “situações históricas” (Pacheco de Oliveira, 1988; 2015) que foram se configurando com a colonização do território do povo Avá-Guarani na Bacia do Rio Piquiri, assim como oferecer um panorama da luta pela terra protagonizada por este povo indígena na atualidade.

**Palavras chaves:** Colonização, Avá-Guarani, recuperação territorial.

**Abstract:** The central theme of the article revolves around the process of territorial recovery that has been carried out by the Avá-Guarani people, in the western region of the State of Paraná, with the most focused focus on the municipalities of Guaíra and Terra Roxa, where the Indigenous Land is located. Tekoha Guasu Guavira. My objective is to discuss the “historical situations” (Pacheco de Oliveira, 1988; 2015) that were configured with the colonization of the territory of the Avá-Guarani people in the Piquiri River Basin, as well as to offer an overview of the struggle for land carried out by this indigenous people today.

**Keywords:** Colonization, Avá-Guaraní, territorial recovery.

**Resumen:** El tema central del artículo gira en torno al proceso de recuperación territorial que ha llevado a cabo el pueblo avá-guaraní, en la región occidental del Estado de Paraná, con foco más focalizado en los municipios de Guaíra y Terra Roxa, donde se encuentra la Tierra Indígena Tekoha Guasu Guavira. Mi objetivo es discutir las “situaciones históricas” (Pacheco de Oliveira, 1988; 2015) que se configuraron con la colonización del territorio del pueblo avá-guaraní en la

---

<sup>1</sup> Mestre em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina. Pesquisador membro do Arandu, Laboratório de Estudos em Etnologia, Educação e Socio-biodiversidade do PPGAS-UFSC.

<sup>2</sup> O Resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tekoha Guasu Guavira chegou a ser publicado no Diário Oficial, no dia quinze de outubro de 2018, por meio do Despacho Nº 2, de Setembro de 2018. Contudo, por meio da “Portaria 418 de 17 de Março de 2020”, o Presidente da FUNAI, Marcelo Xavier, anulou o RCID da Tekoha Guasu Guavira, adiante no texto será explicado este processo.

cuenca del río Piquiri, así como ofrecer un panorama de la lucha por la tierra realizado por este pueblo indígena hoy.

**Palabras clave:** Colonización, Avá-Guaraní, recuperación territorial.

## Introdução

A temática central deste artigo é o processo de retomada territorial que vem sendo protagonizado pelo povo indígena Avá-Guarani que se encontra na região Oeste do Estado do Paraná. Utilizo informações etnográficas que levantei junto aos Avá-Guarani ao longo de pesquisas que realizei durante a graduação, o mestrado, e mais recentemente, o doutorado. E me amparo teoricamente na antropologia histórica de Pacheco de Oliveira (1988; 1998; 2015), com o objetivo de mostrar como ocorreu a colonização do território Avá-Guarani pelos *karai kuera* (os brancos), e apontar os caminhos que este povo indígena utiliza nos dias atuais para recuperar uma parcela do território ancestral que habitavam de forma plena antes de ser colonizado. O texto está organizado em três partes. Na primeira delas discorro sobre as concepções cosmológicas do povo Avá-Guarani a respeito de seu território, e procuro também apontar os motivos que conduziram este povo indígena a realizar as retomadas das terras. A segunda seção é dedicada a explicar sobre a colonização do território ancestral habitado por esse povo indígena. E, por fim, abordo o processo de retomada territorial Avá-Guarani que teve início na virada para os anos 2000 nos municípios de Guaíra e Terra Roxa.

## Os Avá-Guarani e o seu Tekoha Ymã Guaré.

Eu gostaria de começar este artigo trazendo a concepção de uma jovem *charyi* (rezadora) e professora (*mboe'hara*), Paulina Martines, de 34 anos, sobre o território tradicional e as motivações que levaram os Avá-Guarani a iniciar e enfrentar o árduo processo de retomada territorial na região da Bacia do Rio Piquiri, em Guaíra e Terra Roxa. De acordo com ela:

O território pra nós Guarani tem um significado maior. Não só fisicamente, mas

espiritualmente também. *Tekoha ymã*<sup>3</sup> se relaciona com *Yvy marane'ỹ*. O *yvy marane'ỹ* é uma procura que os nossos antepassados, desde há muito tempo atrás, eles vieram procurando, viviam em busca dessa *yvy marane'ỹ*.

No passado, o povo Guarani vivia em busca, caminhando, mudando de um lugar pro outro, e quem dirigia eles era o pajé, como é conhecido nos livros, a gente chama de *chamoi kuera*<sup>4</sup> e são os nossos líderes espirituais, eles que dirigiam o grupo Guarani, diziam: - “Ah, daqui nós temos que ir nessa direção. Ou nessa direção.” Então assim viviam os grupos indígenas Guarani, buscando essa Terra Sem Mal, *Yvy Marane'ỹ*, mas hoje, como existe toda essa limitação, todas essas leis que limita a gente, nós somos obrigados a ficar, a se fixar num lugar e não poder mais mudar daqui pra outro lugar, por isso nós, digamos assim, praticamente paramos, mas não paramos espiritualmente.

Espiritualmente nós estamos ainda caminhando. Espiritualmente nós estamos ainda buscando, mas essa busca é através do *amba'i*, através da reza que nós fazemos toda noite com a ajuda dos rezadores. Esta busca, pra tornar possível ainda a gente alcançar essa Terra Sem Mal, nós precisamos do território porque essa busca não será possível fora da *Tekoha Ymã*. Nós temos que retornar de novo no local onde a gente sabe que é um *Tekoha Ymã*. A gente chama [também] de *Tekoha Ymã Guare*, território antigo. Então essa busca só será possível, esse alcance só será possível se a gente estiver no *tekoha ymã*. Aí essa busca pela Terra Sem Mal se tornará possível.

Mas ainda espiritualmente nós não encontramos ainda aquele sossego, aquela paz de dizer assim: “Ah, agora nós estamos realmente num lugar seguro.” Enquanto a terra não for demarcada, enquanto a gente não tiver um território reconhecido para o nosso povo, essa busca se torna espiritualmente com barreiras, porque a gente não se sente seguro no local onde estamos. Nós Guarani, queiram os branco ou não, os Guarani que conhece essa história, que têm essa esperança, que têm essa fé, essa crença, os brancos terão que aguentar dos Guarani aumentar nessa região, porque nessa região nós temos o possível *tape marane'ỹ* que os nossos antepassados acharam nessa região. Um deles é a Sete Quedas e a outra é a *Itaipyte* onde tem a barragem da Itaipu.

Nesses dois locais os nossos antepassados acreditaram que tinham achado o caminho para se chegar no *Yvy marane'ỹ* que com a violência e a grosseria dos *karai kuere* esse caminho foi inundado, foi impedido para o povo Guarani. Espiritualmente a gente sabe que esses caminhos estão lá. A gente não vê mais fisicamente. Com olho nu a gente não está mais enxergando. Os Guarani que são jovens, que têm hoje uns 30-40 anos, nunca mais vai ver esses locais, mas existem. Nossos antepassados que morreram, mas que estão no meio de nós espiritualmente, agente crê que eles ainda vivem no meio de nós, ainda vivem nessas regiões, nesses locais.

Então, por isso, esse território no Oeste do Paraná pra nós, pra todos os Guarani, é sagrado e é uma *Tekoha Ymã*. Nós sabemos que é uma *Tekoha Ymã*. Muitos

<sup>3</sup> Albernaz que fez sua pesquisa com os Avá-Guarani da Reserva Indígena Avá-Guarani do Ocoí, explicou que *Tekoha Ymã* seria o “território tradicional” deste povo indígena, e que sua delimitação se “estende no estado do Paraná, desde a tríplice fronteira no município de Foz do Iguaçu (Argentina, Brasil e Paraguai) até Guaira” (ALBERNAZ, 2009, p.33).

<sup>4</sup> *Kuera* indica o plural no dialeto guarani falado pelos Avá-Guarani.

dos brancos, dos *karai kuere*, podem achar uma loucura, uma mentira, ou podem dizer que é um treinamento ideológico que nós fazemos, que a gente inventou, mas não é. Pra nós é a realidade, é a verdade, porque é a nossa história, é o nosso passado, é a nossa origem, é uma busca que nós Guarani não podemos abandonar tão facilmente, porque foi uma coisa que os nossos antepassados começaram e eles valorizaram. Então, para nós, que somos jovens hoje, estamos continuando a valorizar, estamos continuando a fortalecer, e continuando esta caminhada que eles começaram, porque isso tem muito a ver com a nossa origem, da onde a gente veio né.

Porque quando tem um bebê dentro da barriga de uma mãe indígena, essas crianças estão vindo do *Yvy marane'ỹ*, do lado espiritual. A alma vem e fica dentro da barriga de uma mãe e, como a gente vai ter que cuidar dessa alma que tá vindo, que vai nascer, que vai crescer, que vai envelhecer, que vai morrer, e nós temos que batalhar por um *Tekoha Ymã* pra que essa alma possa vir em paz e depois da morte, através dos nossos cantos, através do nosso ritual, possa alcançar novamente a *Yvy marane'ỹ* de onde nós viemos.

Então, eu sempre digo que essa busca do território, essa busca pela demarcação de terra, o significado maior é espiritualmente, nem tanto fisicamente. Claro que fisicamente também tem várias coisas que são importantes pra nós, mas espiritualmente é mais forte, porque hoje é difícil localizar um cemitério antigo, mas nós sabemos, os mais velhos sabem, os rezadores também, pode vir de São Paulo, pode vir do Paraguai, pode vir de onde for, e ele vai vir e rezar e, esse rezador, através do lado espiritual, ele vai localizar.

Que nem eu sempre falo, nós não queremos tirar as terras dos fazendeiros, mas a gente quer se sentir em paz quando aqueles que tiverem mais idade, que são velhinhos já, que são idosos, quando forem pra outra vida, pra que eles possam descansar em paz. E tem outra coisa também que é bastante importante, que os Guarani têm esse costume de: “ah, o meu bisavô morreu por aqui, por essa região, pra cá”. Então os familiares terá que vir pra cá morar e esperar a morte pra que eles possam ser enterrados e possam ficar perto dos parentes que viviam no passado. Então tem esse, digamos assim, esse valor, essa crença para o povo Guarani. Então pra nós o *Tekoha Ymã* é muito forte, mais forte ainda espiritualmente, porque nós pertencemos a terra. Todas as coisas que há no meio ambiente são nossos irmãos, são nossos parentes, então nós somos da terra. Então não é que a terra seja nossa, mas é que nós somos da terra, não tem como mudar.

Paulina Martines foi a primeira mulher a ter se tornado liderança em uma aldeia na região Oeste do Paraná. Ela cumpriu assiduamente com esse papel de 2010 a 2021, quando passou sua função a Clemente, outro morador da Tekoha Y'Hovy, aldeia que atualmente tem uma população de 298 pessoas (BRASIL, 2022). Paulina tem trinta e dois anos, além de liderança ela também é *charyi*, traduzido por elas e eles por “rezadora”. Também faz doze anos que Paulina é professora da escola da aldeia, que atende crianças e adolescentes. Em 2021 Paulina conquistou um de seus

objetivos de vida, que era o de ingressar no curso de Pedagogia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Trago essa fala de Paulina devido ao fato de nela conter elementos importantes, que nos ajudam muito a compreender as motivações que impulsionaram o povo Avá-Guarani a realizar o movimento de retomada territorial na região da Bacia do Rio Piquiri, um local de suma importância cosmológica para este povo indígena, que, como veremos adiante, vive naquelas terras desde muito antes delas se tornarem território brasileiro.

Em sua fala, Paulina aciona a noção de *Yvy marane' ÿ*<sup>5</sup>, traduzida como “terra sem males”. De acordo ela, *Yvy marane' ÿ* é um lugar espiritual, um dos quais para onde a alma parte para habitar o corpo da criança recém-nascida, e para lá a alma deve voltar após a morte da pessoa. Neste trabalho não tenho a intenção de apresentar uma revisão sobre a temática da terra sem males e os elementos que lhe são correspondentes, como o profetismo e as migrações em busca deste território espiritual, até mesmo porque Pompa (2004) e Pierre (2013) já o fizeram muito bem. Mas é importante apresentar certas definições de alguns dos autores que se dedicaram a este assunto, sobretudo por esta noção ter sido bastante utilizada por Paulina para explicar o motivo do povo Avá-Guarani estar retomando seu território. Também vale lembrar Melià (1990, p.38) que infere que: “A terra sem mal é, certamente, um elemento essencial na construção do modo de ser guarani”.

Nimundajú (1987, p.105) explicou que era por meio do jejum, do canto e da dança que os “pajés” buscavam deixar o corpo leve para aceder à Terra Sem Males, que é uma “terra onde não mais se morre”. Esse autor, um dos primeiros a teorizar sobre esta temática na etnologia, também se refere à *terra sem males* como “morada celeste”. Helene Clastres (1989, p.54), por sua vez, formula que a Terra Sem Males é: “La tierra donde todo se produce abundantemente sin necessi-

---

<sup>5</sup> *Yvy* é traduzido por terra, e *ÿ*, quando utilizado no final das palavras indica a negação. Já a expressão *marã* sugere algo que perece, passível de ser perecível (PIERRE, 2013). Há uma variedade na grafia desta noção, essa que utilizei nesse texto, *yvy marane' ÿ*, é a grafada por Bartolomeu Melià (1990). Nimundajú (1987), a seu turno, grafou como *yvy marãney*. Já Egon Shaden (1972), utilizou a escrita *yvy mará eÿ*. Empreguei a forma de Melià, sobretudo devido ao fato de ser a mesma utilizada pelos Avá-Guarani.

dad de trabajar, donde se disfruta de perpetua juventud”. Temos também a linha de argumentação elaborada por Pierre (2013, p.155), em que a *terra sem males* seria “a terra onde nada perece”.

Como bem apontou Paulina, eram os “pajés” que conduziam os núcleos familiares em suas andanças, rezando/cantando e dançando, de modo a conseguir chegar até a “morada celeste”. E era por meio de uma oralidade amparada pela profecia de que iriam aceder este território espiritual ainda em vida que os xamãs conseguiam convencer seu grupo a partir em busca da *terra sem males*.

Meu objetivo aqui é indicar que a noção de *Yvy marane’ỹ* é um importante fator que motiva até os dias atuais a mobilidade dos coletivos Guarani, por ser um elemento central na cosmologia e na organização social e espacial destes grupos, mesmo que de modo distinto, visto que cada grupo étnico (Avá-Guarani, Kaiowá e Guarani-Mbya)<sup>6</sup> tem suas tradições de conhecimento específicas.

Dito isso, vale chamar a atenção para dois pontos importantes do *Tekoha Ymã Guarare* (Território Antigo) referenciados por Paulina, que são considerados por ela como *tape marane’ỹ*, ou seja, “caminho sem males”, através do qual é possível aceder à morada celeste em *yvy marane’ỹ*. Um deles estava mais próximo da foz do Rio Iguaçu, tratava-se da *Itaipyte* que era uma grande rocha (*ita guasu*) que se localizava no meio do Rio Paraná, neste local era possível escutar um alto som produzido pelo forte impacto das águas que batiam na grande pedra devido à correnteza do Rio Paraná, o que deu a origem ao seu nome, traduzido por Paulina como “pedra que faz barulho”.

O outro local situava-se Rio Paraná acima, mais perto da foz do rio Piquiri, eram os grandes saltos que ficaram conhecidos como as Sete Quedas do Rio Paraná. Neste ponto do rio também havia um forte ruído que era provocado pelas grandes cachoeiras que lá se formavam. Para estes locais sempre se dirigiam muitos *chamoi* (rezadores) e *charyi* (rezadoras) com a finalidade de

---

<sup>6</sup> Sobre os etnônimos dos grupos indígenas falantes do idioma guarani, Thomas de Almeida (2006, p.7), na linha da definição elaborada por Egon Shaden (1972), nos explica que: “podem ser classificados, no Brasil, em três grupos: Guarani-Ñandéva (com autodenominações de Chiripa, Ava Katu Ete e Avá-Guarani [...]); os Guarani-Kaiowa (que se denominam Paĩ-tavyterã) e os Guarani-Mbya”.



dançar e cantar para Ñande Ru (Nosso Pai), de modo a buscar aceder a *yvy marane'ỹ* ainda em vida. Como bem nos explicou Paulina, os *chamoi* concebem estes pontos como *tape marane'ỹ*, ou seja, são caminhos (tape) que levam para terra sem males que se encontram dentro do *Tekoha Ymã Guare*.

O *Tekoha Ymã Guare*, bem como seus principais marcos geográfico, a *itaipite* e as Sete Quedas, sofreu um impacto de grandes dimensões<sup>7</sup> e de modo irreparável no início da década de 1980, quando foi finalizada a construção da Itaipu Binacional<sup>8</sup>.



Jeroky (dança) na opy da aldeia Tekoha Y'Hovy. Na imagem observam-se os homens empunhando seus mbaraka dançando em frente ao amaba'i da opy. Fotografia tirada pelo autor.

É importante destacar que o *Tekoha Ymã Guare* é apenas uma parte de um território muito maior que é habitado de forma ancestral pelo povo Avá-Guarani. Sobre a extensão territorial mais ampla ocupada por este povo indígena, Thomas de Almeida nos explica que:

Compreende os rios Jejui Guasu, Corrientes e Acaray, no Paraguai, e, no Brasil, o Rio Iguatemi e seus afluentes, sendo encontrados também nas proximidades da junção deste com o Rio Paraná, alcançando, para o sul, até a confluência com o

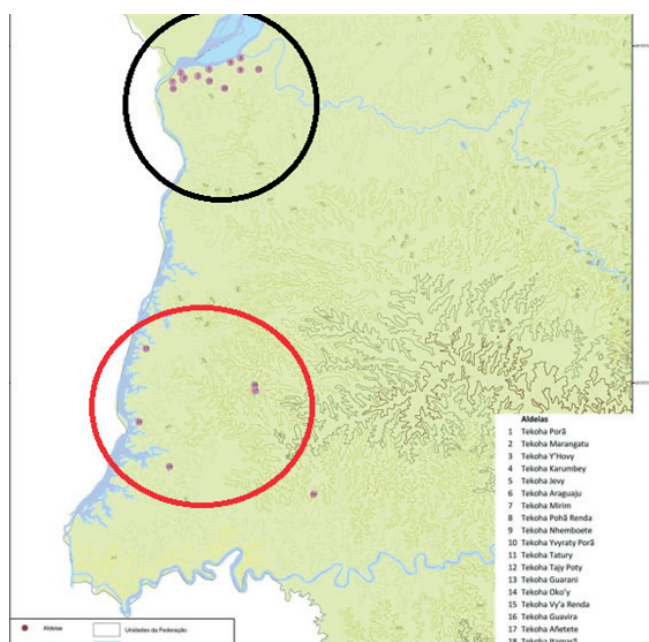
<sup>7</sup> Esta grande usina hidrelétrica é fruto de um projeto de construção binacional entre Brasil e Paraguai que teve como alvo para tal o Rio Paraná. A obra foi concretizada durante os governos dos presidentes militares e ditadores Emílio Garrastazu Médici, no Brasil, e Alfredo Stroessner Matiauda, no Paraguai.

De acordo com informações da web site da Itaipu Binacional, a lâmina de água do reservatório chegou a 135 mil hectares. Sua barragem tem 7.919 metros de extensão, com altura de 196 metros. Fonte: [www.itaipu.gov.br](http://www.itaipu.gov.br). Acesso: 08/08/2022.

<sup>8</sup> Para maiores detalhes sobre o período histórico de construção da Itaipu Binacional e os impactos gerados aos Avá-Guarani ver Brant de Carvalho (2013), CTI (2013).

Rio Iguaçu. (THOMAS DE ALMEIDA, 2006, p.7)

Somente na região Oeste do Paraná, a população Avá-Guarani soma 3.978 pessoas, destas, 2.117 vivem Rio Paraná acima, na Terra Indígena Tekoha Guasu Guavirá, que incide sobre os municípios de Guaíra, Terra Roxa e Altônia. A outra parte desta população, que são 1.861 pessoas, vive Rio Paraná abaixo, em três pequenas reservas indígenas regularizadas, e em mais sete aldeias que estão aguardando pela finalização do processo administrativo de identificação e demarcação perante a FUNAI<sup>9</sup>.



Fonte: (Brasil, 2018, p.372). Mapa da região Oeste do Paraná. Inserir no mapa o círculo de cor preta para indicar a localização dos Avá-Guarani de Rio Paraná acima, próximo da foz do Rio Piquiri, e o vermelho para localizar os Avá-Guarani de Rio Paraná abaixo, cerca da foz do Rio Iguaçu.

As Reservas Indígenas regularizadas até o momento são: a R. I. Avá-Guarani do Ocoí, situada do município de São Miguel do Iguaçu, que foi demarcada em 1982, com 231 hectares de terras e atualmente tem uma população atual de 839 pessoas. A R.I. Tekoha Añetete, que foi homologada em 1996, com 1.774 hectares, e população de 308 pessoas. E por último, a R.I. Tekoha Itamarã, homologada em 2007, com 242 hectares e população de 1995. Estas duas últimas Reser-

<sup>9</sup> Um Grupo Técnico foi composto para atender a demanda destas sete aldeias, por meio da Portaria nº 1.118 de 31 de agosto de 2018, que foi publicada no Diário Oficial da União no dia 14 de setembro de 2018.



vas estão localizadas no município de Diamante D’Oeste.

Vale destacar que estas três pequenas reservas só foram asseguradas aos Avá-Guarani por conta da luta pela terra que este povo indígena vem enfrentando desde meados do final da década de 1970, quando seu território foi amplamente impactado de forma irreversível pela Usina Hidrelétrica Itaipu Binacional. Os Avá-Guarani, apoiados por organizações indigenistas na época, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a ANAI (Associação Nacional de Ação Indigenista) entre outras, fizeram ampla mobilização e produziram documentos para que fossem enviados às autoridades competentes, de modo a denunciar e cobrar pela indenização de suas terras (BRANT DE CARVALHO, 2013; RIBEIRO DOS SANTOS, 2016; BRIGUENTI & OLIVEIRA, 2020).

Em 1981, quando faltava apenas um ano para finalizar a grande obra sobre o Rio Paraná, os Avá-Guarani enviaram documento para a FUNAI e para o Banco Mundial, que, por sua vez, foi um importante financiador da construção da Hidrelétrica. Tratava-se de uma Carta de denúncia a respeito do seu território que estava prestes a ser alagado e ainda não tinham respostas sobre a indenização. Foi devido a esta movimentação que as cerca de dezenove famílias que ainda viviam resistindo na Barra do Rio Ocoy<sup>10</sup>, que os Avá-Guarani conseguiram em 1982 que a Itaipu Binacional destinasse a eles uma pequena faixa de terra, situada na beira do seu reservatório. Esta terra, adquirida por meio da Itaipu Binacional, foi demarcada e regularizada pela FUNAI como Reserva Indígena Avá-Guarani o Ocoí (ALBERNAZ, 2009; CONRADI, 2009; BRANT DE CARVALHO, 2013; RIBEIRO DOS SANTOS, 2016; BRIGUENTI & OLIVEIRA, 2020).

Apesar de a Reserva Indígena Avá-Guarani do Ocoí estar assentada em território tradicional Avá-Guarani, ela não foi reconhecida como uma “terra indígena tradicionalmente ocupada”, conforme instrui o Artigo 231 da Constituição Nacional brasileira, mas sim como “reserva indígena”, instrumento jurídico que não demanda o Estado brasileiro reconhecer a “tradicionalidade”

---

<sup>10</sup> A foz do Rio Ocoí, local que foi completamente alagado pelo reservatório da Itaipu Binacional, era localizada entre os municípios de Foz do Iguaçu e São Miguel do Iguaçu.

da ocupação territorial dos indígenas para a sua regularização. É nesse contexto que começa o primeiro “processo de territorialização” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998) dos Avá-Guarani do Ocoy<sup>11</sup>, que resultou na criação de mais duas reservas que foram criadas a partir da compra de terras pela Itaipu Binacional e destinada aos indígenas por meio da regularização fundiária realizada pela FUNAI. Todas elas regularizadas como reserva indígena.

A noção de “territorialização” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998) oferece-me subsídios para compreender os processos de mudanças e de reorganização social que vão implicar em novas dinâmicas de poder entre distintos atores sociais (indígenas e não indígenas) ao longo do processo de retomada territorial. De modo que se torna possível entender as novas configurações políticas, econômicas e territoriais que passaram a ocorrer quando os Avá-Guarani começaram a entrar novamente em suas terras para demandar a sua demarcação e regularização perante o Estado brasileiro. Pacheco de Oliveira (1998, p.56) assinala que a territorialização é “uma intervenção da esfera política que associa — de forma prescritiva e insofismável — um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados”. De modo que essa intervenção pode partir tanto das agências de poder ligadas ao Estado, como também da organização política dos povos indígenas com a luta pela garantia de seus direitos territoriais.

### **A colonização do território Avá-Guarani pelos *karai kuera* (os brancos).**

No final da década de 1990, o único lugar em que núcleos domésticos Avá-Guarani ainda viviam agrupados em aldeia na região do Rio Piquiri era na margem esquerda do Riacho Karumbey, no bairro Vila Alta, zona urbana do município de Guaíra. Nesta localidade, chamada pelos indígenas de Tekoha Karumbey<sup>12</sup>, encontrava-se habitando duas famílias extensas, os Martins e os

---

<sup>11</sup> Ocoy é o nome de um rio afluente do Rio Paraná que ficou submergido pelo reservatório da Itaipu Binacional em 1982, quando as comportas da usina fecharam as águas do Rio Paraná. A grafia em idioma guarani é com y, no final, mas quanto aportuguesado o termo é grafado com i, como ficou na grafia do nome da Reserva Indígena Avá-Guarani do Ocoí.

<sup>12</sup> Em guarani, *Karumbe* corresponde à tartaruga, e y à água. Uma tradução literal para *Karumbey* pode ser Rio da

Barros. Estas duas famílias extensas estavam vivendo espremidas pelo avanço da urbanização de Guaíra, e foram presenciando pouco a pouco o restante das matas (*ka'a guasu*) sendo derrubadas para ceder espaço aos loteamentos urbanos. Como aponta um relatório da FUNAI escrito pelo antropólogo Rubem Thomas de Almeida (BRASIL, 2004) também havia determinadas famílias que estavam vivendo espalhadas pelos bairros de Guaíra, estas que, por sua vez, somavam cerca de oitenta e cinco pessoas.

