



Universidade de Brasília – UnB
Centro de Desenvolvimento Sustentável - CDS
Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável - PPGCDS

FILIPE DE ANDRADE VAZ PARENTE

Reflexões sobre etnodesenvolvimento, território, sustentabilidade e autonomia no Cerrado: vivências interculturais e uma imersão junto ao povo Tapuia do Carretão.

BRASÍLIA-DF
2021

FILIPE DE ANDRADE VAZ PARENTE

Reflexões sobre etnodesenvolvimento, território, sustentabilidade e autonomia no Cerrado: vivências interculturais e uma imersão junto ao povo Tapuia do Carretão.

Tese de Doutorado apresentada ao Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Desenvolvimento Sustentável, área de concentração em Política e Gestão da Sustentabilidade e linha de pesquisa em Território, Meio Ambiente e Sociedade.

Orientadora: Doris Aleida Villamizar Sayago

BRASÍLIA-DF
2021

FICHA CATALOGRÁFICA

Parente, Filipe de Andrade Vaz

Reflexões sobre etnodesenvolvimento, território, sustentabilidade e autonomia no Cerrado: vivências interculturais e uma imersão junto ao povo Tapuia do Carretão. / Filipe de Andrade Vaz Parente; orientadora: Doris Aleida Villamizar Sayago. -- Brasília, 2021.

330 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) -- Universidade de Brasília, 2021.

1. Etnodesenvolvimento. 2. Território. 3. Sustentabilidade. 4. Cerrado. 5. Povos Indígenas. I. Aleida Villamizar Sayago, Doris, orient. II. Título.

Universidade de Brasília – UnB
Centro de Desenvolvimento Sustentável - CDS
Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável – PPGCDS

Aprovada pela seguinte banca examinadora:

Profª. Dra. Doris Aleida Villamizar Sayago – PPGCDS/UnB (Orientadora)

Profª. Dr. Cristhian Teófilo da Silva – ELA/UnB (Examinador)

Profª. Dra. Mônica Celeida Rabelo Nogueira – PPGMADER/UnB (Examinadora)

Profª. Dr. Sandro Dutra e Silva – UniEvangélica/UEG (Examinador)

Prof. Dr. Alessandro Roberto de Oliveira – FE/UnB (Examinador-suplente)

Brasília-DF, 05 de novembro de 2021

Dedico esta tese ao Cerrado, bioma no qual nasci e me desenvolvi, e com o qual me envolvi afetivamente. Aos povos indígenas do Brasil, pela ancestralidade guardiã da natureza. Ao meu filho Sohá, com votos de que possa vivenciar um mundo cada vez mais justo e harmonioso para todos os seres que nele habitam.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar à Universidade de Brasília-UnB, pela oportunidade de cursar não apenas este doutorado, mas também o mestrado e minhas graduações e licenciatura nessa renomada, pioneira e democrática instituição. Tenho a honra e o orgulho de situar boa parte da minha capacitação, senão a totalidade de minha formação acadêmica, nesta Universidade planejada e concebida de forma vanguardista por Darcy Ribeiro, Anysio Teixeira e outros tantos educadores e sonhadores, perseverantes e esperançosos, no que concerne a um novo porvir nas relações, produções e na disseminação do conhecimento.

Ao Centro de Desenvolvimento Sustentável-CDS, que me acolheu de braços abertos para a realização do doutorado, imbuído de convicção na importância da interdisciplinaridade, perspectiva essa que se entrelaça fortemente com a trajetória formativa e os anseios deste autor/pesquisador. À Fundação Nacional do Índio-Funai, que me concedeu o afastamento para a realização do doutorado, apostando na qualificação de seus servidores. E aos incentivos e esforços dos Governos dos ex-presidentes Luís Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff na promoção, democratização e disseminação da educação em nível nacional.

Dessa forma, agradeço à minha orientadora Doris Sayago, pelo acolhimento e pela relação que construímos ao longo do doutorado, aos professores Cristhian Teófilo, Ludivine Eloy, Mônica Nogueira e Sandro Dutra, que participaram, respectivamente, de minha banca de qualificação e da pré-defesa, trazendo contribuições significativas para a lapidação e o aprimoramento desta tese. Agradeço também aos colegas das disciplinas de doutorado, do MESPT, do CBA, do Cimi, da Unila, da CGETNO/Funai pelas trocas e pelo apoio ao longo dessa caminhada.

Aos amigos Wilson, músico e professor que me colocou em contato com o povo Xavante da TI Parabubure; Edmilson, geógrafo e antropólogo que me doou parte de seu acervo de livros além de partilhar sua experiência com muito entusiasmo e mediante conversas descontraídas; Mariana, que me emprestou livros e documentos fundamentais sobre a história do povo Tapuia do Carretão; ao professor Alexandre Martins, da Licenciatura Intercultural Indígena da UFG, que mediou minha primeira visita à TI Carretão. Aos estudantes do tema contextual Esporte e Lazer da Licenciatura Intercultural Indígena nos anos de 2018 e 2019, representantes dos povos indígenas cerratenses Javaé, Tapirapé, Karajá, Krahô, Bororo, Xerente e Xavante, entre outros, pela jornada pedagógica que fizemos juntos e pelas entrevistas que dão corpo a esta tese.

Ao povo Xavante da Aldeia Santa Cruz, em Parabubure-MT, pelo acolhimento e receptividade, pelas reflexões e aprendizados que suscitaram, pelos presentes trocados, bem como pelos momentos lúdicos e musicais vivenciados, sobretudo junto com as crianças.

À comunidade do Santuário dos Pajés pelo acolhimento e abertura ao diálogo intercultural e de saberes ao longo do X Congresso Brasileiro de Agroecologia.

Ao povo Tapuia da TI Carretão, nas pessoas do cacique Dorvalino e do professor Cleiton Tapuia, pelo acolhimento e receptividade, bem como por cederem espaço para acessar um pouco da história e da vida de seu povo/comunidade.

Aos servidores da Sesai, pelos diálogos e entrevistas, ao motorista James, pelas conversas e por compartilhar parte de seu vasto contato com povos indígenas cerratenses, de Goiás, Tocantins e Mato Grosso.

Aos professores/pesquisadores Ricardo Verdum e Marlene Ossami de Moura, pelos diálogos e reflexões acerca do etnodesenvolvimento e sobre a história e situação do povo Tapuia da TI Carretão, respectivamente.

Por fim, agradeço a meus pais, irmãos, família, amigos, mestres e mentores que me incentivaram, nutriram e acreditaram em meu potencial para alçar voos para além dos limites da minha zona de conforto.

E a minha amada esposa e companheira Jaciara, que de forma muito amorosa e sensível sempre me inspirou, apoiou e me incentivou ao longo da caminhada, juntamente à nossa “pequena-grande” família composta por seres animais (Baru-in memorian; Pequi; Flor; Hara e Ploc), seres vegetais (as plantas que cultivamos e que nos cultivam e cativam) e nossos amados filhos Luna e Caetano (que viraram estrelinhas) e Sohá (que nasceu no dia 03/11/2020).

Sem todo esse AMOR, em suas múltiplas formas e dimensões, nada seria possível ou faria sentido.

Resumo

Esta tese buscou compreender como sujeitos e povos indígenas que vivem no Cerrado brasileiro se relacionam com o modelo hegemônico de desenvolvimento, e se, e de que forma, conseguem manter e exercer sua autonomia bem como perspectivas e processos específicos de etnodesenvolvimento, de maneira sustentável, em seus territórios. Também almejou entender como o Estado e a sociedade envolvente se relacionam com esses processos no transcurso histórico. Tais objetivos justificam-se pelo fato de o Cerrado ser um dos biomas mais ameaçados do planeta e ao mesmo tempo espaço de vida e de reprodução sociocultural de povos indígenas desde tempos remotos, anteriores à construção do Brasil enquanto Estado-nação. Trata-se de pesquisa qualitativa de cunho etnográfico e colaborativo, onde foi realizada uma imersão de campo junto povo Tapuia da Terra Indígena do Carretão, no estado de Goiás, além de eventos-campo de natureza exploratória e para coleta de dados, na tentativa de elucidar de maneira aprofundada as reflexões propostas por esta tese.

Palavras-chave: Etnodesenvolvimento; Território; Sustentabilidade; Autonomia; Cerrado; Povos Indígenas.

Abstract

This thesis sought to understand how subjects and indigenous peoples living in the Brazilian Cerrado relate to the hegemonic model of development, and if, and how, they manage to maintain and exercise their autonomy, as well as specific perspectives and processes of ethnodevelopment, in a sustainable way, in their territories. It also aimed to understand how the State and the surrounding society relate to these processes in the course of history. Such objectives are justified by the fact that the Cerrado is one of the most threatened biomes on the planet and, at the same time, a space for life and sociocultural reproduction of indigenous peoples since remote times, prior to the construction of Brazil as a nation-state. This is a qualitative research of an ethnographic and collaborative nature, where a field immersion was carried out with the Tapuia people of the Indigenous Land of Carretão, in the state of Goiás, in addition to field events of an exploratory nature and for data collection, in an attempt to to elucidate in depth the reflections proposed by this thesis.

Keywords: Ethnodevelopment; Territory; Sustainability; Autonomy; Cerrado; Indigenous Peoples.

Resumen

Esta tesis buscó comprender cómo los sujetos y pueblos indígenas que viven en el Cerrado brasileño se relacionan con el modelo hegemónico de desarrollo, y si, y cómo, logran mantener y ejercer su autonomía, así como perspectivas y procesos específicos de etnodesarrollo, en un de forma sostenible, en sus territorios. También tuvo como objetivo comprender cómo el Estado y la sociedad circundante se relacionan con estos procesos a lo largo de la historia. Tales objetivos se justifican por el hecho de que el Cerrado es uno de los biomas más amenazados del planeta y, al mismo tiempo, un espacio de vida y reproducción sociocultural de los pueblos indígenas desde tiempos remotos, anteriores a la construcción de Brasil como nación. -estado. Se trata de una investigación cualitativa de carácter etnográfico y colaborativo, donde se realizó una inmersión de campo con el pueblo Tapuia de la Tierra Indígena de Carretão, en el estado de Goiás, además de eventos de campo de carácter exploratorio y para la recolección de datos, en un intento por dilucidar en profundidad las reflexiones propuestas por esta tesis.

Palabras clave: Etnodesarrollo; Territorio; Sostenibilidad; Autonomía; Cerrado; Pueblos indígenas.

Sumário

PRÓLOGO	11
INTRODUÇÃO	15
OBJETIVO GERAL e OBJETIVOS ESPECÍFICOS	19
PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	20
CAPÍTULO I – CONTEXTUALIZAÇÃO GERAL E REFLEXÃO TEÓRICA:	
A QUESTÃO DO ETNODESENVOLVIMENTO, TEMAS E CONCEITOS RELACIONADOS.....	25
Reflexões iniciais	25
Crise socioambiental sistêmica	34
Breve história da formação do Brasil e seus impactos sobre as populações nativas e o meio ambiente	37
Relações interétnicas, etnicidade e interculturalidade num país multiétnico	40
Reflexões sobre etnodesenvolvimento	43
Etnodesenvolvimento, soberania alimentar, agroecologia e bem viver como dever do Estado, direito e demanda dos povos indígenas do Cerrado.....	48
CAPÍTULO II – CONTEXTUALIZAÇÃO ESPECÍFICA: HISTÓRIA AMBIENTAL DOS	
POVOS INDÍGENAS DO CERRADO GOIANO.....	66
O Cerrado e os povos indígenas	66
Povos indígenas de Goiás	70
Os impactos da colonização sobre os antigos povos indígenas de Goiás	75
A política de aldeamentos na capitania de Goiás.....	80
A marcha para o oeste: impactos do progresso e do desenvolvimento sobre povos indígenas contemporâneos no Estado de Goiás	85
CAPÍTULO III – EVENTOS-CAMPO.....	93
Participação como aluno em disciplinas do MESPT	94
Curso de extensão em História e Culturas Indígenas CIMI-UNILA/2017	104
Visita técnica ao Santuário dos Pajés durante o X Congresso Brasileiro de Agroecologia	107
Visita à aldeia Santa Cruz, na Terra Indígena Parabubure, do povo Xavante	118
Esporte e Lazer na Licenciatura Intercultural Indígena da UFG	136

A Materialização da Proposta	139
Entrevistas com estudantes da Licenciatura Intercultural da UFG	153
III Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina - CIPIAL	179
CAPÍTULO IV – PESQUISA DE CAMPO	192
Primeira visita ao povo Tapuia da Terra Indígena Carretão	197
Segunda visita ao povo Tapuia da Terra Indígena Carretão	204
Terceira visita ao povo Tapuia da Terra Indígena Carretão	224
Do índio ideal ao índio real	261
Território como dimensão material e imaterial	266
Autonomia(s) relativa(s)	270
Política Nacional de Gestão territorial e Ambiental em Terras Indígenas - PNGATI	276
Uma visão crítica sobre o etnodesenvolvimento	283
EPÍLOGO - I Seminário Nacional de Etnodesenvolvimento e Sustentabilidade	298
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	306
REFERÊNCIAS	313
APÊNDICES	322
ANEXOS.....	324

PRÓLOGO

No segundo semestre de 2002, ingressei mediante vestibular na Universidade de Brasília (UnB), no curso de Ciências Sociais. A entrada na universidade significou para mim a imersão em um novo universo instigante e repleto de mistérios a serem desvendados. A sede e a busca pelo conhecimento foram intensas e exaustivas desde o princípio, passando pelo meio e até o fim do curso. A flexibilidade e a liberdade curricular permitiram-me construir um currículo interdisciplinar, de modo a abranger as áreas que mais despertavam meu interesse, quais sejam: ecologia, espiritualidade (no sentido de cultura e ética), e educação. Mais do que motivado, acabei cursando 80 (oitenta) créditos a mais do que o necessário para que eu obtivesse minha graduação em ciências sociais, vinculando-me a disciplinas dos mais variados departamentos, faculdades e institutos.

Graduei-me Bacharel em Sociologia e Antropologia pela Universidade de Brasília em 2006, tendo passado por estágio na Coordenação-Geral de Educação Ambiental do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (Ibama), por um ano e nove meses, durante o último período de minha graduação. Só não obtive licenciatura em Sociologia, pois à época em que comuniquei ao Departamento sobre meu interesse, fui informado de que não seria possível adquirir uma tripla habilitação, sendo que eu teria de optar entre um dos bacharelados e a licenciatura, o que de certa forma me desmotivou a terminar os poucos créditos que faltavam para obtenção do grau de licenciado. Mais de uma década após, ingressei novamente no curso de ciências sociais da UnB, mediante vestibular, para finalizar os créditos que me faltavam da licenciatura e então obter o grau de licenciado.

Em que pese o meu afã pelo entendimento e fascínio pela busca científica, não foi somente nas disciplinas que encontrei a maior parte das respostas que procurava. A desejada chave dos portais do conhecimento, no meu caso, materializou-se nos processos de pesquisa em que imergi com o objetivo de desenvolver e elaborar minhas monografias de conclusão de curso em Antropologia e Sociologia. Nesses trabalhos, tive a oportunidade de aplicar os conhecimentos teóricos que há anos vinha acumulando e que ansiava por em prática: técnicas e estratégias metodológicas clássicas em pesquisas etnográficas que compreendem a observação-participante, a realização de entrevistas e a confecção de diário de campo.

Após quatro anos de distanciamento formal com a Universidade, porém dando continuidade à intensa e profícua rotina de estudos, desta vez em cursos preparatórios para o ingresso no serviço público, tornei-me servidor público em 2010, iniciando carreira como sociólogo do quadro de servidores efetivos do Ministério da Justiça, onde tive a oportunidade

de trabalhar com as temáticas de relação do Estado com o Terceiro Setor, anistia, tráfico de pessoas, classificação indicativa de programas midiáticos e Antropologia Forense.

Há cerca de 10 anos, mais precisamente em 17 de janeiro de 2012, desvinculei-me do cargo de sociólogo e ingressei no cargo de indigenista especializado do quadro de servidores da Fundação Nacional do Índio (Funai), trabalho atualmente na Coordenação-Geral de Etnodesenvolvimento. Nessa Fundação trabalhei inicialmente com a instalação dos Comitês Regionais – instâncias paritárias, consultivas e deliberativas – compostas por servidores e lideranças indígenas, e uma das principais políticas naquele momento, instituída via decreto 7056, de 28 de dezembro de 2009, enquanto o antropólogo Márcio Meira esteve na presidência da Funai. Antes de ser lotado na Coordenação de Etnodesenvolvimento da Funai, fato que se consumou em meados de 2015, tive uma passagem rápida, porém intensa, como Coordenador do Gabinete da Presidência da Funai, durante a gestão da antropóloga e demógrafa Marta Azevedo, e como membro da equipe de Assessoria Internacional da referida instituição, sob a presidência da advogada Maria Augusta Assirati. Nesses processos pude perceber que alguns dos conhecimentos antropológicos que tive a oportunidade de desenvolver na minha graduação eram úteis, como a abertura ao outro e o respeito pela alteridade, assim como a necessidade de se criar meios para o desenvolvimento de diálogos interculturais autênticos não só para aplicá-los nas relações com os indígenas, mas também para refletir junto a meus pares da Funai e à sociedade, em geral pouco familiarizada com tais questões, mas que nem por isso deixa de ser direta ou indiretamente afetada por elas.

Nesse sentido, visando o grande desafio posto, senti-me fortemente inclinado a retomar meus esforços para capacitar-me para tal, iniciando estudos solitariamente para aprofundar-me nos conhecimentos antropológicos vislumbrados na minha graduação e cultivados no meu trabalho como servidor da Funai, desta vez com uma sensibilização maior para a importância dos processos formativos e educativos. Foi então que comecei a pesquisar o campo de estudos relacionado à Ecologia Humana, que se propõe transdisciplinar ao mesmo tempo em que advoga uma reconciliação entre o modo de ser humano e a natureza.

Ao ter conhecimento do estilo de vida de alguns povos tradicionais, especialmente os conhecidos como indígenas, comecei a refletir sobre a possibilidade de resgatarmos e valorizarmos parte dessas vivências e conhecimentos ancestrais, em diálogo, como forma de ressignificar e readequar nossas relações com a natureza e o meio ambiente frente aos fortes apelos para o consumo, a inequidade, e o desperdício inerentes ao sistema econômico hegemônico.

Em meio a essa experiência, em julho de 2012, soube da realização da Aldeia Multiétnica no âmbito do Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros, e senti-me impelido a conhecê-la. Retornei ao evento em julho de 2013, mesma época em que descobri que uma disciplina chamada “Ecologia Humana e Educação Ambiental” estava sendo ministrada na Faculdade de Educação da UnB. Como meu interesse pela área já estava amadurecido, vinculei-me à disciplina na condição de aluno especial. Foi a partir dela, e de seu arcabouço teórico conjugado a minhas vivências, que se delineou uma ponte e uma possibilidade de caminhar mais firmemente sobre uma trilha rumo ao encantamento misterioso do ser, do estar e do fazer no mundo.