Embora muitas famílias tenham se dispersado ao longo de determinadas “situações históricas”, como vou mostrar adiante, é importante notar que, mesmo que de forma muito precária, os Avá-Guarani lograram permanecer resistindo em seu *tekoha ymã* guare na região da Bacia do Rio Piquiri. Para analisar os eventos históricos de colonização daquela parte do território Avá-Guarani utilizo a noção de “situação histórica”<sup>13</sup> (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988; 2015). Assim, é possível mapear no tempo como se caracterizou os determinados campos de forças (política, ideológica, econômica) cujos interesses voltaram diretamente sobre o território habitado pelos Avá-Guarani, bem como na exploração de sua mão de obra, muitas vezes em regime de trabalho análogo ao da escravidão.

A foz do Rio Piquiri, que atualmente está dentro dos limites do município de Terra Roxa, assim como outros afluentes menores que deságuam na curva que faz o Rio Paraná naquela altura, é local de habitação muito antiga de povos indígenas falantes do idioma guarani que eram agricultores, caçadores e também produziam peças de cerâmicas, como panelas e outros pequenos

---

Tartaruga, ou também Água da Tartaruga.

<sup>13</sup> A noção de “situação histórica” (Pacheco de Oliveira, 1988; 2015) ajuda a compreender os campos de forças políticas, econômicas e ideológicas que provocam mudanças sociais na dinâmica de um povo e na paisagem que configura seu território, bem como ajuda a ver as relações de poder que os indígenas estabeleceram com os distintos agentes que colonizaram seus territórios, de modo a poder identificar as relações de interdependência entre os atores sociais em cada situação histórica. Pacheco de Oliveira coloca que a noção de situação histórica não trata de eventos históricos isolados num determinado tempo, mas sim de: “modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais” (1998 p.57). De acordo com ele: “uma situação histórica se compõe de um conjunto determinado de atores e forças sociais, cada um desses provido de diferentes recursos, padrões de organização interna, interesses e estratégias” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2015, p. 49).

utensílios.

Até hoje podemos encontrar com facilidade inúmeros cacos de cerâmica de tradição tupi-guarani nas aldeias que estão próximas ao Rio Paraná, como a Tekoha Marangatu e Tekoha Guatá Porã, em Guaira, e a Tekoha Ñeboetê, em Terra Roxa, esta última localiza-se bem próxima da foz do Rio Piquiri, ao lado das ruínas da *Ciudad Real Del Guairá*. Esta antiga cidade foi fundada em 1557 pelos colonizadores espanhóis, que escolheram esta localidade porque buscavam defender os limites de sua colônia, no Paraguai, com o Brasil, e também tinham interesses na grande população indígena que viviam ao redor da foz do Rio Piquiri (MELIÀ, 1997). De acordo com Melià (1997), o interesse dos espanhóis era em inserir aquela população indígena no sistema das *comiendas*, em que os indígenas eram subjugados ao trabalho em condições análogas a da escravidão.

Rio Piquiri acima os padres da Ordem Jesuítica criaram as reduções<sup>14</sup> no final do século XVI, como a Redução de Copacabana, a de Conceção, e a de São Pedro. A *Ciudad Real Del Guairá*, bem como as reduções jesuíticas, foram destruídas pelos bandeirantes paulistas entre os anos de 1629 a 1632, muito indígenas foram capturados e levados como escravos para trabalhar nas plantações de cana-de-açúcar em São Paulo (MONTEIRO, 1994), mas também houve aqueles que se “...quedaron pequeños reductos escondidos en el monte” (MELIÀ, 1997 p. 89).

A próxima situação histórica vivenciada pelos antepassados do povo Avá-Guarani da Bacia do Rio Piquiri tomou forma com o término da Guerra do Paraguai (1864 a 1870). Após a derrota do Paraguai perante a Tríplice Aliança, formada por Brasil, Argentina e Uruguai, uma Comissão Mista foi composta para traçar os novos limites da fronteira entre Paraguai e Brasil, e os trabalhos duraram de 1872 a 1874 (EREMITES DE OLIVEIRA & ESSELIN, 2018).

---

<sup>14</sup> O Padre Montoya definiu as reduções da seguinte forma: “Llamamos reducciones a los pueblos de Indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres y más unos de otros, los redujos la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan (Montoya, 1639 appud Melia, 1997, p. 122)

Grande parte do território tomado do Paraguai foi incorporado à província de Mato Grosso, atual Mato Grosso do Sul, e também à região Oeste do Paraná. Tratava-se de um vasto espaço habitado de forma ancestral por uma grande população de indígenas Kaiowá e Avá-Guarani. Em toda esta ampla extensão territorial havia uma grande quantidade da planta erva-mate (*Ilex paraguariensis*), que era encontrada em abundância no interior das matas, e muito apreciada pelos indígenas que sempre a consumiram por meio da infusão com água quente ou fria. Eremites de Oliveira e Esselin (2018) argumentam que os vastos ervais tratavam-se de verdadeiras “florestas antrópicas”, que eram utilizadas e manipuladas pelos indígenas desde tempos pré-coloniais.

Por meio da Lei de Terra de 1850, o território retirado do Paraguai e incorporado ao Brasil tornou-se terras devolutas. Inicialmente elas foram concedidas para a exploração da erva-mate e da madeira de lei. Quem adquiriu a concessão de imensa quantidade de hectares de terras foi o empresário Thomaz Larangeira, que por sinal foi o provedor de alimentos para a Comissão Mista que redemarcou os limites entre Brasil e Paraguai. Com a sua primeira concessão de terras, Thomaz Larangeira obteve por meio do Decreto Imperial nº 8.799, de 9 de dezembro de 1882 “a permissão para explorar por dez anos os extensos ervais nativos encontrados em terras tidas como devolutas” (EREMITES DE OLIVEIRA & ESSELIN, 2018).

Em 1892 Thomaz Larangeira associou-se aos irmãos Murtinho, empresários de origem portuguesa, e por meio desta sociedade foi criada a Cia. Matte Larangeira. A Companhia extraía erva-mate nativa e madeira de lei utilizando mão de obra Kaiowá e Avá-Guarani que trabalhavam em condições análogas às do regime de escravidão, visto que os indígenas ficavam submetidos ao sistema de barracão. Essa foi uma forma de controle que girava em torno da dívida gerada com as mercadorias que os indígenas adquiriam de modo adiantado nos barracões, que eram controlados pelos próprios administradores da Cia. Muitas vezes os indígenas não conseguiam mais quitar a sua dívida, e acabavam ficando à mercê do trabalho compulsório nos ervais (BRAND, 1997).

É importante destacar que ao longo do Governo Imperial e também durante do início do

Republicano, Thomaz Larangeira foi adquirindo novas concessões de terras, de modo a ampliar ainda mais o espaço utilizado para realizar a extração de erva-mate nativa e aprimorar na sua logística de escoamento (BRAND, 1997). Com o aumento das concessões a Cia. chegou até a região Oeste do Paraná, e em 1910 fundou o Porto de Guaíra<sup>15</sup> na margem esquerda do Rio Paraná, acima dos Saltos das Sete Quedas. Tanto no Mato Grosso do Sul, quanto no Paraná, a Cia fez uso da mão de obra indígena em condições análogas às da escravidão, tanto durante o processo de coleta da erva mate no interior das matas, assim como na logística de transporte e escoamento do produto<sup>16</sup> (CTI, 2013).

As histórias sobre o “tempo da Cia. Matte Larangeira”, estão bem presentes nas memórias dos Avá-Guarani. Conforme os relatos indígenas por mim registrados, pude compreender que os funcionários que administravam o processo de coleta e escoamento da erva-mate estabeleceram formas de relação violenta para com os indígenas. Damião Acosta, morador da aldeia Tekoha Y’Hovy, que tem 69 anos de idade, disse-me que seu pai, chamado Bernardo Acosta, enquanto era vivo chegou a trabalhar para a Cia. Matte Larangeira. Damião contou-me que a situação de trabalho para a Cia. era extremamente insalubre, trabalhavam todos os dias sem descanso semanal, debaixo de chuva ou no frio. Houve muitos casos em que os indígenas chegaram a cobrar pelos serviços prestados para a empresa extratora e foram espancados pelo “patrão”. Segundo Damião “naquele tempo o patrão matava mesmo, era difícil”.

O empreendimento ervateiro realizado pela Cia. Matte Larangeira passou a declinar após Getúlio Vargas rescindir as concessões de terras a Tomaz Larangeira na década de 1940. Desta forma, foi chegando ao fim da situação histórica que se configurou com a exploração dos recursos das matas habitadas pelos Avá-Guarani por meio de sua força de trabalho. Até essa situação histórica

---

<sup>15</sup> Foi por meio da construção deste porto que surgiu a cidade de Guaira.

<sup>16</sup> O produto extraído das matas por meio da mão de obra indígena tinha como destino a importação para o mercado Argentino, e para isso era escoado via a Bacia do Rio da Prata.

os indígenas não haviam sido expulsos de suas terras devido ao fato de terem sido utilizados como mão de obra. Mas essa configuração começa a mudar após a criação do mito de que a região Oeste do Paraná era um “vazio demográfico” e de que era necessário povoá-lo, por certo que com uma população branca (FREITAG, 2007).

O Relatório<sup>17</sup> sobre as violações dos direitos humanos e territoriais do povo Avá-Guarani produzido pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI) informa que em Guaíra e Terra Roxa as terras devolutas que estavam sob a concessão da Matte Larangeira ficaram a cargo de serem loteadas e vendidas pela Fundação Paranaense de Colonização e Imigração, e também pela Sociedade Imobiliária Noroeste do Paraná (SINOP). Sobre esta última, o Relatório infere que se tratava de uma “companhia que empregava mão de obra Guarani na abertura de estradas e picadas [...]” (CTI, 2013 p. 55).

É no desenrolar desta situação histórica que tem como marca central a colonização por meio do povoamento realizado em grande parte com uma população de imigrantes brancos, que os Avá-Guarani começam a se espalhar (*sarambi*) daquela parte de seu território que tem como marco a foz do Rio Piquiri a leste, e a oeste as submersas Sete Quedas do Rio Paraná. Esse processo de dispersão dos Avá-Guarani em Guaíra foi se dando de modo gradual ao longo da década de 1940 até 1970, na medida em que suas terras iam sendo vendidas, e junto a isso também passava a ocorrer a expansão urbana do município de Guaíra.

Como torna evidente as narrativas dos Avá-Guarani mais velhos, também houve muitas famílias que saíram de Guaira e foram para Mato Grosso do Sul em busca de postos indígenas mais próximos para conseguirem obter a documentação básica<sup>18</sup> que passou a ser exigida para pleitea-

---

<sup>17</sup> *Violações dos Direitos Humanos e Territoriais do Guarani no Oeste do Paraná*

(1946-1988): subsídios para a Comissão Nacional da Verdade. Centro de Trabalho Indigenista – CTI. 2013. 103p. Disponível em: <http://bd.trabalhoindigenista.org.br/>

<sup>18</sup> Na Região Oeste do Paraná não havia posto indígena, a FUNAI abriu uma sede fixa nesta região somente em 2012. Antes disso havia somente a Coordenação Regional em Guarapuava, a mais de trezentos quilômetros de distância de Guaíra. Devido a este fato, os Avá-Guarani que vive em Guaíra e Terra Roxa quando precisavam ser atendidos pela



rem postos de trabalho, bem como para ter acesso a cidadania de modo geral, como o atendimento em hospitais, para poder viajar de ônibus, votar etc. Um exemplo pode ser ilustrado com um fragmento de uma entrevista que realizei com Teodoro Galeano, que atualmente vive na aldeia Tekoha Y'Hovy, que me contou sobre seu pai, Germino Galeano. De acordo com Teodoro:

Meu pai era daqui mesmo, só que quando eu era pequeno, quando tinha quase sete anos, naquele tempo os branco falavam pro meu pai “você tem que pegar documento, tem que tirar documento, tem que tirar”. Mas aqui eles não quíriam tirar pra nós, então meu pai pensou assim, ele falou pra nós, “temos que sair daqui e ir lá pra Mato Grosso [do Sul] pra tirar os nossos documentos”.

Teodoro foi para a Reserva Indígena Porto Lindo quando criança, e por lá cresceu e constituiu sua família, ele trabalhou junto com seus filhos no corte da cana-de-açúcar durante muitos anos para conseguirem sua sobrevivência.

O que muitos indígenas apontam é que o chefe do Posto Indígena da R.I Porto Lindo exigia que as famílias ficassem vivendo por lá anos a fio até conseguirem em algum momento obter a documentação. Com isso, os filhos iam crescendo e com o tempo constituíam casamento e formavam suas famílias e, desta forma, iam permanecendo fora do território da Bacia do Rio Piquiri. Teodoro contou que seu pai morreu e foi enterrado em Porto Lindo, de modo que não chegou a regressar para o local em que nasceu para lá ser enterrado.

É importante constatar que em Guaíra também houve um forte impacto ambiental devido à construção da Usina Hidrelétrica Itaipu Binacional, que por conta da formação do grande reservatório alagou completamente as Sete Quedas do Rio Paraná. As grandes cachoeiras que se formavam naquela altura do Rio Paraná eram para o povo Avá-Guarani um importante referencial geográfico e cosmológico, pois, como indiquei anteriormente, naquela localidade se juntavam muitos *chamo'i* (rezador) para cantar e dançar para *Ñande Ru* (Nosso Pai), a divindade criadora

---

FUNAI se deslocavam até o Posto Indígena da Reserva Indígena Porto Lindo, localizada no município de Japorã-MS, a trinta e três quilômetros de distância de Guaíra.



do mundo e dos seres que o habitam, com a finalidade de obter a chance de irem, ainda em vida, para a *yvy marane'ỹ*. As Sete Quedas ficaram completamente alagadas, assim como os locais que os Avá-Guarani habitavam e circulavam nas cercanias das quedas d'água.

Na esteira da construção da Itaipu Binacional, durante o período da Ditadura Civil-Militar, ao longo das décadas de 1970 e 1980, também houve o forte avanço da fronteira agrícola na região Oeste do Paraná. Foi se desenvolvendo ali a agricultura intensiva e altamente mecanizada voltada para os monocultivos de grãos, principalmente, a soja e o milho. Esse modo de produção intensiva fez demandar ainda de mais extensões de terras, que são destinadas para o cultivo lucrativo voltado para o mercado neoliberal das *commodities*.

A mão de obra indígena foi deixando de ser contratada para a realização de serviços braçais nas lavouras na medida em que as máquinas foram se tornando de fácil acesso. Muitos indígenas também foram obrigados a se deslocarem para o Mato Grosso do Sul para trabalhar como cortadores de cana para as usinas de álcool, de modo a assegurar sua sobrevivência, pois os locais em que utilizavam para pescar, caçar, plantar, estavam se transformando em grandes campos de soja, e também em zonas urbanas dos municípios de Guaíra e Terra Roxa. É nesse cenário que foi se configurando a situação histórica atual, em que os Avá-Guarani estão empenhados em reaver parcelas de seu território ancestral por meio das ações de entrar novamente, *jeike jevy*.

### ***Jaha Jaike Jevy: Vamos entrar novamente.***

Mesmo tendo saído de Guaíra, o local em que nasceu, e se deslocado com seus pais para a Reserva Indígena Porto Lindo, no sul do Mato Grosso do Sul quando criança, Teodoro Galeano nunca se esqueceu do que seu pai dizia, de que seu o lugar era em Guaíra, nas redondezas do Rio Paraná, de acordo com suas palavras:

Um dia meu pai conversou comigo, ele falou assim pra mim quando eu já tinha uns 14 ou 15 anos, ele falou pra mim “o nosso lugar não é aqui, o nosso lugar é lá no Paraná”. Essa Guaíra eu conheço desde quando eu era bem pequeno, então eu mudei pra cá de novo, eu vim aqui porque meu pai foi sacrificado aqui e eu tenho

que lutar de novo, agora já não tem mais mata pra gente se mudar, pra mudar hoje de onde nós estamos é difícil, tem que ficar bem edificado.

Teodoro voltou com sua esposa e filhos para Guaíra em 2009, primeiramente viveu cerca de seis anos na aldeia Tekoha Guata Porã, e depois se mudou para a aldeia Tekoha Y’Hovy, após ter ocorrido um fato trágico em sua família, um de seus filhos que tinha apenas dezesseis anos cometeu o suicídio, um fenômeno que vem provocando muitas mortes entre os Avá-Guarani nas aldeias da região Oeste do Paraná, principalmente entre a população mais jovem, embora também tenham casos ocorridos com adultos<sup>19</sup>.

O movimento protagonizado pelos Avá-Guarani para recuperar parte das terras que lhes foram retiradas ao longo da colonização de seu território na Bacia do Rio Piquiri, nos municípios de Guaira e Terra Roxa, começou de modo discreto com a entrada da família extensa encabeçada pelo casal Claudio Barros e Vitória Nunes em um lote urbano que tem pouco mais que quatro alqueires de terras, no bairro Vila Alta em Guaíra, em 1999. Nestes pouco mais que quatro alqueires de terras, esta *ñemoñare* fundou a Tekoha Porã, em que atualmente habita uma população de 215 pessoas atualmente (BRASIL, 2022).

Dessa maneira, dando prosseguimento no processo de recuperação de parte de seu território tradicional, em 2004 ocorreu uma entrada (*jaike*) próxima de uma Faixa de Proteção do reservatório da Itaipu Binacional. Nesta localidade ainda há uma região de mata que margeia o lado esquerdo do Rio Paraná. O pequeno grupo que realizou essa retomada foi constituído por três famílias que estavam vivendo na Tekoha Porã, e foi liderado por um dos genros de Cláudio Barros, chamado Inácio Martins, casado com Luciana Barros. O grupo de famílias foi constituído por

---

<sup>19</sup> O Brasil de Fato publicou no dia onze de março de 2022 uma reportagem intitulada “*Sem perspectiva de futuro, mais um jovem guarani comete suicídio no Oeste do Paraná*”, em que foi abordada a grave situação do suicídio entre a população Avá-Guarani no Oeste do Paraná. A matéria traz informações que mostra que de 2000 a 2018 houve o registro de dezoito casos de suicídios cometido entre os indígenas. Esse número disparou em 2021, visto que teve de zesseis casos de suicídio, e mais vinte e quatro tentativas. Link de acesso à reportagem: <https://www.brasildefato.com.br/2021/12/29/aqui-nao-tem-alimento-para-indio-guaranis-do-oeste-do-parana-sofrem-epidemia-de-suicidio> data do último acesso em 27/08/2022.

ele, sua esposa e os dois filhos pequenos, e mais duas outras famílias, o casal Assunção Benites e Adolfina Lopes e seus seis filhos. E também o casal Nenito e Leutécia e seus três filhos (BRASIL, 2004). Nesta localidade ergueram a Tekoha Marangatu, em que atualmente vivem 362 pessoas (BRASIL, 2022).

Este movimento protagonizado pelos Avá-Guarani foi ganhando força aos poucos, conforme as famílias que tinham se dispersado em décadas passadas por conta da colonização de seu território passaram a regressar. Estas famílias foram compondo novas retomadas em pontos que foram indicados pelos *chamoĩ* e *charyi*, como o próprio Claudio Barros, que são os conhecedores das histórias e dos locais que habitavam, das matas que circulavam para coletar ervas medicinais, mel, para caçar e pescar.

Atualmente os Avá-Guarani têm denominado esse movimento de reocupação territorial de “retomada”, mas em seu idioma se referem a estas ações por meio da expressão *jaha jaike jevy yvype*, que significa “vamos entrar de novo nas terras”. O antropólogo Kaiowá Tônico Benites que elaborou suas pesquisas sobre as retomadas territoriais do povo Kaiowá e Avá-Guarani no Mato Grosso do Sul, explica que:

A expressão “*Jaha jaike jevy*” significa “vamos entrar e recuperar”. E *jev* tem o significado de “repetir”, “ativar” novamente ou uma vez mais. Por essa razão, a expressão *jaha jaike jevy* significa “vamos entrar e recuperar” (outra vez ou de novo) (BENITES, 2014, p. 30).

Nesse sentido, concebe-se que estão recuperando novamente o território que sempre lhes pertenceu e não, como impõe os seus antagonistas *karai kuera* (os brancos), estão invadindo e tomando as terras de seus pretensos proprietários.

As memórias a respeito dos locais em que nasceram e que foram enterrados os antepassados, sobre o tempo que seus pais e avós trabalhavam para a Cia. Matte Larangeira, sobre os locais de importância cosmológica que foram alagados pela Itaipu Binacional, são como o combustível que motiva o processo de recuperação territorial. Outro elemento importante, e que também apa-

rece no processo de recuperação territorial do povo Tupinambá localizado no Sul da Bahia, como nos mostra as pesquisas de Alarcon (2019; 2020), são as relações de parentesco, que pesam bastante neste processo de retomada, visto que um parente chama o outro.

Vale destacar que o processo de retomada territorial que resultou em 2014 na abertura do processo administrativo da FUNAI para a identificação e delimitação da Terra Indígena Tekoha Guasu Guavira, foi fruto da luta de várias famílias extensas que mantêm entre si laços de parentesco consanguíneo e por aliança matrimonial, como os Galeano, os Benites, os Barros, os Martins, os Martines, os Lopes, os Acosta, os Diegro, os Verá, os Galeano entre outras. Grande parte delas estavam vivendo momentaneamente nas Reservas Indígenas no Mato Grosso do Sul, outras em aldeias Avá-Guarani situadas no Paraguai, assim como algumas delas que partiram de reservas indígenas da região Oeste e Centro-Sul do Paraná.

O movimento de retomada territorial promovido pelos Avá-Guarani resultou na constituição sete novos *tekoha* (espaço em que se vive de acordo com o *ore reko*, ou seja, com “os nossos costumes”) em Guaíra, que são eles: 1) Tekoha Marangatu; 2) Tekoha Mirim; 3) Tekoha Y’Hovy; 4) Tekoha Jevy<sup>20</sup>; 5) Tekoha Tatury; 6) Tekoha Guarani, 7) Tekoha Porã<sup>21</sup>. E mais cinco no município vizinho, em Terra Roxa, que são eles: 1) Tekoha Araguaju; 2) Tekoha Ñemboete; e 3) Tekoha Pohã Renda; 4) Tekoha Yvyraty Porã<sup>22</sup>; 5) Tekoha Tajy Poty.

As manifestações pela demarcação da terra indígena realizadas pelos Avá-Guarani, passaram a ser parcialmente atendidas pela FUNAI que, em 2012, abriu em Guaíra uma Coordenação Técnica Local (CTL) para atender diretamente a demanda dos indígenas dessas dezesseis aldeias.

<sup>20</sup> A Tekoha Jevy, em 2020, foi dividida em outras duas aldeias, uma delas foi nomeada com Tekoha Guata Porã, e a outra como Tekoha Itê.

<sup>21</sup> Em 2019 esta aldeia de fragmentou em duas partes, uma delas continuou como Tekoha Porã, e a outra foi nomeada como Tekoha Ñepyrú.

<sup>22</sup> Devido a uma cisão entre grupos familiares esta aldeia foi fragmentada em duas, uma continuou com o nome Tekoha Yvyraty Porã, e a outra foi batizada como Tekoha Yvy Porã.

Além disso, a FUNAI constituiu um Grupo de Técnico (GT)<sup>23</sup> para realizar os estudos de identificação e delimitação de uma “Terra Indígena”, os quais foram coordenados pela antropóloga Marina Vanzolini Figueiredo, que realizou a pesquisa de campo em 2014 e 2015.

Os resultados dos levantamentos desse GT propuseram a criação e delimitação da Terra Indígena chamada Tekoha Guasu Guavira, para que abarcasse as terras das dezesseis *tekoha kuera*, com uma extensão de 24.048 hectares de terras, situados nos municípios de Guaíra, Terra Roxa e Antônia<sup>24</sup> (BRASIL, 2018). Assim, diferentes das três primeiras terras destinadas aos Avá-Guarani no Oeste do Paraná, que foram regularizadas como “Reservas Indígenas”, a Terra Indígena Tekoha Guasú Guavirá foi proposta com base na tradicionalidade de ocupação territorial dos Avá-Guarani, de acordo como é instruído pela legislação prevista no Artigo 231 da Constituição Federal brasileira.

O Resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tekoha Guasú Guavirá (RCID) chegou a ser publicado no Diário Oficial da União (DOU) no dia quinze de outubro de 2018, por meio do Despacho Nº 2, de Setembro de 2018. Porém, o reconhecimento dessa Terra Indígena provocou intensos movimentos a níveis locais contrários às demandas territoriais dos Avá-Guarani.

No âmbito local onde as retomadas ocorrem como podemos observar nos estudos que abordaram essa temática (Alarcón, 2019; 2020; Moraes, 2017; Benites, 2014; Maréchal, 2019; Sousa, 2021), políticos, que quase sempre são donos de terras, sindicatos rurais e organizações civis de agricultores ligados ao agronegócio têm atuado significativamente para desarticular e eliminar as retomadas territoriais e as demarcações de terras indígenas. Maréchal (2019), que realizou pesquisas sobre as retomadas protagonizadas pelo povo Kaingang no Rio Grande do Sul, mostra de modo

---

<sup>23</sup> Grupo Técnico constituído pelas Portarias Funai nº 139/PRES, de 17.02.2014, e nº 402/PRES, de 25.04.2014.

<sup>24</sup> Uma pequena parte da Ilha Grande do Rio Paraná foi inserida dentro da delimitação da TI Tekoha Guasu Guavira. Essa parte da Ilha Grande está dentro dos limites dos municípios de Terra Roxa e Altônia, por isso esse município aparece dentre os locais em que incide a Terra Indígena.

muito claro como estas figuras públicas e instituições ligadas ao agronegócio se articulam junto à mídia local para promover uma imagem depreciativa dos indígenas e, deste modo, justificar a violência desferida em seus corpos, bem como o apagamento de sua presença, que quase sempre ocorre por meio da negação da identidade étnica enquanto povo indígena, assim como por meio do apagamento da história a respeito da ocupação ancestral de seus territórios.

Em Guaíra e Terra Roxa esse movimento contrário aos indígenas está vinculado especialmente às forças econômicas ligadas ao agronegócio, que vem demandando cada vez mais de terras para a produção dos monocultivos de grãos, como a soja e o milho principalmente<sup>25</sup>. Como consequências das manifestações contrárias à demarcação da terra para os indígenas, foi expedida, no dia 17 de fevereiro de 2020, a Ação Civil Pública<sup>26</sup> sentenciada pelo juiz da 1º Vara Federal de Guaíra, Gustavo Chies Gignachi, respondendo à apelação<sup>27</sup> interposta pela FAEP<sup>28</sup> (Federação da Agricultura do Estado do Paraná), que determinou a “suspensão” do processo administrativo de demarcação e regularização da Terra Indígena Tekoha Guasu Guavira, alegando que teria ocorrido ilegalidades nos estudos de identificação e delimitação das terras.

O atual presidente da FUNAI, Marcelo Augusto Xavier da Silva, sem recorrer da sentença como deveria por conta do cargo que ocupa, atendeu a solicitação do juiz e publicou, no Diário Oficial da União (no dia 26 de março de 2020), a “*Portaria N° 418<sup>29</sup>, de 17 de Março de 2020*”. Por meio desta, ele que não só “suspendeu” o RCID, como foi mais além e declarou a “nulidade do processo administrativo de identificação e delimitação da Terra Indígena Tekoha Guasu Gua-

---

<sup>25</sup> De acordo com as informações do IBGE, em 2020 foi produzido em Terra Roxa uma quantidade de 239.931 toneladas de milho, e 216.000 toneladas de soja. Em Guaíra a produção de milho chegou a 148.545 toneladas, e a de soja 139.891. Fonte: <https://cidades.ibge.gov.br/> acesso: 18/08/2022.

<sup>26</sup> N° 5001048-25.2018.04.7017

<sup>27</sup> Processo n° 5001401- 07.2014.404.7017

<sup>28</sup> De acordo com a página de sua website a FAEP tem como objetivo a “defesa e representação legal da categoria econômica rural”, e tem como missão “defender os interesses dos Sindicatos filiados e dos produtores rurais. Fonte: <https://www.sistemafaep.org.br/faep-3/> último acesso em 27/08/2022

<sup>29</sup> Segue o link para acesso ao documento: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-418-de-17-de-marco-de-2020-249801671>

virá”. Desde então, nenhuma outra providência oficial foi tomada para o reconhecimento da Terra Indígena Tekoha Guasu Guavira.

Mesmo com a declaração da nulidade do processo administrativo de identificação e delimitação da T.I. Tekoha Guasu Guavirá, os Avá-Guarani continuam resistindo e permanecendo nas áreas retomadas, buscando reverter à sentença que impediu o reconhecimento oficial desse território em seu pleno direito. As lideranças das aldeias que compõe essa Terra Indígena estão fortemente articuladas com a Comissão Guarani Yvyrupa (CGY)<sup>30</sup>, que tem prestado apoio jurídico aos Avá-Guarani da região Oeste do estado do Paraná.

A Comissão Guarani Yvyrupa é uma organização não governamental indígena criada em 2006, que congrega os coletivos Guarani das regiões Sul e Sudeste do Brasil, e tem como foco principal de luta a garantia dos direitos indígenas, sobretudo, no tocante à luta pelo direito à demarcação e regularização das terras. De acordo com seu site oficial: “A CGY foi construída como um mecanismo de atuação nos processos de demarcação de terras indígenas”. A CGY esta sediada na aldeia Tenondé Porã, localizada na zona periférica da cidade de São Paulo, mas também possui um escritório na região central dessa cidade.

Os Avá-Guarani de Guaíra e Terra Roxa, por meio de suas estratégias de entrar novamente (*jaike jevy*) e retomar parcelas de seu território ancestral, têm conseguido atrair também a atenção da FUNAI e do MPF. Esta estratégia foi fundamental para a abertura do processo administrativo que deu origem à delimitação e demarcação da TI Tekoha Guasu Guavirá e a publicação do resumo de seu RCID no DOU. As ações dos Avá-Guarani de retomadas das terras são realizadas em conjunto com várias outras mobilizações públicas, como as manifestações políticas em forma de passeatas pelas ruas principais do município de Guaíra, protestos em frente à Prefeitura Municipal e o fechamento da Ponte Ayrton Senna<sup>31</sup>. A primeira ocasião em que fecharam a Ponte foi em 2012,

---

<sup>30</sup> Para mais informações sobre a Comissão Guarani Yvyrupa: <http://www.yvyrupa.org.br/sobre-a-cgy/>

<sup>31</sup> A Ponte Ayrton Senna está na extensão da BR 163, Km 350, e conecta o estado do Paraná ao de Mato Grosso do Sul



quando aproximadamente cem indígenas interromperam o fluxo dos automóveis durante a manhã e à tarde do dia seis de agosto<sup>32</sup>.

Com suas manifestações públicas os Avá-Guarani protestam, sobretudo, por demarcação e regularização de suas terras, mas, também, por melhores condições de moradia nas aldeias, por atendimento diferenciado na saúde e na educação, pelo direito de serem respeitados enquanto coletividade indígena e pela sua sobrevivência. Outro momento que os Avá-Guarani utilizaram a estratégia de interromper o fluxo da Ponte Ayrton Senna ocorreu em abril de 2017, de acordo com a reportagem do Brasil de Fato<sup>33</sup> cerca de quatrocentas e cinquenta pessoas participaram da manifestação, cujas pautas principais foram a demarcação do território, saneamento básico nas aldeias, melhoria das escolas, que são construídas de modo improvisado pelos próprios indígenas, e contratação de agentes de saúde e professores indígenas.

A última vez que os Avá-Guarani fizeram uso da estratégia de fechar a Ponte Ayrton Senna para atrair a atenção das autoridades foi no dia vinte e cinco de março de 2019. Nessa manifestação, segundo uma reportagem do CIMI<sup>34</sup>, compareceram mais de duzentos indígenas para protestar contra o desmonte que o Ministério da Saúde do Governo Jair Bolsonaro pretendia implementar na Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). Depois dessa manifestação os indígenas foram expressamente proibidos de realizar protestos na Ponte, pois a Advocacia Geral da União

---

e permite também ter acesso à fronteira do Brasil com o Paraguai. Naquela altura ela é a principal via para atravessar o Rio Paraná, de modo que é muito utilizada para escoar a produção do agronegócio do Mato Grosso do Sul para os portos do Sul e Sudeste do Brasil.

<sup>32</sup> Há uma reportagem do G1 sobre essa manifestação, nela aparece o cacique Marciliano Lopes, da aldeia Tekoha Araguaju, dizendo que eles queriam falar com o Procurador Dr. Richa, e clamava que as aldeias necessitavam educação, no caso, o protesto estava voltado para a conquista de escolas indígenas dentro das aldeias. Acesso da reportagem em: <https://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2012/08/indios-fecham-ponte-ayrton-senna-e-reivindicam-atencao-do-governo.html> último acesso no dia 25/08/2022.

<sup>33</sup> Link de acesso à reportagem: [https://www.brasildefato.com.br/2017/04/03/indigenasfechamponteyrton-senna-em-protesto-contra-o-governofederal#:~:text=Cerca%20de%20450%20ind%C3%ADgenas%20da,\)%2C%20no%20Oeste%20do%20Paran%C3%A1](https://www.brasildefato.com.br/2017/04/03/indigenasfechamponteyrton-senna-em-protesto-contra-o-governofederal#:~:text=Cerca%20de%20450%20ind%C3%ADgenas%20da,)%2C%20no%20Oeste%20do%20Paran%C3%A1) último acesso no dia 25/08/2022.

<sup>34</sup> <https://cimi.org.br/2019/04/indigenas-no-parana-sao-impedidos-de-realizar-manifestacao-em-vias-publicas-no-oeste-do-estado/> último acesso no dia 25/08/2022.

(AGU) moveu um Interdito Proibitório<sup>35</sup> contra este povo para “resguardar a ordem e o fluxo das rodovias federais” (BRASIL, 2019). Como punição para, se acaso os Avá-Guarani vierem a realizar novos protestos na Ponte, a AGU autorizou a Polícia Rodoviária Federal utilizar o uso da força para retirar os indígenas manifestantes do local, bem como atribuiu um valor de cinco mil reais por hora para a liderança que descumprir com o Interdito, e, além disso, ainda determinou ao Conselho Telar de Guaira para que “recolha as crianças e menores que estejam sendo utilizados na manifestação” (BRASIL, 2019).

### **Considerações finais**

Damásio Martines, pai de Paulina, que atualmente está com os seus noventa e dois anos de vida, disse em 2015 para a equipe que compôs o Grupo Técnico que trabalhou na confecção do RCID da Tekoha Guasu Guavirá:

Os *karai* (não-indígenas) nunca entenderam por que queremos a mata. Nós fazemos parte dela, precisamos dela para sobreviver. Aí vieram e destruíram a mata, tudo virou soja. Mas é possível transformar a soja em mata de novo (...) *Nãnderu* fez a terra e a mata para nós indígenas, onde nos sentimos felizes, porque quando estamos na mata é como se estivéssemos em família. (BRASIL, 2018, p. 390)

As ações de retomadas territoriais protagonizadas pelos Avá-Guarani por meio do movimento de “entrar novamente nas terras”, *jaike jevy yvype*, tem sido a principal estratégia para recuperar a posse de parcelas do território de onde foram sendo espoliados, conforme foi avançando as frentes de colonização que se sucederam desde a Guerra do Paraguai, em meados do século XIX. Nesse processo eles foram perdendo o acesso às “grandes matas” (*ka’aguy guasu*) que atualmente foram transformadas em campos de soja voltados ao agronegócio. Também ficaram sem os seus *tape marane’y* (caminho sem males) que ficaram alagados com a construção da Itaipu Binacional durante a ditadura civil-militar, e de modo geral, perderam o pleno usufruto de seu *Tekoha Ymã Guare*, que buscam atualmente recuperar por meio de suas retomadas, de seus *jaike jevy* (en-

---

<sup>35</sup> Interdito Proibitório Nº 5000546-52.2019.4.04.7017/PR.

trar novamente). Desta forma, como bem colocou o *chamoĩ* Damásio Martines, da aldeia Tekoha Y’Hovy, será “possível transformar a soja em mata de novo”.

### Referências Bibliográficas

ALARCON, Daniela Fernandes. *O retorno da terra: As retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Editora Elefante: São Paulo, 2019. 484p.

ALARCON, Daniela Fernandes. Um balanço da recuperação territorial. In: *O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Tese de doutorado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2020.

ALBERNAZ, Adriana C. R. *Antropologia, História e Temporalidades entre os Avá-Guarani de Oco’y (PR)*. Tese de doutorado – UFSC: Florianópolis, 2009. 391 p.

BENITES, Tônico. *Rojeroky Hina há Roike Jevy Tekohape (Rezando e Lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Avá Kaoiwá e dos Avá Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese de doutorado – Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2014.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. *Relatório: textos temáticos / Comissão Nacional da Verdade*. – Brasília: CNV, 2014. 416 p. – (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 2).

BRASIL, Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. ROJAS, Blanca G. *Informação Técnica sobre os Índios Guarani-Ñandéva do Município de Guaíra*. Instrução Executiva N°. 406/PRES/2005, Brasília, 2005.

BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. Coordenadora-Geral de Identificação e Delimitação. FIGUEIREDO, Marina Vanzolini; SALLES DE FARIAS Camila & OLIVEIRA Diogo de. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tekoha Guasu Guavirá (Guaíra, Terra Roxa e Altônia, Paraná)*. Brasília: CGID/DPT/FUNAI, 2018.

BRASIL, Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. Coordenadora-Geral de Identificação e Delimitação. THOMAZ DE ALMEIDA, R. F. & MURA, Fabio. *Relatório Antropológico de Revisão de Limites da T.I. Porto Lindo (Jakarey)*. Portaria N° 724/PRES, 2002.

BRASIL, Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem F. *Relato sobre uma brevíssima visita aos Guarani-Ñandéva de Guaíra*. FUNAI/ Brasília, IB/Foz do Iguaçu, 2004.

BRASIL, Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena. Departamento de Atenção à Saúde Indígena. Despacho. Assunto: Resposta a Solicitação de Acesso à Informação-Fala.BR. Referência: NUP 25072.017396/2022-25, Brasília, 2022.

BRASIL, Poder Judiciário. Justiça Federal. Seção Judiciária do Paraná 1ª Vara Federal de Guaíra, interdito proibitório N° 5000546-52.2019.4.04.7017/PR, 2019.

BRAND Antônio. *O Impacto da Perda da Terra Sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: Os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado – Curso de Pós-Graduação em História PUC/RS. 1997.

BRIGHENTI, Clovis Antonio & OLIVEIRA Osmarina de. *Sarambipá: esparramos, resistência e rearticulação Guarani na recuperação do Tekoha Guasu extinto pela Itaipu Binacional*. RELACult – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade. V. 06, ed. especial, mar., 2020.

CARVALHO, Maria Lucia B. *Das Terras dos Índios a Índios sem Terras*. O Estado e os Guarani de Oco’y: Violência, Silêncio e Luta. Tese de doutorado – USP-FFLCH. São Paulo 2013. 834 p.

CLASTRES, Hélène. *La Tierra Sin Mal*. El profetismo tupí-guarani. Ediciones del Sol S.A. Buenos Aires, Argentina, 1989.

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA (CTI): *Violações dos Direitos Humanos e Territoriais do Guarani no Oeste do Paraná (1946-1988)*: subsídios para a Comissão Nacional da Verdade. São Paulo, 2013. Disponível em: <http://bd.trabalhoindigenista.org.br/>

CONRADI, Carla Cristina Nacke. *O Movimento os Guarani de Reocupação e Recuperação de seus Territórios no Oeste do Paraná*. IV Congresso Internacional de História – Maringá, 2009.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge & ESSELIN, Paulo Marcos. Uma Etno-História da Erva-Mate e dos Povos Indígenas de Língua Guarani na Região Platina: da Província do Guairá ao antigo Sul de Mato Grosso. IN: FINOKIET, Bedati A. (org.). – 1. ed. – Tubarão (SC) : Copiart, 2018. 360 p.

FREITAG, Liliâne da Costa. *Extremo - Oeste Paranaense: história territorial, região, identidade e (re)ocupação*. Tese de Doutorado em História – Faculdade de História, Direito e Serviço Social – Universidade Estadual Paulista – UNESP. Franca-SP, 2007.

MARÉCHAL, Clémentine I. Política do etnocídio e resistência nas retomadas kaingang no Rio Grande do Sul. In: *Gavagai*, v. 5, n. 1, 2018. p. 29-54.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo Como fundamentos da Religião dos Apapocíva-Guarani*. São Paulo: Edusp e Hucitec, 1987.

MELIÀ, Bartolomeu. A Terra Sem Mal do Guarani. Economia e profecia. *Revista de Antropologia*, (33), 1990.

MELIÀ, Bartolomeu. *Conquistado y Reducido*. Ensayos de Etno História. Biblioteca paraguaya de Antropología. Vol.V. CEADUC-CEPAG. Assunción del Paraguay, 1997.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MORAIS, Bruno Martins. *Do Corpo ao Pó: Crônicas da territorialidade Kaowá e Guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Elefante, 2017.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *“O Nosso Governo”*: Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero. 1988. 315p.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Uma etnologia dos “índios misturados”?* Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. MANA 4(1):47- 77, 1998.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Regime tutelar e Faccionalismo*. Política e Religião em uma reserva Ticuna. Manaus: UEA Edições, 2015.

PIERRI, Daniel Calazans. *O Percível e o Imperecível: Lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. São Paulo, 2013.

POMPA, Cristina. *O Profetismo Tupi-Guarani: A construção de um objeto antropológico*. Revista de Indias, vol. LXIV, n° 230, 2004.

SHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.

SOUSA, Alexander B. C. *“Quando você convive muito com a morte, você se acostuma com ela”*. Os karai keura e suas violências contra os Avá-Guarani da Bacia do Rio Piquiri (PR). São Paulo: Editora Dialética, 2021.

RIBEIRO DOS SANTOS, Thiago A. *Antes que era bom, quando a água era boa e não precisava cultivar: uma etnografia sobre os Avá-Guarani da Reserva Indígena Tekohá Anhetete e o Programa Cultivando Água Boa da Itaipu Binacional*. Dissertação de Mestrado. PPGAS-UFSC. Florianópolis, 2016.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem F. *Estudo Antropológico sobre a situação dos Avá-guarani e Guarani-Mbya relacionados ao Jakutinga/Ocoy e dos Ñandeva de Guaira: extremo oeste do Paraná*. Rio de Janeiro, 2006.

VELHO, Otávio G. *Frente de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônia*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009, 172p.

## Premiações socioambientais e venda de carbono da usina hidrelétrica Teles Pires: o paradoxo do desenvolvimento sustentável<sup>1</sup>

Premios socioambientales y venta de carbono en la central hidroeléctrica de Teles Pires: la paradoja del desarrollo sostenible

Socio-environmental awards and carbon sales at the Teles Pires hydroelectric plant: the sustainable development paradox

Fernanda O. Silva<sup>2</sup>

**Resumo:** O conceito de *desenvolvimento sustentável* foi apropriado pelos setores empresariais e aplicado às políticas públicas de países denominados em desenvolvimento, como é o caso do Brasil. Em consonância com essa perspectiva, criaram-se mecanismos de financeirização da natureza, dentre eles, premiações socioambientais em benefício de usinas hidrelétricas que vendem uma imagem pública de solução para crises, como a energética, sem impactar o ambiente. O presente artigo propõe uma análise do paradoxo entre a ideia de *desenvolvimento sustentável* defendida pela Usina Hidrelétrica Teles Pires, no rio Teles Pires, por meio de premiações socioambientais recebidas e venda de carbono, e os impactos ambientais e violações de direito que ela causou e causa aos povos Apiaká, Kayabi e Munduruku da bacia do Tapajós, o que a insere nos contornos de ações *neodesenvolvimentistas* e *neoextrativistas*.

**Palavras-chave:** Desenvolvimento Sustentável; Neodesenvolvimentismo; Neoextrativismo; Povos Apiaká, Kayabi e Munduruku.

**Resumen:** El concepto de desarrollo sostenible ha sido apropiado por los sectores empresariales y aplicado a las políticas públicas de los llamados países en desarrollo, como Brasil. En consonancia con esta perspectiva, se han creado mecanismos de financiarización de la naturaleza, entre ellos, los premios socioambientales en beneficio de las hidroeléctricas que venden una imagen pública de solución a las crisis, como la energética, sin impactar en el medio ambiente. Este artículo propone un análisis de la paradoja entre la idea de desarrollo sostenible defendida por la Central Hidroeléctrica Teles Pires, en el río Teles Pires, a través de los premios socioambientales recibidos y de la venta de carbono, y los impactos ambientales y las violaciones de derechos que ha causado y sigue causando a los pueblos apiaká, kayabi y munduruku de la cuenca del Tapajós, lo que la sitúa dentro de los contornos de las acciones *neodesarrollistas* y *neoextractivistas*.

**Palabras clave:** Desarrollo sostenible; neodesarrollismo; neoextractivismo; pueblos apiaká, kayabi y munduruku.

<sup>1</sup> Este artigo é um desdobramento do trabalho apresentado na disciplina “Povos e Comunidades Tradicionais e os Conflitos Ambientais”, ministrada pelos profs. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida e Dr. Daniel Viegas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, no segundo semestre de 2021.

<sup>2</sup> Doutoranda em antropologia social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM) e professora na área de Ciências Sociais no Instituto Federal de Mato Grosso, Campus Alta Floresta. <https://orcid.org/0000-0003-0784-8277> E-mail: fernandaoliveira.sociais@gmail.com



**Abstract:** The concepts of sustainable development have been appropriated by business sectors and applied to public policies in so-called developing countries, as is the case of Brazil. In line with this perspective, mechanisms of financialization of nature have been created, among them, socio-environmental awards in benefit of hydroelectric plants that sell a public image of solution to crises, such as the energy crisis, without impacting the environment. This article proposes an analysis of the paradox between the idea of sustainable development defended by the Teles Pires Hydroelectric Plant, on the Teles Pires River, through socio-environmental awards received and carbon sales, and the environmental impacts and violations of rights that it has caused and still causes to the Apiaká, Kayabi, and Munduruku peoples of the Tapajós basin, which places it within the contours of *neodevelopmentalist* and *neoextractivist* actions.

**Key words:** Sustainable Development; Neodevelopmentalism; Neoextractivism; Apiaká, Kayabi and Munduruku peoples.

Em novembro de 2021 foi realizada a 26ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (COP26)<sup>3</sup> em Glasgow, na Escócia. O evento acontece anualmente e reúne líderes de diversas nações para debater a respeito de políticas globais para controlar as mudanças climáticas em escala mundial. Este encontro foi estimado como o mais importante desde a COP21, em 2015, quando cerca de duzentos líderes mundiais pactuaram, por meio do chamado *livro de regras*, o *Acordo de Paris* e decidiram apresentar na COP26 os resultados da implementação em seus países do tratado que convencionou reduzir as emissões de gases que contribuem com o aumento do efeito estufa (GEE), para não ultrapassar, desta maneira, o aumento de 2°C na temperatura do planeta<sup>4</sup>. Com o atraso de um ano, em consequência da pandemia da Covid-19, o encontro divulgou como proposta, dentre outras, construir estratégias de financiamento por parte de países ricos para combater e auxiliar a adaptação de países pobres às mudanças climáticas, além de formas aprimoradas para gerir mercados de crédito de carbono<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> A sigla COP significa Conferência das Partes da Convenção Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima, e o número que vem à frente se refere a sua edição.

<sup>4</sup> Ver: <https://antigo.mma.gov.br/clima/convencao-das-nacoes-unidas/acordo-de-paris.html>.

<sup>5</sup> A *oposição países ricos x países pobres* é utilizada na leitura crítica à noção de desenvolvimento, (conceito polissêmico), em que países que detêm mais poder econômico, político e social sobre outros, os subjagam/controlam numa relação de expropriação. Ver mais sobre a noção de desenvolvimento, vastamente discutida por autores como: PRADO JR., Caio. *História e desenvolvimento*. 4ª. ed. São Paulo: Boitempo, 2021; BALANDIER, Georges. Situação colonial: abordagem teórica. *Cadernos Ceru*, v. 25, n. 1, 02 Georges Balandi 3e4r.pmd (publicado originalmente nos



O governo brasileiro assumiu posição favorável ao controle do aquecimento global na reunião da Cúpula de Líderes sobre o Clima, em 2021, promovida pelos Estados Unidos da América. Todavia, recebeu críticas, pois seu discurso contradisse a prática das ações políticas que vêm sendo implementadas no país desde a posse do presidente Jair Bolsonaro em janeiro de 2019<sup>6</sup>.

As discussões sobre o aquecimento global podem ser entendidas na perspectiva mais ampla do conceito de *desenvolvimento sustentável* ou *sustentabilidade*. Essa ideia tornou-se recorrente com o Relatório Brundtland – Nosso Futuro Comum –, publicado em 1987 após trabalhos iniciados em 1983 pela Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento Humano, e aprovado pela Assembleia Geral das Nações Unidas, sob a presidência de Gro Harlem Brundtland, à época primeira-ministra da Noruega. O documento retomou as discussões que tinham sido iniciadas na Conferência das Nações Unidas sobre o Ambiente Humano em Estocolmo, na Suécia, primeira reunião a tratar do tema meio ambiente e marco na discussão internacional sobre preservação ambiental e desenvolvimento. Nesse contexto, passa a ser divulgada a ideia de *desenvolvimento sustentável*, ainda sem sistematização, ancorada no sentido polissêmico de desenvolvimento, o que possibilitou sua “apropriação seletiva por segmentos com variadas orientações político-ideológicas” (RIBEIRO, 1991, p. 76)<sup>7</sup>.

Este relatório subsidiou outro representativo evento: a Conferência para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, em 1992, realizada na cidade do Rio de Janeiro, também denominada de Cúpula da Terra ou Eco-92, mas que se popularizou como Rio-92. O documento resultante desse encontro consistiu na Agenda 21, uma proposta de proteção ao planeta aliada ao *desenvolvimento*

---

Cahiers Internationaux de Sociologie, vol. XI, Paris, pp. 44-78, 1951); OLIVEIRA, Francisco de. *Crítica à razão dualista/ O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003; ESTEVA, Gustavo. Desarrollo. In: SACHS, Wolfgang. (ed.), *Diccionario del desarrollo*. Una guía del conocimiento como poder, Lima, Perú: PRATEC, 1996 (primera edición en inglés en 1992).

<sup>6</sup> Conferir análise crítica a respeito do discurso do governo brasileiro, disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/608689-discurso-do-brasil-na-cupula-do-clima-esta-totalmente-desconectado-da-realidade>. Acesso em: 02 jan. 2022.

<sup>7</sup> Manifesto resultado da Conferência de Estocolmo disponível em: [https://www.un.org/ga/search/view\\_doc.asp?symbol=A/CONF.48/14/REV.1](https://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/CONF.48/14/REV.1). Acesso em: 02 jan. 2022.

*sustentável*. Documentos como esses, segundo Ribeiro (1991), em vez de criticarem o crescimento econômico capitalista, colocaram-no como uma solução desde que fossem seguidas as orientações propostas. Desta maneira, para o autor, passa a operar também a noção de ambientalismo vinculada à de *desenvolvimento sustentável*, numa espécie de nova ideologia/utopia do tão acionado conceito de desenvolvimento.

Para Leite Lopes (2004), desde a primeira Conferência em Estocolmo, foi sendo criada uma nova questão pública a respeito da ideia de preservação do meio ambiente, que ele denominou de *ambientalização* dos conflitos sociais, em que as diversas dimensões do meio ambiente, como nova questão pública, são incorporadas e naturalizadas na forma e na linguagem de conflitos sociais, além de serem parcialmente institucionalizadas. Tal conceito reflete sobre como a ideia de preservação ambiental começa a aparecer nos discursos públicos a partir das transformações pelas quais passam os Estados nacionais, tornando-se tema habitual, mas também como ela atua na subjetividade dos sujeitos, alterando os comportamentos.

Nesse sentido, Zhouri e Laschefski (2010) analisam um aspecto do cenário de contradições entre meio ambiente e desenvolvimento que permeou o debate ambiental nas décadas de 1970-80, colocando em questão o modelo de desenvolvimento capitalista predatório que predominava na maioria dos países. Além disso, os autores demonstram como no Brasil a pauta sobre a Amazônia e sua preservação estava presente no discurso dos movimentos ambientalistas que surgiram nos anos de 1980, que em coro com movimentos sociais do campo, da floresta e indígena, pressionaram as agências multilaterais financiadoras de projetos de desenvolvimento em países pobres a incorporarem práticas de *sustentabilidade* em suas políticas.