Estava em curso meu reencontro com a Universidade de Brasília, que se efetivou mediante processo seletivo para o mestrado, cujo resultado foi a confecção da dissertação intitulada “A Aldeia Multiétnica: no espaço-tempo da interculturalidade”. Nesse reencontro, reavivaram-se memórias, sentimentos e conhecimentos já despertados na graduação ao passo que novos desafios se colocaram. Novamente me encontrei com a Chapada dos Veadeiros, lócus onde me descobri como etnógrafo ao realizar a monografia de final de curso em Antropologia cujo título é “O Chamado do Beija-flor: Ecologia e Espiritualidade como fundamentos éticos na construção de um paradigma ecocêntrico.”. Naquela oportunidade tive conhecimento e contato com um grupo chamado caravana/tribo do arco-íris, formado por artistas e ativistas em prol do meio ambiente. E eis que, por essas “coincidências” da vida deparei novamente com alguns membros desse grupo, então na condição de integrantes da Aldeia Multiétnica.

Se, na época em que confeccionei minha monografia, estava mais atento aos aspectos éticos e espirituais por trás do ethos ecológico, no mestrado, sem me afastar daquela temática, me dirigi mais aos aspectos dialógicos, interétnicos, interculturais e educacionais. Posso afirmar que tive uma grande oportunidade de me redescobrir como etnólogo e etnógrafo, lançando mão de técnicas e conhecimentos correlatos com propósitos formativos e a serviço da educação.

No mesmo ano em que finalizei o Mestrado em Educação, 2016, ingressei no Doutorado em Desenvolvimento Sustentável no Centro de Desenvolvimento Sustentável da UnB, pioneiro no Brasil a reconhecer a interdisciplinaridade como um de seus pilares fundamentais. Desta vez aproveitei para ampliar e aprofundar ainda mais a complexidade e interdisciplinaridade da minha formação enquanto pesquisador e servidor público lidando com temáticas tão ricas e complexas como a ambiental e a indígena.

O doutorado representou mais uma ampliação do olhar enquanto pesquisador quando passei a focar questões mais relacionadas ao etnodesenvolvimento, políticas públicas, território,

autonomia e sustentabilidade, porém mantendo como base a atenção sobre as relações interétnicas e interculturais. A escolha de realizar uma pesquisa que resultou nesta tese que ora se apresenta, intitulada “Reflexões sobre etnodesenvolvimento, território, sustentabilidade e autonomia no Cerrado: vivências interculturais e uma imersão junto ao povo Tapuia do Carretão”, se deveu não somente a questões formativas e profissionais, na condição de antropólogo, pesquisador e indigenista do quadro de servidores da Funai. Vale frisar que, ainda como servidor da Fundação Nacional do Índio-Funai, lotado na Coordenação-Geral de Etnodesenvolvimento (CGETNO) da instituição, dentro da Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável (DPDS), tive oportunidade de participar do Grupo de Trabalho (GT) Sociobiodiversidade, no âmbito da Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (PNAPO), bem como de participar das discussões iniciais pela construção de um GT específico para tratar de assuntos relacionados à agroecologia, dentro da Funai.

Tal escolha deveu-se também a questões afetivas relacionadas ao fato deste pesquisador ter nascido em Brasília-DF, e seguir vivendo no Planalto Central, coração do Cerrado brasileiro, local que apresenta vestígios arqueológicos de presença indígena muito antes da chegada dos europeus e que histórica e atualmente é palco de lutas, resistência e organização do movimento indígena brasileiro. Ademais, o Cerrado é o bioma mais ameaçado do Brasil em decorrência do espraiamento do modelo hegemônico de desenvolvimento nos moldes capitalistas e, povos e comunidades que convivem com esse bioma há séculos podem revelar conhecimentos e modos de vida que podem contribuir para a preservação e manutenção do Cerrado em pé. Vale frisar que, no ano de 2014, inspirado pela pesquisa de mestrado supracitada, lancei o álbum/CD intitulado “Uma Estrada para o Cerrado”, em homenagem ao bioma e sua riqueza socioambiental, bem como povos que nele vivem.

A relação da tese com o Cerrado e com sujeitos e povos indígenas deve-se, portanto a questões profissionais, de formação e atuação, quanto a questões afetivas, de empatia, intuição, sensibilidade e inspiração.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa se propôs a compreender como perspectivas de etnodesenvolvimento, território, autonomia e sustentabilidade afetam alguns sujeitos e povos indígenas que vivem no Cerrado. Entender mais especificamente qual é o papel do Estado brasileiro nesse contexto e de que forma tais sujeitos e povos (no âmbito do bioma e do território indígena) compreendem e se relacionam com esse processo. Em outras palavras, compreender se e como esses povos conseguem concretizar seus projetos de vida e suas perspectivas de desenvolvimento, ou “etnodesenvolvimento”, com autonomia, sustentabilidade e respeitando sua culturas, costumes, território e tradições.

A realização desta pesquisa justifica-se por tratar-se de tema candente e altamente relevante para a política indigenista contemporânea. Ciente das dificuldades enfrentadas pelo indigenismo de Estado, bem como das condições de vulnerabilidade a que muitos povos indígenas atualmente se encontram, penso que é um momento oportuno para problematizar, aprofundar e socializar esse tipo de reflexão, bem como penso que na condição de antropólogo e indigenista servidor da Funai, além de pesquisador, encontro-me numa posição estratégica para tecer elucubrações nesse campo do conhecimento. A ciência implicada (SANTOS, 2002; MACEDO, 2012) pode desempenhar papel crucial no reconhecimento, na valorização e no aprimoramento do indigenismo, e, conseqüentemente, na reflexão sobre formas alternativas de desenvolvimento.

A promoção do etnodesenvolvimento, respeitando-se a autonomia de cada povo, é deveras importante para resguardar a reprodução social, cultural e identitária bem como os modos tradicionais de produção para subsistência, respeitando a cosmologia e as formas de organização próprias de cada povo indígena. Como lembra Stavenhagen (1985, p. 42):

(...)o etnodesenvolvimento das populações indígenas significa uma completa revisão das políticas governamentais “indigenistas” que têm sido adotadas pela maioria dos governos. Um novo tipo de movimentos sociais indígenas militantes vem reivindicando a reafirmação dos valores culturais indígenas e uma reavaliação da posição dos índios na estrutura social.

Vale ressaltar também que este trabalho se presta a trazer à tona a perspectiva indígena em diálogo com as perspectivas do Estado e da sociedade, no que concerne à temática do etnodesenvolvimento, território, autonomia e sustentabilidade. Dessa forma, penso que ele pode contribuir com a construção do pensamento científico atinente aos temas referidos numa abordagem complexa que busca dar voz a todos os atores envolvidos, não obstante a existência

de relações assimétricas de poder perpetuadas pelos sistemas sociais, políticos e econômicos vigentes.

Para tanto, esta pesquisa dialoga, por meio de entrevistas, com indígenas integrantes de povos que habitam o Cerrado brasileiro a fim de compreender suas perspectivas relacionadas a: desenvolvimento, sustentabilidade, território e autonomia. Tais diálogos objetivam trazer à tona as perspectivas, além dos dilemas, desafios e possibilidades que tais sujeitos e respectivos povos vislumbram na interface entre suas culturas e modos de vida e o Estado brasileiro e a sociedade envolvente no que atine aos aspectos supracitados. Observa-se que, no âmbito acadêmico, ainda existem muitas lacunas a serem preenchidas por pesquisas dessa natureza, que visam problematizar as complexidades das interações entre indígenas e não indígenas tendo como fio condutor diferentes perspectivas e visões de mundo, dando lugar de destaque à narrativa dos próprios sujeitos indígenas. Por conseguinte, esta pesquisa intencionou imergir e criar oportunidades de vivências interculturais, mediante as quais se pudesse acessar tais perspectivas por meio do estabelecimento de entrevistas e diálogos interculturais.

O bioma Cerrado foi eleito para realização desta pesquisa por uma série de razões, dentre as quais se destacam: o fato de ser um dos biomas mais ameaçados pela expansão da fronteira agrícola e pelo modelo de desenvolvimento hegemônico na atualidade, sendo considerado como um dos hotspots da biodiversidade (MYERS et al, 2000), ou seja um bioma altamente sociobiodiverso, de relevância para o sistema planetário, mas ao mesmo tempo bastante afetado pela degradação ambiental, o que, conseqüentemente, pode ameaçar e prejudicar não apenas o equilíbrio ecossistêmico, mas também a organização social e os modos de vida dos povos e comunidades tradicionais que há séculos habitam o Cerrado e dependem desse ecossistema para a manutenção de suas culturas, costumes e tradições. A histórica e significativa presença indígena culturalmente diversa na região se expressa pelo contingente populacional de mais de cem mil pessoas que se identificam como indígenas segundo dados do IBGE (2010) bem como pela diversidade de cerca de 80 povos identificados na região¹.

O Cerrado é o segundo maior bioma do Brasil, atrás apenas da Amazônia, compreendendo cerca de 25% do território nacional. Possui zonas de transição com alguns dos mais importantes biomas brasileiros tais como a Mata Atlântica, a Caatinga, o Pantanal e a própria Amazônia. Caracteriza-se pela biodiversidade ecossistêmica incluindo uma diversidade

¹ Fontes: Rede Cerrado (<https://redecerrado.org.br/carta-politica-ix-encontro-e-feira-dos-povos-do-cerrado/>); Instituto Sociedade, População e Natureza-ISPAN (<https://ispan.org.br/biomas/cerrado/povos-e-comunidades-tradicionais-do-cerrado/>); Conselho Indigenista Missionário-Cimi (<https://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/Semana-dos-povos-indigenas-2017.pdf>). Acessos pela internet em 22/11/2021.

de espécies vegetais, da flora e da fauna, muitas delas inclusive endêmicas (PARRON *et al*, 2008), e também pela diversidade social e cultural, com a presença de dezenas de povos indígenas, quilombolas, além de outros povos e comunidades tradicionais. Destaca-se igualmente o fato de o Cerrado ser considerado poeticamente como o berço das águas ou a caixa d'água do Brasil, uma vez que abriga nascentes das principais bacias hidrográficas brasileiras, quais sejam: Araguaia-Tocantins; São Francisco e Paraná, além de abastecer os imponentes aquífero Guarani, Bambuí e Urucuia, tendo, portanto, importância estratégica para o equilíbrio hidrológico nacional.

Conforme Barbosa (2016, p. 14), “Os primeiros ancestrais das populações indígenas que hoje ainda habitam o Cerrado chegaram por volta de 11.000 anos antes do tempo presente (AP). Vieram mediante um processo de levas sucessivas em épocas diferentes”. Ainda segundo o mesmo autor, “o bioma apresenta uma população indígena de 100.000 a 110.000 habitantes, distribuídos principalmente em terras do Maranhão, Tocantins, Goiás, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul” (BARBOSA, 2016, p. 10). Dos povos indígenas mais conhecidos do Cerrado, podemos citar os Xavante, Xerente, Xakriabá, Karajá, Krahô, Avá-canoeiro, Bororo, Terena, Guarani, entre outros. A ocupação do Cerrado brasileiro por povos indígenas é bastante antiga e foi-se modificando ao longo do tempo, sobretudo em decorrência da expansão da sociedade e do controle do Estado impulsionado pelo ideal de progresso e desenvolvimento nos moldes hegemônicos. Como destaca Vecchione *et al* (2020, p. 69)

Em um tempo mais recente, da passagem do século XIX ao XX, e, de forma mais sistemática, desde os anos 1930 e 40, os povos indígenas das diversas paisagens do Cerrado vêm seguindo suas longas rotas de trânsito e constituição territorial de maneira a (sobre)viver diante da violenta expansão dos cercamentos das terras férteis e águas abundantes que habitavam e ajudaram a construir, como nas planícies e vales do Araguaia, ou nas imensas matas de galeria do alto rio Tocantins. Esse é também o caso das terras pretas no Mato Grosso, no Maranhão e em tantas outras áreas dessa imensa região, tida como o epicentro do agronegócio do Brasil, mas, que, na verdade, é o coração pulsante de tantas culturas indígenas. Muitas áreas, que se transformaram nos latifúndios do Centro-Sul do país e, hoje, do chamado Matopiba, se interpuseram e deslocaram tantos povos indígenas, aproveitando-se da biodiversidade e da riqueza da terra que eles ajudaram a fecundar. Transformando-se muitas vezes em povos sem terra, deixando a terra sem povos, em razão das expulsões contínuas que sofreram e sofrem, os povos indígenas do Cerrado lutam para r-existir. Lutam para (re)produzir seus modos de vida frente às ameaças constantes de destruição das terras, das águas, das matas, dos bichos, de suas culturas e lugares sagrados. Lutam para assegurar, retomar e permanecer em seus territórios de vida e de direito, afirmando que existem e continuarão existindo como povos.

Embora convivendo no mesmo bioma e, de certa forma, sofrendo direta ou indiretamente os efeitos da expansão das fronteiras econômicas e políticas sobre seus territórios e, conseqüentemente, e a degradação cultural e socioambiental, em maior ou menor grau, dos mesmos, cada povo tem sua história e apresenta suas especificidades, ainda que alguns deles

possam ter relações de parentesco mais próximas entre si e/ou língua, costumes, tradições e origens comuns. Dessa forma, no transcurso do processo histórico, cada povo desenvolveu formas e estratégias específicas de sobrevivência, resistência, agência e interação frente a esse movimento, as quais podem ser mais profundamente apreendidas no contexto etnográfico.

Pelas razões acima expostas, e igualmente pela degradação cultural e socioambiental a que o Cerrado tem sido submetido, sobretudo nas últimas décadas, em decorrência da expansão da fronteira agrícola de forma desequilibrada e irresponsável, como resultado de um projeto nacional desenvolvimentista financiado pelo capital nacional e estrangeiro, sob a égide do modelo capitalista hegemônico de desenvolvimento, é que se torna imprescindível conhecer cada vez mais esse bioma em suas múltiplas dimensões, a fim de mitigar os efeitos deletérios desse processo e lançar luz sob perspectivas outras de desenvolvimento e modos de ser, estar e fazer no mundo. Nesse sentido vale ressaltar o importante papel que as terras indígenas vêm desempenhando na preservação do Cerrado em pé, em alguns casos com uma eficácia maior que as unidades de conservação (BANANOMI *et al*, 2019), dado o modo de vida dessas populações e também o fato de que a presença humana estruturada em comunidades pode inibir o alastramento de atividades ilícitas e/ou lícitas com elevado potencial de degradação. Segundo Sano *et al* (2010), o Cerrado perdeu mais de 40% da sua cobertura original nas últimas décadas, em decorrência da expansão agropecuária e da introdução de espécies exóticas, sobretudo em se tratando da monocultura da soja.

Diante dessa sociobiodiversidade característica do Cerrado, que se encontra ameaçada pelo processo de desenvolvimento hegemônico, firmemente alicerçado na lógica intensiva da exploração dos recursos naturais associado ao consumo excessivo, concentrado e assimétrico, sob o viés do individualismo e da injustiça socioambiental, esta pesquisa indaga sobre a relação desses sujeitos e povos com o bioma bem como a perspectiva e posicionamento desses povos frente à expansão da perspectiva hegemônica de desenvolvimento, seja ela representada pelo Estado ou pela iniciativa privada. Além disso, indaga qual o papel do Estado tendo em vista o direito desses povos de autodeterminarem as perspectivas de desenvolvimento em seus territórios em conformidade com suas culturas e tradições.

Vale frisar, contudo, que diante da vastidão territorial do Cerrado, segundo maior bioma da América do Sul, bem como à sua elevada sociodiversidade no que tange à presença de mais de 80 povos indígenas, cujos territórios situam-se em vários Estados da Federação, o recorte desta pesquisa priorizou a área do Planalto Central, em especial o Estado de Goiás, incluindo sua compleição anterior à criação do Estado de Tocantins, e, enquanto capitania/província, sob

o viés da história ambiental. Tal recorte teve por objetivo analisar de forma mais profunda a perspectiva de etnodesenvolvimento de sujeitos e povos indígenas que habitam e estruturam seus modos de vida na região *core*, ou central, do Cerrado, haja vista que um recorte que abrangesse todos os povos que vivem no Cerrado e suas zonas de transição seria algo inviável de ser concretizado no âmbito de uma pesquisa de doutorado, dada a diversidade de povos e a amplitude do Cerrado e sua grande variedade de fitofisionomias e de processos histórico-ambientais específicos.

OBJETIVO GERAL

Compreender como sujeitos e povos indígenas que vivem no Cerrado brasileiro se relacionam com o modelo hegemônico de desenvolvimento, e se, e de que forma, conseguem manter e exercer sua autonomia bem como perspectivas e processos específicos de etnodesenvolvimento, de maneira sustentável, em seus territórios, com destaque para o povo indígena Tapuia, da Terra Indígena (TI) Carretão, no estado de Goiás.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- 1) Compreender como sujeitos e povos indígenas que vivem no Cerrado concebem e vivenciam suas perspectivas de etnodesenvolvimento, sustentabilidade e autonomia em seus territórios, com ênfase na TI Carretão, do povo Tapuia.
- 2) Compreender como ações e políticas públicas do Estado brasileiro, com ênfase na Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas-PNGATI, influenciam no etnodesenvolvimento, na autonomia e na sustentabilidade desses sujeitos e povos, afetando seus territórios, com destaque para a TI Carretão.
- 3) Identificar e analisar rede de entidades e atores envolvidos em questões relacionadas ao etnodesenvolvimento, sustentabilidade e autonomia desses povos, com foco no povo Tapuia da TI Carretão.
- 4) Observar, identificar e analisar processos de etnodesenvolvimento, sustentabilidade e autonomia dentro de um território indígena no Cerrado brasileiro, neste caso a Terra Indígena do Carretão, do povo Tapuia, localizada no Estado de Goiás, próximo aos municípios de Rubiataba e Nova América.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Esta pesquisa de cunho etnográfico em diálogo com a história ambiental baseia-se em abordagem qualitativa etnometodológica, segundo Macedo (2010;2012), e se inspirou numa abordagem empática e participativa mediante a qual lancei mão da observação-participante, confeccionando diário de campo, além de realização de entrevistas semi-estruturadas² *in loco*, rodas de conversa, registro de imagens por meio de fotografias e vídeos.

Ela não se constitui propriamente como uma pesquisa etnográfica, haja vista que para tanto seria necessário períodos de tempo mais prolongados de observação de campo, mas se inspira e lança mão de instrumentos e técnicas clássicas da etnografia, como a observação-participante e a confecção de diário de campo.

Sob o viés da empatia, almejou e estabelecer trocas e contrapartidas efetivas com os sujeitos participantes, seja pela inclusão de trabalhos e publicações dos sujeitos participantes e seus pares, tanto no corpo do texto quanto no referencial teórico, seja no engajamento em ações e atividades em benefício dos sujeitos participantes da pesquisa.

Ela apresenta igualmente nítidos traços e contornos de etnopesquisa crítica, implicada e de formação, nos termos de Macedo (2010;2012), uma vez que suscita reflexões sob viés crítico e pedagógico entre os sujeitos da pesquisa e o pesquisador por meio de diálogos interculturais e de saberes, bem como se estabelece por meio de contatos empáticos, engajados e comprometidos.

Conforme Macedo (2012, p. 59)

Ver, trabalhar *in situ*, em ato, *em train de se faire*, falar com os atores sociais, esforçando-se em captar o processo mesmo de instituição das realidades socioculturais, sabendo que a linguagem institui realidades e habita o *Ser* em existência relacional, o etnopesquisador caminha fundamentalmente entre as compreensões dos atores sociais, ouvindo e tentando compreender suas compreensões.

A participação em eventos-campo (SILVA, 2003; 2009, *apud* LEITE, 2018) relacionados ao tema consistiu em importante estratégia metodológica desta pesquisa. Os

² As entrevistas foram gravadas e transcritas literalmente por este pesquisador, tal qual os sujeitos se pronunciaram, sem que fossem feitas edições para correções de erros de português e/ou supressões de vícios de linguagem, a fim de ser o mais fidedigna possível e também apresentar ao leitor diferentes registros, sotaques e modos de expressão oral, específicos de cada entrevistado, numa perspectiva de que a diversidade na oralidade pode ser compreendida como uma riqueza derivada da diversidade sociocultural característica de um país de dimensões continentais como o Brasil. Ademais, para alguns dos entrevistados indígenas cuja língua materna ainda se faz presente, o português pode ser considerado como segundo idioma, de modo que é perfeitamente compreensível uma maior dificuldade na sua utilização. Vale ressaltar que este autor reconhece a existência do preconceito linguístico que permeia sobretudo os segmentos elitistas os quais podem denotar mais uma forma de opressão em relação a sujeitos em posição de maior vulnerabilidade.

eventos-campo constituem-se como espaços de encontro, geralmente de natureza política, científica, acadêmica e pedagógica que se relacionam diretamente com o tema da pesquisa. O emprego metodológico dos eventos-campo foi fundamental para delinear o recorte temático da pesquisa e propiciar aproximação e o encontro com os sujeitos indígenas e não indígenas entrevistados ao longo do processo.

Essa aproximação se deu em levadas e gradações sucessivas, partindo dos eventos-campo até chegar à pesquisa de campo/imersão, em coerência com a abordagem etnometodológica, como preceitua Macedo (2010, p. 88)

Parece-nos importante salientar que, antes mesmo do acesso ao campo de pesquisa, é necessário construir vínculos com pessoas capazes de mediar encontros, viabilizar o acesso e trabalhar os possíveis choques culturais que poderão existir nos primeiros contatos.

Também foi empregada como técnica metodológica a escuta sensível segundo BARBIER (1997), postura e estratégia que requer empatia, abertura e aceitação do outro em sua inteireza, numa perspectiva de relação horizontal em que não exista aquele que sabe e aquele que não sabe, mas apenas aqueles dotados de saberes diferentes advindos de experiências e vivências peculiares.

Para a realização da pesquisa de campo/imersão, foi eleito o povo Tapuia da Terra Indígena do Carretão, localizada no estado de Goiás, nas proximidades dos municípios de Rubiataba e Nova América. A escolha desse território e desse povo deve-se à sua localização estratégica dentro do bioma Cerrado, bem como a sua origem histórica marcada pela interetnicidade e interculturalidade em meio a processos de intervenção e políticas públicas implementadas pelo Estado brasileiro lado a lado com o desenvolvimento socioeconômico da região central do Brasil.

Na pesquisa de campo/imersão, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas in loco, num total de 9 entrevistas com indígenas tapuios, homens e mulheres ocupando diferentes posições e funções, da Terra Indígena do Carretão, uma roda de conversa e registro de imagens por meio de fotografias e vídeos. Além das entrevistas com os indígenas, realizaram-se duas entrevistas com servidores da Secretaria de Saúde Indígena - Sesai que trabalham na TI Carretão e outras duas entrevistas, uma com uma professora/pesquisadora que trabalha há décadas com o povo Tapuia do Carretão, tendo inclusive publicado obras de referência no tema as quais são empregadas nesta tese, e outra com um professor/pesquisador referência na questão do etnodesenvolvimento e que atuou como consultor do tema junto à Funai, cuja tese de doutorado é empregada como uma das obras de referência na presente tese para a abordagem do conceito

de etnodesenvolvimento. As entrevistas supracitadas ocorreram entre os meses de março e julho de 2019.

A fim de resguardar o sigilo e anonimato dos entrevistados indígenas e dos servidores da Sesai, não indígenas, ao transcrever literal ou parcialmente os trechos da entrevista, opto por empregar as siglas RC para Roda de Conversa e T1, T2, T3, T4, T5, T6, T7, T8 e T9, correspondentes aos indígenas tapuios na ordem em que ocorreram as entrevistas individuais. Seguindo a mesma lógica, utilizo as siglas S1 e S2 como referência aos profissionais da Sesai.

Afora a pesquisa de campo/imersão junto ao povo Tapuia do Carretão, bem como as entrevistas com pesquisadores e servidores da Sesai, foram realizadas 7 entrevistas com indígenas, estudantes da Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal de Goiás, representantes de 7 povos habitantes do Cerrado. Estas entrevistas foram realizadas em Goiânia, em janeiro de 2019, dentro do tema contextual “Esporte e Lazer”, o qual eu tive a oportunidade de ministrar como professor colaborador ao lado da professora Jaciara Oliveira Leite, no âmbito do programa intercultural da Universidade Federal de Goiás - UFG. No caso das entrevistas realizadas no âmbito da Licenciatura Intercultural, como cada entrevistado pertence a uma etnia específica, para fins de garantia de sigilo e anonimato, optei por empregar o nome da etnia em vez do nome pessoal no momento de transcrição literal ou editada de trechos das entrevistas.

No intuito de conhecer mais a realidade de povos indígenas que habitam o Cerrado, vale ressaltar também que foi realizada uma imersão de cerca de 10 dias, em julho de 2018, na Aldeia Santa Cruz, localizada na Terra Indígena Parabubure, habitada pelo povo Xavante, situada no estado do Mato Grosso, nas proximidades do município de Campinápolis, bem como visita técnica ao Santuário dos Pajés, terra indígena localizada em Brasília-DF, no âmbito do Congresso Brasileiro de Agroecologia no ano de 2017, além da participação em encontros, cursos, congressos, seminários, feiras e eventos relacionados ao tema.

A tese está dividida em 4 capítulos, os dois primeiros teórico-reflexivos, o terceiro e o quarto onde se realizaram explorações e coletas de dados bem como vivências interculturais e imersivas no âmbito dos eventos-campo e da pesquisa de campo/imersão.

O primeiro capítulo apresenta, correlaciona e problematiza de forma reflexiva conceitos relevantes para a temática da pesquisa com foco no conceito de etnodesenvolvimento, sob uma perspectiva ampla e geral, tangenciado o contexto brasileiro, latino-americano e mesmo global histórica e contemporaneamente.

O segundo capítulo apresenta uma contextualização mais específica e também crítico-reflexiva com apoio na história ambiental acerca de povos indígenas do cerrado goiano desde

o período colonial até a contemporaneidade.

O terceiro capítulo refere-se aos “eventos-campo” ou tempos-espços que permitiram a este pesquisador participar de vivências interculturais as quais foram imprescindíveis e significativas para a trajetória e direcionamento da pesquisa. A estratégia metodológica dos eventos-campo contribuiu significativamente para o recorte, definição e delimitação dos objetos e sujeitos de pesquisa, bem como para a efetivação da pesquisa de campo/imersão propriamente dita.

Categorizei os eventos-campo conforme suas distintas características e finalidades, alguns de natureza exploratória onde percorri um trajeto de aproximação com a temática da pesquisa em sucessivas levadas e gradações, mas sem coletar dados de forma sistemática. Outros seguiram a mesma lógica de conexão com as premissas da tese, porém tiveram como objetivo específico a coleta sistematizada de dados, por meio da aplicação de questionários semi-estruturados por meio de entrevista *in loco*. Ademais, dentre esses eventos-campo, tanto de exploração quanto para coleta de dados, alguns se destacaram também como vivências interculturais nas quais o presente autor teve a oportunidade de trocar experiências e estabelecer diálogos de saberes com sujeitos de diferentes alteridades. Vale ressaltar que os eventos-campo, embora singulares, circunstanciais e independentes entre si foram essenciais no sentido de pavimentar o caminho até o desenvolvimento da pesquisa de campo/imersão, uma vez que guardam em maior ou menor grau coerência e relação com seu objeto.

O quarto e último capítulo, por sua vez, trata especificamente da pesquisa de campo/imersão a qual eu denomino também como imersão, realizada junto ao povo Tapuia da Terra Indígena Carretão. Embora alguns dos eventos-campo realizados no âmbito desta tese possam ser considerados também como vivências imersivas, dada a profundidade e extensão de tempo dispendidos, o que distingue a pesquisa de campo/imersão dos demais eventos-campo é o grau mais elevado de preparação e sistematização bem como o emprego sincrônico de diferentes instrumentos, técnicas e procedimentos clássicos de pesquisas de campo de cunho etnográfico, como confecção de diário de campo, aplicação de questionários semi-estruturados mediante entrevistas, registros audiovisuais, estabelecimento de rodas de conversa, visitas e revisitas ao território e aos sujeitos pesquisados em diferentes períodos.

Trata-se, portanto, de uma tese constituída por meio de um percurso metodologicamente híbrido e multifacetado, orientado por situações vivenciais multi-situadas, com gradações diferenciadas, independentes porém inter-relacionáveis que se inspirou em diversas estratégias e técnicas metodológicas, refletindo a própria formação interdisciplinar de seu autor, bem como

a concepção do Programa de Pós-Graduação mediante o qual ela emerge. Sua estrutura mimetiza esse processo no sentido de garantir coerência, coesão e fluidez na leitura. Ela se vale de múltiplas experiências a fim de abarcar a polissemia do etnodesenvolvimento.

Além dos quatro capítulos, a tese apresenta uma parte preambular composta por título, resumo, agradecimentos, dedicatória, prólogo, introdução, objetivos gerais e específicos, bem como procedimentos metodológicos. E, ao final, um epílogo importante que destaca o direcionamento político atual acerca do etnodesenvolvimento, assim como as considerações finais, referências, apêndices e anexos.

CAPÍTULO I – CONTEXTUALIZAÇÃO GERAL E REFLEXÃO TEÓRICA: A QUESTÃO DO ETNODESENVOLVIMENTO, TEMAS E CONCEITOS RELACIONADOS

(...)uma coisa é a discussão sobre as atribuições do Estado na proteção dos direitos indígenas; outra é o efetivo reconhecimento de que aos povos indígenas cabe decidirem sobre seu próprio destino (ARAÚJO *et al*,2006, p. 57).

REFLEXÕES INICIAIS

Os modos de ser, estar e fazer no mundo, em especial no que diz respeito à dimensão humana, não se atendo a uma concepção antropocentrista, apresentam diferentes matizes e texturas que na maior parte das vezes não são apreendidos unicamente pela razão, mas podem ser sentidos e experimentados no contexto relacional e simbólico. Mais do que fundamentados em elementos imutáveis, esses aspectos criam-se e recriam-se na relação, de forma dinâmica, e a partir das interações nos seus diversos níveis – culturais, biológicos, sociais, subjetivos, entre outros. Dessa forma, a natureza humana é complexa (MORIN,1999), dialética, histórica e dialogicamente inventada e reinventada pela(s) cultura(s), a partir de seus discursos, mitos, narrativas e manifestações (TAYLOR,2000).

Ainda que, sob um viés etnocêntrico, determinada cultura ou civilização considere-se numa lógica evolucionista como superior em relação a outras, essa “crença”, que pode ser retroalimentada mediante a profusão de discursos (FOUCAULT, 2013), revela mais uma forma de pretensão à condição hegemônica dentro de uma conjuntura de relações assimétricas e de disputa de campos de poder (BOURDIEU, 1986) do que propriamente reflete qualquer tipo de legitimidade ou veracidade empírica.

No mesmo sentido, entende-se conforme Cuche (1999, p.45) que “Cada cultura é dotada de um estilo particular que se exprime através da língua, das crenças, dos costumes, também da arte, mas não apenas desta maneira. Este estilo, este espírito próprio a cada cultura influi sobre o comportamento dos indivíduos”. Assim sendo, cada cultura ou cada civilização desenvolve seus tipos de estruturação, organização e gestão espacial e temporal peculiares, repercutindo em diferentes formas de relação com o meio e de utilização dos recursos naturais disponíveis.

Segundo Davis (2001) as marcas do espraiamento e do desenvolvimento dos diferentes povos e culturas sobre o globo constitui uma espécie de etnosfera, ou seja, uma imagem da ocupação e da distribuição humana sobre a superfície terrestre bem como sua transformação a partir da atividade antrópica inerente a cada cultura. Em outras palavras, cada cultura

desenvolve-se na relação com o meio ambiente que habita e lhe oferece limitações e possibilidades, podendo transcendê-las e incrementá-las conforme os aparatos técnicos e tecnológicos de que dispõe, bem como em conformidade à cosmovisão e às noções que alimenta sobre suas necessidades e prioridades.

Torna-se imperativo enfatizar que para cada cultura, cada povo, cada etnia, essas noções podem variar conforme suas cosmologias, costumes e tradições. Pode-se afirmar, contudo, que a visão hegemônica relacionada às ideias de desenvolvimento e sustentabilidade na cultura ocidental, consubstanciada em tratados e acordos internacionais, bem como nas respectivas normativas e jurisdições nacionais, e nas políticas públicas voltadas para a população em geral, apresenta determinados contornos e características predominantes. É preciso ressaltar de antemão que não existe uma única definição para o que sejam desenvolvimento e sustentabilidade. Segundo Ribeiro (2005, p. 3), “Desenvolvimento abarca diferentes visões e posições políticas variando do interesse em acumulação de poder econômico e político a uma ênfase em redistribuição e igualdade”.

De maneira geral, a noção hegemônica de desenvolvimento no mundo contemporâneo tem se atrelado fortemente ao crescimento econômico, industrial e tecnológico – na maioria das vezes mensurado por meio de instrumentos quantitativos tais como o Produto Interno Bruto (PIB) –, que usualmente camuflam os efeitos colaterais desse tipo de crescimento os quais podem redundar na perda significativa da qualidade de vida aliada à deterioração ambiental. A mesma lógica, ainda que em menor grau, aplica-se à noção de sustentabilidade que nem sempre leva em conta o fator humano da diversidade sociocultural e, por vezes, justifica ações e políticas supostamente justas sob o ponto de vista ambiental, mas injustas sob o viés sociocultural. Como ressalta Ribeiro (2005, p. 14):

Para avançar no mundo globalizado, onde multiculturalismo é cada vez mais um tema político transnacional, devemos admitir que “desenvolvimento” não é exatamente o objeto de desejo de todos. Preferivelmente, perspectivas muito mais abertas devem ser promovidas, visões sensíveis a diferentes contextos culturais e políticos. Concomitantemente com a distribuição de poder internamente ao campo do desenvolvimento, diferentes princípios e sensibilidades precisam ser disseminados. Cosmologias e idiomas de desenvolvimento precisam ser radicalmente reformados. “Desenvolvimento” não pode insistir em supor que o Ocidente é universal.

O desenvolvimento enquanto ideologia e campo de poder pode, portanto, ser qualificado de distintas maneiras, fato este que se torna evidente nas diversas formas de prefixação e/ou adjetivação do conceito (BARRETO FILHO, 2006). Na lógica do neodesenvolvimentismo e do neoliberalismo, os povos indígenas são vistos como barreiras ou empecilhos ao

desenvolvimento, de modo que há inúmeras tentativas de desqualificar seus processos específicos de desenvolvimento e conhecimento. Segundo Sato (2005, p. 37), “Se alguns olhares percebem o conhecimento indígena ou popular como ‘tradicionais’, ou ‘primitivos’, é preciso problematizar que esta assimetria esconde uma hierarquia perversa da superioridade de quem estabelece e determina a contemporaneidade”. Ao passo que são desqualificados enquanto capazes de autodeterminar suas próprias formas de vida, de pertencimento, de ser e estar no mundo, forja-se um discurso de suposta necessidade de intervenção exógena a fim de fomentar processos de desenvolvimento alheios, na maior parte das vezes interessados nos recursos tais como minérios, madeira, patrimônio genético e biodiversidade existentes abundantemente em alguns territórios indígenas.

Se o neodesenvolvimentismo, por um lado, interpreta os territórios indígenas como bolsões de riqueza que podem e devem ser transformados em mercadorias, em atendimento às demandas do capital na busca do crescimento econômico, o neoliberalismo, por outro, procura reduzir os indígenas à categoria de consumidores na lógica atual do mercado global, o que implica em larga medida uma incorporação marginalizada e desestruturante sob o ponto de vista das relações comunitárias construídas por esses povos ao longo dos séculos.

Vale lembrar que a história se repete em relação à fricção interétnica (OLIVEIRA, 1978) resultante do projeto de Estado brasileiro inserido numa divisão internacional do trabalho capitalista como exportador de *commodities*, pois como explica Ribeiro (1975), em nome de um ideal e de um projeto de civilização etnocêntrico, desenvolveram-se no Brasil processos civilizatórios por meio de atualização ou incorporação histórica³, que representaram para as populações autóctones, sobretudo espoliação e despotismo. Os povos nativos historicamente não foram respeitados nem valorizados nas suas singularidades e autonomias e ainda hoje se veem tolhidos em relação aos seus direitos territoriais e de autodeterminação⁴, em decorrência de forças políticas e econômicas antagônicas aos seus interesses e valores culturais. Como apontam Kolling, Néri e Molina (1999, p. 21): “No modelo de desenvolvimento que vê o Brasil apenas como mais um mercado emergente, predominantemente urbano, camponeses e indígenas são vistos como espécies em extinção”.

³ Conceito cunhado por Darcy Ribeiro definido como: “(...) a conscrição de povos estranhos por centros exógenos de dominação que os convertem em seus ‘proletariados externos’ destinados a produzir excedentes para a manutenção de padrões de vida do núcleo cêntrico” (RIBEIRO, 1975).

⁴ Os povos tradicionais, indígenas e quilombolas, entre outros, possuem direitos nacional e internacionalmente reconhecidos. Vide Constituição Republicana de 1988 e Convenção 169 da OIT.

Observa-se, portanto, que nesse quadro de desenvolvimento hegemônico não há muito espaço para os povos indígenas, senão o de se incorporarem como consumidores e produtores de forma marginalizada, sob o risco iminente de deterioração irreversível de seus hábitos, costumes, modos de ser, estar e fazer no mundo, afetando suas relações comunitárias e de parentesco, enfim, suas culturas.

Críticas ao modelo de desenvolvimento hegemônico, bem como a busca por alternativas para o desenvolvimento e a própria noção de desenvolvimento sustentável emergiram e se robusteceram ao longo das últimas décadas do século XX por meio de grandes conferências internacionais no âmbito das Nações Unidas⁵, em compasso com organizações da sociedade civil e movimentos sociais em nível local e global, que passaram a contestar o desenvolvimento a qualquer custo, o crescimento pelo crescimento, e a discursar e atuar em defesa da preservação ambiental e da justiça social. Esse movimento vem crescendo exponencialmente ao longo das primeiras décadas do século XXI à medida que se agravam os efeitos deletérios da degradação socioambiental.

A crise do modelo hegemônico de desenvolvimento é patente, haja vista o recrudescimento da crise ambiental e da diminuição da qualidade de vida e do bem-estar social em vastas áreas do planeta. Frente a esse cenário, emergem movimentos, tanto dentro da academia quanto fora dela, de busca por novas epistemologias e alternativas para o desenvolvimento que conciliem o saber científico ao saber dos povos tradicionais, que secularmente tem apresentado formas de organização e relação com a natureza mais harmônicas e equilibradas (LEFF,2010; MUÑOZ,2010; SANTOS,2000).