Nota-se que nesse período o debate sobre *desenvolvimento sustentável* estava em sintonia com o discurso dos *povos da floresta*, que tem em Chico Mendes sua voz mais contundente, mesmo após seu assassinato em 1988. A ideia de ser possível conciliar modos de vida desses povos com desenvolvimento tinha relação com o respeito à autonomia deles sobre seus territórios e o uso

dos recursos naturais de maneira equilibrada, não predatória. “A luta dos seringueiros representava a ideia de que a natureza poderia ser valorizada com a valorização dos grupos sociais que nela vivem” (ZHOURI; LASCHEFSKI, 2010, p. 12).

Tal ideia também rompeu com a visão utópica que predominava entre setores ambientalistas de que a natureza, para ser preservada, deveria ficar intocada. Até a Eco-92 essa perspectiva de *desenvolvimento sustentável*, em consonância com a dos *povos da floresta*, teve aceitação dos países presentes na Conferência, mas os desdobramentos das ações políticas posteriores tomaram outra direção, pois houve uma apropriação do conceito de *desenvolvimento sustentável* no “paradigma da participação na gestão ambiental e social, com os interesses de conciliar os interesses econômicos, ambientais e sociais” (ZHOURI; LASCHEFSKI, 2010, p. 13).

A partir de então, as políticas estatais têm se alinhado ao significado apropriado pelos setores desenvolvimentistas do conceito de *desenvolvimento sustentável*, que entendem a economia e a ecologia juntas. Os mecanismos encontrados por este mercado para equacionar contradições ambientais correspondem à produção de mercadorias ambiental ou ecologicamente corretas, certificações ambientais, mercados de carbono, o que também é denominado de capitalismo verde – estratégias que podem ser pensadas na esteira da financeirização da natureza (KEUCHEYAN, 2016).

É neste ponto que foco este artigo: o paradoxo contido no conceito de *desenvolvimento sustentável* a partir das ações violadoras de direitos ambientais e indígenas por parte da Usina Hidrelétrica Teles Pires (UHE Teles Pires), demonstradas por meio de manifestos e cartas públicas dos povos Apiaká, Kayabi e Munduruku, de documentos do licenciamento ambiental e de ações judiciais contra a barragem. Esse paradoxo segue um esquema de continuidade do modelo de exploração econômica da Amazônia presente desde a ditadura militar, atualizado em contornos *neodesenvolvimentistas e neoextrativistas* (PACHECO DE OLIVEIRA, 2018).

## A Usina Hidrelétrica Teles Pires e suas premiações

A Usina Hidrelétrica (UHE) Teles Pires apresenta potência instalada de 1.820 megawatts de geração de energia. Foi arrematada em 2010, em leilão, pelo então consórcio de empresas públicas e privadas que se constituiu em uma Sociedade de Propósito Específico (SPE). Essa organização foi denominada Companhia Hidrelétrica Teles Pires S.A. (CHTP), tendo como sócio majoritário o Grupo Neoenergia (51%), e minoritários a Eletrosul (24,5%) e Furnas (24,5%). As duas últimas eram subsidiárias da Eletrobras, e na ocasião contavam com a participação da falida construtora Odebrecht (0,9%), condenada pelo envolvimento no esquema de corrupção desvelado pela controversa operação lava jato<sup>8</sup>.

A UHE Teles Pires é a primeira e maior das quatro barragens que foram construídas na sub-bacia do rio Teles Pires<sup>9</sup>, que, junto com o Juruena, forma a bacia hidrográfica do rio Tapajós. Ela também se configura como um exemplo de violações ambientais e aos direitos dos povos Apiaká, Kayabi e Munduruku. Ainda assim, foi reconhecida como exemplo de *sustentabilidade* na premiação de melhor projeto de hidrelétrica do ano, em 2014, e com o Selo Verde do Instituto Internacional de Pesquisa e Responsabilidade Socioambiental Chico Mendes, em 2014 e 2018, além de ser contemplada com a venda de créditos de carbono (2020)<sup>10</sup>.

O que denomino de violações socioambientais refere-se aos descumprimentos ou às realizações de forma inadequada de procedimentos previstos no planejamento da obra e no processo de licenciamento ambiental, bem como o desrespeito aos direitos dos povos indígenas. As diversas ofensas a estes povos são denunciadas em diferentes canais pelas comunidades indígenas e por

---

<sup>8</sup> Sobre a condenação da construtora Odebrecht, ver: [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/01/30/politica/1485800226\\_876385.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/01/30/politica/1485800226_876385.html) e <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/ilusao-da-lava-jato/>.

<sup>9</sup> As quatro barragens do Complexo Teles Pires foram construídas no período de 2011 a 2018 e estão em operação.

<sup>10</sup> Informações sobre premiações e venda de carbono estão no site da Usina Hidrelétrica Teles Pires: <https://www.uhetelespires.com.br/site/artigos/reconhecimento-e-premiacoes>. Acesso em: 02 abr. 2022.

apoiadores<sup>11</sup>, além de serem objeto de ações civis públicas movidas pelo Ministério Público Federal.

A primeira premiação da UHE Teles Pires foi como melhor projeto de hidrelétrica do ano na esfera de *Melhor Projeto Ambiental*, concedida pela empresa Power Gen Brasil, atuante nas áreas de geração, transmissão e distribuição de energia. A categoria *HydroVision* Brasil, geração hidroelétrica, foi concedida pela *PennWell Corporation*, uma empresa de mídia e informação especializada em oferecer soluções em marketing para indústrias dos ramos de petróleo e gás, energia elétrica, água, produtos eletrônicos, controle de contaminação, incêndio, serviços de emergência e dentário, dentre outros<sup>12</sup>. A empresa é sediada em Oklahoma, Estados Unidos, e tem como prática premiar os chamados *cases de sucesso*. A premiação *Power* Brasil diz respeito à implantação dos 44 Programas Básicos Ambientais (PBA) da Teles Pires, incluindo mais doze destinados aos povos indígenas (PBAI); ou seja, a hidrelétrica recebeu um prêmio de reconhecimento por efetivar “com qualidade” o que é previsto como condicionante no licenciamento ambiental. Segundo a divulgação feita no site da UHE Teles Pires sobre essa premiação:

Alguns critérios foram avaliados para a concessão do prêmio ao empreendimento hidrelétrico, como a qualidade de implantação dos programas socioambientais na região, a extensão de abrangência dos resultados dos programas para a população local, relevância dos resultados dos programas alcançados para o desenvolvimento sustentável e qualidade de inovação e empreendedorismo utilizado pela equipe de profissionais da UHE Teles Pires na implantação dos programas socioambientais (HIDRELÉTRICA..., 2014).

A segunda premiação foi a obtenção do *Selo Verde*, que corresponde à certificação relacionada ao Prêmio Socioambiental Chico Mendes 2014, ofertado pelo Instituto Internacional de

---

<sup>11</sup> O Fórum Teles Pires se constituiu como uma reação da sociedade civil, criado entre 2014/15, a partir da reunião de instituições não governamentais ambientalistas e indigenistas, universidades, associações indígenas e pessoas apoiadoras, com o objetivo de construir ações coletivas de enfrentamento às violações de direitos aos povos indígenas, ribeirinhos e assentados, cometidas pelo complexo de barragens construídas no rio Teles Pires. Para conferir ações do Fórum: <https://medium.com/f%C3%B3rum-teles-pires>.

<sup>12</sup> Ver mais em: <https://economia.uol.com.br/noticias/pr-newswire/2013/01/24/hydrovision-brasil-distributech-brasil-e-power-gen-brasil-anunciam-furnas-como-utilitaria-anfitria-de-2013.htm>. Acesso em: 02 jan. 2022.

Pesquisa e Responsabilidade Socioambiental Chico Mendes (INPRA), enquadrado na categoria *Gestão Socioambiental Responsável*. A organização, fundada em 2004, tem sede na cidade de Quatro Barras, Paraná. De acordo com informações no site, o nome da instituição é uma homenagem a Francisco Alves Mendes Filho (1944-1988), o Chico Mendes, líder seringueiro citado anteriormente, por sua marcante ação política em defesa da floresta e dos povos que dela vivem<sup>13</sup>.

A organização define o *Selo Verde* como parte do programa de certificação pelo compromisso com a responsabilidade socioambiental, “concedida a instituições que buscam a sustentabilidade em todos os seus negócios e que comprovam aos seus parceiros que aplicam nas suas ações, gestão ou produtos, soluções que englobam o meio ambiental, social e econômico”<sup>14</sup>. Segundo a UHE Teles Pires, foram analisados pela organização certificadora os aspectos: “política socioambiental implementada; atendimento à legislação vigente; educação ambiental, ação social, gestão de resíduos, conservação da biodiversidade, emissões de gases de efeito estufa, eficiência energética, gestão da água e logística reversa”. Além disso, informa que o prêmio tem por objetivo “incentivar e disseminar a aplicação de novos conceitos de desenvolvimento sustentável”<sup>15</sup>.

A terceira premiação, que tinha validade de um ano, aconteceu em 2018, na segunda edição do *Selo Verde*. Participando na mesma categoria anterior, a UHE Teles Pires foi certificada duas vezes por corresponder aos critérios do instituto no quesito *desenvolvimento sustentável*. Nessa edição, a hidrelétrica publicizou com destaque que a certificação corresponde:

[...] ao reconhecimento do compromisso da empresa com a população e com o meio ambiente. A Usina Hidrelétrica Teles Pires gera energia limpa e renovável para milhões de famílias, indústrias, hospitais e escolas, entre outras unidades consumidoras, buscando contribuir para o desenvolvimento do país. A construção

---

<sup>13</sup> Em artigo denominado “Empresas apresentam impacto destruidor de usina como se fosse exemplo de sustentabilidade”, Maurício Torres e Sue Brandford informam que Elenira Mendes tenta há anos que a Ong pare de utilizar o nome de seu pai no selo verde, porém, sem sucesso.

<sup>14</sup> Informação disponível no site do Inpra: <http://institutochicomendes.org.br/certificacao-ambiental/>. Acesso em: 02 fev. 2022.

<sup>15</sup> Dados sobre a premiação Selo Verde Chico Mendes 2014, ver no site: <https://www.uhetelespires.com.br/site/artigo/uhe-teles-pires-conquista-certificacao-selo-verde-do-instituto-chico-mendes>. Acesso em: 02 de fev. 2022.

do empreendimento vem acompanhada de uma gestão voltada ao aprimoramento de práticas sustentáveis que fazem parte das metas, da missão e dos valores da UHE Teles Pires (HIDRELÉTRICA..., 2014).

Por fim, a usina foi contemplada em 2020 com a venda de créditos de carbono, o que não constitui uma premiação propriamente, mas é, com certeza, um benefício, considerando que o empreendimento recebeu aportes financeiros por ser considerada uma hidrelétrica que produz energia limpa e que, em tese, não contribuiria para a emissão de gases do efeito estufa.

Este tipo de venda de algo que não tem materialidade foi inaugurada com o Protocolo de Quioto, realizado no Japão em 1997, acordo resultante da COP3, que estabeleceu metas e compromissos para a redução dos GEE e possibilitou a Estados que não alcançam a meta estipulada uma forma de compensar seus abusos comprando crédito de carbono daqueles que não atingem tais limites. Geralmente, de países *pobres* ou ditos em desenvolvimento, como o Brasil. Assim, foram criadas as condições necessárias para a implantação do mercado internacional de serviços ambientais (PACKER *apud* HACON, 2015).

O mercado de carbono tem um funcionamento regido pelo Mecanismo de Desenvolvimento Limpo (MDL), normatizado no Protocolo de Quioto. Os projetos se candidatam no sistema e podem pleitear a venda de créditos de carbono por sete anos, com possibilidade de dobrar o prazo, ou apenas uma vez por dez anos (FEARNSIDE, 2015). A UHE Teles Pires participou da segunda opção e negociou a venda de créditos de carbono referente ao período de geração de energia de novembro de 2015 a fevereiro de 2017, tendo recebido a totalidade de R\$ 2.331.676,50, correspondentes a 1.473.640 tCO<sub>2</sub> de toneladas de dióxido de carbono emitidas (CHTP, 2021).

Fearnside (2015) aponta que praticamente todos os projetos de aproveitamento hidrelétrico solicitam a venda de créditos do MDL posteriormente às tomadas de decisão favoráveis aos seus projetos, tendo financiamentos garantidos. Isso significa que nenhuma dessas hidrelétricas necessitaria dos recursos provenientes do MDL para executar as construções. Foi exatamente assim com



a Teles Pires, que iniciou as obras de construção em 2011 e solicitou os créditos apenas em 2012. As regras atuais do MDL contêm uma fragilidade, pois o sistema considera que as barragens não emitem GEE. O autor aponta que tal perspectiva vai contra as pesquisas a respeito de barragens na Amazônia, que, sistematicamente, têm demonstrado ser alta a quantidade de emissão desses gases, sobretudo nos dez primeiros anos de operação.

A criação do reservatório matará as árvores da floresta na área inundada, e estas, geralmente, permanecem projetando para fora da água a decomposição de madeira na presença de oxigênio e produz CO<sub>2</sub>. As quantidades são bastante consideráveis ao longo do horizonte de dez anos do atual projeto de MDL, conforme mostrado pelas emissões calculadas a partir desta fonte em reservatórios amazônicos existentes (FEARNSIDE *apud* FEARNSIDE, 2015, p. 101).

A área alagada do reservatório de Teles Pires foi 50% maior do que seu desmatamento, tendo muita vegetação submersa, o que ocasionou a emissão de gás metano, no processo de decomposição, não contabilizado no projeto apresentado pela usina ao MDL, posto que não há esta exigência<sup>16</sup>. Pelas regras não são necessárias às barragens declarar as áreas desmatadas do entorno referentes à implantação de canteiros de obras, novos assentamentos humanos provenientes do deslocamento de pessoas – trabalhadores da obra ou moradores deslocados compulsoriamente de suas habitações e territórios para dar lugar ao reservatório das barragens<sup>17</sup>.

Há lacunas, falhas e violações nos processos de planejamento e licenciamento ambiental da UHE Teles Pires que operam em sintonia com os preceitos neoextrativistas com vistas à efetivação do desenvolvimento (TEIXEIRA, ZHOURI E MOTA, 2021). Os conceitos de *qualidade ambiental e sustentabilidade* foram apropriados segundo os interesses do mercado (RIBEIRO, 1991; ZHOURI; LASCHEFSKI, 2010), o que ocasionou e ocasiona uma série de consequências<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> O lago formado pela UHE Teles Pires tem cerca de 70 km de comprimento e ocupa uma área de 150 km<sup>2</sup>, com um espelho d'água de 135,6 km<sup>2</sup> e uma área inundada de 95,0 km<sup>2</sup>.

<sup>17</sup> Conferir o estudo coletivo de um grupo de organizações não governamentais publicado em 2018, “Hidrelétricas e Projetos de MDL na Amazônia Brasileira: ludibriando investidores e trapaceando a atmosfera?”. Disponível em: <https://idesam.org/publicacao/hidreletricas-mdl-amazonia-brasileira.pdf>.

<sup>18</sup> O conceito de “Impacto” foi problematizado por diversos autores como constitutivo da gramática do licenciamento ambiental usado de modo a obscurecer violações de diversas ordens. Destaco o artigo “Os estudos de impacto ambien

e impactos vivenciados pelos povos Apiaká, Kayabi e Munduruku, que, no mínimo, colocam em questão as premiações recebidas pela UHE Teles Pires e as práticas de usinas de geração de energia elétrica que se assemelham a ela<sup>19</sup>.

### **Um histórico das violações socioambientais da UHE Teles Pires**

Cabe retomar brevemente o processo de implantação de uma usina hidrelétrica para se perceber os meandros em que ocorrem as violações ambientais e aos direitos de povos e populações tradicionais.

Para se planejar um aproveitamento hidrelétrico há uma série de etapas a serem cumpridas pelo setor elétrico público e pelos setores privados – em parcerias firmadas, geralmente, quando há interesse na construção de megaprojetos –, que apresentam como resultado os estudos de inventário de bacia hidrográfica. Nessa fase, o objetivo é identificar o que se denomina como *aproveitamento ótimo de determinada bacia hidrográfica*. Tal designação está definida no § 3º do art. 5º da Lei nº 9.074/1995 como “todo potencial definido em sua concepção global pelo melhor eixo do barramento, arranjo físico geral, níveis d’água operativos, reservatório e potência, integrante da alternativa escolhida para divisão de quedas de uma bacia hidrográfica” (BRASIL, 1995).

Como demonstra Millikan (2016), houve o estabelecimento de uma série de processos normativos desde 1997 com a publicação do Manual de Inventário Hidrelétrico de Bacias Hidrográficas pelas Centrais Elétricas do Brasil SA (ELETROBRAS). Desde então, mesmo com a

---

tal e a economia de visibilidades do desenvolvimento” das pesquisadoras Raquel Oliveira Santos Teixeira; Andréa Zhouri e Luana Dias Motta (2019, p.12), em que demonstram o conceito como sendo parte da “estratégia político-gerecencial” (idem) que integra a economia de visibilidades próprias dos projetos de desenvolvimento”. Neste sentido, o conceito é operado de modo a elidir as diversas violências e destruições da vida e do território dos povos indígenas que os mega-empresendimentos causam. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/CX94xtKJ5HFt6CWs8ps-VSXC/?format=pdf&lang=pt>.

<sup>19</sup> Ver reportagens e documentários científicos: “Tapajós sob ataque”, de Maurício Torres e Sue Brandfor, disponível em: <https://theintercept.com/series/tapajos-sob-ataque/>; Dossiê Barragens e Povos Indígenas no rio Teles Pires: Características e Consequências de Atropelos no Planejamento, Licenciamento e Implantação das UHEs Teles Pires e São Manoel, produzido pelo Fórum Teles Pires, disponível em: <https://www.icv.org.br/drop/wp-content/uploads/2018/03/dossie.pdf>; documentário “O Complexo”, disponível em: <https://www.icv.org.br/2018/03/documentario-premiado-expoe-impactos-das-usinas-no-rio-teles-pires/>.

criação da Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL), em 1998, e da Empresa de Pesquisa Energética (EPE), em 2004, não houve significativas alterações nos procedimentos de estudo. Todavia, em 2004, com a pressão dos movimentos sociais e ambientalistas, cogitou-se ser inserido o mecanismo conhecido em outros países como Avaliação Ambiental Estratégica (AAE), com vistas ao planejamento estratégico e territorial, no entanto, essa modificação não foi aceita, à época, por setores governamentais.

Somente em 2007 foi elaborada uma nova edição do Manual de Inventário Hidrelétrico de Bacias Hidrográficas pelo Ministério de Minas e Energia (MME), com assessoria do Banco Mundial. Essa nova versão traz como novidade a Avaliação Ambiental Integrada (AAI), instrumento que remete à Política Nacional de Recursos Hídricos (PNRH), criada pela Lei nº 9.433/1997, e representa a última fase dos estudos de inventário de bacia hidrográfica. Nessa avaliação devem ser previstos impactos cumulativos e sinérgicos sobre o ambiente e as populações humanas, provenientes de empreendimentos em uma mesma bacia. Além disso, é recomendada a compatibilização da geração de energia com a preservação da biodiversidade, algo não previsto nos estudos de inventário (MILLIKAN, 2016).

Este mecanismo da chamada qualidade ambiental é tardio se pensarmos que desde 1981, com a Política Nacional do Meio Ambiente (PNMA), instituída pela Lei nº 6.938, já se previa o equilíbrio entre desenvolvimento econômico e preservação ambiental. Ademais, em 1988, com a Constituição Federal, foi preconizado nos artigos 23, 24 e 225 a proteção ao meio ambiente e a garantia a todas as pessoas do direito a que ele seja ecologicamente equilibrado (BRONZ, 2016).

As pressões internacionais parecem ter surtido maior efeito na implementação de diretrizes de qualidade ambiental nas ações desenvolvimentistas, levando em conta o tema predominante naquele contexto: preservação da Amazônia. Nos anos de 1970 e 80, o Banco Mundial investiu recursos para efetivar de maneira contínua sua política ambiental, elaborando manuais e diretivas de operação para suas ações e para o financiamento de empreendimentos; dessa forma, pressionava os

investidores a seguirem as normativas para obter empréstimo de recursos para seus projetos. Como aponta Bronz (2016), é a partir de 1989, em cumprimento às exigências do Banco Mundial, que as diretrizes da política ambiental dessa entidade foram incorporadas rapidamente por instituições brasileiras, como foi o caso do Banco Nacional de Desenvolvimento Social (BNDES), financiador de diversos empreendimentos no país, dentre eles a UHE Teles Pires<sup>20</sup>.

Apesar de a Avaliação Ambiental Integrada ter sido incorporada aos estudos de inventário de bacias hidrográficas, o que poderia ser considerado um avanço no controle dos impactos socioambientais, ela não é entendida e aplicada como uma ferramenta para influenciar tomadas de decisão acerca da construção de hidrelétricas. Esta é uma decisão eminentemente política, como foram as decisões para a construção das usinas hidrelétricas na bacia hidrográfica do Tapajós<sup>21</sup>.

Os estudos de inventário do complexo de usinas no rio Teles Pires foram iniciados na década de 1980, pelas Centrais Elétricas do Norte do Brasil S.A. (ELETRONORTE). Mas foram realizados de maneira fragmentada, com a divisão em três sub-bacias – Tapajós-Jamanxim, Teles Pires e Juruena –, desconsiderando toda a bacia do Tapajós e os potenciais impactos cumulativos e sinérgicos que poderiam ser causados. Na época, foram inventariados seis barramentos no rio Teles Pires para serem verificados em etapa posterior, o que não se concretizou, sendo o projeto retomado em 2001 pela Eletrobras, por Furnas e pela Eletronorte (MILLIKAN, 2016).

Os projetos hidrelétricos previstos para a Amazônia foram engavetados no início dos anos 1990, após o Estado tentar emplacar a construção de uma grande hidrelétrica no rio Xingu, em 1989, denominada Kararaô, que foi descartada, ou melhor, arquivada, em decorrência de manifes-

---

<sup>20</sup> Financiamento do BNDES recebido pela UHE Teles Pires: [https://www.bndes.gov.br/wps/portal/site/home/transparencia/consulta-operacoes-bndes/consulta-a-operacoes-bndes?busca=%7B%22termo%22:%22cnpj:\(12810896000153\)%22%7D](https://www.bndes.gov.br/wps/portal/site/home/transparencia/consulta-operacoes-bndes/consulta-a-operacoes-bndes?busca=%7B%22termo%22:%22cnpj:(12810896000153)%22%7D). Acesso em: 10 out. 2021.

<sup>21</sup> Os estudos de inventário das barragens do Tapajós foram aprovados antes dos estudos de Avaliação Ambiental Integrada (AAI), mecanismo que, em tese, poderia apontar a inviabilidade de determinadas barragens caso fosse comprovada uma quantidade inaceitável de impactos cumulativos e sinérgicos.

tações do movimento ambientalista, dos povos indígenas e das populações do entorno<sup>22</sup>.

Como sabemos, depois de uma década, alguns projetos foram retomados e reformulados. Kararaô se tornou Belo Monte, usina que recebeu, novamente, inúmeras manifestações contrárias devido a seu potencial de destruição do meio ambiente e da vida das populações do entorno e aos povos e comunidades tradicionais, vastamente denunciado pelos movimentos indígenas, ambientalistas, da sociedade civil e por associações científicas, especialmente com apresentação de pesquisas de antropólogos (PACHECO DE OLIVEIRA, 2018)<sup>23</sup>. Além disso, foram postos em prática projetos inventariados para a bacia do Tapajós, dentre eles, o do complexo do Teles Pires, com as barragens de Sinop; Colíder; Teles Pires e São Manoel.

A UHE Teles Pires e a São Manoel foram construídas no limite entre o médio e o baixo curso do rio Teles Pires, a jusante das corredeiras denominadas Salto Sete Quedas, na divisa dos municípios de Paranaíta-MT e Jacareacanga-PA, distantes menos de quarenta quilômetros e dois quilômetros, respectivamente, da Terra Indígena Kayabi (BRASIL, 2011; 2010). Os estudos de planejamento não aconteceram como deveriam; a fase de avaliações, utilizando o mecanismo da AAI para a bacia do Tapajós, ou mesmo para a sub-bacia do Teles Pires, mais a foz do Apiacás, não foi realizada após os estudos de inventário – feitos separadamente, por empresas com metodologias distintas e aprovados pela Aneel em 2005. A Avaliação Ambiental Integrada da sub-bacia do Teles Pires foi concluída em 2009 e o relatório final entregue à EPE sem qualquer recomendação de alteração nos estudos de inventário (MILLIKAN, 2016).

Esta pode ser considerada a primeira violação – ou uma das primeiras – ao processo que poderia garantir algum controle da qualidade ambiental da UHE Teles Pires, e do complexo de barragens do rio de mesmo nome. O projeto iniciou violando uma premissa de planejamento, o que

---

<sup>22</sup> O povo Mebêngôkre foi protagonista nesta mobilização por meio de Tuíra, guerreira Mebêngôkre que ameaçou com um facão o engenheiro da Eletrobras José Lopes Muniz durante audiência pública.

<sup>23</sup> Ver portal da Associação Brasileira de Antropologia, que possui uma vasta produção de notícias e pesquisas sobre as problemáticas de Belo Monte: <http://www.portal.abant.org.br/2013/04/30/dossie-belo-monte/>.

veio na sequência seguiu a mesma toada.

A previsão de construção dos barramentos constava no Plano Decenal de Energia Elétrica (2006-2015) do governo federal e nos Programas de Aceleração do Crescimento (PAC) I e II, sob a gestão dos presidentes Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff. Assim, as obras já estavam decididas pela esfera econômica desses governos, sem considerar o resultado dos estudos da AAI, nem outro aspecto previsto na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), assinada pelo Brasil em 2003 – sob a primeira gestão do governo Lula –, que reconhece o direito à consulta e ao consentimento livre, prévio e informado (DCCLPI) aos povos indígenas e tradicionais sempre que algum empreendimento possa afetá-los<sup>24</sup>.