Nesse sentido Sachs (2009, p. 30) afirma de forma otimista:

Nosso problema não é retroceder aos modos ancestrais de vida, mas transformar o conhecimento dos povos dos ecossistemas, decodificado e recodificado pelas etnociências, como um ponto de partida para a invenção de uma moderna civilização da biomassa, posicionada em ponto completamente diferente da espiral de conhecimento e do progresso da humanidade. O argumento é que tal civilização conseguirá cancelar a enorme dívida social acumulada com o passar dos anos, ao mesmo tempo que reduzirá a dívida ecológica.

O mesmo Sachs (2009, p. 53) reitera:

[...] a conservação da biodiversidade deve estar em harmonia com as necessidades dos povos do ecossistema. [...] o objetivo deveria ser o do estabelecimento de um aproveitamento racional e ecologicamente sustentável da natureza em benefício das populações locais, levando-as a incorporar a

⁵ Vide Conferências de: Estocolmo (1972), Tbilisi (1977), Rio de Janeiro (1998). Vide também: Relatório do Clube de Roma *Limits of Growth* (1972); Declaração de Cocoyoc (1974); e Relatório Brundtland (Nosso Futuro Comum), de 1987.

preocupação com a conservação da biodiversidade aos seus próprios interesses, como um componente da estratégia de desenvolvimento.

O conceito de etnodesenvolvimento, por sua vez, fortaleceu-se no seio dos movimentos sociais latinoamericanos, especialmente naqueles de origem indígena, a partir da constatação de que o desenvolvimento hegemônico estava repercutindo em crescente etnocídio em relação às populações autóctones, devido em grande parte à expansão invasiva e impositiva das fronteiras do capitalismo. As primeiras discussões sobre o tema etnodesenvolvimento ganharam eco na década de 1970, com a Reunião de Barbados⁶, na ilha caribenha homônima, que produziu a Declaração de Barbados, em 1971. A Reunião de Peritos sobre Etnodesenvolvimento e Etnocídio na América Latina, realizada em San José, Costa Rica, em 1981, promovida no âmbito das Nações Unidas (Unesco/Flacso), foi outro momento importante no fortalecimento do etnodesenvolvimento como conceito e postura política (BATALLA, 1982; STAVENHAGEN 1985).

O conceito de etnodesenvolvimento pode ser compreendido como:

(...) el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones (BATALLA, 1982, p.133).

A ideia de que os povos indígenas devem ser respeitados na sua autodeterminação de conduzir processos específicos de desenvolvimento em conformidade com suas peculiaridades culturais, possibilitando a gestão sobre suas terras e recursos, em consonância com suas formas próprias de organização social, implica uma maior autonomia na relação com o próprio Estado e com os outros entes relacionados direta ou indiretamente com a política indigenista (STAVENHAGEN, 1985). Documentos jurídicos e políticos importantes em âmbito internacional, como a Convenção 169 da OIT e a Declaração da ONU sobre Direito dos Povos Indígenas reconhecem a necessidade de garantir a autonomia e o direito dos povos indígenas à autodeterminação, ou seja, à escolha livre na forma de se organizarem socialmente, de elegerem suas formas de desenvolvimento e de se autogestionarem, entre outras autonomias.

Nesse sentido o conceito de etnodesenvolvimento, juntamente com outros conceitos como interculturalidade, multiculturalismo, etnicidade, diálogos de saberes, agroecologia, bem viver, entre outros, têm sido empregados pelos movimentos sociais indígenas em defesa de seus direitos e, com mais frequência, vinham sendo aplicados pelo Poder Público na formulação e

⁶ A Declaração de Barbados foi um documento final produzido no âmbito do Simpósio sobre fricção interétnica na América do Sul, realizado de 25 a 31 de janeiro de 1971, em Barbados, na região do Caribe.

na implementação de políticas públicas voltadas para o atendimento das demandas e necessidades dos povos indígenas e de outros povos tradicionais, pelo menos até o famigerado “impeachment”, em 2016, que retirou Dilma Rousseff da presidência, assumindo o posto o vice Michel Temer. Esse processo encabeçado e capitaneado por forças midiáticas, jurídicas, religiosas, políticas e econômicas retrógradas abriu espaço para a candidatura e eleição do atual presidente Jair Bolsonaro, em 2018, marcando um ponto de inflexão no sentido da ameaça, restrição e limitação de direitos conquistados, no que concerne à política indigenista de Estado e às Políticas Públicas voltadas para os povos indígenas. Aparte essa mudança conjuntural, vale mencionar também a utilização de tais conceitos por entidades não governamentais como Organizações da Sociedade Civil para o Interesse Público (OSCIPs), instituições e fundações privadas nacionais e internacionais, e mesmo entidades de cunho religioso como o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), que realizam ações e trabalhos junto aos povos indígenas do Brasil.

Frise-se que o etnodesenvolvimento, dada sua fase germinal no contexto brasileiro, e dada toda a hegemonia já conquistada pelas formas globais de desenvolvimento em vigência, a reboque dos interesses de mercado transnacionais, não pode ser considerado por ora como contraponto radicalmente oposto ao modelo hegemônico atual, nem tampouco como panaceia para todos os problemas enfrentados pelas populações indígenas. É prudente, inclusive, reconhecer que, como todo conceito, este não se apresenta como algo estático, mas é constantemente ressignificado dentro do processo histórico, social e político. Da mesma forma, não é algo monolítico, imune a divergências e tensões, mas encontra-se inexoravelmente suscetível aos campos de disputa por poder.

Nas palavras de Ribeiro (2005, p.10):

(...) termos como “etnodesenvolvimento”, inventados para se referirem a modelos indígenas de desenvolvimento ou a modelos alternativos que poderiam respeitar valores e culturas locais, são oximoros. Eles indubitavelmente refletem aspirações legítimas, mas se localizam na linha fina e paradoxal da aceitação do desenvolvimento como uma categoria universal.

De fato, a noção de desenvolvimento imposta pelo modelo hegemônico, ainda que pretensamente universal, não contempla as diversidades étnicas, cosmológicas e culturais das diferentes populações presentes no globo. A situação dos povos indígenas da América Latina, em especial do Brasil, nessa conjuntura, é, portanto, de extrema vulnerabilidade, dada a correlação assimétrica de forças que se encontra estabelecida. Isso significa que, muitas vezes, como estratégia política e de sobrevivência, esses grupos minoritários (na acepção sociológica

do termo e mesmo demográfica), têm de assimilar conceitos exógenos e ressignificá-los conforme seus arcaibouços simbólicos.

O avanço do modelo hegemônico de desenvolvimento em nível global tem redundado num processo homogeneizante devastador para as culturas locais o qual resulta numa espécie de monocultura da mente e do saber e conseqüente desperdício da experiência humana (SANTOS, 2000; SHIVA, 2003). Esse processo, todavia, tem sido contestado mediante a emergência de iniciativas contra-hegemônicas que partem de movimentos sociais e outros segmentos da sociedade civil organizada os quais se apropriam dos avanços tecnológicos para dar visibilidade aos interesses locais/regionais e difundi-los globalmente, fenômeno denominado por Escobar (2005) como glocalidades. Assim como nesse fenômeno, o conceito de etnodesenvolvimento ao trazer à baila a dimensão étnica, da mesma forma invoca o poder e os interesses locais/regionais em interface com os interesses nacionais e mesmo globais.

De acordo com Little (2002, p. 40):

No plano político, o Etnodesenvolvimento dá um recorte étnico aos debates sobre a questão da autodeterminação dos povos e, no processo, questiona, pelo menos parcialmente, as noções excludentes de soberania nacional. No plano econômico, as práticas de Etnodesenvolvimento tendem a ocupar o lugar de “alternativas” econômicas, particularmente onde a ideologia neoliberal é predominante.

O etnodesenvolvimento vem se não criticar radicalmente o modelo de desenvolvimento hegemonicamente posto, ao menos, trazer novas perguntas, reflexões e possibilidades para o surgimento de ações e práticas mais justas sob o ponto de vista étnico, cultural e social. Um dos principais desafios que se coloca hodiernamente para o etnodesenvolvimento relaciona-se à questão da soberania alimentar, que se constitui, ao lado da geração de renda e da sustentabilidade, como um dos pilares do etnodesenvolvimento (VERDUM, 2006). Tal fato deve-se aos impactos da expansão da fronteira agrícola, entre outros projetos desenvolvimentistas, como a instalação de grandes empreendimentos minerários e hidrelétricos em áreas adjacentes a territórios habitados por povos indígenas e tradicionais, que acabam interferindo negativamente nas formas tradicionais de cultivo e de subsistência (caça, pesca e extrativismo) dessas populações. Contudo, não é apenas o aspecto alimentar que se encontra vulnerabilizado nesse contexto, outras formas de autonomia também se veem ameaçadas ou fragilizadas.

A segurança alimentar e nutricional ocupa lugar de destaque nas agendas políticas de todas as nações, visando à produção de alimentos para todo o conjunto da população em quantidade e qualidade adequadas, a partir da agricultura em toda a sua diversidade, com a conservação dos diferentes biomas na forma da biodiversidade, do solo e da água. Apesar dessas

constatações, nas últimas décadas, a base da alimentação tem se reduzido ao ponto de que, hoje, somente quatro espécies sejam responsáveis pela metade das calorias presentes na alimentação humana. A perda da agrobiodiversidade leva à erosão cultural e ao aumento da pobreza no campo, na medida em que as populações rurais são compelidas a abandonar o domínio do conhecimento associado ao seu próprio trabalho e, ao mesmo tempo, tornam-se incapazes de arcar com os custos necessários para a adoção dos pacotes tecnológicos intensivos no uso de capital (CIAPO, p.21)

Enquanto o conceito de segurança alimentar chama a atenção para o direito humano e constitucional à alimentação saudável e adequada, o conceito de soberania alimentar correlaciona a esse direito outros direitos tais como os territoriais, produtivos e culturais, especialmente demandados pelos povos do campo e das florestas. Todavia, tanto a segurança quanto a soberania alimentar se veem ameaçadas ou atrofiadas, dada a situação de vulnerabilidade que muitos povos indígenas se encontram, na maioria das vezes associada a tensões e conflitos territoriais.

Como medidas governamentais de enfrentamento a essa vulnerabilidade destaca-se a implementação de instâncias e políticas públicas nos últimos anos tais como a criação do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEA), e a realização de conferências nacionais temáticas, e de programas sociais como Bolsa Família, o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), o Plano Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (Planapo I e II), a Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (PNATER), o Plano Nacional de Promoção das Cadeias de Produtos da Sociobiodiversidade (PNPSB), em formulação, entre outros. O eixo 5 da Planapo, que trata de “Terra e Territórios”, por exemplo, diz que: “Deve-se garantir o acesso a terras e territórios, como forma de promover o etnodesenvolvimento dos povos e comunidades tradicionais, povos indígenas e assentados da reforma agrária.

Vale ressaltar, todavia, que a mudança na conjuntura política e posterior sinalização e implementação de reformas de cunho liberal conservador as quais não vêm sendo democraticamente discutidas com a sociedade, além do evidente desequilíbrio de forças pendendo ao favorecimento dos interesses da bancada ruralista e de outros setores empresariais focados na exploração de *commodities*, estancou ou enfraqueceu significativamente o escopo e a amplitude dessas políticas. Frise-se que essas políticas, muitas delas ainda estavam em construção, e precisavam aperfeiçoar seus mecanismos de atuação respeitando o recorte étnico-cultural, de modo a não gerar ainda mais dependência (assistencialismo) na relação com os povos originários, por meio da valorização e do respeito a suas formas tradicionais de produção e organização. É preciso considerar as especificidades étnicas, culturais e regionais quando da

implementação das políticas públicas a fim de que as mesmas tenham eficácia e cumpram com os propósitos para os quais foram instituídas sem incorrer em processos desestruturantes sob o ponto de vista dos interesses locais.

No âmbito da sociedade civil, da academia, e dos movimentos sociais organizados também podemos observar uma série de iniciativas relacionadas à promoção da agroecologia e da soberania alimentar, como seminários e conferências, organização de feiras nacionais e regionais de produtos orgânicos e da sociobiodiversidade e de trocas de sementes, como as feiras de sementes tradicionais de vários povos indígenas e quilombolas, bem como a criação de redes e articulações como as redes de sementes e a Articulação Nacional de Agroecologia (ANA). Essas ações e iniciativas são, entretanto, pelo menos por enquanto, contra-hegemônicas, tendo em vista as décadas de incentivo governamental para o estímulo do consumismo, do agronegócio e da monocultura para fins de exportação, que se intensificou com a famigerada “Revolução Verde” dentro da lógica de reforçar o papel do país como produtor de *commodities* no cenário internacional, e que persiste com vultoso montante se comparado aos incentivos governamentais para a promoção da agroecologia e produção orgânica.

Esse movimento contra-hegemônico ampara-se conceitualmente em concepções como a do bem-viver, originária dos povos andinos, que prima por relações cooperativas, solidárias, e em equilíbrio com a natureza e com a diversidade, como forma de resistência à lógica consumista do “ter para ser” e em detrimento da lógica competitiva do capital, a despeito de todo o poder concentrado pelas grandes corporações transnacionais como Monsanto, Syngenta, Basf, Bayer, Cargil, JBS, entre outras, que adotam perspectivas favoráveis ao uso intensivo de agroquímica e transgenia, distanciando-se diametralmente dos interesses desses povos e populações vinculados tradicional e culturalmente à terra numa perspectiva distinta de desenvolvimento, autonomia e sustentabilidade.

O embate entre esse movimento contra-hegemônico e o movimento hegemônico, afora os processos degenerativos sob o ponto de vista ambiental e social em curso na atualidade aponta para um quadro generalizado de crise socioambiental sistêmica.

CRISE SOCIOAMBIENTAL SISTÊMICA

Os processos de degradação ambiental ocorrem desde o momento em que o planeta Terra passou a se constituir e criar condições químicas, biológicas e geográficas ideais para o surgimento de diferentes formas de seres vivos, como demonstram as ciências da natureza. Já existiam chuvas ácidas, erosões, terremotos, processos de desertificação e tsunamis. Tais fenômenos, no entanto, ocorriam num contexto de mudanças cíclicas e faziam parte da dinâmica inerente à própria natureza, como num processo de reciclagem ou autorregulação, denominado na Biologia por homeostase e na Ecologia, por resiliência.

Com o advento das sociedades e das culturas humanas, cada qual com seus respectivos mecanismos de transformação da natureza, consolidados e aprimorados na medida em que se disponibilizam técnicas, conhecimentos e ferramentas, potencializadas com o desenvolvimento das indústrias e dos mercados, os processos de degradação ambiental passaram a ser progressivamente acelerados devido às ações antrópicas.

Mesmo nas civilizações mais antigas, como a dos Maias, por exemplo, que não dispunham dos meios tecnológicos que temos atualmente, as ações antrópicas provocaram mudanças significativas no meio ambiente, algumas vezes de forma irreversível, tornando-se um dos motivos principais para a desestruturação social e política até culminar com a extinção de algumas dessas sociedades e civilizações. Contudo, foi nos últimos três séculos, com as Revoluções Industriais, o espraiamento do capitalismo pelo globo e demais “avanços da modernidade”⁷, que a potencialidade das ações antrópicas e seus reflexos sobre o meio ambiente alcançaram patamares sem precedentes na história da humanidade.

Muitas soluções foram encontradas para antigos problemas principalmente na área médica com o aumento significativo da expectativa de vida geral dado o conhecimento e a inovação no tratamento de enfermidades diversas, e a inventividade humana de forma cada vez mais veloz se materializava em produtos variados, desde a geladeira até o automóvel. No entanto, essas novidades trouxeram consigo um alto custo ou efeitos colaterais, pela própria matriz energética que movimentou muitas delas, os combustíveis fósseis, dentre os quais se destacam o carvão e o petróleo.

A utilização em larga escala de combustíveis fósseis conjuntamente aos resíduos e efeitos decorrentes do excesso de intervenções e da pressão antrópica sobre meio ambiente, comprometeram abruptamente a capacidade de resiliência da Terra e muitas vezes diminuiram

⁷ - Desenvolvimento industrial, econômico e científico.

sensivelmente a qualidade de vida e o bem-estar das populações com o agravamento de problemas como a poluição.

No âmbito da divisão internacional do trabalho, historicamente, os países latino-americanos, pela razão de terem sido colonizados pelas potências marítimas europeias ao longo de séculos, acabaram sendo inseridos nos mercados globais na condição de fornecedores de matérias primas, e, ainda hoje, muitos desses países perpetuam e reforçam essa condição no mercado de *commodities*.

Conforme já apontado por diversos autores e documentos publicados, como o Relatório “Limits to Growth” (também chamado de Relatório Meadows, de 1972) e o artigo “Tragedy of the commons”, escrito pelo ecologista Hardin (1968), grande parte dos problemas da contemporaneidade não requerem mais soluções apenas técnicas, mas, sobretudo, soluções éticas e políticas. Em outras palavras, não se trata mais somente de desenvolver aparatos técnicos e tecnológicos, ou de desenvolver economicamente e crescer sem limites, mas saber como empregar adequadamente todo conhecimento e tecnologia disponíveis em prol do bem-estar social em âmbito global. Numa lógica planetária em que os problemas sociais e ambientais transcendem as fronteiras dos países, é essencial resgatar e fortalecer o sentimento de pertencimento e de humanidade.

Não se trata de construir uma humanidade homogênea ou etnocêntrica, que privilegie determinada cultura em detrimento de outras, mas uma humanidade íntegra e complexa que leve em consideração o respeito às diferentes culturas e à sociobiodiversidade em todos os seus aspectos e manifestações. É necessário exercício exaustivo de diálogo horizontal, respeitoso e parcimonioso entre as alteridades, a fim de se mediar e equalizar os diferentes interesses e necessidades em relação, nos mais diferentes níveis, desde o mais específico até o mais amplo. Os seres humanos podem ao mesmo tempo reconhecer aquilo que os une na condição de humanidade e aquilo que os diferencia enquanto partes de determinada cultura. É possível, portanto, equilibrar o local com o global e perceber a relação entre essas esferas.

Como postura epistemológica e metodológica, num contexto de mudanças profundas e dinâmicas tanto global quanto localmente, faz-se necessário reservar espaço e abertura para o contraditório, o diferente, e para a convivência com a incerteza (MORIN, 2011), de modo a não se precipitar em conclusões ou medidas extremistas e reducionistas, que possam redundar em cerceamento de qualquer possibilidade de diálogo ou construção coletiva. Morin (2011, p. 73) destaca que “é preciso aprender a enfrentar a incerteza, já que vivemos em uma época de mudanças, em que os valores são ambivalentes, em que tudo é ligado”. A incerteza deve-se à

própria complexidade dos fenômenos, a qual não pode ser apreendida de forma absoluta, mas sim na relação, em diálogo.

O reducionismo aliado à fragmentação da percepção leva inexoravelmente à conformação de uma racionalidade instrumental (CAPRA, 2002; LEFF, 2010; MORIN, 2007; SANTOS, 2000). Esse tipo de racionalidade ignora o valor intrínseco das coisas, dotando-as apenas de valores de troca (reduzidos e mensuráveis em termos quantitativos) ou valores relacionados a determinados interesses egoísticos os quais ignoram a dimensão social ou coletiva, de modo que a dimensão ética e valores como a responsabilidade social se veem minimizados, quando não, excluídos. A crise socioambiental é, portanto, uma crise do conhecimento (LEFF, 2010).

Segundo Capra (2002), a crise socioambiental é também uma crise de percepção, haja vista que muitas das causas sistêmicas dessa crise estão associadas a uma dificuldade de compreender as relações de interdependência entre os seres humanos e a natureza, bem como entre as diversas culturas e sociedades entre si.

Alguns autores, como Fritjof Capra e Enrique Leff, atentam para a necessidade da construção e emergência de um novo paradigma que reordene de forma sustentável e proporcione a descoberta de novas soluções para problemas que não foram solucionados pelo prisma do antigo paradigma. Por paradigma na abordagem de Capra (1988) entende-se o jeito preponderante e peculiar de pensar e agir em uma determinada sociedade, fruto de uma conjunção de fatores econômicos, ideológicos, políticos, éticos, sociais e ambientais.

Segundo esse autor, no século XX imperou, e ainda impera, o paradigma do capitalismo, do acúmulo da riqueza a qualquer custo, do desenvolvimento econômico e tecnológico em detrimento dos empenhos nas áreas éticas, reguladoras e mantenedoras da sustentabilidade e da coesão social. (CAPRA, 1996). Esse desequilíbrio teve como consequências, paradoxalmente, um incremento jamais visto na produtividade, na geração de riquezas e ao mesmo tempo um crescimento exponencial da concentração de renda e da desigualdade social de maneira geral em âmbito global (CARVALHO & ALBUQUERQUE, 2015). Tal disparidade pode redundar em maior violência e mesmo criminalidade a curto, médio e longo prazos.

Na área ambiental, a utilização ostensiva e inconsequente de tecnologias não sustentáveis, mas ainda em uso devido a fatores políticos e econômicos culminou com um processo de degradação ambiental acelerado, afetando populações e comunidades espalhadas por todo o planeta, e gerando uma tensão/dilema ético quanto às condições de vida que serão disponibilizadas para as gerações futuras.

No Brasil, essa história tem raízes no processo colonial que posteriormente se desdobraria no processo de colonialidade atualmente em curso.

BREVE HISTÓRIA DA FORMAÇÃO DO BRASIL E SEUS IMPACTOS SOBRE AS POPULAÇÕES NATIVAS E O MEIO AMBIENTE

A construção do Brasil como Estado-nação moderno teve início com as grandes navegações europeias, no auge do mercantilismo, em que as dinastias da Europa financiavam desbravadores no intuito de descobrir rotas marítimas mais fáceis e curtas até a Índia (Oriente) onde proliferava vasto comércio de especiarias. Nessas navegações, novas rotas foram descobertas tais como a do Cabo da Boa Esperança por Vasco da Gama bem como outros territórios foram alcançados como o nomeado continente americano.

Nesse contexto, a Coroa Portuguesa destacou-se pelo pioneirismo e por ser uma das primeiras a atingir as Américas com a expedição liderada por Pedro Álvares Cabral. A chegada ao litoral brasileiro foi um divisor de águas para a história mundial, pois fomentou a acumulação primitiva de capitais na Europa e possibilitou o pleno desenvolvimento do capitalismo, ao mesmo tempo em que demarcou a dominação, a espoliação e mesmo o extermínio de muitos povos nativos.

Estima-se que havia cerca de cinco milhões de indivíduos, falantes de mais de mil dialetos, entre por volta de duas mil tribos existentes, habitando o Brasil antes da chegada dos portugueses. Boa parte desses indivíduos morreu nos primeiros contatos ao contraírem doenças trazidas pelos europeus. O restante da população, parte foi escravizada, parte isolou-se se embrenhando nas mais densas matas e florestas e outra parte se miscigenou com europeus e africanos que foram transplantados ao Brasil para serem empregados como mão-de-obra escrava.

Os povos que habitavam o Brasil, a despeito de quaisquer semelhanças, eram distintos entre si, apresentando diferentes tradições, cosmologias e costumes. Também possuíam diferentes nomes pelos quais se autodefiniam e se identificavam. Toda essa complexidade foi de certa maneira ignorada pelos europeus a partir da nomenclatura generalizada que utilizaram chamando-os de índios. De acordo com Borges e Gondim (2006, p. 9), a partir dessa nomenclatura generalista houve um movimento de demarcação do distanciamento entre aqueles povos e os europeus:

De um lado, trata-se de um equívoco, pois o termo deveria nomear os habitantes das Índias, alvo inicial das expedições marítimas – tanto que as Américas foram conhecidas como as Índias Ocidentais. De outro, serve para

descaracterizar a complexidade e a variedade de tradições e formas de organização que esses povos possuem.

Ainda segundo os mesmos autores, a observação pelos colonizadores de que nas línguas tupi não existiam as consoantes F, L e R de forma vibrante e forte, fomentou um discurso político de que aqueles povos não tinham fé, lei e rei, de modo a justificar sua submissão sob pretextos civilizatórios. (BORGES e GONDIM, 2006)

A partir de então, os germens do fenômeno da globalização se desenvolveram de forma exponencial à medida que novas tecnologias de transporte e comunicação eram maximizadas pelo conhecimento científico associado às revoluções industriais. Intensificaram-se os fluxos de mercadorias, capitais e pessoas entre os territórios.

No Brasil, os problemas ambientais, portanto, começaram a tomar forma de maneira exógena, a partir da colonização do território conquistado pelos portugueses, antes ocupado unicamente por povos indígenas. Os portugueses aqui chegaram e instauraram um tipo de colonização de exploração, extremamente predatório sobre o ponto de vista ambiental e social, visando extrair o máximo de riquezas naturais e especiarias para abastecer a metrópole europeia.

Conforme relata Pádua (1987; pág. 19), “O ato fundador do Brasil, portanto, foi um projeto de exploração predatória da natureza e esse estigma está entranhado em seu próprio nome”. Reforçando a análise sob o processo de exploração predatória e irracional incutido durante a colonização e que parece ter se cristalizado na mentalidade das nossas elites, e reconheçamos, do nosso próprio povo, diz HOLANDA (1978; pág. 21) “Todos queriam extrair do solo excessivos benefícios sem grandes sacrifícios. Ou, como já dizia o mais antigo dos nossos historiadores, queriam servir-se da terra não como senhores, mas como usufrutários, ‘só para a desfrutarem e a deixarem destruída’.”

O próprio pau-brasil, foi praticamente extinto, só sendo encontrado atualmente nos jardins botânicos (SIRKIS, 1992). Além disso, foi intensa a devastação de florestas, como no caso da Mata Atlântica, que perdeu grande parte de sua vegetação original (CATALÃO e RODRIGUES, 2005), e da Amazônia mais recentemente. Biomas como o Pantanal, os Pampas e a Caatinga também vêm sendo historicamente afetados pelo avanço do modelo hegemônico de desenvolvimento.

Pesquisas revelam também os impactos das ações antrópicas sobre o Cerrado, que, sobretudo a partir da década de 1970 dada a expansão da fronteira agrícola para o interior do país, teria perdido até o momento mais de 50% de sua cobertura vegetal nativa (PARRON *et al*, 2008).

Boa parte da riqueza natural brasileira era destinada ao pagamento das dívidas portuguesas com outras potências européias, especialmente a Inglaterra. E na ausência de um projeto nacional que compreendesse medidas de curto, médio e longo prazo, imprescindíveis ao desenvolvimento de qualquer nação, fora ainda menor a preocupação ou responsabilidade com o uso racional dos recursos naturais a fim de que se os preservasse em boas condições para as futuras gerações.

As políticas fundiárias adotadas desde o início da colonização até depois do Brasil ter se tornado República “independente”, mesmo que rarefeitas acentuaram ainda mais as crises ambientais que enfrentamos atualmente.

Logo nas primeiras décadas da colonização, na regência de Dom João III, em 1532, devido à crescente ameaça de invasão estrangeira, iniciou-se o processo das capitânicas hereditárias, ou melhor, a concessão de terras por meio de cartas de doação da corte brasileira a um número extremamente restrito de donatários, outorgando o direito de uso e propriedade de imensas parcelas de terras que seriam perpetuadas por meio de sua transição hereditária e automática, sob o pretexto de salvaguardar as extensões do território brasileiro.

Séculos depois, já proclamada a independência política, sob a bandeira de novos ideais, é implantada a Lei de Terras em 1850, com o pretexto de enfim, regularizar o acesso a terra. No entanto, o único requisito que esta lei exigia pela aquisição da terra era o monetário, ou seja, só se poderia adquirir terras que tivesse dinheiro para pagar. O problema era que grande parte da população era de escravos, que sequer viam a cor do dinheiro.

Portanto, o problema fundiário brasileiro remete à criação das capitânicas hereditárias e é reforçado por políticas reacionárias como a Lei de Terras de 1850 e algumas das que continuam a ser aplicadas sob verniz populista.

Reconhecendo a relevância social da questão fundiária e sua ligação estreita com o meio ambiente e a degradação ambiental, o transcurso histórico aponta para um processo de reprodução do latifúndio e da monocultura, por parte das oligarquias locais e globais, práticas extremamente nocivas sob o ponto de vista ambiental, e que vem sendo reatualizadas na contemporaneidade, como apontam (SAUER; e BORRAS JR, 2016), no contexto do *land grabbing e do green grabbing*, ou dos fenômenos de apropriação lícita e ilícita de ativos e recursos naturais também conhecido como corrida mundial por terras, a partir da primeira década do século XXI, no caso do Brasil envolvendo sobretudo, além da questão especulativa, questões relacionadas a serviços ambientais, à economia verde e ao mercado de carbono, e

sobretudo aos interesses do agronegócio na produção de soja, álcool e biocombustíveis, bem como nos setores energético e de mineração.

RELAÇÕES INTERÉTNICAS, ETNICIDADE E INTERCULTURALIDADE NUM PAÍS MULTIÉTNICO

O Brasil constitui-se como um país multiétnico, onde a diversidade sociocultural é marcante e historicamente presente. A existência de capítulo intitulado “Dos Índios”, na Constituição Federal de 1988 inaugura a percepção oficial de um Estado pluriétnico, reconhecendo pela primeira vez o direito à diferença e abandonando a pretensão da “comunhão nacional” assimilacionista e integracionista em relação aos indígenas, pelo menos no que diz respeito à formalidade do texto constitucional. O contexto multiétnico apresenta como um dos seus principais desafios o exercício da interculturalidade. Segundo Fonet-Betancourt (1994, p. 19): “(...)o diálogo intercultural nos parece ser hoje a alternativa histórica para emprendermos a transformação dos modos de pensar vigentes”.

Como lembra o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, ao tratar da invisibilidade da situação dos povos indígenas brasileiros num contexto de fricção interétnica (1978, p.38):

Nestes países, em virtude de os índios constituírem minorias, pouco peso têm elas na estrutura político-econômica global, fato que tende a tornar a relação índio-branco destituída de qualquer aspecto crucial para o branco; e como consequência, o problema indígena não chega a comover a consciência nacional.

Na concepção de Barth (2000), e também de Oliveira (1978), a etnicidade não é algo fixo ou imutável, como se costumava pensar com base nos paradigmas tradicionais, mas consiste em algo dinâmico que se transforma e se ressignifica constantemente a partir das interações interétnicas. Ambos os autores convergem na crítica quanto à ênfase quase que exclusiva da cultura na conformação da identidade étnica, dentro da perspectiva da aculturação. Como expõe Oliveira (2005, p. 10): “Barth procurou mostrar que a ordem cultural pode mudar significativamente sem, no entanto, ocorrer mudança na identidade étnica de seus membros”.

Complementando essa ideia, Oliveira (2005) acrescenta:

(...) antecipei algumas dessas considerações de Barth quando separei o processo identitário do de aculturação, ao mostrar que os Terena mantinham sua identidade étnica apesar da mudança radical em sua cultura e da intensa aculturação por que passavam ante a sociedade regional não indígena.

(OLIVEIRA, 1978, p. 11)

Para esses, a autodeterminação ou o reconhecimento pelos próprios sujeitos acerca de sua etnicidade prepondera em relação ao reconhecimento externo. Nesse sentido, Barth (2000) enfatiza que a distinção entre os diferentes grupos étnicos ocorre pela delimitação de fronteiras que, antes de serem impenetráveis e totalmente rígidas, estão sujeitas a interpenetrações pela própria dinâmica de interação entre os diferentes grupos. Barth acrescenta ainda que uma vez que os sujeitos se organizam enquanto grupos étnicos, esses grupos passam a cultivar padrões valorativos e comportamentais de autodefinição, bem como a mediar a relação dos mesmos com outros grupos, sejam de competição sejam de interdependência. Tais grupos inclusive podem desenvolver mecanismos de sanção para adequação e reconhecimento de seus integrantes.

De acordo com Barth (2000, p. 35):

(...) a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência de diferenças culturais

Para Barth, a formação dos grupos étnicos não pode ser apreendida única e exclusivamente por questões linguísticas, culturais e territoriais. Tais grupos atuam, segundo o autor, como formas ou estruturas de organização social que determinam critérios de inclusão e exclusão de sujeitos tal qual de associação e afastamento em relação a outros grupos. São de certa forma estruturas que ordenam as interações e geram vínculos de interdependência em diferentes graus com outros grupos, de maneira a criar aproximações e distanciamentos. Dessas interações e relações interétnicas conformam-se grupos majoritários ou hegemônicos e, em contraste, grupos minoritários. Os conflitos tendem a ser tão mais graves quanto maior a assimetria ou o desequilíbrio e menor a relação de interdependência entre os grupos. Barth tece suas considerações na perspectiva da ecologia cultural, de modo que cada grupo étnico ocuparia um nicho distinto dentro de determinado território, e que tal posição é significativa no âmbito do sistema de relações interétnicas e influencia diretamente na qualidade das interações.

Nas palavras de Barth (2000, p. 35):

Relações interétnicas estáveis pressupõem (...) um conjunto de prescrições que governam as situações de contato e permitem uma articulação em alguns setores ou domínios de atividades específicos e um conjunto de interdições ou proscricções com relação a determinadas situações sociais, de modo a evitar interações interétnicas em outros setores; com isso parte das culturas são protegidas da confrontação e da modificação.

Embora não fale especificamente de fronteiras como condição *sine qua non* para o florescer da etnicidade, Roberto Cardoso de Oliveira emprega o conceito de identidade contrastiva com o objetivo de ressaltar o fato de que a identidade étnica constitui uma construção sociocultural que não se condiciona por determinismos biológicos ou geográficos e que, a depender do contexto das interações interétnicas pode ser acionada ou negada. Nesses casos, tende a ser reivindicada quando valorizada e garantidora de determinados direitos e benefícios e quando não sujeita a preconceitos, discriminações e outros tipos de violência os quais podem ter como resultado a negação da etnicidade por parte de indivíduos e mesmo grupos.

Roberto Cardoso também foi fortemente influenciado por ideias de cunho marxista que permearam boa parte das produções antropológicas e sociológicas na América Latina, naquela época. Tanto é assim que, ao discutir a questão da fricção interétnica, o autor faz um paralelo entre esse conceito e o conceito de luta de classes, empregado por Karl Marx (OLIVEIRA, 1978). Para Cardoso, a fricção interétnica equivaleria logicamente à luta de classes, mas distinguiria ontologicamente do mesmo conceito ao ressaltar o componente étnico nas relações sociais.

Cardoso define fricção interétnica como:

Chamamos “fricção interétnica” o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituosos, assumindo esse contato, muitas vezes, proporções “totais”, isto é, envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica. (OLIVEIRA, 1978, p. 174)

Cardoso também dialogava com os conceitos de situação colonial e colonialismo interno, trabalhados por Balandier e Stavenhagen, de forma a compreender a complexidade das relações interétnicas e da identidade étnica no Brasil, país marcado historicamente por séculos de colonialismo oficial que deixaram resquícios políticos e culturais importantes na sua estrutura societal. Parte desse colonialismo se reflete na negação e ocultação das identidades étnicas bem como na utilização de termos pejorativos com relação a povos e populações minoritárias, como o termo depreciativo “bugre” e o fenômeno do caboclisto (OLIVEIRA, 1978).

Embora os tempos coloniais tenham passado, muitos autores reconhecem que seus resquícios permaneceram no que se denomina por colonialidade (ESCOBAR, 2005; ARIAS, 2010; QUIJANO, 2013). Uma das consequências da colonialidade é a negação da identidade e da autoafirmação dessas minorias étnicas, o que por sua vez afeta negativamente a capacidade

desses grupos de exercer plenamente suas autonomias, formas de organização e desenvolvimento específicas.

REFLEXÕES SOBRE ETNODESENVOLVIMENTO

(...)é preciso vencer a visão de que terras indígenas são empecilhos ao desenvolvimento econômico de um Estado ou, por outro lado, objeto de exploração (...) a Convenção⁸ estabelece que devem ser concedidos os meios necessários para que os próprios povos indígenas possam promover projetos de desenvolvimento em suas terras (WAPIXANA, Joênia; em ARAÚJO, *et al*,2006, p. 86-98).

A noção de desenvolvimento encontra-se fortemente arraigada ao imaginário e ao pensamento epistêmico-científico hegemônico na cultura ocidental. Tal fato deve-se, em larga medida, a processos históricos como a revolução industrial, o iluminismo e o positivismo, os quais reverberaram num robustecimento de uma perspectiva evolucionista que se manifesta em maior ou menor grau, do discurso à prática, nas mais diversas instâncias e segmentos da sociedade.

A mesma noção de desenvolvimento, todavia, em decorrência do próprio transcurso histórico e de sua apropriação e ressignificação por diferentes atores sociais não pode ser considerada como algo monolítico e acabado. Pelo contrário, sua diversidade de empregos e usos, demarcada pela utilização de prefixos e adjetivações, tais como “etno”, “sub”, “sustentável”, entre outros, não deixa de refletir a existência de uma heterogeneidade de perspectivas e ideologias que a subjazem, qualificando-a e contrastando-a, ora de maneira complementar ora antagônica. Disso decorre a conformação de um campo de diálogo e disputa de poder, discursos e narrativas.

Tendo em vista a existência de diferentes povos e culturas, cada qual com respectivos modos de ser, estar e fazer espalhados pelo planeta, é plenamente concebível a ideia de que existem diferentes formas de perceber, lidar e construir uma noção de desenvolvimento que atenda às peculiaridades e especificidades próprias de cada cultura. Mesmo no seio de uma cultura pode haver distintas concepções ou ideais acerca do que seja o desenvolvimento. Na cultura dita ocidental, por exemplo, anteriormente à noção de desenvolvimento teve lugar de destaque, no âmbito do pensamento científico, a ideia de evolução tanto nas ciências da natureza quanto nas sociais.

⁸ Convenção 169 da OIT.