Os argumentos mais utilizados pelos setores público e privado para a não realização da consulta antes de tomarem a decisão são dois: primeiro, que a consulta prevista na Convenção 169 da OIT não seria vinculante, isto é, não acarretaria poder de decisão ao povo consultado; segundo, que não haveria normativa específica para determinar em que momento os povos indígenas e tradicionais deveriam ser consultados e quem deveria realizar a consulta. Esses argumentos têm sido refutados judicialmente em ações impetradas pelo Ministério Público Federal, fundamentadas em jurisprudência, para que o DCCLPI aos povos indígenas e tradicionais se efetive antes da tomada de decisão da construção dos empreendimentos que vão afetar seus territórios e vidas. Há também recomendações para que sejam seguidos os protocolos de consulta elaborados pelos povos ou comunidades e, no caso de eles não existirem, que sejam respeitados seus modos de decisão tradicional (BRASIL, 2019).

### **O licenciamento ambiental**

Concluídas as fases correspondentes à aprovação dos estudos de inventário de bacia hidro-

---

<sup>24</sup> O movimento indígena e seus apoiadores têm pleiteado que o Direito à Consulta e Consentimento Livre, Prévio e Esclarecido seja aplicado desde a primeira etapa do planejamento dos empreendimentos ou ações que possam lhes afetar.

gráfica, à AAI e ao DCCLPI, tem início o procedimento de licenciamento ambiental, que, conforme regulamentado nas resoluções do Conselho Nacional de Meio Ambiente (CONAMA), é constituído de um processo administrativo para a concessão de licenças relativas a todas as etapas de um empreendimento, desde sua localização, instalação, ampliação e operação. As demais etapas são divididas, em linhas gerais, em três licenças concedidas pelo órgão competente, que no caso da UHE Teles Pires é o Ibama. São elas: licença prévia (LP), licença de instalação (LI) e licença de operação (LO) (BRONZ, 2016).

Na fase inicial, de licença prévia, devem ser realizados os estudos técnicos necessários que compõem o Estudo de Impacto Ambiental e seu respectivo relatório (EIA/RIMA). Quando finalizados, esses estudos devem ser apresentados em audiências públicas nas localidades em que é proposta a instalação da obra. Sempre que houver povo indígena impactado é necessário que seja feito um estudo exclusivo, o Estudo do Componente Indígena (ECI), que deve integrar o EIA. É com a LP emitida que se atesta a viabilidade ambiental da obra e se define quem irá construí-la – instituições públicas, privadas ou mistas. A partir do que se constata nos estudos, nas audiências públicas e com os órgãos ambientais e intervenientes, aqueles que devem zelar pelos direitos dos povos indígenas, quilombolas e pelas unidades de conservação (Funai, Fundação Palmares e ICM-bio), são definidas as medidas mitigadoras e de compensação socioambiental.

A segunda fase corresponde à emissão da LI, etapa que ocorre após o empreendimento ter sido leilado para a empresa ou grupo de empresas, e nesse momento o planejamento da obra deve apresentar cronogramas de mitigação e compensação a serem aplicadas. Por fim, a terceira fase é a emissão da LO, quando deve ser verificado o cumprimento das condicionantes socioambientais pelo órgão licenciador para que ela seja concedida.

Ressalta-se que todas as etapas do licenciamento ambiental, orientadas pelas Resoluções do Conama nº 06/87 e nº 237/97, devem ter a anuência dos órgãos ambientais competentes, que variam de acordo com o potencial de degradação ambiental do empreendimento, podendo ser órgão



federal (Ibama), estadual (Sema) ou municipal, via secretarias de meio ambiente. Além disso, os órgãos intervenientes devem emitir anuência para cada etapa do processo se o licenciamento estiver na competência do Ibama, segundo a Portaria Interministerial nº 60, de 24 de março de 2015.

O cumprimento dessas etapas, em tese, deveria fazer jus ao ideal de controle social e ambiental para o qual são destinadas, mas geralmente isso não ocorre:

Pode-se dizer que o licenciamento ambiental, do modo como se constitui no Brasil, dá visibilidade pública aos conflitos ambientais e sociais decorrentes da implantação de grandes empreendimentos industriais. A adoção desse instrumento administrativo parece ensejar a incorporação dos debates em nível global sobre os efeitos sociais do desenvolvimentismo, especialmente aqueles que vinculam a “nova questão pública do meio ambiente” (fenômeno denominado por Leite Lopes (2004) de ambientalização) com os preceitos do “desenvolvimento participativo” (BRONZ, 2016, p. 32).

O que se depreende do caso da UHE Teles Pires é um cenário eivado de conflitos com os povos indígenas da sub-bacia do Teles Pires e da bacia do Tapajós, e também com os municípios – menos divulgados –, com atropelos inclusive aos processos ditos participativos, previstos no licenciamento ambiental.

### **Os atropelos da Teles Pires e a resistência dos povos Apiaká, Kayabi e Munduruku do Teles Pires**

Antes de a construção da UHE Teles Pires ser iniciada em 2011, e mesmo durante, os Apiaká, Kayabi e Munduruku da região travaram uma batalha com o governo federal, com seus órgãos representativos – MME, EPE, Ibama, Funai – e com os consórcios de empresas que foram contempladas com a concessão para a construção e a comercialização da energia hidrelétrica, a CHTP e a Empresa de Energia São Manoel (EESM)<sup>25</sup>.

No *Manifesto Kayabi, Apiaká e Munduruku de 30 de novembro a 01 de dezembro de 2011* (MANIFESTO..., 2011), endereçado aos órgãos ambientais e a diferentes atores do governo fede-

---

<sup>25</sup> O foco deste artigo está concentrado na UHE Teles Pires, todavia, a UHE São Manoel, distante cerca de 36 km da Teles Pires, apresenta diversos outros cenários conflituosos com os povos indígenas da região (Apiaká, Kayabi e Munduruku), que podem ser acessados em documentos publicados pelos indígenas.

ral, que vão desde a Presidência da República, o Ministério de Minas e Energia até a Casa Civil, os povos do Teles Pires explicitaram os iniciais e graves problemas que deveriam ser suficientes para impedir a continuidade do licenciamento ambiental<sup>26</sup>.

Ressalta-se que nos manifestos e cartas são citadas também as implicações da construção do complexo de barragens do Teles Pires – Sinop, Colíder, Teles Pires e São Manoel, encadeadas nessa ordem e a curtas distâncias umas das outras:

O estudo do componente indígena desta hidrelétrica, que deveria fazer parte do EIA, ainda não está pronto. Mesmo assim, o IBAMA deu a Licença Prévia no final de 2010 e a Licença de Instalação para a hidrelétrica em agosto de 2011. Mas já sabemos a dimensão dos impactos ambientais, sociais e culturais que atingirão nosso povo. As cachoeiras de Sete Quedas, que ficariam inundadas pela barragem, são o lugar de desova de peixes que são muito importantes para nós, como o pintado, pacu, pirarara e matrinhã. A construção desta hidrelétrica, afogando as cachoeiras de Sete Quedas, poluindo as águas e secando o Teles Pires rio abaixo, acabaria com os peixes que são a base da nossa alimentação. Além disso, Sete Quedas é um lugar sagrado para nós, onde vive a Mãe dos Peixes e outros espíritos de nossos antepassados – um lugar onde não se deve mexer (MANIFESTO..., 2011).

Os indígenas estavam cientes das violações de seus direitos e dos prejuízos inerentes ao licenciamento ambiental antes mesmo do início da construção da UHE Teles Pires, como a ausência do DCCLPI e o fato de a própria LP ter sido concedida antes de o Estudo de Componente Indígena (ECI) estar pronto:

O Ibama deu as licenças ambientais sem qualquer processo de consulta livre, prévia e informada junto às comunidades indígenas, desrespeitando nossos direitos assegurados pelo artigo 231 da Constituição Federal e pela Convenção 169 da OIT, além de outros acordos internacionais que o Brasil assinou. Agora, o governo nos convida para participar de reuniões sobre o PBA, mas como vamos discutir mitigações e compensações de um projeto cujos impactos sobre nossas comunidades nem foram estudados e discutidos, e que foi licenciado ilegalmente? (MANIFESTO..., 2011).

Sobre os atropelos do licenciamento ambiental por parte da EPE e da UHE São Manoel, os

<sup>26</sup> Para saber mais, ver: 1) Organizações assinam manifesto sobre cenário desafiador da Amazônia coberta por hidrelétricas, disponível em <https://www.ecodebate.com.br/2016/12/12/organizacoes-sociais-assinam-manifesto-sobre-cenario-desafiador-da-amazonia-coberta-por-hidreletricas/>; 2) Dossiê Fórum Teles Pires sobre barragens e violações aos Povos Indígenas, disponível em [http://philip.inpa.gov.br/publ\\_livres/Dossie/S\\_Manoel/Outros/Dossie%20Teles\\_Pires\\_Final\\_09jun2017\\_reduzido.pdf](http://philip.inpa.gov.br/publ_livres/Dossie/S_Manoel/Outros/Dossie%20Teles_Pires_Final_09jun2017_reduzido.pdf). Acesso em: 10 fev. 2022.

povos do Teles Pires declararam:

O governo pretende construir mais essa grande barragem no rio Teles Pires a apenas 500 metros de distância do limite da Terra Indígena Kayabi. Apesar de graves falhas e a falta de conclusão dos estudos do componente indígena do EIA, o IBAMA chamou as audiências públicas sobre a usina de São Manoel em agosto de 2011, com a intenção de dar logo a licença para o projeto ser leiloado em dezembro, seguindo as orientações do Ministério de Minas e Energia. Por não concordar com esse atropelo de nossos direitos e para chamar a atenção das autoridades do governo federal, funcionários públicos e consultores da EPE e FUNAI foram retidos como reféns na Aldeia Kururuzinho durante uma semana no final de outubro. Essas pessoas foram soltas depois da chegada na aldeia de um representante da Presidência da República, junto com o Exército e a Polícia Federal, quando foi acordado que participaríamos de uma reunião em Brasília com representantes dos Ministérios das Minas e Energia, Meio Ambiente e Justiça para discutir sobre a demarcação de nossas terras, que esperamos há mais de 20 anos, e a paralisação dos processos de licenciamento das hidrelétricas (MANIFESTO..., 2011).

Como forma de impedir que o licenciamento da UHE São Manoel iniciasse antes de a reformulação do ECI da UHE Teles Pires estar pronta e aprovada, foram impedidos pelos indígenas de sair da aldeia Kururuzinho, do povo Kayabi, funcionários da EPE, da Funai e o antropólogo responsável por um novo ECI da UHE São Manoel<sup>27</sup>. A Funai já havia emitido, em análise técnica, recomendação para que o ECI da Teles Pires fosse refeito, dado o subdimensionamento dos ditos “impactos” aos povos indígenas, como abordarei adiante<sup>28</sup>. Na ocasião, uma das reivindicações dos indígenas foi a homologação da Terra Indígena Kayabi, situação acordada na época, mas ainda em disputa judicial<sup>29</sup>. Uma liderança Kayabi publicou nota explicando a medida extrema tomada para que “pudessem ser escutados”, dados os “atropelos” e as violações que vivenciavam no licen-

---

<sup>27</sup> Conferir artigo de Frederico César Barbosa de Oliveira “Redes de Comunicação espiritual e a burocracia do licenciamento ambiental no rio Teles Pires”, de 2015. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41609/pdf>.

<sup>28</sup> Os ECI da Teles Pires e São Manoel foram sintetizados em apenas um estudo, por acordo entre a EPE e a Funai, sob justificativa da proximidade das barragens (Ofício nº 521/2010//PRES-FUNAI-MJ, conforme atesta Parecer nº 14/2010 - COLIC/CGGAM/DPDS/FUNAI), o que gerou confusão e conflitos com os povos indígenas, além de comprometer os programas de compensação socioambiental construídos e executados pelos planos básicos ambientais indígenas das usinas. Em 2017, o Instituto Centro de Vida e o Fórum Teles Pires encomendaram à autora deste artigo um relatório técnico em que foram analisadas as irregularidades do processo do licenciamento ambiental, com ênfase nos Estudos do Componente Indígena da UHE Teles Pires e São Manoel

<sup>29</sup> Ver: <https://apublica.org/2022/06/stf-abre-conciliacao-em-caso-de-terra-indigena-pressionada-no-mato-grosso/>.

ciamento ambiental da UHE Teles Pires e São Manoel, e o desejo de todos para que a situação se resolvesse pacificamente<sup>30</sup>.

Os territórios Apiaká, Kayabi e Munduruku abrangem não somente a sub-bacia do Teles Pires, mas toda a bacia do Tapajós. No entanto, os empreendimentos não levam em conta as noções de territorialidade dos povos indígenas e tradicionais nos estudos de impacto ambiental<sup>31</sup>. Os Apiaká, Kayabi e Munduruku têm suas próprias noções de territorialidade, isto é, o conjunto de aspectos materiais e imateriais e das distintas vidas com as quais se relacionam no território (ALMEIDA, 2008). Por isso, os chamados lugares sagrados – como o *Paribixexe* (Salto Sete Quedas), onde se construiu a UHE Teles Pires, ou o *Dekoka'a* (Morro dos Macacos), destruído pela UHE São Manoel – são tantas vezes acionados nas cartas públicas, na tentativa de demonstrar ao Estado e à sociedade brasileira que naquele ambiente há uma série de interrelações entre humanos e não humanos que vão além do que os “brancos” conseguem enxergar<sup>32</sup>.

Houve, ainda, uma tentativa de angariar apoio da sociedade civil por meio de um abaixo-

---

<sup>30</sup> O episódio que durou cerca de 5 dias foi pacífico e sua resolução “negociada” com funcionários do alto escalão do governo federal na época, segundo relato de um servidor da Funai em entrevista concedida a esta autora em 2016. Ver publicações sobre o episódio em: <https://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/2011/10/indios-de-mt-libertam-7-re-fens-apos-negociacao-com-governo-federal.html>; <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/mt-indios-kaiabi-a-piaka-e-munduruku-lutam-contra-madeireiros-mineiros-fazendeiros-e-uhes-para-defenderem-seus-territorios-e-seus-modos-de-vida-na-regiao-do-teles-pires/>; <https://xingu-vivo.blogspot.com/2011/10/apelo-do-povo-kayabi.html>. Acesso em: 10 out. 2021.

<sup>31</sup> Para as autoras supracitadas na nota de rodapé nº17, os estudos de impactos ambiental dos empreendimentos não contemplam tudo o que deveriam/poderiam em suas matrizes de impactos não apenas devido a lacunas ou falhas nos estudos, mas sim por ser este o documento que referenda a construção da obra, expressando-se em condicionantes que serão tidas como “paradigma da adequação ambiental”, o que na prática viabiliza a continuação do Licenciamento Ambiental mesmo sob recusa expressiva dos povos afetados.

<sup>32</sup> *Paribixexe* e *Dekoka'a* são denominações na língua Munduruku de dois locais sagrados e correspondem aos antigos Salto Sete Quedas (cachoeira) e Morro dos Macacos, destruídos pelas barragens. São encontradas nas cartas dos Munduruku diferenças na grafia do nome do Salto Sete Quedas: *Paribixexe* ou *Karobixexe*. Opto por *Paribixexe* seguindo informação recebida pessoalmente por Kirixi Biüy, anciã moradora da aldeia Teles Pires, no rio de mesmo nome. Para ver mais sobre as cartas e locais sagrados para os Munduruku, conferir trabalhos de Luana Polinesio: “Das flexas às palavras escritas: uma análise das cartas Munduruku no processo de resistência às hidrelétricas e na luta pela demarcação” (2018), disponível em: <https://ppgas.ufam.edu.br/dissertacoes.html>; e de Rosa Maria Loures: “Governo Karodaybi: o movimento Ipereğ Ayũ e a resistência Munduruku (2017), disponível em: <https://repositorio.ufopa.edu.br/jspui/handle/123456789/326>.

-assinado em favor dos direitos dos povos do Teles Pires, lançado posteriormente a este primeiro manifesto<sup>33</sup>.

A CHTP posicionou-se publicamente acerca dos fatos ocorridos alegando cumprir todos os trâmites legais e proporcionar o diálogo com as comunidades indígenas<sup>34</sup>. Os Apiaká, Kayabi e Munduruku responderam ao posicionamento com o documento denominado *Pedido de Retratação e Direito de Resposta dos Povos Kayabi, Apiaká e Munduruku ao Empreendimento Hidrelétrico de Teles Pires, em 29 de março de 2012*. Nele são desmentidas as declarações da CHTP:

A nota não condiz com a realidade e faz com que o empreendedor use seu poder econômico para se valer dos meios de comunicação, passando ao público uma informação equivocada e que incita a população local contra o povo Kayabi, Apiaká e Munduruku. Informamos à sociedade, imprensa, ministério público, Funai e todos os interessados, que jamais fomos consultados ou ouvidos e a construção atropelada do empreendimento não condiz com o respeito afirmado pelo empreendedor (PEDIDO..., 2012).

Em um segundo documento, *Manifestação Pública dos Kayabi, Apiaká e Munduruku de 02 de abril de 2012*, esses povos se declaram contrários ao Plano Básico Ambiental Indígena (PBAI) da UHE Teles Pires:

Não aceitamos discutir o Plano Básico Ambiental proposto pelo empreendedor enquanto a regularização fundiária de nossas terras não estiver concluída, com a homologação e registro. [...] O Plano Básico Ambiental apresentado nesta semana é mais uma prova de desrespeito aos nossos direitos, instâncias políticas e comunidades, jamais fomos consultados ou participamos de sua elaboração. O empreendedor pretende trocar nossos bens mais valiosos por projetos que se mostram ineficazes, ínfimos e desconectados de nossas realidades locais (MANIFESTAÇÃO..., 2012).

Na *Carta Aberta sobre a suspensão da licença de instalação da usina hidrelétrica de Teles Pires e os direitos dos povos indígenas Kayabi, Apiaká e Munduruku de 03 de abril de 2012*, assinada por diversas instituições socioambientais, indígenas e de direitos humanos, houve uma tentativa de apelar para que o governo federal desconsiderasse seu pedido de suspensão de segurança

<sup>33</sup> Disponível em: <http://www.peticaopublica.com.br/pview.aspx?pi=P2011N14647>. Acesso em: 10 jan. 2022.

<sup>34</sup> Disponível em: <http://sindenergia.com.br/seminario/?p=194>. Acesso em: 10 jan. 2022.

e respeitasse a liminar concedida pela Justiça Federal do estado de Mato Grosso em decorrência da Ação Civil Pública (ACP) nº 0018625-97.2012.4.01.0000, ajuizada pelo Ministério Público do estado de Mato Grosso (MP/MT) e pelo Ministério Público Federal no Pará (MPF/PA), que pedia a suspensão imediata do licenciamento e das obras da UHE Teles Pires devido às irregularidades presentes, tais como a não realização do DCCLPI e os problemas no ECI. Na carta é ressaltado o uso recorrente do instrumento suspensão de segurança pelo Executivo em nome do chamado interesse nacional como forma de evitar *apagões no setor elétrico* (CARTA ABERTA..., 2012).

Em apoio a esta ação civil pública, houve a publicação da *Nota de Apoio dos Povos Indígenas Kayabi, Apiaká e Munduruku à liminar, concedida pela juíza Federal Célia Regina Ody Bernardes, nos autos da ação civil pública nº 3947.44-2012.4.01.3600* – que posteriormente teve a numeração alterada. Neste documento, confirma-se que as comunidades indígenas jamais foram consultadas e se reafirma que está havendo violação dos seus *locais sagrados* (NOTA DE APOIO..., 2012). Todavia, a decisão interlocutória na ACP teve sua eficácia suspensa pelo presidente do Tribunal Regional Federal, em mais um episódio jurídico que desrespeita o possível rigor do licenciamento ambiental no país e a vida dos povos indígenas (BRASIL, 2019).

Outra declaração emitida pelos três povos, o *Manifesto da Aliança dos Povos Indígenas Apiaká, Kayabi, Munduruku e Rikbaktsa Aldeia Teles Pires, Terra Indígena Kayabi, 24 de abril de 2015*, demonstra a percepção dos indígenas sobre as violências vivenciadas:

As usinas de Sinop, Colíder, Teles Pires e São Manoel estão mudando radicalmente o rio Teles Pires e afetando nosso modo de vida tradicional. As barragens de Teles Pires e Colíder já mataram toneladas de peixes e milhares de animais. Abaixo das barragens, os peixes também estão morrendo em nosso território por conta das cheias e baixas repentinas do rio descontrolado, que já levou muitas canoas. Com a água suja das barragens não conseguimos mais pescar com arco e flecha, enquanto aumentam os problemas de saúde com a água contaminada, especialmente nas aldeias mais próximas das usinas. Até mesmo o baixo rio Jurue-na tem diminuído a sua água de repente, afetando as aldeias Apiaká, quando a usina seca a água do rio Teles Pires (MANIFESTO..., 2015).

Nesse manifesto são apontadas situações subdimensionadas no ECI da São Manoel e na



reformulação do estudo feito pela Teles Pires, como os possíveis impactos na região do rio Jurue-na, local onde está situada a aldeia Pontal dos Apiaká e no qual há indícios de povos isolados. Esta aldeia não havia sido contemplada na primeira versão do ECI nem no plano de compensações socioambientais das UHEs Teles Pires e São Manoel, produzido pela empresa JGP Consultoria e Participações Ltda, conforme atesta o Parecer Técnico nº 14/2010 (COLIC/CGGAM/DPDS/FUNAI). Nesse documento, técnicos da Funai se manifestaram contrariamente à concessão da Licença Prévia para a UHE Teles Pires pelo Ibama até que o ECI fosse reformulado.

Em Instrução Técnica posterior, de nº 470/COLIC/CGGAM/11, técnicos da Funai analisam o ECI reformulado, apontam diversos subdimensionamentos dos impactos apresentados pela empresa JGP Consultoria e Participações Ltda e recomendam muitas mudanças. Concluem que o plano ainda não atendia às exigências do Termo de Referência e que evocava “uma concepção fragmentada, cujo estudo não aponta metodologicamente para as limitações de sua análise, com conclusões preliminares e insuficientes” (FUNAI, 2011, p. 34).

Neste contexto do manifesto são apresentadas as ações do Ministério Público Federal, ajuizadas em favor dos povos da região, cujas decisões foram anuladas por meio do instrumento jurídico suspensão de segurança:

Vários juízes já viram que nossos direitos estão sendo violados em decisões sobre ações ajuizadas pelo Ministério Público contra essas ilegalidades, mas os Presidentes do Tribunal Regional Federal, do Superior Tribunal de Justiça e do Supremo Tribunal Federal suspendem essas decisões, usando uma manobra da época da ditadura, chamada “Suspensão de Segurança”. Tudo a mando do Poder Executivo. [...] por meio de seus presidentes de Tribunal, estão negando independência ao Poder Judiciário, dando andamento a obras que privilegiam poderosos grupos econômicos e políticos, quando a primeira defesa do direito deve ser a vida humana, os direitos humanos, a dignidade da pessoa humana. Assim, comprometem a democracia, a República e envergonham o direito que o próprio não-índio criou (MANIFESTO..., 2015).

Novamente, os três povos mobilizam as noções de território e habitações tradicionais na região, seus locais de significações sagradas, além das violações aos direitos previstos em lei – inclusive na CF/88 e na Convenção 169 da OIT. Para compreender tal ação e seus significados,



faz-se necessário se ater aos processos de territorializações específicas dos Munduruku, Apiaká e Kayabi. Os locais que os indígenas denominam como “sagrados” são também uma maneira de acionar politicamente uma narrativa da natureza, no sentido de que “a autoconsciência cultural está ancorada em conhecimentos imateriais” (ALMEIDA, 2008).

Posteriormente a este manifesto de 2015, os indígenas denunciaram diferentes situações de violação e irregularidades ao MPF e às diversas mídias, desde violências por parte de empresas prestadoras de serviço à companhia hidrelétrica até mesmo relações abusivas entre trabalhadores e meninas Kayabi, mas também o descumprimento de diversas etapas do licenciamento ambiental pela CHTP, que não considerou os povos Apiaká, Kayabi e Munduruku na elaboração dos programas do PBAI<sup>35</sup>.

Em 2017 houve uma ocupação no canteiro de obras da UHE São Manoel, protagonizada pelos Munduruku da região do Tapajós, com apoio dos Munduruku do Teles Pires, em que foram reivindicadas: a devolução de urnas funerárias retiradas indevidamente da região de *Paribixexe* – pela UHE Teles Pires –, a demarcação da TI *Sawre Muybu* do povo Munduruku do Tapajós e a realização por parte do Estado da DCCLPI para novos empreendimentos, como os previstos em território Munduruku para a bacia do Tapajós<sup>36</sup>.

O povo Munduruku relatou em cartas que vivencia, desde a destruição de seus locais sagrados – *Paribixexe e Dekoka'a* – no Teles Pires, consequências nocivas em suas vidas, dadas as alterações profundas causadas no seu mundo espiritual, em sua cosmologia. Além de *Paribixexe* – Sete Quedas – ter sido um local de reprodução de diversas espécies de peixes, fundamentais na

---

<sup>35</sup> Sobre denúncias de descaso por parte das UHEs Teles Pires e São Manoel, ver: <https://Denúnciawww.cartacapital.com.br/sociedade/lideranca-indigena-denuncia-descaso-na-construcao-de-usina-em-mt>; <http://telmadmonteiro.blogspot.com.br/2013/09/hidreletrica-teles-pires-trabalhadores.html>; <http://folhadecolider.com.br/ministerio-publico-do-trabalho-faz-inspecao-companhia-hidreletrica-teles-pires-e-terceirizada-sao-acionadas-na-justica-por-trabalho-em-condicoes-degradantes>; <http://amazoniareal.com.br/indigenas-denunciam-falhas-no-programa-ambiental-da-usina-teles-pires/>.

<sup>36</sup> Ver: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2017-07/indios-ocupam-canteiro-de-obras-da-usina-de-sao-manoel-no-para>. Acesso em: 10 fev. 2022.

dieta alimentar dos povos Apiaká, Kayabi e Munduruku, também se constituía para os Munduruku no lugar de moradia de diversas mães de peixes, tracajás, uma grande aldeia espiritual em que viviam espíritos e para onde também poderiam ir após a morte. Paribixexe era parte de uma complexa rede de locais espirituais no mundo subterrâneo (LOURES; MOREIRA, 2022). *Dekoka 'a*, lugar também com presença de espíritos, como a mãe dos macacos, também integrava um dos pontos em que havia circulação espiritual. Destruí-los trouxe para os Munduruku sofrimentos diversos, como acidentes, picadas de animais peçonhentos, adoecimentos, mortes, dentre outros, que eles associam a castigos dos espíritos que foram removidos dos locais sagrados em que não se pode mexer, e que os Munduruku devem proteger (LOURES, 2017; LOURES; MOREIRA, 2022).

Sem os indígenas conseguirem impedir o licenciamento ambiental das duas usinas, as obras da UHE Teles Pires continuaram, e a usina ficou pronta antes do cronograma previsto. A construção da UHE São Manoel foi adiada até 2013 e também concluída antes do prazo estipulado, e em abril de 2018 passou a operar com capacidade total<sup>37</sup>.

Se considerarmos que mesmo tendo sido elaborada sem apresentar inviabilidade e de não ter respeitado o direito à consulta aos povos indígenas, ainda assim teria sido possível avaliar na AAI a denominada viabilidade ambiental, definida após os Estudos de Impacto Ambiental, dentre eles o ECI. Isso constituiria, idealmente, um equilíbrio entre as avaliações técnicas, científicas e políticas quanto aos impactos que os projetos podem causar<sup>38</sup>.

O problema é que há uma correlação imediata entre a quantidade de condicionantes ambientais presentes na LP com o alto potencial de degradação ambiental que o empreendimento causará. O número de condicionantes tem sido moeda de troca para a aprovação pelo órgão ambiental

---

<sup>37</sup> Ver: <https://www.edp.com.br/noticias/uhe-sao-manoel-inicia-operacao-comercial>.

<sup>38</sup> O estudo de viabilidade da UHE Teles Pires foi aprovado em 2010, conforme Despacho Aneel nº 3.807/2010; o da UHE Colíder em 2010, via Despacho Aneel nº 1.689/ 2010; o da UHE São Manoel em 2013, de acordo com o Despacho nº 4.236/2013, e o da UHE Sinop em 2012, pelo Despacho nº 3.164/201.

licenciador. Para obter a LP, a UHE Teles Pires foi submetida a 44 condicionantes ambientais, 31 recomendações por parte do Ibama além de mais quatorze condicionantes vinculadas ao ECI do empreendimento, sendo duas recomendações gerais por parte da Funai (MORETTO, JORDÃO, FERNANDES E ANDRADE; 2016).

A usina foi acionada pelo MPF em oito Ações Cíveis Públicas, ajuizadas em decorrência de ausência da consulta prévia; por violação aos locais sagrados dos indígenas; para suspensão da LP decorrente de inconsistências no EIA/RIMA; para pedido de suspensão da LI até que fossem aprovados os trâmites totais previstos para a fase da LP; por paralisação da obra e suspensão das LP e LI até a conclusão dos ECI; para fornecimento de água potável às comunidades indígenas afetadas com a construção da barragem; por falta de estudos sobre a ictiofauna e por falta de estudo sobre o impacto nas unidades de conservação.

#### **A (in)sustentabilidade premiada**

O cenário apresentado em relação à UHE Teles Pires não alcançou grande repercussão nacional e internacional, como aconteceu com Belo Monte, que foi objeto de uma vasta quantidade de trabalhos científicos e de denúncias articuladas por grandes organizações socioambientais, como o *Greenpeace*, com apoio de artistas nacionais e internacionais. No entanto, assim como outras barragens construídas no período – Santo Antônio, Jirau, Sinop, Colíder, dentre outras menores, violadoras de direitos ambientais e sociais –, foi responsável por inúmeros conflitos ambientais e sociais, como os apresentados neste artigo.

Neste contexto, houve uma série de construções de projetos de infraestrutura ancorados no conceito de *desenvolvimento sustentável*, com resultados catastróficos para a vida das pessoas e para o ambiente. Se, por um lado, isso nos leva a colocar em xeque as premiações recebidas pela UHE Teles Pires, por outro, demonstra que o conceito está em total sintonia com as práticas políticas mercadológicas *neodesenvolvimentistas* e *neoextrativistas*, no sentido também debatido por Maristella Svampa (2016). Para essa pesquisadora, o “extrativismo define um modo de apropria-

ção da natureza, um padrão de acumulação colonial” (SVAMPA, 2016, p. 31). Atualizados, esses conceitos atingem outros níveis, como o político, em que o *neoextrativismo* está relacionado diretamente com a “derrubada das fronteiras da democracia” e que se torna agenda de Estado, como demonstra Alfredo W. B. Almeida:

[...] a questão ambiental passou a ser ligada diretamente à do “desenvolvimento sustentável”, tornando-se uma agenda do Estado e não apenas de grandes empresas transnacionais e de agências multilaterais. Consideram que, para tanto, fazem-se imprescindíveis as seguintes ações: delimitar os “recursos naturais estratégicos” – uma afirmação antiga e de forte cunho nacionalista –; reformar os códigos florestal, mineral, penal, de processo civil, de ciência e tecnologia, eleitoral e comercial; e disciplinar a aquisição de terras por estrangeiros. Em virtude disso, vem se constatando a tramitação simultânea de propostas no Legislativo de alterações de quase todos os códigos que regem as relações produtivas e comerciais, que regulam contratos e formas de acesso aos recursos naturais (ALMEIDA, 2014, p. 354).

O Mecanismo de Desenvolvimento Limpo, previsto no Protocolo de Quioto, permite às usinas hidrelétricas no Brasil com potencial de geração de energia acima de 15 megawatts pleitear a venda de créditos de carbono como se fossem empreendimentos limpos, que não emitem gases que pioram o efeito estufa, situação contestada por cientistas como sendo falsa (FEARNSIDE, 2015)<sup>39</sup>.

Após a COP26, casos como o da UHE Teles Pires entraram como mais um exemplo do portfólio de *cases de sucesso brasileiros apresentados na conferência como parte das ações de desenvolvimento sustentável* do país. Tal barragem é um exemplo de aproveitamento hidrelétrico que gera créditos de carbono sem beneficiar, de fato, o clima. Mesmo assim, possui três certificações que visam garanti-la como uma empresa com responsabilidade socioambiental, embora seja notadamente causadora de inúmeras violações ambientais e aos direitos dos povos indígenas

---

<sup>39</sup> Segundo estudo coletivo de organizações não governamentais, “Em registros junto à Organização das Nações Unidas (ONU), representantes da companhia brasileira estatal de energia, Eletrobras, principal acionista nos projetos de grandes barragens, incluindo as hidrelétricas de Santo Antônio, Jirau e Teles Pires, afirmam que as usinas devem receber créditos de carbono por meio do MDL, pois reduziriam as emissões de dióxido de carbono (CO2) a níveis inferiores ao que ocorreria em sua ausência”.

Apiaká, Kayabi e Munduruku.

### Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Antropologia dos Archivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8: Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Cartografia social da Amazônia: os significados de território e o rito de passagem da “proteção” ao “protecionismo”. In: SIFFERT, Nelson; CARDOSO, Marcus; MAGALHÃES, Walsey de Assis; LASTRES, Helena Maria Martins (Orgs.). *Um olhar territorial para o desenvolvimento: Amazônia*. Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

ACSELRAD, Henri. Disputas cognitivas e exercício da capacidade crítica: o caso dos conflitos ambientais no Brasil. *Sociologias* [online]. 2014, v. 16, n. 35, pp. 84-105. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1517-45222014000100004>. Epub 23 Abr 2014. ISSN 1807-0337. <https://doi.org/10.1590/S1517-45222014000100004>. Acesso em: 28 abr. 2022.

BRASIL. Empresa de Pesquisa Energética. Ministério de Minas e Energia. *Estudos do Componente Indígena das UHE São Manoel e Foz do Apiacás*. 2010. Disponível em: [http://philip.inpa.gov.br/publ\\_livres/Dossie/S\\_Manoel/Docs\\_of/EIA/Relat%C3%B3rio%20Final%20do%20Componente%20Ind%C3%ADgena.pdf](http://philip.inpa.gov.br/publ_livres/Dossie/S_Manoel/Docs_of/EIA/Relat%C3%B3rio%20Final%20do%20Componente%20Ind%C3%ADgena.pdf). Acesso em: 02 fev. 2022.

BRASIL. Empresa de Pesquisa Energética. Ministério de Minas e Energia. *Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) UHE São Manoel*. 2011. Disponível em: <https://www.epe.gov.br/sites-pt/publicacoes-dados-abertos/publicacoes/PublicacoesArquivos/publicacao-247/Rima%20-%20UHE%20S%C3%A3o%20Manoel.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2022.

BRASIL. *Lei nº 9.074, de 7 de julho de 1995*. Estabelece normas para outorga e prorrogações das concessões e permissões de serviços públicos e dá outras providências. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19074cons.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19074cons.htm). Acesso em: 02 fev. 2022.

BRASIL. Ministério Público Federal. Câmara de Coordenação e Revisão, 6. *Manual de jurisprudência dos direitos indígenas*. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão, Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais. Brasília: MPF, 2019.

BRONZ, Deborah. *Nos bastidores do licenciamento ambiental*. Uma etnografia das práticas empresariais em grandes empreendimentos. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2016.

CARTAABERTA sobre a suspensão da licença de instalação da usina hidrelétrica de Teles Pires e os direitos dos povos indígenas Kayabi, Apiaká e Munduruku. Brasília, 03 de abril de 2012. Disponível em: <https://cimi.org.br/2012/04/33350/>. Acesso em: 10 jan. 2022.

CHTP. Companhia Hidrelétrica Teles Pires. *Informativo da Companhia Hidrelétrica Teles Pires com os resultados dos programas socioambientais realizados em 2020: Teles Pires em Pauta*. Ano X – Junho de 2021.

FEARNSIDE, P. M. *Hidrelétricas na Amazônia: impactos ambientais e sociais na tomada de decisões sobre grandes obras*. Manaus: Editora do INPA, 2015.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio. *Informação Técnica n° 470/COLIC/CGGAM/11*. Brasília, 15 de agosto de 2011. Processo Funai n° 08620.2242/08.

HACON, Vanessa. A nova tendência dos pagamentos por serviços ambientais, a emergência do REDD+ e os povos indígenas. In: LOUREIRO, Carlos Frederico Bernardo; PEREIRA, Celso Sánchez; ACCIOLY, Inny Bello; COSTA, Rafael Nogueira. (Org.). *Pensamento Ambientalista numa sociedade em crise*. 1 ed. Macaé: NUPEM/UFRJ, 2015, v. 1, p. 157-182.

HIDRELÉTRICA Teles Pires recebe prêmio de melhor projeto socioambiental. UHE Teles Pires. Assessoria de Comunicação, publicado em 07 de novembro de 2014, às 14h19min. Disponível em: <https://www.uhetelespires.com.br/site/artigo/hidreletrica-teles-pires-recebe-premio-de-melhor-projeto-socioambiental>. Acesso em: 02 fev. 2022.

KEUCHEYAN, Razmig. *La naturaleza es un campo de batalla: finanzas, crisis ecológica y nuevas guerras verdes*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2016.

LEITE LOPES, José Sérgio et al. *A ambientalização dos conflitos sociais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

LOURES, Rosamaria S.P.; MOREIRA, Fernanda C. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. *Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia*, v. 54, n. 1, 1 abr. 2022.

LOURES, Rosamaria S.P. *Governo Karodaybi: o movimento Ipereğ Ayũ e a resistência Munduruku*. Tese de Mestrado, Universidade Federal do Oeste do Pará, 2017.

MANIFESTAÇÃO pública dos povos indígenas Kayabi, Apiaká e Munduruku. Alta Floresta, Mato Grosso, 2 de abril de 2012. Disponível em: <https://cimi.org.br/2012/04/33336/>. Acesso em: 10 jan. 2022.

MANIFESTO da Aliança dos Povos Indígenas Apiaká, Kayabi, Munduruku e Rikbaktsa. Aldeia Teles Pires, Terra Indígena Kayabi, 24 de abril de 2015. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/150412>. Acesso em: 10 jan. 2022.

MANIFESTO Kayabi, Apiaká e Munduruku contra os aproveitamentos hidrelétricos no rio Teles Pires. Reunião na aldeia Kururuzinho, Apiacás, Mato Grosso, de 30 de novembro a 1º de dezembro de 2011. Disponível em: <https://cimi.org.br/2011/12/33014/>. Acesso em: 02 fev. 2022.

MILLIKAN, Brent. Estudos de inventário: Características de uma fase inicial e decisiva do planejamento de hidrelétricas na bacia do Tapajós. In: *Ocekadi: Hidroelétricas, Conflitos Socioambientais e Resistência na Bacia dos Tapajós*. Brasília: Internacional Rivers Brasil; Santarém: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016. Disponível em: [https://archive.internationalrivers.org/sites/default/files/attached-files/tapajos\\_digital.pdf](https://archive.internationalrivers.org/sites/default/files/attached-files/tapajos_digital.pdf). Acesso em: 10 fev. 2022.

MORETTO, E.; JORDÃO, C.; FERNANDES, E. e ANDRADE, J. Condicionantes e a viabilidade ambiental no processo de licenciamento ambiental de usinas hidrelétricas Uma análise do caso Teles Pires. In: *Ocekadi: Hidroelétricas, Conflitos Socioambientais e Resistência na Bacia dos Tapajós*. Brasília: Internacional Rivers Brasil; Santarém: Programa de Antropologia e Arqueologia da



Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016. Disponível em: [https://archive.internationalrivers.org/sites/default/files/attached-files/tapajos\\_digital.pdf](https://archive.internationalrivers.org/sites/default/files/attached-files/tapajos_digital.pdf). Acesso em: 10 fev. 2022.

NOTA DE APOIO dos Povos Indígenas Kayabi, Apiaká e Munduruku à liminar, concedida pela juíza Federal Célia Regina Ody Bernardes, nos autos da ação civil pública nº 3947.44-2012.4.01.3600. Alta Floresta, Mato Grosso, 29 de março de 2012. Disponível em: <https://acervo.racismoambiental.net.br/2012/04/01/nota-de-apoio-dos-povos-indigenas-kayabi-apiaka-e-munduruku-a-liminar-concedida-pela-juiz-celia-regina-ody-bernandes/>. Acesso em: 10 jan. 2022.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. (2018). *La construcción de la hidroeléctrica Belo Monte y las intervenciones de los antropólogos*. In: *Iztapalapa*. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, núm. 85, año 39, julio-diciembre de 2018, ISSN: 2007-9176; pp. 81-102. Disponível em: <https://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/article/view/19/63>. Acesso em: 10 fev. 2022.

PEDIDO de retratação e de direito de resposta dos povos indígenas Kayabi, Apiaká e Munduruku ao empreendimento hidrelétrico de Teles Pires. Alta Floresta, Mato Grosso, 29 de março de 2012. Disponível em: <https://acervo.racismoambiental.net.br/2012/04/01/pedido-de-retratacao-e-de-direito-de-resposta-dos-povos-indigenas-kayabi-apiaka-e-munduruku-ao-empreendimento-hedreletrico-de-teles-pires/>. Acesso em: 10 jan. 2022.

RIBEIRO, Gustavo Lins. *Ambientalismo e Desenvolvimento Sustentado. Nova Utopia/Ideologia do Desenvolvimento*. *Revista de Antropologia*, n. 34, pp. 59-101, 1991.

SVAMPA, Maristella. *Debates latinoamericanos*. Cochabamba. Bolivia Centro de Documentación e Información. Bolivia. 2016; Edhasa, 2016.

TEIXEIRA, Raquel Oliveira Santos, ZHOURI, Andréa e MOTTA, Luana Dias. Os estudos de impacto ambiental e a economia de visibilidades do desenvolvimento. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* [online]. 2021, v. 36, n. 105 [Acessado 1 Setembro 2022]. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/3610501/2020>>. Epub 15 Jun 2020. ISSN 1806-9053. <https://doi.org/10.1590/3610501/2020>.

ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens (Eds.). *Desenvolvimento e Conflitos Ambientais (online)*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.



## **Avante juventude pataxó: uma reflexão sobre participação e cidadania à luz da experiência dos jovens indígenas pataxó do sul da Bahia**

**Forward pataxó youth: a reflection on participation and citizenship in face of the pataxó indigenous young people from south bahia's experience**

**Adelante jóvenes pataxó: una reflexión sobre participación y ciudadanía a la luz de la experiencia de jóvenes indígenas pataxó del sur de bahía**

Altemar Felberg<sup>1</sup>  
Valéria Giannella<sup>2</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é refletir sobre as formas e desafios da participação da juventude indígena Pataxó, à luz dos limites do modelo de participação institucionalizado, visando detectar gramáticas e formas insurgentes, bem como novos caminhos voltados para a formação social e construção da cidadania participativa. Esse propósito é condicionado pelo atual contexto político, em que a participação popular não é mais tida como princípio legítimo de governo, mas como empecilho a ser reprimido e progressivamente eliminado. Diante de um governo declaradamente contrário às instâncias de participação, nos propomos a refletir sobre a questão em tela, observando o Conselho da Juventude Pataxó da Bahia (CONJUPAB) como referente empírico, a partir de uma etnografia performática em condição de pesquisa engajada/implicada como método de pesquisa. Reflexões e pesquisas recentes apontam um processo em curso entre atores integrantes de movimentos sociais os quais, diante da atual situação, reconsideram a história recente e voltam a se interrogar sobre as formas mais eficazes de mobilização e de interferência com os sistemas de decisão que lhes dizem respeito. Indagaremos aqui sob que aspectos a experiência dos jovens Pataxó configura-se como um produto de inovação democrático-participativa.

**Palavras-chave:** Democracia. Participação. Cidadania. Povos Indígenas

**Abstract:** This paper reflects on the participation ways and challenges of the Pataxó indigenous youth according to the limits of the institutionalized participation model, aiming to detect insurgent grammars, as well as new paths for social formation and the development of participatory citizenship. This purpose is conditioned by the current political context, in which popular participation is no longer seen as a legitimate principle of government, but as an obstacle to be repressed and progressively eliminated. Faced with a government that is clearly against the participation instances, we propose to reflect on the issue by observing the Pataxó Youth Council of Bahia (CONJUPAB) as an empirical referent, from a performative ethnography in a condition of engaged/implicated research as a research method. Recent studies point to an ongoing process among social movement actors who reconsider recent history and question themselves about the most

<sup>1</sup> Doutor em Estado e Sociedade pelo PPGES/UFSB.

<sup>2</sup> Doutora em Políticas Públicas do Território e Professora Efetiva Adjunta do Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade (PPGES), da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB).

effectives ways of mobilizing and interfering with the decision systems that are concerned to them. Our purpose is to answer if the Pataxó Youth's experience is configured as a product of participatory-democratic innovation and under which circumstances it happens.

**Keywords:** Democracy. Participation. Citizenship. Indigenous peoples.

**Resumen:** El objetivo de este artículo es reflexionar sobre las formas y desafíos de la participación de la juventud indígena Pataxó, a la luz de los límites del modelo institucionalizado de participación, buscando detectar gramáticas y formas insurgentes, así como nuevos caminos tendientes a formación social y construcción de ciudadanía participativa. Este propósito está condicionado por el contexto político actual, en el que la participación popular ya no es vista como un principio legítimo de gobierno, sino como un obstáculo a ser reprimido y eliminado progresivamente. Ante un gobierno declarado en contra de la participación, proponemos reflexionar sobre el tema en cuestión, observando el Consejo de la Juventud Pataxó de Bahía (CONJUPAB) como referente empírico, desde una etnografía performativa en condición de investigación comprometida/implícada como método de investigación. Reflexiones e investigaciones recientes apuntan a un proceso en curso entre actores que integran movimientos sociales que, ante la coyuntura actual, reconsideran la historia reciente y vuelven a cuestionarse sobre las formas más efectivas de movilización e injerencia en la toma de decisiones. sistemas que se les dice respeto. Nos preguntaremos aquí bajo qué aspectos se configura la experiencia del joven Pataxó como producto de la innovación democrático-participativa.

**Palabras clave:** Democracia. Participación. Ciudadanía. Pueblos indígenas

## 1. Notas Introdutórias

O Brasil de hoje atravessa um tempo de crise democrática e de grandes desafios no sentido de manter válido o princípio da participação social na produção do bem público e, especificamente, no se fazer das políticas públicas. Buscaremos, ao longo deste texto, nos aproximar do ponto de vista dos povos originários, suas articulações e mobilizações, na busca por incidir nas decisões de governo em assuntos que lhes dizem respeito. Nessa tentativa, levaremos em conta, em especial, as experiências de participação empreendidas pela juventude indígena Pataxó a partir de 2015, marco temporal de criação do Conselho da Juventude Pataxó da Bahia (CONJUPAB), experimento democrático por nós estudado.

A fim de atender a esse propósito, organizamos este artigo da seguinte forma: primeiro, trataremos sinteticamente do ciclo da democracia participativa brasileira, desde seu destaque e reconhecimento internacional, no início da década de 1990, até sua desestruturação pós-golpe de 2016. Nessa trajetória, vamos elencar os principais fatores que vêm contribuindo para o esgotamento

do modelo de participação institucionalizado, que suscitam revisões críticas, novas gramáticas e formas de ação política; segundo, procuraremos mostrar em que medida o movimento indígena se inseriu na estação participativa que hoje parece se findar e; por último, discorreremos sobre as estratégias de participação protagonizadas pela juventude indígena, destacando, em particular, a experiência dos jovens Pataxó do Sul da Bahia: o CONJUPAB, defendendo seu caráter de inovação e inventividade<sup>3</sup>.

Esse texto é fruto de uma etnografia desenvolvida na condição de uma pesquisa engajada (GATTI, 2014), implicada (BOULLOSA, 2019) e militante (BRINGEL; MALDONADO, 2016). Em linhas gerais, trata-se de uma pesquisa comprometida com os sujeitos, seus problemas e lutas sociais, em que pesquisador/a e pesquisado/a mantém uma relação de coprodução. Traduz-se numa antropologia impregnada de compromisso ético e político em contexto de protagonismo indígena.

## **2. O fim do ciclo da democracia participativa brasileira e seus dispositivos**

No Brasil da redemocratização, a partir da década de 1980, o desenho e implementação de estratégias e dispositivos participativos, mais ou menos institucionalizados, se deu paulatinamente como resultado da pressão, mobilização e da vontade de protagonismo de diferentes atores sociais e políticos. Povos indígenas, negros, quilombolas, sem-terra, jovens, mulheres, LGBTs, dentre outros, são as coletividades historicamente marginalizadas no curso da história desse país, claramente preteridas nas arquiteturas social e política do Estado-nação e que, em tempos de ditadura, protagonizaram diversos movimentos sociais na luta por direitos.

Na virada do século, graças ao reconhecimento constitucional desses segmentos como novos sujeitos de direitos e pela conquista de espaços participativos nos quais esses grupos sociais passaram a expressar suas demandas, o Brasil tornou-se referência em nível internacional de um

---

<sup>3</sup> Uma pesquisa a nível de doutorado, defendida em agosto de 2021, junto ao Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade da Universidade Federal do Sul da Bahia (PPGES-UFSB), que buscou destacar as formas de inovação dos repertórios de ação participativos junto aos jovens indígenas do Povo Pataxó, e se e como elas nos permitem vislumbrar alguma contribuição com relação à superação da crise da participação institucionalizada, hoje instalada.

modelo de governo mais inclusivo e voltado à superação de uma arraigada estrutura de desigualdade social. Para Avritzer (2016, p. 14), os “anos 1990 acabam se tornando um momento da explosão da participação social no país, no nível local, nas áreas de saúde e políticas urbanas que desencadearam formas intensas de participação” em inúmeros outros setores.

Apesar desses avanços, isso não significa que todos os atores sociais que lutaram por essa abertura tiveram real inserção nesses recém conquistados espaços de participação, muito menos que usufruíram de seus ganhos. Como encontrado em Giannella (2018), esse modelo de participação (por dentro das instituições) foi protagonizado por sujeitos da esquerda tradicional e não conseguiu contemplar as vozes dos povos (negros, indígenas, ribeirinhos, pescadores, marisqueiras, extrativistas, LGBTs etc.) que não compartilhavam dos valores e objetivos de um projeto de nação que “assumiu um desenvolvimento mimético, negando suas especificidades culturais...” (LAYRARGUES, 1997, p. 06) em busca de uma inserção no capitalismo global, com grande impacto nas sociedades indígenas.

Na atual conjuntura do Estado brasileiro, em um cenário de crise democrática instalada e de instabilidade política, econômica e social, observamos e refletimos diante dos ataques diários lançados ao sistema institucionalizado de participação. Reparamos as muitas conquistas devidas a esse modelo, assim como os seus limites e sua incapacidade de provocar, até aqui, as transformações sociais da sociedade brasileira às quais se propôs.

Os sinais de esgotamento desse modelo de participação ao longo das últimas décadas são claros e amplamente levantados na literatura<sup>4</sup>. É aparente a neutralização do potencial transformador da participação devido a múltiplos fatores que se relacionam ao visível paradoxo de uma prática participativa que se assemelha e sofre, progressivamente, dos mesmos defeitos da democracia representativa e eleitoral (MPOG, 2012). Representatividade insuficiente, esgarçamento da

---

<sup>4</sup> São encontrados em NOGUEIRA, 2003; DAGNINO, 2004; TATAGIBA, 2004; LAVALLE, 2011; ESCOREL, 2015; AVRITZER, 2016, GIANNELLA, 2018, dentre muitos outros.

relação entre representantes e representados, domínio de códigos lógico-verbais intrinsecamente excludentes, incapacidade de incidir em formas arraigadas de fazer política e na própria cultura política na qual o país foi formado, são alguns exemplos.

Acrescente-se a isso o fato de que vivemos, a partir do golpe de 2016 que destituiu o governo de Dilma Rousseff, uma estação política cujas marcas se opõem aos princípios da inclusão, da diversidade e da participação social. A desqualificação programática de todo canal de diálogo com a sociedade civil, se substancia na implementação sistemática do desmonte das instâncias de participação<sup>5</sup>.

Como bem destacam Abers e Tatagiba (2019)<sup>6</sup>, o ciclo de democratização que se fechou no país com a queda do governo progressista do PT, instiga a retomada do protagonismo da sociedade civil e de seus personagens e movimentos de base, rumo à restauração de uma consciência coletiva (unificação das lutas) na reivindicação por direitos e reconhecimento. Se a promessa de abertura e inclusão dos movimentos sociais no âmbito da produção de políticas públicas resultou em enfraquecimento da ação dos mesmos em meados dos anos 2000, o momento atual, com a aberta reversão daqueles pressupostos, desencadeia balanços sobre o que de fato se alcançou, e parece incitar novas formas de ativismo.