Se, por um lado, o conceito de evolução contribuiu para refletir, problematizar e até desmistificar algumas crenças e dogmas de cunho religioso arraigados na cultura ocidental, por outro, deu margem a interpretações equivocadas com vieses etnocêntricos as quais classificavam em escalas de inferioridade ou superioridade culturas distintas. Desse processo resultaram dicotomias como povos selvagens *versus* civilizados e culturas inertes ou estacionárias *versus* culturas progressivas e cumulativas (LÉVI-STRAUSS,1993). Tais deturpações conceituais, intencionais ou não, buscavam justificar intervenções exógenas de um povo ou uma cultura sobre outro(s), afetando suas autonomias e desestruturando suas formas de coesão e organização social.

A crença de que alguns povos e culturas pararam ou estacionaram no tempo enquanto outros evoluíram ou se desenvolveram, não deixa de ser uma perspectiva ilusória e ideologicamente enviesada, conforme afirma Laraia (2003, p. 101):

(...) cada sistema cultural está sempre em mudança. Entender essa mudança é importante para atenuar o choque entre gerações e evitar comportamentos preconceituosos. Da mesma forma que é fundamental para a humanidade a compreensão das diferenças entre povos de culturas diferentes, é necessário saber as diferenças que ocorrem dentro do mesmo sistema. Este é o único procedimento que prepara o homem para enfrentar serenamente este constante e admirável mundo novo do porvir.

Em decorrência dessas distorções interpretativas, uma série de preconceitos e violências foram e seguem sendo praticadas contra aqueles povos e sujeitos que possuem crenças, modos de viver e culturas distintas, muitas vezes em nome de uma ideologia de progresso e desenvolvimento. Nessa lógica, povos indígenas, quilombolas e outros povos e comunidades tradicionais são vistos como empecilhos ao desenvolvimento, sobretudo em razão de seus territórios serem cobiçados pelos ruralistas e capitalistas interessados nos lucros que podem advir da exploração de recursos naturais como minérios, energia, água, madeira, entre outros. Dessa maneira, dentro da perspectiva hegemônica de desenvolvimento esses povos são alijados, invisibilizados e desempoderados, e, por essas razões, resistem e lutam para garantir e preservar o direito de construir e vivenciar suas próprias epistemologias, narrativas, cosmovisões e modos de ser e estar no mundo. Essa resiliência acaba por configurar um espaço contra-hegemônico e uma tensão permanente entre esses povos/comunidades e a perspectiva hegemônica, representada por parte da sociedade envolvente e pelo próprio Estado, a despeito de suas atribuições constitucionais.

Nos últimos anos tornou-se evidente essas divergências no momento em que o Estado

brasileiro passou a adotar políticas neodesenvolvimentistas mediante a implementação de grandes empreendimentos que afetaram direta ou indiretamente terras e territórios habitados povos indígenas, quilombolas e povos e comunidades tradicionais, por vezes sem consultar adequadamente os sujeitos afetados ou respeitar seus tempos, suas autonomias e processos tradicionais e específicos de tomada de decisão⁹.

Vale ressaltar o que consta na Convenção 169 da OIT, da qual o Brasil é signatário:

A Convenção 169 da OIT determina que os povos indígenas sejam consultados em casos de elaboração de projetos e programas de desenvolvimento econômico que os afetem. Também a Convenção determina que sejam adotadas medidas para efetivar o desenvolvimento econômico, social e cultural dos povos indígenas de acordo com suas aspirações e modos próprios de vida. Este é um desafio que visa consolidar a autonomia dos povos indígenas (PANKARARU, Paulo; em ARAÚJO *et al*, 2006, p.117).

A mesma Convenção, em seu artigo sétimo:

(...)outorga aos Povos Interessados o direito de escolherem suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, *bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural*" (JOFÉJ, Lúcia; em ARAÚJO *et al*, 2006, p.127).

A noção de etnodesenvolvimento traz em seu bojo uma crítica à noção hegemônica de desenvolvimento que desconsidera ou relega a segundo plano aspectos étnicos e culturais, além de enfatizar a questão do respeito ao meio ambiente, e da necessidade de que o desenvolvimento tenha sustentação e adequação ecológica, aproximando-se do conceito de ecodesenvolvimento¹⁰ (STAVENHAGEN, 1984). A ideia do ecodesenvolvimento seria paulatinamente substituída ou agregada à ideia de desenvolvimento sustentável e de sustentabilidade, as quais tomariam corpo na transição da década de 1980 para a década de 1990 e se consolidariam de modo que são amplamente difundidas na atualidade. O conceito de etnodesenvolvimento, no contexto brasileiro, passaria por um período de latência na última década do século XX, para reemergir com força no século XXI, à medida que os processos de etnogênese e (re)emergência étnica ganharam fôlego com o avanço de forças populares,

⁹ A construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, no Pará, é um exemplo desse processo, uma vez que trouxe à tona diferentes perspectivas de desenvolvimento evidenciando inclusive as assimetrias de poder no que concerne aos processos decisórios.

¹⁰ Conceito introduzido por Maurice Strong, Secretário da Conferência de Estocolmo (1972) e largamente difundido pelo notório economista polonês Ignacy Sachs ainda na década de 1970.

progressistas e movimentos sociais não apenas no país, mas também na América Latina e em outras partes do mundo.

O conceito de desenvolvimento sustentável, por sua vez, ganhou força a partir da publicação do relatório Brundtland (Nosso Futuro Comum), em 1987, e disseminou-se globalmente por meio da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD), realizada no Rio de Janeiro, em 1992. A noção de sustentabilidade incorporada à de desenvolvimento veio justamente suscitar e robustecer críticas e reflexões a respeito de qual tipo de desenvolvimento queremos e de que forma podemos mitigar ou amenizar seus efeitos deletérios sobre a natureza e o meio ambiente. O desenvolvimento sustentável, todavia, não problematizou de forma exaustiva a questão das relações interétnicas e interculturais, de modo que o aspecto das especificidades dos povos indígenas, mais uma vez, ficou em segundo plano. Poder-se-ia dizer, que o novo conceito incorporou a ideia de ecodesenvolvimento, porém não agregou, ao menos de forma enfática e num primeiro momento, a ideia de etnodesenvolvimento. Contudo, a noção de sustentabilidade, trazida em seu bojo, levando-se em consideração seus aspectos multidimensionais, contemplaria de algum modo a diversidade cultural, mesmo que de maneira implícita ou por analogia a ideia de biodiversidade.

Outra questão digna de destaque é que, no campo político e econômico, a própria noção de desenvolvimento sustentável é apropriada por uma trama de diferentes atores sociais muitas vezes com interesses nitidamente antagônicos. Inclusive, em que pese sua difusão global a qual não pode ser subestimada, muitos autores alertam para uma banalização devido à ambiguidade inerente ao termo uma vez que ele se torna objeto de ação política tanto de grupos de ecologistas quanto de empresários preocupados com o lobby ou o marketing social. Pode-se afirmar por analogia que à medida que o conceito de etnodesenvolvimento também se difunde e passe a ser empregado por atores sociais com interesses diversos, o mesmo risco de apropriação não virtuosa do próprio conceito se impõe.

Dessa forma, tanto o etnodesenvolvimento quanto o desenvolvimento sustentável representam de certa maneira a existência de diferentes perspectivas sobre o desenvolvimento. Sem negar a essência positiva subjacente à ideia de desenvolvimento, qual seja, a de que algo, seja uma sociedade, um país, um povo, uma cultura ou mesmo uma pessoa, podem se aprimorar e melhorar suas condições de existência, são perspectivas que buscam qualificar ou problematizar o próprio conceito de desenvolvimento. Vale ressaltar, todavia, que ainda que etnodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável possam dialogar entre si e mesmo

apresentar facetas em comum, trata-se de perspectivas autônomas e distintas entre si, cada qual lidando com ênfases e elementos próprios (GRUNEWALD, 2003).

No atual cenário de avanço do processo de globalização e de estruturas de poder hegemônicas, pode-se afirmar, por um lado, que a bandeira do etnodesenvolvimento tem servido como forma de “resistência cultural” (SAHLINS, 1997), tanto por parte do movimento indígena quanto de outros movimentos sociais relacionados a quilombolas e outros povos e comunidades tradicionais. Por outro, o conceito de desenvolvimento sustentável, de maneira muito mais difusa, heterogênea e complexa, tem servido a diversos interesses, desde os desses povos e comunidades, passando pelos cidadãos de maneira geral, cientistas e demais profissionais, até políticos e empresários dentro da lógica de mercado. Por essa razão, um mesmo conceito pode adquirir diferentes conotações a depender do contexto, da ideologia e dos agentes que o empregam, de maneira mais ou menos crítica, mais ou menos reformista ou revolucionária.

Contudo, pode-se inferir que o maior montante de recursos humanos, tecnológicos e financeiros disponíveis na sociedade tem sido tradicionalmente alocado junto àqueles projetos que seguem a linha do modelo hegemônico de desenvolvimento, como as grandes obras desenvolvimentistas normalmente voltadas para a infraestrutura do mercado de exportação de commodities, no caso brasileiro, e que seria essa, portanto, uma das razões para sua hegemonia. Nas últimas décadas, todavia, tem aumentado o número de sujeitos que questionam essa lógica hegemônica e buscam caminhos alternativos para o desenvolvimento. Essa massa crítica vem repercutindo num aumento significativo no número de projetos e iniciativas que propõem outras formas de financiamento, elaboração, execução e avaliação que levem em conta processos mais autônomos, endógenos, democráticos e participativos, fortalecendo o poder, os vínculos e as instâncias locais tais como as cooperativas e associações. A proliferação desses projetos e iniciativas “alternativos” vem sendo favorecida pelas inovações tecnológicas que permitem a criação de redes sociais e o fortalecimento de ações e entidades da sociedade civil.

Dessa forma, pode-se afirmar que tanto o etnodesenvolvimento quanto o desenvolvimento sustentável, entre outros modelos e propostas de desenvolvimento, questionam em alguma medida os efeitos colaterais do modelo hegemônico de desenvolvimento, propondo outros caminhos e alternativas para o desenvolvimento.

ETNODESENVOLVIMENTO, SOBERANIA ALIMENTAR, AGROECOLOGIA E BEM VIVER COMO DEVER DO ESTADO, DIREITO E DEMANDA DOS POVOS INDÍGENAS DO CERRADO.

(...) povos indígenas que, em razão de processos históricos de opressão e discriminação, além de terem sido expulsos de suas terras tradicionais, viram-se obrigados a esconder a sua própria identidade enquanto índios, como condição mesma para a sua sobrevivência. Isto atingiu particularmente povos nas regiões Nordeste, Sul e Sudeste do país, onde os efeitos do processo de colonização do território se fizeram sentir de forma maciça ao longo dos anos. De algum tempo para cá, principalmente em função do advento da Constituição de 1988 e da consolidação do processo de redemocratização do país, vários desses povos puderam resgatar as suas histórias e reassumir as suas identidades, iniciando uma luta pelo reconhecimento da condição de povos indígenas com a conseqüente garantia dos direitos territoriais – são os chamados “povos resistentes”, por alguns referidos como “identidades (ou povos) emergentes”, ou ainda “ressurgidos” (...) (ARAÚJO *et al*, 2006, p. 71-77).

As sociedades humanas, não apenas a brasileira, têm lidado neste início do século XXI com inúmeros dilemas e desafios resultantes em larga medida de efeitos colaterais associados aos modelos e processos de desenvolvimento que se estabelecem em âmbito local, regional, nacional e global. Um dos principais desafios diz respeito ao atendimento de necessidades alimentares, dado o crescimento populacional, sem degradar o meio ambiente e comprometer a vida das gerações futuras. Pode-se afirmar com base em vasta bibliografia (SHIVA, 2003; WALSH, 2005; ZHOURI, 2016) que boa parte dessas dificuldades vincula-se diretamente com os modos de vida, de ser, estar e fazer no mundo, que, por sua vez, relacionam-se com a(s) cultura(s), o(s) sistema(s) político(s), a(s) forma(s) de organização social e o(s) modo(s) de produção econômica.

Todos esses aspectos socioculturais, políticos e econômicos foram se constituindo de forma heterogênea, a depender do contexto local e regional, no transcurso da história, representando diferentes e variadas formas de desenvolvimento. Com o recrudescimento do processo de globalização, especialmente nas últimas décadas, propiciado em larga medida pelos avanços tecnológicos nos meios de transporte e comunicação, as fronteiras nacionais, locais e regionais se foram interpenetrando de modo mais ou menos avassalador. Conseqüentemente, acirraram-se os atritos entre modelos e formas de desenvolvimento hegemônicas e não hegemônicas. Por meio da violência tanto sistemática quanto pontual, na forma de conflitos e guerras em pequena e grande escalas, determinadas culturas e sociedades buscaram impor seus valores, epistemologias e interesses sobre outras, produzindo silêncios e ameaçando a liberdade

e diversidade de expressão e construção dos conhecimentos humanos. No que concerne ao âmbito epistemológico, reflete Santos (2000, p. 30)

O domínio global da ciência moderna como conhecimento-regulação acarretou consigo a destruição de muitas formas de saber sobretudo daquelas que eram próprias dos povos que foram objeto do colonialismo ocidental. Tal destruição produziu silêncios que tornaram impronunciáveis as necessidades e as aspirações dos povos ou grupos sociais cujas formas de saber foram objeto de destruição.

Pode-se afirmar que, desde os primórdios da existência humana até os dias de hoje, a humanidade depende da natureza e do meio ambiente para o seu sustento, tal fato torna-se inexoravelmente evidente quando se trata de alimentação. O cultivo da alimentação por meio da agricultura, juntamente com a caça e o extrativismo talvez sejam umas das atividades humanas mais antigas e essenciais. As formas e objetivos do cultivo, entretanto, variam culturalmente e passaram por modificações substantivas ao longo dos séculos por meio do surgimento de demandas e necessidades juntamente ao aprimoramento técnico e ao advento de novas tecnologias. Algumas técnicas e formas produtivas mostraram-se mais eficientes em termos quantitativos que outras, todavia a um custo socioambiental bastante elevado. Outras, por sua vez, mostram-se mais harmônicas e equilibradas quando analisadas em perspectiva e sob várias dimensões, incluindo a qualitativa.

O Estado brasileiro tem como uma de suas incumbências o dever de garantir o etnodesenvolvimento e a segurança alimentar dos povos indígenas. Tais compromissos são regidos por leis e normas nacionais bem como por acordos internacionais aos quais o país se vincula. Nesse sentido, vale destacar a Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável, da Organização das Nações Unidas, mediante a qual, no ano de 2015, 193 países assumiram compromissos e metas com o objetivo de garantir a sustentabilidade do desenvolvimento no planeta durante o período de 15 anos a contar da efetivação do acordo multilateral.

Como resultado desse acordo, foram estipulados 17 objetivos de desenvolvimento sustentável (ODS), bem como 169 metas a serem atingidas até o ano de 2030. Esse esforço global deriva do reconhecimento de que a própria noção de desenvolvimento hegemônica deve ser revista e qualificada, de modo que os seres humanos possam continuar a habitar um planeta com qualidade de vida e bem-estar, sem comprometer o usufruto por parte das futuras gerações.

Entre os objetivos estipulados, o primeiro e o segundo, respectivamente os que visam erradicar a pobreza e erradicar a fome promovendo uma agricultura sustentável, relacionam-se diretamente com a questão do desenvolvimento e da segurança alimentar. Outros objetivos, como, por exemplo, o 3 (saúde e bem-estar), o 10 (redução das desigualdades), o 11 (cidades e

comunidades sustentáveis), o 12 (consumo e produção responsáveis), entre outros, também se associam em maior ou menor grau com a temática do desenvolvimento e a questão alimentar.

O Estado brasileiro, por meio de seus órgãos e instituições, bem como mediante a implementação de políticas públicas, entre outras ações e iniciativas, tem a incumbência constitucional e legal de zelar pelo equilíbrio e pela promoção desses processos em âmbito nacional e internacional. Há, todavia, uma série de desafios e dificuldades a serem superados a fim de que se possa efetivar tais processos com qualidade e efetividade.

Uma das dificuldades presentes reside no desconhecimento e no desrespeito acerca das especificidades socioculturais da população brasileira. No que concerne à questão indígena, é comum observar total negligência no que diz respeito à consulta junto a esses povos e comunidades sobre os processos de desenvolvimento que afetam direta ou indiretamente seus territórios. Em decorrência dessa ausência de diálogo, muitos conflitos e tensões se agravam envolvendo esses povos, a sociedade envolvente e o Estado brasileiro, como se pode observar na atualidade com a implementação de grandes empreendimentos como hidrelétricas e mineradoras¹¹, sobretudo na região centro-oeste e norte do país, no âmbito do Cerrado e da Amazônia.

Dessa maneira, para que o desenvolvimento e a soberania alimentar — mais ampla que o conceito de segurança alimentar, por contemplar dimensões como território e autonomia —, sejam construídos de forma democrática e compartilhada, atendendo plenamente seus propósitos, minimizando os efeitos negativos sobre as populações e comunidades indígenas, essas devem ser consultadas, conforme prescreve a Convenção 169 da OIT, e também ter plena ciência e participar ativamente, sobretudo daqueles projetos que afetem direta ou indiretamente seus territórios. Para tanto, o Estado e a sociedade envolvente deve conhecer, compreender e respeitar a cosmovisão e as concepções próprias de cada povo indígena acerca do que seja o desenvolvimento e a soberania alimentar.

O Cerrado brasileiro vem sendo, sobretudo desde a década de 1970, ocupado de maneira ostensiva e acelerada pelo agronegócio voltado para a produção de soja e outras commodities para exportação, em detrimento da produção de alimentos para a população, inclusive com o suporte estatal por meio de programas como o Programa de Cooperação Nipo-Brasileiro para o Desenvolvimento dos Cerrados – Prodecer, e o Programa Para o Desenvolvimento do Cerrado

¹¹ - Vide os casos da UHE Belo Monte e da Mineradora Belo Sun no Pará, bem como o fatídico rompimento de barragem da Mineradora Samarco, em Mariana, que contaminou o Rio Doce, afetando diretamente o povo indígena Krenak e diversas comunidades ribeirinhas. Poucos anos depois, no início de 2019 houve outro rompimento de barragem em Minas Gerais, no município de Brumadinho, com dezenas de mortos.

– Polocentro, iniciados nas décadas de 1970/80. Reflexos dessas políticas se mostram no elevado grau de desmatamento da vegetação nativa na região, tornando o bioma um dos mais ameaçados do planeta na atualidade. A expansão da fronteira agrícola nesses moldes ameaça não somente o equilíbrio ecossistêmico do bioma, como também a soberania alimentar dos povos indígenas da região. Contudo muitos povos e comunidades vêm se organizando no sentido de resistir a esse movimento hegemônico e fortalecer seus modos tradicionais de produção e cultivo, como no caso dos Xakriabá do Norte de Minas Gerais, que, entre outros projetos, vem desenvolvendo, em parceria com o Centro de Agricultura Alternativa - CAA , Feiras de Agrobiodiversidade em seu território, e dos Krahô, do Tocantins, com a realização de Feiras de Trocas de Semente em parceria com Embrapa e Funai. Outros povos e comunidades da região muito provavelmente também teriam interesse em estabelecer parcerias semelhantes, mas isso requer incentivos e oportunidades geradas a partir da sociedade civil, da academia e do próprio Estado.