Na análise de Zibechi (2017, p. 4) “Trata-se de construir, mais que de ocupar as instituições existentes”, o que, segundo o autor, já está em curso no interior dos movimentos sociais, de onde vêm germinando práticas insurgentes protagonizadas por mulheres, negros, indígenas e jovens. Sobre esses espaços de ação insurgentes Miraftab (2016), falando do que define de “planejamento

<sup>5</sup> Um exemplo desses esforços na tara pelo sepultamento da estação participativa foi a assinatura em 11/04/2019, pelo então Presidente, Jair Bolsonaro, do Decreto nº 9.759, que extingue (sem consulta prévia à sociedade civil) ao menos 34 conselhos e colegiados (comissões, fóruns, comitês etc.) de políticas públicas de âmbito federal que não foram criados por projeto de Lei. Dentre eles, estão alguns cuja extinção atinge diretamente os Povos Indígenas, a exemplo do Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI), da Comissão Nacional de Educação Escolar Indígena (CNEEI) e da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT).

<sup>6</sup> Contexto político e mobilização social na América Latina: novos personagens, novas cenas? IV Encontro Internacional “Participação, Democracia e Políticas Públicas”. UFRGS, 2019.

insurgente” assim comenta:

O planejamento insurgente avança [...] para incluir não apenas formas selecionadas de ação dos cidadãos e de suas organizações sancionadas pelos grupos dominantes, as quais designo de **espaços de ação convidados**; mas também as insurreições e insurgências que o Estado e as corporações sistematicamente buscam colocar no ostracismo e criminalizar – que designo de **espaços de ação inventados**. (MIRAFTAB, 2016, p. 368. Grifos nossos).

Essas duas categorias serão importantes na sequência da nossa análise.

Sumarizando, independentemente de qualquer opinião que possamos ter sobre essa mudança de cenário, o novo clima com relação à estação participativa nos convoca para um olhar avaliativo mais incisivo e para a reflexão sobre quais serão os outros/novos caminhos da transformação social em nosso país, num futuro próximo.

### **3. A tortuosa inserção dos povos indígenas na participação institucionalizada**

#### **3.1. A construção de um arcabouço institucional para garantir a atorialidade indígena**

A literatura mais recente sobre os povos originários brasileiros<sup>7</sup> nos mostra que aos poucos, e coexistindo com o assimilacionismo tutelar vigente desde a reforma Pombalina<sup>8</sup>, um novo paradigma sobre a questão indígena começa a se desenhar no Brasil no final do século XX. Esse novo cenário enseja que os povos indígenas poderiam ser signo de sua própria diferença, diante de um país historicamente homogeneizador (LIMA, 2015). Essa mudança de perspectiva reflete um movimento global de respeito e inclusão das populações autóctones. Em âmbito internacional, surgem os primeiros tratados a partir da crítica ao racismo colonialista: a Declaração Universal de Direitos do Homem, de 1948, e, por influência desta, a Convenção nº 107, de 26 de junho de 1957, da Organização Internacional para o Trabalho (OIT), sobre a “Proteção de Populações Indígenas

---

<sup>7</sup> Encontrada nos estudos de Antônio C. de Souza Lima (2015), Bartolomé (2006), Gersem Baniwa (2012), João Pacheco de Oliveira (1983; 1998), Maria Regina C. de Almeida (2012; 2015) etc.

<sup>8</sup> O grande objetivo da política indigenista de Pombal (Diretório dos Índios, de 1757) era de assimilação dos índios à civilização brasileira, como estratégia de enfrentamento à forte crise econômica e intensas disputas territoriais na América, fundamentalmente entre Portugal e Espanha.

e Tribais”.

Frente à renovação do movimento indigenista nacional, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI)<sup>9</sup>, criado no início do século XX, foi extinto em 1967, sob acusação de corrupção e negligência no trato com os povos, após os trabalhos de uma Comissão Parlamentar de Inquérito, sendo sucedido pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada por força da Lei nº. 5.371, de 5 de dezembro de 1967, conforme Lima (2015).

A FUNAI foi criada com o objetivo de “exercer o monopólio tutelar, provendo os indígenas de todas as ações de Estado necessárias, consoante as ideias de proteção tutelar às comunidades indígenas, inclusive às suas terras e aos seus ritmos culturais específicos, representando-as juridicamente”. (LIMA, 2015, p. 439)

A lei nacional mais recente, que de forma mais específica trata dos direitos indígenas, é o Estatuto do Índio (Lei 6.001, de 1973) que, embora tenha ficado desatualizado com a nova Constituição (1988), ainda não foi substituído. Nesta lei, “índio ou silvícola é todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional” (artigo 3º, item I). Todavia, todas as ações do referido estatuto visam a integração dos indígenas à comunhão nacional, promovendo “a via camponesa como modo privilegiado de integração das populações indígenas na sociedade brasileira” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1983, p. 05).

Ainda na década de 1970, acompanhando as leituras de Bicalho (2010) e Baniwa (2012), é realizada a primeira Assembleia Indígena Nacional, mais precisamente em 1974, com apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), ligado à Igreja Católica, inaugurando a unificação e o protagonismo desse movimento na cena pública brasileira. É justamente por conta dessa sincrô-

---

<sup>9</sup> O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais fora criado pelo Decreto nº 8.072, em 1910, passando a ser, apenas, Serviço de Proteção aos Índios, em 1918.



cidade de ideais e consciência comum, segundo Ailton Krenak, que os povos indígenas se diferenciam dos não indígenas, garantindo-lhes uma luta coletiva e articulada.

[...] Uma das lutas das sociedades nativas do presente é a de se constituírem como coletividades, como sujeitos coletivos, para poderem se articular ou se confrontar com seus Estados em melhores condições políticas, já que a magnitude numérica e as demandas compartilhadas aumentam suas possibilidades de êxito (BARTOLOMÉ, 2006, p. 44)

Assim, depois de séculos de resistência à colonização em formas diversas e as sistemáticas (perseguição, escravização, evangelização...), no bojo de um clima político de fermento em prol da redemocratização, os movimentos indígenas ensejam a capacidade de estruturar uma frente unificada pelo reconhecimento<sup>10</sup> de seus direitos coletivos, e reivindicar, a um tempo, igualdade e respeito da diferença.

Seguindo esse movimento de reconhecimento dos povos indígenas, em 1977, é proposto o decreto do então ministro do Interior, Maurício Rangel Reis, de emancipação dos indígenas, ou seja, abolir a tutela de um só golpe (LIMA, 2015), o que só veio a se efetivar com a Constituição Federal de 1988, que segundo Gerssem Baniwa (2012) mudou o rumo da história, vindo a estabelecer alguns direitos fundamentais para os povos indígenas do Brasil.

Com a CF de 1988 – fruto dos movimentos sociais das décadas de 70 e 80 e fortemente influenciada pelas teorias do pluralismo jurídico – os povos indígenas tiveram suas reivindicações territoriais fortalecidas e formalizadas, sendo legalmente considerados pelo Estado Brasileiro como povos distintos, sujeitos de direitos especiais; sendo reconhecidas suas organizações sociais, econômicas e políticas específicas e, estipulado que o Estado deve respeitá-los enquanto povos tradicionais.

De forma prática, Baniwa (2012, p. 206-207) destaca quatro grandes conquistas que, pelo menos formalmente, são garantidas com a promulgação da CF/88: 1- a superação da tutela e o

---

<sup>10</sup> A “luta pelo reconhecimento” se origina a partir das “experiências de desrespeito (HONNETH, 2003)

reconhecimento da capacidade civil dos indígenas; 2- o abandono do pressuposto integracionista e o respeito às diferenças socioculturais dos indígenas; 3- o reconhecimento da autonomia societária dos índios, ou seja, livres para gerir seus territórios a partir de cosmovisões próprias e; 4- o reconhecimento à cidadania híbrida: étnica, nacional e global. Sobre o reconhecimento da cidadania, esta “expressa um conjunto de direitos que dá à pessoa a possibilidade de participar ativamente da vida e do governo de seu povo” (DALLARI, 1998. p. 14).

Em âmbito internacional também surgem tratados, acordos e convenções de proteção especial aos povos indígenas de todo o mundo: a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, sobre Povos Indígenas e Tribais, adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989, que destaca em seus Incisos do Art. 3 que “os povos indígenas e tribais deverão gozar plenamente dos direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos ou discriminação” e; a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em 13 de setembro de 2007, que reforça em Art. 5 que “os povos indígenas têm o direito a conservar e fortalecer suas próprias instituições políticas, econômicas, sociais e culturais, mantendo, ao mesmo tempo, seu direito de participar plenamente, se assim o desejarem, na vida política, econômica, social e cultural do Estado”.

Dessa forma, influenciada pelo movimento político internacional de reconhecimento dos direitos étnicos, foi instituída no Brasil a (hoje ameaçada) Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), por meio do Decreto Presidencial nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, com o objetivo de “promover o desenvolvimento sustentável<sup>11</sup> dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia

---

<sup>11</sup> Não cabe aqui problematizar o conceito de Desenvolvimento Sustentável, mas, ao menos, apontar para sua ambiguidade, amplamente explorada pelo capitalismo global, e para o fato de já ser alvo de críticas por muitos movimentos, há, pelo menos, uma década. Cabe sinalizar também como o referencial do Bem Viver, marcadamente decolonial, vem substituindo o da Sustentabilidade em tempos recentes. Sobre o Bem Viver, veja: <http://www.ihu.unisinos.br/507956-a-renovacao-da-critica-ao-desenvolvimento-e-o-bem-viver-como-alternativa>

dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições”.

Foi então, a partir da redemocratização do país e com o reconhecimento de direitos sociais, culturais e políticos dos povos indígenas, em âmbitos nacional e internacional, que o Estado brasileiro começa a mostrar sinais de abertura à participação indígena no processo de proposição de políticas públicas. A respeito dessa participação, Darci Secchi (2007) destaca quatro períodos históricos que culminam nesse movimento: primeiro, o de “exclusão indígena”, em que os povos originários ficaram à margem das políticas indigenistas implementadas pelo SPI e na primeira fase de trabalhos da FUNAI, figurando-se como públicos-alvo e meros observadores do fazer das políticas públicas (1910-1970); segundo, o de “inclusão compulsória”, período caracterizado pelas políticas de integração nacional e ocupação territorial, sobretudo na Amazônia brasileira (1970-1990), oportunidade em que muitos povos se uniram a fim de defender seus territórios; terceiro, o de “inclusão solidária”, período em que os indígenas foram considerados como sujeitos de direitos pela CF/88, todavia exigindo que os mesmos se mobilizassem para efetivar tais direitos e; quarto, o período do “protagonismo indígena” (encontrado em Bicalho, 2010) que marca os primórdios de um movimento indígena unificado em torno de uma consciência coletiva, étnica e política, conformado a partir da década de 1970 com o propósito de lutar por reconhecimento. Esse último período (forjado na fase anterior), conforme Bicalho (2010, p. 29) é marcado pelas “Assembleias Indígenas; Decreto de Emancipação de 1978, Assembleia Nacional Constituinte de 1987/CF de 1988; Comemorações dos 500 anos do Brasil; e Abril Indígena/Acampamento Terra Livre”.

### 3.2. Histórico das estratégias de mobilização e articulação política dos nativos

A partir do que Bicalho (2010) considera como marco do “protagonismo indígena brasileiro”, é que começam a surgir inúmeras organizações nativas com o objetivo de representar as demandas dos povos indígenas junto às instâncias de consulta e participação popular criadas pós-redemocratização (conselhos, conferências, fóruns etc.). “Enquanto em 1970 não havia nenhuma

organização indígena reconhecida, em 2001, já eram 347 organizações indígenas na Amazônia legal” (BANIWA, 2012, p. 211). Hoje, a mais representativa é a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), criada durante o Acampamento Terra Livre (ATL) de 2005, uma mobilização nacional que é realizada todo ano, a partir de 2004, para tornar visível a situação dos direitos indígenas e reivindicar do Estado brasileiro o atendimento das demandas e reivindicações dos povos indígenas.

Apesar dos avanços, nos interrogamos: Qual foi, de fato, a inserção do movimento indígena na estação participativa que parece findar hoje? Essa é uma das questões que buscamos responder em nossa pesquisa. O que podemos aqui sumarizar, é que é muito recente (ou inexistente) a presença indígena nos espaços institucionalizados em vigor, se tomarmos como evidências a criação do Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI), em 2015 (depois de nove anos como comissão), e a realização, no mesmo ano, da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista. O conselho foi revogado pelo Decreto nº 9759/2019, um dos primeiros decretos da gestão de Jair Bolsonaro, que também extinguiu a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), de 2006; e a Comissão Nacional de Educação Escolar Indígena (CNEEI), criada em 2010, dentre inúmeras outras IPs não criadas por lei. Não é por acaso que uma das atuais demandas da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) é a luta pela “participação paritária nas distintas instâncias governamentais (comissões, conselhos e grupos de trabalho) que discutem e norteiam a implementação de políticas públicas voltadas aos povos indígenas”<sup>12</sup>. Trataremos de detalhar essa “inserção” em outro artigo.

É justamente por conta da escassa e restrita participação dos indígenas nos espaços de poder institucionalizados, que ao longo das décadas de 90, 2000, 2010 foram se construindo e consolidando entre os povos e comunidades tradicionais, brasileiros e latino-americanos, opções

<sup>12</sup> Disponível em: <<http://apib.info/apib/>>

inovadoras e alternativas ao modelo democrático hegemônico, de cunho representativo e neoliberal. Como destaca a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL)<sup>13</sup>, da Organização das Nações Unidas (ONU), “a participação dos povos indígenas ocorre em diferentes níveis e com uma diversidade de interesses e ações” (2015, p. 20).

Destaca-se a participação que os povos indígenas tiveram nos comitês cívicos da Guatemala e nas diversas expressões de organização política próprias dos povos ancestrais, como ocorre na Guatemala, México e outros países. Destaca-se o Estado Plurinacional da Bolívia, onde as transformações do Estado se expressam também em governos indígenas em grande parte dos municípios do país (Idem, p. 21).

Acrescentamos o exemplo dos indígenas da etnia Wampi, ocupantes da Amazônia Peruana que, em 2015, criaram o “Governo Territorial Autônomo da Nação Wampis” com constituição, parlamento e órgãos executivos próprios, a partir de um processo de mais de 50 reuniões comunitárias e 15 assembleias gerais, que reuniram indígenas Wampi de mais de 200 aldeias do território indígena. Observamos aqui não já a inserção nas formas de participação institucionalizada, mas uma luta pela autonomia no autogoverno, o que vem se multiplicando na América Latina.

A decisão foi respaldada na Convenção 169/1989, da OIT, sobre Povos Indígenas e Tribais, que garante os direitos humanos e liberdades fundamentais dos indígenas; bem como na Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007, que assegura o direito de criação de instituições políticas próprias e o livre arbítrio para participarem da vida política dos Estados-nação. “A terra wampis declarada “território integral” inclui o subsolo (morada de Nunkui, a mãe terra) e o céu (Nayaim), que são para eles o lar dos espíritos dos ancestrais” (NIEDERBERGER e LÖÖV, 2017). Para um dos líderes wampis, Andrés Noningo “... isto nos permite nos proteger das empresas e dos políticos que não são capazes de ver senão ouro e petróleo em nossos rios e nossas matas”.

Em alguns países também há experiências de criação de partidos políticos indí-

---

<sup>13</sup> Disponível em: <[https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37773/1/S1420764\\_pt.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37773/1/S1420764_pt.pdf)>

genas aplicando os requisitos nacionais, como ocorre no Equador com o Movimento de Unidade Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (iniciado em 1995) e na Guatemala com o movimento político Winaq (iniciado em 2007), ou procedimentos legais definidos pelas instâncias eleitorais, como o recente caso do Movimento Alternativo Indígena e Social (MAIS) na Colômbia (CEPAL, 2015, p. 22-23)

Nota-se as diferentes estratégias protagonizadas pelos povos autóctones no sentido de acessar/influenciar o poder público local, em suas três instâncias, passando a estabelecer formas alternativas de governança.

Com base nesses exemplos, apresentamos a seguir os mecanismos e estratégias de articulação, mobilização e participação protagonizados pelos Pataxó da Bahia, constituídos no sentido de assegurar a autonomia de deliberação sobre os assuntos que lhes dizem respeito, bem como de representar as demandas coletivas em espaços não-indígenas e de influenciar o poder público na efetivação de direitos.

Para caracterizarmos essas práticas sócio-políticas e formas de ativismo, exploraremos a fertilidade do binômio proposto por Miraftab (2016) e já exposto no tópico 2 deste artigo. Os “espaços inventados” são espaços de busca da autodeterminação, “insurreições e insurgências que o Estado e as corporações sistematicamente buscam colocar no ostracismo e criminalizar” (Idem, p. 368). No outro pólo, os espaços institucionalizados de participação que qualificamos como “espaços convidados”, são formas de ação dos cidadãos e suas organizações, cujas regras e gramáticas são sancionadas pelos grupos dominantes<sup>14</sup>.

Assevera Miraftab:

Práticas insurgentes perfazem uma ruptura ontológica não por almejarem uma fatia maior da torta, mas por desejarem um outro tipo de torta – uma torta ontologicamente distinta. As práticas insurgentes e o planejamento insurgente não buscam por inclusão através de uma melhor representação (seja de especialistas

<sup>14</sup>Devemos observar que uma construção binária de espaços convidados e inventados arrisca uma concepção fixa equivocada de estabilidade em cada espaço. Essa construção binária desconsidera a flexibilidade e a natureza inovadora do capitalismo e como ele se desdobra sobre o que quer que esteja a sua margem e busca incorporar o que quer que possa constituir uma ameaça a ele (MIRAFTAB, 2016, p 369).

ou de políticos); mas buscam a inclusão autodeterminada, na qual os direitos das pessoas são reais e praticados. (Idem, p. 386)

Começando então, pelo nível Estadual, o povo Pataxó se articula e é representado, desde 2011, através do Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas do Estado da Bahia (MUPOIBA) e, desde 2013, pelo Movimento Indígena da Bahia (MIBA); ambos representam aproximadamente 156 comunidades indígenas de 23 etnias, e que tem a função de dialogar com o Estado a fim de que as demandas indígenas sejam atendidas. A existência de dois movimentos indígenas no Estado da Bahia com o mesmo objetivo é atribuída a conflitos internos entre os povos, disputas de poder e alinhamento à lógica da política partidária. Além das organizações de base indígena, existem instâncias participativas vinculadas indiretamente à estrutura administrativa do governo estadual, ou que orbitam em torno dela, tais como: o Fórum Estadual de Educação Escolar Indígena da Bahia (FORUMEIBA), instituído em 1999, que tem alcançado conquistas expressivas no âmbito de lutas coletivas, e proporcionado abertura para que outros movimentos e povos encampassem suas lutas; o Fórum de Educação Inclusiva dos Povos Indígenas da Bahia (FEIPIB), que também elabora um espaço importante de mobilização por direitos específicos dos povos indígenas no Estado; o Conselho Estadual dos Direitos dos Povos Indígenas do Estado da Bahia (COPIBA), criado em 2010; e o Conselho Distrital de Saúde Indígena do Estado da Bahia (CONDISI/BA), de 2017. Os Pataxó também integram a Teia dos Povos, criada em 2012, que articula diversos movimentos sociais, comunidades e povos tradicionais do Sul da Bahia. A referência do movimento indígena na região Nordeste é a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), criada em 1990 durante o 1º Encontro de Articulação de Povos Indígenas da Região Leste e Nordeste do país.

No nível Territorial (Sul da Bahia), organizam-se através dos Conselhos de Caciques e por meio da Federação Indígena das Nações Pataxó e Tupinambá do Extremo Sul da Bahia (FINPAT), organização criada em 2011 que congrega os interesses dos Pataxó dos Territórios Pataxó Barra



Velha, Kay/Pequi, Coroa Vermelha e Mata Medonha, e dos Tupinambá de Belmonte e Itapebi – 45 aldeias e 32 associações representativas indígenas, aproximadamente. São realizadas assembleias periódicas para debater problemas, necessidades e interesses comuns. Seguindo a lógica dos movimentos estaduais, também há fragmentações internas.

No nível Comunitário, a organização e representação se dá através dos caciques (poder tradicional em Max Weber, 1956) e das associações comunitárias e cooperativas de produção, existentes praticamente em todas as Aldeias. Estas entidades vêm ao encontro a uma demanda latente e real das comunidades da região, uma vez que estas, diante o atual cenário de descentralização das políticas públicas, carecem de uma instituição representativa forte e dinâmica, que atenda às exigências burocráticas dos entes públicos e instituições privadas, esteja apta à captação de recursos e que seja capaz de representar legalmente os interesses de seus membros.

Dentre os “espaços inventados” pelos Pataxó, o destaque neste artigo é dado ao CONJUPAB, uma instância independente criada pela juventude Pataxó do Sul da Bahia, que começa a se desenhar a partir de 2012, constituída de forma autônoma pelos jovens indígenas com um duplo objetivo: 1) o de promover a participação do jovem Pataxó na elaboração de políticas públicas contextualizadas com relação às suas realidades, reivindicando, para tanto, um lugar de fala e voto dentro dos dispositivos da participação institucionalizada, sobretudo nos conselhos de juventude (municipal, estadual e federal), partindo do pressuposto da imprescindibilidade da presença física das diversidades e dos grupos excluídos nos espaços de decisão (PHILLIPS, 2001); 2) o de lutar pelo reconhecimento e autonomia, a fim de viabilizar a interlocução direta com as instituições/órgãos públicos e com demais movimentos indígenas, nos âmbitos local, territorial, estadual e federal.

Encerrando esse capítulo, é notório que o Brasil vive à beira da deflagração de uma guerra civil contra os Povos Indígenas, os quais, seja através da participação em colegiados ligados à esfera pública (espaços convidados), seja por meio de mecanismos e estratégias próprias de pressão

política (espaços inventados), estão na luta por direitos sociais básicos e reconhecimento. Essa luta, travada pelos anciões indígenas, requer hoje, mais do que nunca, da força de sua juventude.

#### **4. Os “espaços convidados” criados pós 2003 para escuta dos jovens indígenas**

Após a ascensão do Partido dos Trabalhadores (PT) ao poder em 2003, diferentemente das abordagens passadas (que acompanhavam os temas presumidamente interessantes a partir de uma visão estereotipada de juventude e de controle social dela), o Estado brasileiro envidou esforços no sentido de incluir socialmente os jovens dos segmentos mais historicamente subalternizados (negros, indígenas e do campo) e o reconhecimento destes como sujeitos de direitos e sujeitos políticos, conforme Macedo (2017).

Ainda que genericamente considerada no âmbito da Política Nacional de Juventude, a população indígena, dada à sua especificidade étnica e modos de vida singulares, carece de políticas públicas diferenciadas. Nesse sentido, iniciativas vinham sendo construídas (pelo menos até o golpe de 2016) com vistas a viabilizar “espaços convidados” para o debate das questões indígenas, a exemplo da Comissão Nacional de Juventude Indígena, Seminário Nacional de Juventude Indígena e Conferência Nacional de Política Indigenista, para citar aqui os mais abrangentes.

Segundo dados da FUNAI (2018), o I Seminário Nacional de Juventude Indígena foi realizado em novembro de 2009, em Brasília/DF, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), com apoio da Secretaria Nacional de Juventude (SNJ), contando com a participação de aproximadamente 70 jovens, representando 42 povos indígenas de todo o país. O grande objetivo do encontro foi criar, organizar, estruturar e eleger a primeira diretoria da Comissão Nacional de Juventude Indígena (CNJI), composta por 15 membros titulares e 15 suplentes, escolhidos através das organizações indígenas regionais. A CNJI foi criada com o objetivo de “articular e efetivar a participação da juventude indígena no conselho; mobilizar a participação da juventude nos conselhos estaduais e municipais e; fortalecer e efetivar a participação da juventude indígena nos processos políticos específicos para a juventude indígena”.

Outro importante objetivo do encontro foi o de sensibilizar e qualificar os jovens indígenas para atuarem como “jovens agentes multiplicadores”, no sentido de disseminar, apoiar e orientar a formulação, elaboração, implementação e avaliação de programas, projetos e ações direcionadas para a juventude indígena, sejam fruto de políticas públicas, ou por iniciativa de empresas e organismos internacionais.

Na oportunidade, foram discutidos assuntos de interesse de todas as etnias representadas, como: a relação entre a cultura, saúde e sexualidade, com foco na prevenção e combate às DSTs; direitos territoriais; educação e esporte indígena; registro civil e nome indígena; resgate e afirmação das línguas maternas etc.

Com o intuito de “dar visibilidade às suas questões e discutir soluções para os problemas das comunidades indígenas, incluindo a preservação e promoção de suas expressões culturais” (CNJI, 2012), já o II Seminário Nacional de Juventude Indígena, com público estimado em 150 indígenas, foi realizado três anos depois, também em Brasília/DF, no período de 26 a 29 de novembro de 2012, por iniciativa da CNJI. Os assuntos discutidos foram recorrentes ao encontro de 2009.

Dois anos depois, na perspectiva de viabilizar meios para fazer frente às demandas e reivindicações dos próprios jovens indígenas levantadas nos seminários nacionais, a CNJI realizou no período de 27 a 31 de outubro de 2014, em Brasília/DF, a Oficina de Formação Política para Juventude Indígena, que contou com a participação de 32 jovens representantes das cinco regiões geográficas do país, além de indígenas acadêmicos da Universidade de Brasília (UNB). Essa segunda iniciativa de formação política da juventude indígena, desde a criação da CNJI, objetivou “ampliar os conhecimentos e troca de dados e informações sobre as questões políticas e os direitos indígenas no Brasil e no mundo” (FUNAI, 2014).

Em meio aos seminários, vale destacar a realização da I Conferência Nacional de Política Indigenista, realizada em Brasília/DF, entre os dias 14 e 17/12 de 2015, pela FUNAI, organizações indígenas de todo o país e outros 11 órgãos de governo, constituindo-se “como uma importante

instância de participação social diferenciada, visando à promoção de um espaço de diálogo e atuação conjunta entre a administração pública e os mais de 300 povos indígenas do Brasil” (FUNAI, 2016). Foram elencadas 868 propostas, sendo 216 consideradas urgentes, discutidas e deliberadas por cerca de 1500 indígenas. As propostas foram divididas em seis eixos temáticos direcionados a uma reflexão sobre os princípios da proteção territorial, da participação social e do direito à consulta, do desenvolvimento sustentável, dos direitos individuais e coletivos, da reafirmação da diversidade cultural e étnica do Brasil e do direito à memória e à verdade (FUNAI, 2016).

Previamente à realização da etapa nacional, foram realizadas 142 conferências locais e 26 etapas regionais. Foi durante a etapa regional da I Conferência Nacional de Política Indigenista, realizada em junho de 2015, na Aldeia Indígena Pataxó Barra Velha, em Porto Seguro (BA), que os jovens Pataxó reivindicaram um espaço próprio para a juventude debater os eixos propostos pela FUNAI, nascendo, dali a ideia de constituir o Conselho Territorial da Juventude Pataxó da Bahia e realizar o I Encontro Territorial da Juventude Pataxó da Bahia, *“não para trabalhar à frente dos anciões, mas para andar do lado, para poder apoiá-los”*<sup>15</sup> nos processos de luta. Percebemos aqui já não a constituição de “espaços convidados” inseridos na arquitetura da participação institucionalizada, mas sim a insurgência de alternativas autônomas.

Com o tema “Carta ao Estado Brasileiro e Organismos Internacionais”, o III e mais recente SNJI foi realizado em São Luís/MA, nos dias 14 e 16 de novembro de 2016, por iniciativa de diversos movimentos representativos indígenas. Participaram do evento cerca de 70 indígenas das cinco regiões do Brasil, com presença da diversidade dos povos originários: Kaingang, Gavião, Krikati, Truká, Baré, Tuxá, Potiguara, Guarani, Guarani-Kaiowá, Terena, Juruna, Manchineri, Pataxó, Xokleng, Kayapó, Manoki Arapasso, Xavante e Guajajara.

---

<sup>15</sup> Relato da jovem, Rafaela Pataxó, da Aldeia Juerana, durante o I Acampamento da Juventude Pataxó da Bahia, realizado na Reserva Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro (BA).

Os debates recaíram sobre problemas que são comuns aos povos indígenas do país: i) a precariedade das escolas indígenas e os desafios para implementação de uma educação escolar indígena diferenciada e de qualidade – assunto bastante recorrendo do Fórum Nacional de Educação Escolar Indígena; ii) a importância de se trabalhar a memória ancestral indígena como ferramenta de luta, autonomia e protagonismo; iii) a legalização e garantia dos territórios indígenas enquanto espaços integradores de reprodução física e cultural, fonte de vida para os povos originários; iv) a necessidade de se discutir a política partidária dentro das aldeias - pela juventude, comunidade e movimentos indígenas; v) a interferência religiosa das igrejas fundamentalistas dentro das aldeias, que vem prejudicando o processo de afirmação e resgate cultural, comprometendo a luta dos povos indígenas e; vi) a importância da articulação e aliança da juventude indígena com demais segmentos juvenis, em especial, os movimentos de outros povos e comunidades tradicionais.

Chegamos, assim, ao nosso questionamento sobre as formas de ação da juventude indígena e sua relação com as políticas públicas que lhes dizem respeito, enquanto indígenas e enquanto jovens, em um recorte que, ao reconhecer as importantes conquistas alcançadas no período entre 2003 e 2016, concentra-se no período pós 2016 para indagar as compreensões da conjuntura e as formas atuais de conceber as possíveis formas de luta e relação/interferência com o Estado.

Segundo a Agenda Juventude Brasil, pesquisa de opinião pública realizada pela SNJ em 2013 com 3.300 jovens de 15 a 29 anos, em 187 municípios brasileiros, para mudar as coisas no Brasil a “participação e mobilização nas ruas e ações diretas” foi a opção mais mencionada pelos jovens (45%), seguida da “atuação em associações ou coletivos que se organizam por alguma causa” (44%), a “atuação em conselhos, conferências, audiências públicas ou outros canais de participação desse tipo” (35%), a “atuação pela internet” (34%) e a “atuação em partidos políticos” (30%).

Como evidenciado na pesquisa, a mobilização popular e uma participação mais direta, aquela que se dá em lócus mais comunitários e não racionalizados, é a forma de participação esco-

lhida e a mais eficaz, segundo esses jovens, se sobressaindo, inclusive, à participação institucionalizada (35%). Como afirma o próprio governo, as ações populares mais genuínas são responsáveis pela maioria das políticas públicas hoje existentes, uma vez que “(...) vários destes processos começaram na sociedade civil e influenciaram o Estado” (MACEDO, 2017, p. 3).

Trazendo a questão para o âmbito da juventude indígena, consideramos importante analisar o caso da criação, em 2015, do CONJUPAB. A partir do conceito de demodiversidade<sup>16</sup> de Boaventura de Sousa Santos (2002), observamos essa experiência Pataxó como exemplo a ser indagado, potencialmente exemplificador de uma nova gramática de ação política, em busca não só do encaminhamento de demandas das comunidades indígenas, mas de um espaço de fortalecimento de sua identidade, visão e capacidade de luta; constituída talvez como uma alternativa aos espaços institucionalizados de participação, coexistindo com esses. Assim, a inovação caracteriza-se pela forma como os jovens se articulam, conseguem estar juntos a outros na diferença, e de se conectar ao propósito da luta política, sem, contudo, aceitarem uma racionalidade alheia, códigos de ação alheios, tempos alheios, assim como os impostos pelos “espaços de ação convidados”.

#### 4.1. O Conselho Territorial da Juventude Pataxó da Bahia: um espaço “inventado”

*“Somos um povo de lutas, de guerras travadas, não recuamos, temos a resistência no sangue, jamais baixaremos a guarda, pois temos muito a conquistar ainda por meio dessa juventude”<sup>17</sup>*

---

<sup>16</sup> Segundo Santos e Avritzer (2002), a demodiversidade pode ser concebida como “a coexistência pacífica ou conflitual de diferentes modelos e práticas democráticas”, a exemplo do diálogo possível entre democracia comunitária e as mais convencionais (democracia representativa e participativa).

<sup>17</sup> Relato do jovem, Lucas Pataxó, da Aldeia Coroa Vermelha, durante o I Acampamento da Juventude Pataxó da Bahia, realizado na Reserva Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro (BA).



Figura 6 - I Acampamento da Juventude Pataxó da Bahia. Fonte: o autor, 2019

O CONJUPAB, aqui caracterizado como um “espaço inventado”, nos desafia a pensar um organismo que se assume como Conselho, mas que não atende aos critérios que definiram esse tipo de organismo na prática de participação institucionalizada<sup>18</sup>, se referenciando na dinâmica política da aldeia - seus conselhos de anciões e assembleias comunitárias, ou seja, atendendo a uma outra lógica. “*Nosso conselho não é como os de vocês, homens brancos*”<sup>19</sup>. Mobilizando o conceito de demodiversidade já exposto, essa experiência Pataxó nos instiga a pensar a relação entre formas mais consolidadas (espaços convidados) e outras novas (espaços inventados) de se produzir ação política e até de se pensar os seus fins. Lembrando que os dois tipos de espaços “encontram-se em uma relação dialética e de interação mutuamente constituída, não em uma relação binária” (MIRAFAB, 2016, p. 368), podemos considerar o significado do convite realizado pelo CONJUPAB a dois representantes do poder público, criando aqui uma inversão de papéis entre quem determina as regras do espaço e quem as segue.

<sup>18</sup> Os Conselhos não são espaços do governo, tampouco da sociedade civil. São espaços públicos plurais, nos quais os representantes da sociedade civil e do Estado disputam, negociam e, ao mesmo tempo, compartilham a responsabilidade pela produção das políticas públicas, em áreas específicas (TATAGIBA, 2004, p. 348). Para tanto, os Conselhos são espaços precisamente regrados, com representação paritária entre sociedade civil e governo, com características deliberativas e foco no processo dialógico. Ver Tatagiba (2002, p. 54).

<sup>19</sup> Relato do jovem, Itucuri Pataxó, da Aldeia Boca da Mata, durante o I Acampamento da Juventude Pataxó da Bahia, realizado na Reserva Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro (BA).



Durante o I Acampamento da Juventude Pataxó da Bahia, realizado na Reserva Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro (BA), nos dias 21 e 22 de fevereiro de 2019, por iniciativa do CONJUPAB e execução pelo Instituto Mãe Terra, os jovens e lideranças Pataxó traçaram metas e objetivos para o movimento indígena da região, destacando, sobretudo, o papel da Juventude Pataxó frente ao atual quadro de violência contra os povos originários do Brasil, amplamente noticiados. Na ocasião, foi realizada a eleição e posse dos jovens para comporem o CONJUPAB, representantes das Terras Indígenas Pataxó e das aproximadamente 42 aldeias, formalizando e conseqüentemente fortalecendo a atuação política dos jovens Pataxó.

Na abertura do evento, o mais novo cacique do Povo Pataxó, Siratã Pataxó, chefe indígena anfitrião do encontro, destacou que a juventude é convocada a dar continuidade à jornada dos anciões, como reconhecimento por toda a história de luta dos mais velhos, uma luta dedicada à conquista do território e de todas as políticas públicas hoje realidade para o Povo Pataxó e que estão sob constante ataque e ameaça. Sobre a “passada de maracá”<sup>20</sup> (de responsabilidade), Yamani Pataxó, cacica da Aldeia Juerana e presidenta do Conselho de Caciques, lembra da árdua e cansativa trajetória de luta dos mais velhos, a exemplo dela, que não têm mais saúde para viajar longas distâncias, e que por isso, os mais jovens devem assumir esse papel de reivindicar os direitos da nação Pataxó. Destaca que se hoje o Povo Pataxó tem uma terra para pisar e chamar de território, é porque os anciões lutaram para conquistar. Da mesma forma, Raony Pataxó, líder da Aldeia Barra Velha e reconhecido por sua militância, reforça a importância de se aprender com os mais velhos, valorizando saberes ancestrais, e de exercitar a humildade na fala: *“A palavra sábia vale mais que ouro fino. Os velhos são como livros sagrados. Falar não é abrir a boca”*<sup>21</sup>. Para ele,

---

<sup>20</sup> O maracá é um instrumento sagrado para o povo Pataxó, que os acompanha no momento dos rituais internos e externos da aldeia. É como uma espécie de um globo, uma cabeça humana, onde os conhecimentos, saberes e riquezas ficam armazenados em cada Pataxó, crianças ou adultos, que os possuem. O maracá é o companheiro de viagens, manifestações, lutas, assim como o tupsay e a borduna, ou seja, os Pataxó e o maracá são inseparáveis (ITJ, 2011, p. 77)

<sup>21</sup> Relato do jovem, Raony Pataxó, da Aldeia Barra Velha, durante o I Acampamento da Juventude Pataxó da Bahia, realizado na Reserva Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro (BA).

a juventude precisa se empoderar, mas que isso requer dedicação e compromisso com a cultura: “É cada vez mais raro ver um barreamento de casa, uma consulta à benzedeira, a participação em rituais sagrados”<sup>22</sup>, e que isso compromete a luta. Para ele, é tempo de refletir sobre deveres, de dar as mãos, de se unir e contar com o apoio dos parceiros institucionais para enfrentar o atual momento político. Kandara Pataxó, líder do movimento de mulheres indígenas Pataxó, segue pedindo respeito aos mais velhos, que estes não sejam procurados apenas quando os jovens precisam de uma assinatura em declaração para ingresso no sistema de cotas do ensino superior, pois se hoje o Pataxó pode ingressar numa faculdade, é porque os mais velhos pediram faculdade, sem nem mesmo saber o que era.

Depois que os anciões deram seu recado, manifestando o apoio ao movimento, os jovens Pataxó fizeram uma retrospectiva do CONJUPAB (linha do tempo), elencando os fatos que contribuíram para a criação do referido conselho:

a) A participação dos jovens Pataxó no VI Seminário Cultural dos Jovens Indígenas do Regional Leste, realizado entre os dias 25 a 28 de outubro de 2012, na Aldeia Serra do Padeiro, Terra Indígena Tupinambá de Olivença. Sob o tema “Jovens indígenas nas lutas de seus povos construindo o bem viver”, o seminário ocorreu em uma área retomada conhecida como Unacau. Nesta área, retomada pelos Tupinambá em maio de 2012, vivem hoje algumas famílias indígenas, engajadas na luta de seu povo e na construção de um projeto de bem viver. O evento, segundo relatos, acendeu nos jovens Pataxó o desejo de também se organizarem, social e politicamente;

b) A participação dos jovens Pataxó na etapa regional (Barra Velha) da I Conferência Nacional de Política Indigenista, realizada nos dias 06 e 07 de junho de 2015, na Escola Indígena Pataxó de Barra Velha, por iniciativa da FUNAI, nascendo dali a proposta de criação do CONJUPAB;

---

<sup>22</sup> Ibid. (Raony Pataxó)

c) A realização, com apoio do Instituto Mãe Terra (OSC que apoia o movimento indígena na Bahia), do I Encontro Territorial da Juventude Pataxó da Bahia: pelo protagonismo, participação social e autonomia dos Jovens Pataxó, realizado na Aldeia Barra Velha, Município de Porto Seguro, no período de 14 a 16 de janeiro de 2016. O evento, materializado no âmbito do Projeto “Avante Juventude Pataxó” e idealizado pela juventude indígena, teve por objetivo promover meios ao Jovem Pataxó que permitam a sua mobilização e da sua comunidade, visando ao alcance da sua autonomia, por meio de estruturada formação sociopolítica, e tinha como um de seus eixos temáticos e objetivo maior, a criação do CONJUPAB;

d) O apoio da Superintendência da Juventude de Porto Seguro e do Instituto Mãe Terra na disponibilização de infraestrutura e pessoal para auxiliar na elaboração de um regulamento de criação do CONJUPAB e amadurecer a ideia;

e) O fato do Conselho Municipal de Juventude do Município de Porto Seguro (Lei 1130, de 28/02/2014) não possuir vaga para indígenas, e Santa Cruz Cabralia nem se quer possui a instância, o que compromete a participação da juventude Pataxó na construção de políticas públicas contextualizadas à realidade do Povo Pataxó dentro dos espaços institucionalizados. A situação se assemelha no âmbito estadual, com o Conselho Estadual da Juventude (CEJUVE), criado pela Lei 13.452, de 06/11/2015. Das 73 entidades/associações, movimentos/organizações, fóruns/redes habilitados a participarem da Assembleia de Eleição do Conselho Estadual de Juventude, biênio 2017/2018, apenas 01 entidade representava jovens indígenas (Pataxó Hã-hã-hãe), eleita como suplente na categoria “Comunidades Tradicionais”.

f) A possibilidade de afastar-se e mitigar os impactos da influência da política partidária dentro das Aldeias, e unir novamente o Povo Pataxó (um grande desejo dos mais velhos: ver o povo unido), hoje fragmentado/dividido em dois movimentos distintos e quase adversários: o Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas do Estado da Bahia (MUPOÍBA) e o Movimento Indígena da Bahia (MIBA). Além dessa divisão a nível estadual, entre o próprio Povo

Pataxó, existe hoje a existência de 02 Conselhos de Caciques, o que acaba também por enfraquecer as lutas indígenas, fragmentando o território e a causa;

No que diz respeito ao papel das instituições públicas de proteção aos direitos indígenas (FUNAI, SESAI, Município, Governos Estadual e Federal etc.), Rafaela Pataxó enfatizou “Vamos ser a pedra no sapato de vocês, sim”. Diversas instituições, públicas e privadas, colaboraram nas discussões e apresentaram suas propostas.

Jerry Matalawê, do Povo Pataxó, Coordenador Estadual de Políticas para os Povos Indígenas, disse que o jovem não pode perder o sentimento de rebeldia, de revolução. Destacou que a própria Reserva da Jaqueira (local do evento) é símbolo da juventude Pataxó, pois foi constituída pela força dos jovens há cerca de 20 anos, que na época foi questionada e desacreditada pelos mais velhos, como algo que não iria dar certo. Por isso, convoca os jovens a de fato se rebelarem, acreditarem em seus projetos e ideais. Kandara Pataxó, coordenadora do Centro de Referência de Atendimento à Mulher (CRAM) de Santa Cruz Cabrália, destacou que “*não existe curso para ser liderança, nascemos liderança*”. Sua fala foi no sentido de se ter “ousadia positiva”, de ser perseverante, lutar por objetivos de forma enérgica. Deu o exemplo do CRAM que coordena, o primeiro a referenciar a mulher indígena, que nasceu de uma caminhada contra a violência protagonizada pelas mulheres Pataxó.

Quanto aos começos e recomeços do movimento da juventude Pataxó desde a Conferência da FUNAI de 2015, os jovens relataram que mais de 90% dos membros do CONJUPAB é de universitários que tiveram que se ausentar de suas aldeias para fazer faculdade fora, ou exercem cargos públicos em suas comunidades, o que comprometeu a reunião de todos (fora a falta de recursos) para deliberar sobre a continuidade dos trabalhos do Conselho, retomados em 2019.

## **5. Considerações finais, por ora**

A história dos povos indígenas é uma história de começos e recomeços, de insistência no direito de existir e de resistir num território seu, invadido e violado. As formas de extermínio,

escravização e controle dos povos originários empreendidas pelos colonizadores foram muitas, física e simbolicamente. Por consequência, também muitas foram as estratégias de resistência: fugir, lutar, aliar-se e, até, aprender uma lógica de vida que não a sua.

Esses sujeitos (velhos atores em novas cenas) buscam formas autônomas para entrar no jogo do fazer das políticas públicas que lhes dizem respeito, se conectando com conhecimentos tradicionais indígenas, transmitidos social e culturalmente, construídos na *práxis* da vida cotidiana, e que se constituem num pilar de poder local.

No intuito de refletir sobre as formas e desafios da participação da juventude indígena Patxó num momento em que, aparentemente, estamos precisando reinventar as formas da participação, muitas questões precisam ser aprofundadas. São elas: A experiência do CONJUPAB configura-se, de fato, como uma alternativa e produto de inovação democrática ao modelo de participação institucionalizada? Se sim, no que se diferencia e com que propósito fora criado? Seria um reflexo do ingresso tardio dos indígenas nos espaços formais de participação, quando destes já se denunciavam limites importantes? E ainda, qual a percepção dos povos indígenas a respeito da efetividade desses mecanismos e instâncias de consulta, participação e controle social institucionalizados? Reconhecem conquistas no campo dos direitos da juventude indígena? E ainda, na hipótese de que esse segmento tenha ficado à margem dos processos de participação institucionalizada, faz sentido aplicar a ele (movimento da juventude indígena) o descritor de “novo sujeito” e quais indicadores (modalidades de ação) poderiam corroborar essa definição? E por fim, diante de um governo que apresenta um projeto político que asfixia as condições de participação das populações indígenas, negras, quilombolas e das mulheres, quais são os caminhos e desafios da representação e da participação social? É sobre estas e, eventualmente, outras questões emergentes, que esta pesquisa nos permitirá lançar uma luz. Por enquanto podemos corroborar, a partir dessa experiência, a indicação de que um dos caminhos possíveis para a atualidade é o de buscar inovar as formas de participação, inventando novos espaços e valorizando experiências de baixo para cima (Avritzer, 2008) e “práti-

cas de ruptura e criação” (Svirsky, 2010), partindo da premissa da imprescindibilidade da participação social e política nos processos de interlocução com o Estado e de construção da cidadania, enquanto afirmação e reconhecimento de direitos e liberdades fundamentais.

### Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. *Revista História Hoje*, v. 1, no 2, p. 21-39 – 2012.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Política indigenista e políticas indígenas no tempo das reformas pombalinas. In: Francisco Falcon, Cláudia Rodrigues (orgs.). **A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro**. Rio de Janeiro, Ed. FGV, 2015, p. 175-213.

AVRITZER, Leonardo. Instituições participativas e desenho institucional: algumas considerações sobre a variação da participação no Brasil democrático. *Revista Opinião Pública*, Campinas, vol. 14, nº 1, Junho, 2008, pp. 43-64.

AVRITZER, Leonardo. **Impasses da democracia no Brasil**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016, 167 p.

BANIWA, Gersem. “A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil”. In: Alcida Rita Ramos (org.), **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2012, p. 206-227.

BARTOLOMÉ, Miguel A. As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana* 12(1): 39-68, Rio de Janeiro, 2006. Disponível on line. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132006000100002>

BICALHO, Poliene dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)**. Brasília, 2010. 468 f. Tese (Doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2010. Disponível on line.

BOULLOSA, R. F. Mirando ao Revés as políticas públicas: o desenvolvimento de uma abordagem crítica e reflexiva para o estudo das políticas públicas. **Publicações da Escola da AGU**, Brasília, DF, p. 89-105, 2019. Série especial. Disponível em: <https://seer.agu.gov.br/index.php/EAGU/article/download/2639/2129?msckid=282f6efbba9d11eca9525116d4b5829e>. Acesso em: 23 abr. 2021

BRINGEL, B.; MALDONADO, E. E. Pensamento Crítico Latino-Americano e Pesquisa Militante em Orlando Fals Borda: práxis, subversão e libertação. *Direito & Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 389-413, 2016. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/21832>. Acesso em: 1 jul. 2021

CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe). **Os Povos Indígenas na América Latina: avanços da última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos**. (LC/L.3893), Nações Unidas: Santiago do Chile, fevereiro de 2015.

DAGNINO, Evelina. Construção democrática, Neoliberalismo e Participação: os dilemas da confluência perversa. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 1, n.5, p. 137-161, 2004. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/1983/1732>>. Acesso em: 3 abr. 2017.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Direitos Humanos e Cidadania**. São Paulo: Moderna, 1998.

ESCOREL, S. Reconhecer e superar os limites da participação institucionalizada. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 10, p. 2059-2062, out. 2015. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-311X2015001002059](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2015001002059)>. Acesso em: 30 jul. 2017.

GATTI, B. A. A pesquisa em mestrados profissionais. In: FÓRUM DE MESTRADOS PROFISSIONAIS EM EDUCAÇÃO, 1., 2014, Salvador. **Anais [...]**. Salvador: UNEB, 2014. p.

GIANNELLA, Valéria. Perspectivas e desafios da participação em tempos de crise democrática. *Revista Nau Social*, vol. 9, nº 16, 2018. Disponível online em <http://www.periodicos.adm.ufba.br/index.php/rs>. Acesso em 12 maio 2018.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

LAVALLE, Adrián Gurza. Após a participação: nota introdutória. *Revista Lua Nova*, São Paulo, 84: 13-23, CEDEC, 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n84/a02n84.pdf>>. Acesso em: 30 jul. 2017.

LAYRARGUES, Philippe Pomier. **Do ecodesenvolvimento ao desenvolvimento sustentável: evolução de um conceito?** *Proposta*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 71, p. 1-5, fev. 1997.

LIMA, Antônio Carlos de Souza Lima. Sobre Tutela e Participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, Séculos XX/XXI. *Mana* 21(2): 425-457, 2015 – DOI <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p425>.

MACEDO, Severine. **A partir de Lula, 12 anos da Política Nacional de Juventude: respeito pelos jovens e por seus direitos**. 01/02/2017. Disponível em: <[www.lula.com.br](http://www.lula.com.br)>. Acesso em: 30 jul. 2017.

MIRAFETAB, Faranak. Insurgência, planejamento e a perspectiva de um urbanismo humano. *Rev. Bras. Estud. Urbanos Reg.* (Online), Recife, V.18, N.3, P.363-377, Set.-Dez. 2016.

MPOG. **Relatório participação social na administração pública federal: desafios e perspectivas para a criação de uma política nacional de participação**. Projeto apoio Diálogos setoriais Europa Brasil, 2012.

NIEDERBERGER, Thomas; LÖÖV, Jacob Balzani. Nação de visionários: comunidades indígenas criam um Governo autônomo na Amazônia peruana. *El país*, 20 DEZ 2017 - 23:20 CET. Disponível on line

NOGUEIRA, Marco Aurélio. Sociedade civil, entre o político-estatal e o universo gerencial. São Paulo, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 18, n.52, jun.2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v18n52/18072.pdf>>. Acesso em: 3 abr. 2017.



PACHECO DE OLIVEIRA, João. Terras indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica. **Boletim do Museu Nacional**, n. 44: 1-28. Rio de Janeiro, 1983.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, n.4(1):47- 77, 1998.

PHILIPIS, Anne. De uma política das ideias a uma política da presença? *Revista Estudos Feministas*. Ano 9, 2º semestre de 2001, p. 268-290. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v9n1/8615.pdf>>. Acesso em: 9 nov. 2017.

POVO PATAXÓ. **Inventário Cultural Pataxó**: tradições do povo Pataxó do Extremo Sul da Bahia. Bahia: Atxohã / Instituto Tribos Jovens (ITJ), 2011, 112 pp.

SANTOS, B. de S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 63, out. 2002, p. 237-280. Disponível em:<[http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia\\_das\\_ausencias\\_RCCS63.PDF](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RCCS63.PDF)>. Acesso em: 03 nov. 2018

SECCHI, Darci. Autonomia e Protagonismo Indígena nas Políticas Públicas. In: JANUÁRIO, Elias; SELLERI, Fernando Silva; KARIN, Taisir Mahmudo (Orgs.) *Cadernos de Educação Escolar Indígena - PROESI*. Barra do Bugres: Ed. UNEMAT - Universidade do Estado do Mato Grosso, v. 5, n. 1, 2007.

SVIRSKY, M. Introduction: Beyond the Royal Science of Politics. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). **Deleuze Studies**: Special Issue on Deleuze and Political Activism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. p. 1-6.

TATAGIBA, Luciana. Os Conselhos gestores e a democratização das políticas públicas no Brasil. Em DAGNINO, Evelina. **Sociedade Civil e Espaços Públicos no Brasil**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

TATAGIBA, Luciana. **Participação, cultura política e modelo de gestão: a democracia gerencial e suas ambivalências**. Tese (doutorado) Universidade Estadual de Campinas, 2003, 187p. Disponível on line.

TATAGIBA, Luciana. A institucionalização da participação: os conselhos municipais de políticas na cidade de São Paulo, in Leonardo Avritzer (ed.) **A participação em São Paulo**, São Paulo: UNESP, 2004.

WEBER, M. “Die drei reinen Typen der legitimem Herrschaft.” In: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4ª edição, organizada e revisada por Johannes Winkelmann. Tübingen, J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956. v. II, p.551-58. Trd. Por Gabriel Cohn. In WEBER, Max. **Sociologia**. Coleção grandes cientistas sociais, n. 13. São Paulo: Ática, 1979.

ZIBECHI, Raúl. Insurreições silenciosas. **La Jornada**, 10-11-2017. Disponível em: <<http://www.mercadosul.org/insurreicoes-silenciosas-artigo-de-raul-zibechi/>>