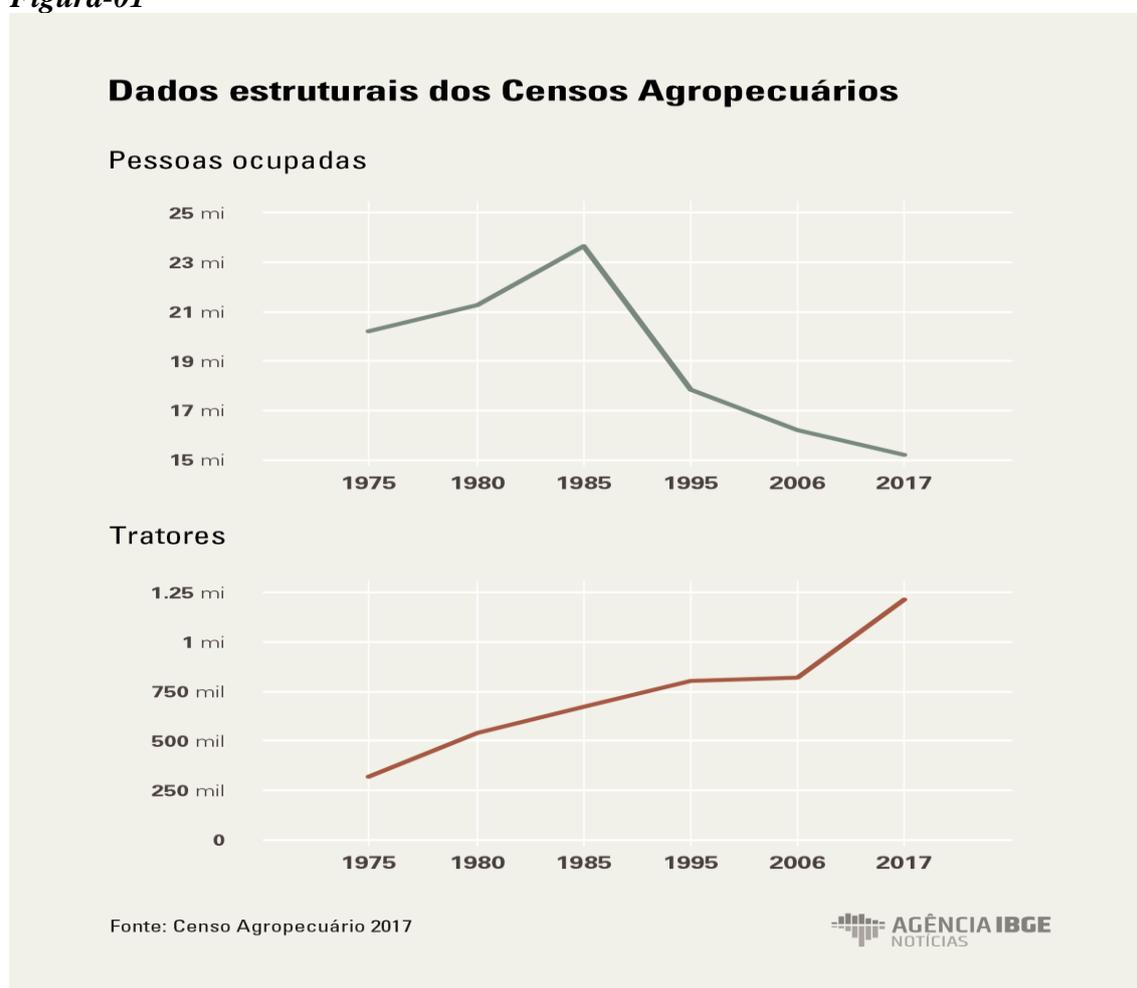
O Estado, ainda que de forma tímida e ínfima, se comparado ao apoio econômico e infraestrutural oferecido ao modelo de produção hegemônico, editou nas últimas décadas políticas públicas para incentivar outras formas de produção mais sustentáveis sob o ponto de vista ambiental e mais sintonizadas com as culturas e modos de vida dos povos e comunidades tradicionais, como a agroecologia. Muitas comunidades indígenas aderiram o movimento agroecológico, e mais do que isso, inspiraram e deram corpo a esse movimento, até mesmo como forma de resgatar e de preservar suas práticas tradicionais de produção e cultivo, que poderiam ser enquadradas como agricultura tradicional indígena.

O conhecimento agroecológico que existe atualmente é, de certa forma, resultado de todo esse processo de resistência e afirmação, embora não seja o único resultado, mas apenas um dos resultados, haja vista a complexidade característica das sociedades contemporâneas. É preciso, portanto, situar e contextualizar a agroecologia enquanto fruto ainda verde, ou maduro, a depender da perspectiva e dos critérios de análise empregados, de um processo de construção de conhecimento no seio de uma sociedade complexa. Essa complexidade, no mesmo em tempo que se distancia de qualquer espécie de linearidade ou homogeneidade, traz à tona uma série de relações assimétricas de poder, agravadas num contexto de colonialidade, e de perspectivas nem sempre complementares, mas em muitos casos antagônicas.

No cenário atual, a agroecologia apresenta-se como um campo de conhecimento e teórico e prático de cunho não hegemônico e crítico ao campo da agricultura industrial/convencional/mercadológica também chamada de agronegócio, que se fortaleceu

exponencialmente a partir da década de 1950, com a Revolução Verde (expressão que designa os avanços tecnológicos empregados pela indústria de alimentos a fim de aumentar a produtividade e diminuir os custos de produção), por meio da utilização ostensiva de insumos químicos e industriais aliado à intensa mecanização e uso de outras tecnologias como a transgenia, padronizando a produção alimentícia para o mercado, muitos efeitos colaterais foram se apresentando principalmente nos campos social e ambiental. O nível de desemprego no campo e o êxodo rural cresceram exponencialmente com o emprego cada vez maior de máquinas e aparatos tecnológicos como evidenciam os gráficos abaixo, com base no Censo Agropecuário de 2017¹²:

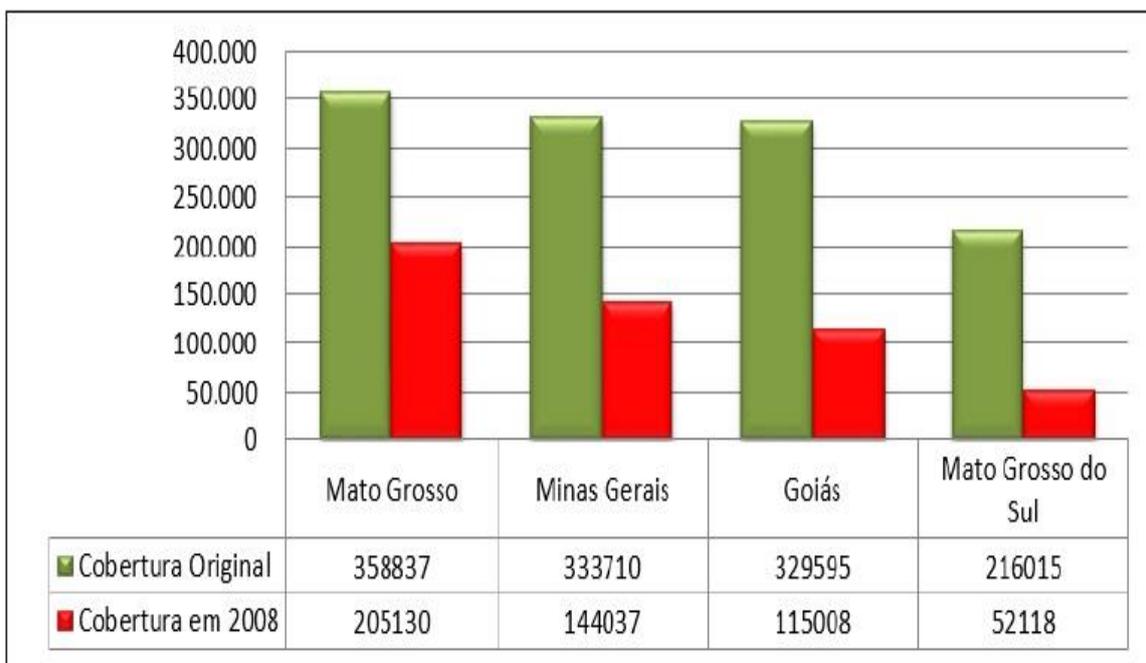
Figura-01



¹² Extraído do site <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/25791-com-aumento-da-mecanizacao-agropecuaria-perde-1-5-milhao-de-trabalhadores>. Acesso em 04/06/2021.

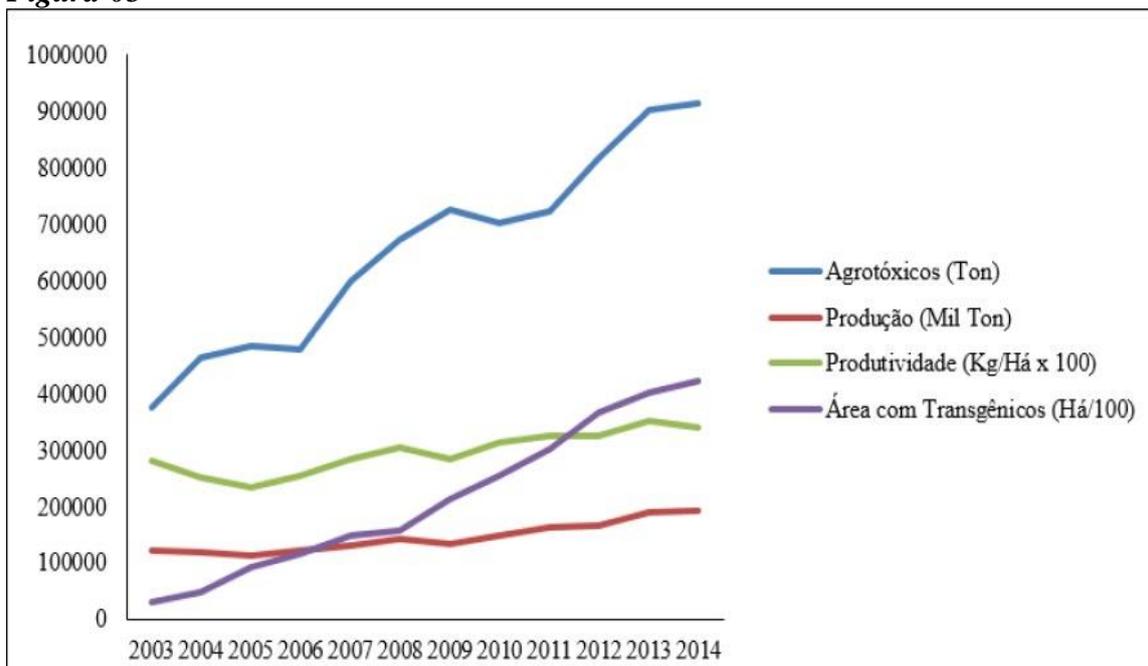
Também os impactos ambientais se acentuaram em decorrência da monocultura e dos tóxicos aplicados intensivamente pela indústria, especialmente na região do Cerrado, como apresentam ambos os gráficos abaixo (figuras 02 e 03): o primeiro destacando o processo de desmatamento na região e o segundo demonstrando o aumento exponencial no uso de agrotóxicos e da transgenia, sem repercutir em igual crescimento na produtividade.

Figura-02



Fonte: DUTRA & SOUZA, 2017.

Figura-03



Fonte: DUTRA & SOUZA, 2017.

A agroecologia, portanto, procura não contemplar apenas o viés econômico, mas busca também levar em consideração aspectos culturais, sociais e ambientais, os quais lhe conferem maior sustentabilidade, em atendimento a uma demanda social por um meio ambiente mais equilibrado e pelo consumo de produtos e alimentos mais saudáveis e com menor passivo ambiental. Para tanto, a construção do conhecimento agroecológico não se serve apenas dos conhecimentos científicos (teóricos e empíricos) mais modernos, mas busca também dialogar com o conhecimento tradicional acumulado ao longo dos séculos por povos e comunidades que sempre mantiveram uma estreita relação com a terra, como os povos indígenas, por exemplo. Por essa razão, pode-se afirmar que a agroecologia propõe o diálogo de saberes como um dos caminhos para a sustentabilidade.

Segundo Leff (2016, p. 23)

O diálogo de saberes se produz no encontro de identidades. É a entrada do ser constituído por intermédio de sua história até o inédito e o impensado, até uma utopia arraigada no ser e no real, construída a partir dos potenciais da natureza e dos sentidos da cultura. O ser, para além de sua condição existencial geral e genérica, penetra o sentido das identidades coletivas que constituem o crisol da diversidade em uma política da diferença, mobilizando os atores sociais para a construção de estratégias alternativas de reapropriação da natureza em um campo conflitivo de poder, no qual se desdobram sentidos diferenciados e, muitas vezes, antagônicos, na construção de um futuro sustentável.

Dessa forma, Aquino & Assis, (2005, p. 28) enfatizam:

(...) um dos mais importantes pilares da agroecologia é justamente o respeito ao conhecimento tradicional e empírico dos agricultores e povos indígenas, buscando-se o diálogo entre esse e o conhecimento científico formal, originário das academias e dos centros de pesquisa.

O diálogo e a troca de saberes entre especialistas, acadêmicos e comunidade, feito de forma horizontal é um dos desafios do movimento agroecológico e sem dúvidas pode enriquecer consideravelmente o repertório e o cabedal de conhecimentos a serem aplicados em prol de soluções produtivas, alimentares e mesmo de renda para as populações envolvidas, além de contribuir para o próprio desenvolvimento científico, como ressaltam Cunha & Elizabetsky (2015, p. 201): “É de interesse nacional que a ciência, a tecnologia e a inovação deem atenção especial aos conhecimentos tradicionais de povos indígenas e comunidades locais, investindo com vigor na produção de soluções e conhecimentos localmente adaptados e voltados para a floresta em pé”.

Os povos indígenas, bem como outros povos e comunidades tradicionais, desenvolveram técnicas e conhecimentos de manejo dos recursos naturais que permitiram sua subsistência e o florescimento de suas culturas ao longo dos séculos. O fato de que boa parte

dos territórios ocupados tradicionalmente por esses povos tenham mantido o equilíbrio ecossistêmico e constituam, atualmente, algumas das áreas mais ambientalmente preservadas, sinaliza para a possibilidade de relações sustentáveis entre cultura e natureza. Em que pese a existência de preconceitos e discriminações, muitos setores, como parte da academia e das organizações da sociedade civil, já reconhecem e valorizam a importância dessas culturas e seus conhecimentos, inclusive na promoção da segurança e soberania alimentar.

Para Cunha (2014, p. 19)

Dentre os serviços ecossistêmicos, destaca-se a contribuição das populações tradicionais à agrobiodiversidade, a diversidade agrícola. São elas que valorizam e conservam a diversidade dos cultivares; coleções de mandioca e de pimentas no Rio Negro e de batata-doce entre os Kraho são exemplos disso. Essa diversidade é elemento central da segurança alimentar do mundo e faz parte de uma modernidade avançada, aquela que não privilegia simplesmente a produtividade.

A própria Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), reconhece:

Os povos indígenas são provedores de valiosos conhecimentos e habilidades que contribuem para o desenvolvimento sustentável e a gestão sustentável dos recursos naturais. Suas práticas agrícolas, que no passado demonstraram uma grande capacidade de adaptação e resiliência, continuam desempenhando uma importante função na aclimação, conservação e adaptação dos recursos genéticos e da biodiversidade agrícola em todas as escalas (genes, espécies, ecossistemas e paisagens. (FAO, 2012, p. 18)

Os povos e comunidades tradicionais, incluindo os indígenas, herdaram conhecimentos e técnicas transmitidas de geração em geração que permitem o manejo dos recursos naturais em seus territórios sem exaurir o equilíbrio ecológico e ecossistêmico, de modo que as espécies animais e vegetais, a natureza como um todo, tenham seus ciclos razoavelmente respeitados e consigam se reproduzir e se renovar de maneira resiliente (DIEGUES & ARRUDA 2001).

A tradicional exploração dos recursos naturais pelos povos indígenas visando a subsistência e reprodução social de suas culturas e comunidades, tem se revelado como forma de manejo mais sustentável e menos predatória que o sistema produtivo mercadológico. Tal fato se expressa de maneira bem evidente nas palavras de Costa Filho (2016, p. 199):

Contemporaneamente, dada a crise dos paradigmas desenvolvimentistas, os povos e comunidades tradicionais, mais uma vez, apresentam os parâmetros de um outro desenvolvimento, construído a partir de valores mais equânimes, de caráter mais distributivo da riqueza, mais respeitoso em termos ambientais, fundado sobre a ancestralidade de lugar e a sociabilidade de famílias, grupos, povos, reconhecidamente mais simétricos. Nestes contextos e nesta proposta, a autonomia e a autogestão se sobressaem como forma de autodeterminação e

construção do próprio devir histórico.

Nessa perspectiva, um diálogo de saberes horizontal entre comunidade científica e povos indígenas pode ser bastante profícuo para ambos, haja vista que ainda que não sejam os principais responsáveis pela degradação ambiental, esses povos estão, sem dúvida, entre aqueles mais afetados pelos efeitos perversos desse processo. “Os povos indígenas veem-se afetados de forma desproporcionada pela degradação ambiental, pela marginalização político-econômica e pelo desenvolvimento de atividades que afetam negativamente os seus ecossistemas, meios e estratégias de vida, patrimônio cultural e estado nutricional” (FAO, 2012, p. 17).

Ao reconhecer a importância tanto dos conhecimentos científicos como dos conhecimentos tradicionais dos povos da terra (indígenas, quilombolas, povos dos campos e das florestas, entre outros povos e comunidades tradicionais) num plano horizontal e não hierárquico, pode-se dizer que a agroecologia consiste numa ciência ao mesmo tempo moderna e ancestral. Entenda-se moderno e ancestral não como uma distinção axiológica que privilegia um termo em detrimento do outro, mas como uma dicotomia que revela facetas ou perspectivas distintas, porém não necessariamente antagônicas, que coexistem no seio das sociedades complexas contemporâneas.

Um dos principais desafios presentes na construção do conhecimento agroecológico consiste exatamente em equilibrar ambas as contribuições de maneira equânime e complementar, com o objetivo de ampliar o escopo de conhecimentos e possibilidades humanas de resolução dos problemas políticos, econômicos e socioambientais contemporâneos, além de prevenir a emergência de outros problemas que venham a comprometer a qualidade de vida das futuras gerações.

Juntamente ao etnodesenvolvimento, à soberania alimentar e à agroecologia, soma-se a ideia de bem viver enquanto resgate e valorização dos modos de ser, estar e viver no mundo dos povos indígenas. Esses conceitos, que se inter-relacionam, comumente aparecem nos discursos de lideranças e associações representativas dos povos indígenas do Brasil, na sua interlocução com o Estado e com a sociedade envolvente em reivindicação e defesa de seus direitos.

Existem diversos modos de ver, viver, ser, fazer e estar no mundo, todos eles com suas especificidades, legitimidades e construções histórico-culturais. Tais modos podem dialogar entre si e se complementarem numa lógica cooperativa, de forma a contribuir para o enriquecimento da humanidade em vários aspectos e dimensões. Assim sendo, não existiria

uma fórmula única e geral para o bem-viver, pelo contrário, o mais sensato seria falar em bem(s) viver(es), no plural, e não no singular, como corrobora Ibañez, 2016, p.6: “(...) um elemento-chave do bem viver é que ele não é possível sem diversidade e pluralidade; não existe um modelo único de bem viver”.

Portanto, quando qualquer um desses modos sobrepõe outros na busca pela hegemonia, cria-se um desequilíbrio que se manifesta na exploração do homem pelo homem e da natureza pelo homem. Esse desequilíbrio gera efeitos negativos que afetam diretamente a qualidade de vida, o bem estar e, por conseguinte, os bem(s) viver(es).

A ideia de bem viver tal qual se debate atualmente, emerge no seio das sociedades latinoamericanas e se espraia pelo universo científico e popular, perpassando as reflexões acadêmicas bem como as manifestações sociais, políticas e artísticas contemporâneas. Ela ganha força e se robustece na medida em que o modelo hegemônico de desenvolvimento e civilização se esgota aprofundando a crise sistêmica e planetária. Como proposta de um novo processo civilizatório mediante o qual se busca o resgate e a promoção de valores comunitários tais como a cooperação, a espiritualidade e o respeito às diversas formas de vida, sinaliza para uma necessária transição do paradigma antropocêntrico para o biocêntrico, de forma a garantir o equilíbrio ecossistêmico em escala planetária.

Conforme Acosta (2012, p. 77):

El Buen Vivir se fundamenta en una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo. Su preocupación central no es acumular para luego vivir mejor. De lo que se trata es de vivir bien aquí y ahora, sin poner en riesgo la vida de las próximas generaciones, lo que también implica distribuir ahora la riqueza y los ingresos para empezar a sentar las bases de una sociedad más justa y equitativa, es decir, más libre e igualitaria.

Na mesma linha, Rodríguez (2014, p. 17) corrobora:

En claro contraste, la cosmología del VBBV¹³ apuesta por una ética biocéntrica, donde la naturaleza o Pacha Mama tiene un valor intrínseco o inmanente, independiente de las valoraciones subjetivas, y donde todo lo existente hace parte de un mismo proceso vital. Por consiguiente, mientras en el ideal de vida buena del desarrollo se trata de actuar de tal forma que se consiga el bienestar para los seres humanos, desde el punto de vista del VBBV la apuesta es por alcanzar no solo el bienestar de los seres humanos, sino sobre todo la persistencia de la vida.

¹³ - Abreviação de Viver Bem ou Bem viver.

A noção de bem viver foi inspirada inicialmente na cosmologia e nos modos de vida tradicionais dos povos indígenas da região da Cordilheira dos Andes e acabou influenciando as leis e constituições do Equador e da Bolívia. Povos tradicionais dessa região falantes do idioma *keshua* designam o bem viver como *sumak kawsai*, enquanto os falantes do idioma *ayamara* denominam-no pela expressão *suma qamaña* (RODRÍGUEZ, 2014). Atualmente, entretanto, pode-se afirmar que a ideia de bem viver vem se nutrindo também de cosmologias e modos de vida de outros povos indígenas e, também, de povos e comunidades tradicionais espalhados pelo planeta. Para Feitosa (2015) há correspondência entre o bem viver e o *nhandereko* (modo de vida ou de ser do povo Guarani Mbya) bem como com a ideia de vida boa ou vida em harmonia com a natureza tradicionalmente apresentada por outros povos e comunidades indígenas do Brasil.

Ainda de acordo com Feitosa (2015, p. 11):

O Bem Viver representa um movimento de reconstrução ética da vida daqueles povos que sofreram um processo de perseguição, repressão e destruição de seus projetos de vida, de seus modos de viver. Ele não significa uma volta ao passado, mas um projetar o futuro. Um futuro não só dos povos indígenas, mas de toda a humanidade, que pela violenta imposição colonial encontra-se hoje submetida a um processo de globalização. Uma realidade que os povos indígenas se propõem a transformar, apresentando para tanto a proposta do Bem Viver como alternativa àquele modelo.

A difusão do bem viver como conjunto de pressupostos éticos e críticos em relação à racionalidade mercadológica e instrumental hegemônica enfrenta uma série de obstáculos e desafios. Embora a colonização em muitos países da América Latina tenha sido oficialmente abolida com os processos de independência e criação dos Estados-nações modernos, muitos resquícios dessa dominação permaneceram arraigados nas instituições monárquicas e republicanas que se sucederam e persistem até os dias de hoje, ainda que sob o verniz de processos políticos e eleitorais supostamente democráticos. Tal processo é reconhecido como colonialidade e se manifesta nas dimensões do saber, do poder, do fazer, do ter, do ser, entre outras. O modelo hegemônico que perpassa as instâncias políticas, jurídicas, econômicas e, de maneira mais complexa, alcança também as instâncias sociais e culturais, alicerça-se nessa estrutura de raízes coloniais que transitou do colonialismo para a colonialidade. Dessa maneira, os modelos e paradigmas alternativos que emergem em decorrência da resistência, insatisfação e crise inerente ao sistema hegemônico, necessariamente sofrem pressões e abafamentos, além de não se sustentarem ao longo do tempo senão mediante a persistência e a luta constantes.

“Não é possível falar do bem viver sem um processo de descolonização” (Ibañez, 2016, p.7). Em outras palavras, para que o Bem Viver se consolide e se difunda cada vez mais entre os diversos segmentos da sociedade, é necessário um esforço contínuo no sentido de identificar os mecanismos que sustentam os processos de dominação calcados na exploração do homem pelo homem e da natureza pelo homem em nome do lucro e do capital. Na sequência à identificação de tais mecanismos, estabelecer iniciativas e processos de desconstrução de forma individual e coletiva, espontânea e organizada, ou seja, em todas as frentes possíveis, tanto na opção por ações como o consumo consciente e o êxodo urbano, quanto na luta política junto aos movimentos sociais, por exemplo.

Cada povo, cultura, sociedade e indivíduo trazem consigo histórias, conhecimentos, vivências, experiências e sabedorias peculiares que se foram desenvolvendo no transcurso da trama da existência. Essa diversidade inerente à teia da vida planetária, se reconhecida e valorizada, enriquece o arcabouço de conhecimento humano e pode beneficiar reciprocamente todos os envolvidos, numa lógica de troca de saberes, diálogo e cooperação. Nesse sentido, vale trazer à tona esta perspectiva de um indígena do povo Guarani Mbya:

A nossa forma de viver é o mais simples possível, não há nenhuma complexidade como os *jurua*¹⁴ criam. Complexidade só existe porque se cria, mas, no nosso caso, é diferente. Vivemos simplesmente, plantamos, louvamos a deus, temos uma forma de viver. (trecho de fala de Ronaldo Costa – *Karai Tukumbo – Tekoa Pirai* – Araquari/SC, in: PIERRI, 2010, p. 66)

A alteridade não deve ser vista, necessariamente, como antagonica ou mesmo como ameaça ao nosso modo de ser e viver. Quando um povo, uma sociedade ou uma pessoa tenta impor seus valores a terceiros, cria-se uma relação hierárquica que pode descambar em variadas formas de dominação, como a colonização e a colonialidade (ARIAS, 2010). Tais assimetrias mais prejudicam do que favorecem a qualidade de vida dos atores envolvidos nessas relações, independentemente da posição que ocupem, haja vista que o bem estar e o modo de ser e viver de cada ator envolvido interfere de alguma forma na relação, especialmente num contexto de maior interação e fluidez entre as fronteiras identitárias, territoriais, entre outras, como se pode constatar na contemporaneidade. Por outro lado, o diferente, numa perspectiva dialógica, pode ser visto como complementar a nossas limitações e percepções, e vice-versa, numa lógica de reciprocidade. Mas, para tanto, é necessário abertura e construção de pontes e diálogos de forma horizontal, baseados em valores como o respeito e a cooperação. Segundo Árias (2010, p. 8):

¹⁴ - Os brancos ou a sociedade dominante.

El sentido de la existência – que construye el pluri-multi-verso de significados que hace posible nuestro caminar por el mundo y la vida – sólo es posible por la presencia fundante em nuestras vidas de los otros. La vida es un acto supremo de alteridad, ya que nada somos sin los otros, puesto que el outro habita inexorablemente en nosotros, y nosotros habitamos inevitablemente ne los otros.

Nesse sentido, para viver bem e com qualidade, é preciso, sobretudo, saber conviver, ou seja, saber compartilhar a existência de forma equilibrada e respeitosa com todos os demais seres vivos que fazem parte da comunidade planetária, incluindo-se os seres não humanos, como plantas e animais. Para existir e viver, a humanidade precisa do planeta em condições equilibradas. A degradação ambiental afeta diretamente a qualidade de vida dos seres humanos, em última instância, pode comprometer sua existência no planeta Terra.

Como a batalha ou a disputa entre modelos e paradigmas permeia os mais diversos âmbitos da existência humana vinculada à vida em sociedade, torna-se fundamentalmente importante que o enfrentamento ocorra de múltiplas maneiras e nos mais diferentes contextos. No âmbito acadêmico, torna-se imprescindível a discussão epistemológica a fim de garantir a democratização nos processos de produção do saber, de forma a transformar esse ambiente num território cada vez mais diverso, inclusivo e plural que respeite e incentive o diálogo de saberes e as relações interculturais. Desses diálogos de saberes e relações interculturais, podem resultar movimentos e processos emancipatórios os quais, se não forem capazes de revolucionar – desconstruindo o atual modelo/sistema hegemônico vigente e construindo novas formas de ser, estar e fazer –, em curto ou médio prazos, ao menos desencadearão e impulsionarão transformações e ressignificações necessárias para a qualificação e sustentabilidade dos processos de desenvolvimento.

Nesse sentido, vale ressaltar as diversas formas e estratégias de resistência e afirmação que povos indígenas, quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais dos campos e das florestas vêm adotando ao longo dos últimos cinco séculos, no que concerne à realidade do continente americano. Não sem conflitos e inúmeros tipos de coerção, muitos desses povos vêm resistindo bravamente aos avanços inescrupulosos do capitalismo e de uma sociedade envolvente que muitas vezes ignora e nega suas raízes, fomentando várias formas de preconceito e discriminação. Não obstante esse cenário adverso, boa parte deles têm logrado preservar e/ou resgatar e afirmar suas tradições e cultura, e, por vezes, a língua materna, os costumes e territórios (espaço-tempo onde todos esses elementos se criam e se reproduzem, sobretudo por meio da oralidade, dos cantos, das danças, dos adornos e dos rituais). Isso não

significa que toda essa riqueza e diversidade não estejam permanentemente em tensão pelas ameaças do processo homogeneizador implementado pelo modelo hegemônico vigente.

A título de destaque, vale frisar que os territórios ocupados por esses povos estão entre os mais preservados em termos de biodiversidade conforme apontam relatórios e estudos divulgados por observadores nacionais e internacionais¹⁵, superando até mesmo alguns tipos de unidade de conservação (PASQUIS *et al* 2003; BANANOMI *et al*, 2019), fator fundamental numa época em que as mudanças climáticas causadas pela ação antrópica, entre outras formas de degradação ambiental, ameaçam como nunca antes na história da humanidade, a vida e a existência humana no planeta Terra. Nesse aspecto, Feitosa (2015, p. 14) considera:

(...) podemos afirmar que há uma diferença substancial entre a ética ambiental capitalista e as éticas ambientais indígenas, enquanto a primeira se orienta por uma perspectiva antropocêntrica, as segundas são biocêntricas, conseqüentemente a primeira visa o desenvolvimento (progresso), enquanto as outras visam o envolvimento (cuidado) e propõem uma relação de reciprocidade entre os seres humanos e a natureza. Diante disso, pode-se concluir que as éticas indígenas representam um chamamento à humanidade para que esta reencontre o seu elo de ligação com o cosmos, elo que foi fraturado pela racionalidade ocidental, mas que necessita ser restaurado para o Bem Comum da natureza e da humanidade.

Para além da busca do equilíbrio e da harmonia na relação entre o ser humano e a natureza, reforçando a ideia de que o homem pertence à natureza e não o contrário, a noção de bem viver também traz em seu bojo um viés crítico no que diz respeito à desigualdade social e à concentração de riqueza via acumulação. Dessa maneira, essa perspectiva se opõe radicalmente ao modelo hegemônico de produção capitalista que se disseminou para os mais diversos rincões do planeta em face do processo de globalização incrementado pelos avanços tecnológicos desde a revolução industrial até a revolução nos meios de transporte e comunicação a partir de meados do século XX. O bem viver baseia-se numa ética do necessário avessa à acumulação e à especulação, bem como no respeito por todas as formas de vida.

Viver Bem é buscar a vivência em comunidade, onde todos os integrantes se preocupam com todos. O mais importante não é o ser humano (como afirma o socialismo) nem o dinheiro (como postula o capitalismo), mas a vida. Pretende-se buscar uma vida mais simples. Que seja o caminho da harmonia com a natureza e a vida, com o objetivo de salvar o planeta e dar a prioridade à humanidade. (CHOQUEHUANCA, 2010)

¹⁵ Vide <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/2914-terras-indigenas-apresentam-o-menor-indice-de-desmatamento-na-amazonia-legal>, acesso em 08/06/2021. Vide também publicação do Instituto de Pesquisa da Amazônia (IPAM), intitulado “Terras Indígenas na Amazônia Brasileira: Reservas de Carbono e Barreiras ao Desmatamento Brasília - DF | Brasil, 2015 (CRISOSTOMO *et al*); e publicação de 2016 do World Resources Institute (WRI) em <https://www.wri.org/research/climate-benefits-tenure-costs>, acesso em 08/06/2021.

Segundo Feitosa (2015, p. 12):

Na economia do Bem Viver o valor de uso está acima do valor de troca, invertendo a lógica capitalista que justifica a acumulação (...). Embora o Bem Viver tenha um significado simbólico e particularidades culturais por ser uma proposta originada nas comunidades tradicionais ameríndias, sua propositura pressupõe a dimensão global da ética. Por isso, está posta na perspectiva de construir, com base numa interculturalidade crítica, uma nova forma de vida que seja exequível para todas as sociedades humanas, tendo em conta suas especificidades culturais e seus processos históricos.

De acordo com essa concepção, todo trabalho e toda riqueza produzida devem estar subordinados aos interesses coletivos e devem ocorrer de forma cooperativa e solidária. A própria natureza e todos os seus seres adquirem outro *status* dentro dessa forma de ver o mundo, uma vez que se reconhece sua dimensão sagrada e dignidade, o que, por conseguinte, lhes confere respeito e direitos. Dessa forma, ela não pode ser explorada indiscriminadamente pelo ser humano no atendimento egoístico de seus interesses, mas deve ser compreendida como algo que deve ser cultivado e preservado em benefício do próprio ser humano, uma vez que este não se dissocia, mas faz parte da natureza.

A lógica do bem viver questiona vários pressupostos inerentes ao modelo econômico hegemônico tais como a competição, a acumulação, a concentração de poder e riquezas, a desigualdade, o individualismo, entre outros. Boa parte desses questionamentos deriva da constatação de que o sistema vigente tem potencializado efeitos deletérios sob o ponto de vista social, ambiental e cultural. Nesse cenário não há espaço, senão de forma marginalizada, para camponeses, povos tradicionais e indígenas, e até mesmo para os indivíduos assalariados das classes médias urbanas, sem falar das camadas mais empobrecidas da população. Se por um lado, esses sujeitos são marginalizados, invisibilizados e acabam por arcar com a maior parte dos prejuízos causados pelo sistema, por outro, uma parcela cada vez mais ínfima da sociedade concentra cada vez mais riqueza e poder. Esse processo incrementa o senso de injustiça social e pode potencializar a violência e a criminalidade no seio da sociedade. É imperativo, portanto, desenvolver formas mais justas e equilibradas de desenvolvimento.

A racionalidade instrumental tende, em última instância, a reificar a natureza e a própria humanidade, superficializando as relações e destituindo-as de componentes éticos. Dessa maneira descortina-se espaço para o recrudescimento de formas exploratórias de relação no seio da própria humanidade e também entre o homem e o meio ambiente.

A lógica do bem viver tem como base as relações comunitárias de cooperação e solidariedade, bem como a convivência harmônica e pacífica entre os povos e da sociedade com a natureza. Dentro dessa lógica, busca-se o respeito entre as diferentes formas de vida e existência como reverência à dimensão sagrada do cosmos. Pode-se observar traços do sentido de bem viver na estrutura sociocultural de vários povos indígenas e autóctones do Brasil e do mundo.

No que se refere à cultura capitalista ocidental, em termos gerais, esses valores foram de certa forma reprimidos ao longo do processo histórico e relegados a uma espécie de ancestralidade idílica, sendo substituídos por outros valores baseados numa racionalidade instrumental fragmentadora que privilegia o individualismo em relação ao coletivismo e o “acumular” sobre o “compartilhar”. Em vez do bem viver, desenvolveu-se nas culturas ditas ocidentais o bem estar social, sendo esta forma, todavia mais atrelada à capacidade de provimento e consumo de recursos materiais, que propriamente à capacidade de relacionamento qualitativo, de sentimento de pertencimento e coesão social.

Segundo Quijano (2013), o bem viver pode ser considerado como uma das primeiras formas de resistência à colonialidade do poder, ou seja, à exploração e subalternização dos nativos que teve lugar na América Latina com o processo de colonização, cujos efeitos e reflexos persistem ainda hoje. Nesse sentido, esse conceito vem sendo resgatado na contemporaneidade pelos movimentos indígenas regionais a fim resguardar suas culturas e formas tradicionais de se estruturar e viver no mundo.

Para além do uso político da noção de bem viver, ela vem alimentar, não só nos movimentos e povos indígenas, mas em outros âmbitos da sociedade contemporânea, a esperança de outras perspectivas contra-hegemônicas capazes de oferecer possibilidades e alternativas de práticas e condutas (ethos e ética) em nível social e individual, que possam auxiliar na transformação positiva do planeta, ou na solução de parte dos problemas consequentes das crises estruturais e conjunturais apresentadas pelo paradigma/modelo hegemônico.

O bem viver na condição de ideia que resgata e reivindica valores outros que não os prevalentes dentro do modelo hegemônico, por meio do reconhecimento e da valorização dos saberes ancestrais e tradicionais de povos e comunidades, indígenas, quilombolas, entre outros, vem inspirando novas estratégias e lutas desses povos e de outros sujeitos que sentem diretamente os impactos negativos do sistema socioeconômico e político vigentes global e localmente. Há, todavia, muitos obstáculos e barreiras para o seu pleno desenvolvimento e

difusão em âmbito social e acadêmico, sobretudo por parte dos segmentos e setores mais retrógrados da sociedade.

Observa-se, contudo, a possibilidade de fortalecimento desses caminhos “alternativos” de desenvolvimento e outras visões de mundo nas últimas décadas por meio do advento de determinadas ações e políticas públicas que levam em conta a interculturalidade, o diálogo de saberes, a soberania alimentar, a agroecologia e o etnodesenvolvimento, como se propõe a própria Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI, ou seja, procuram fomentar o diálogo respeitoso e equitativo entre diferentes culturas e cosmovisões ao mesmo tempo em que reconhecem outras formas de desenvolvimento e de modos de ser, fazer e estar no mundo. Vale frisar que tais avanços, a despeito de estarem bem aquém do ideal, não podem ser considerados como insignificantes e desprovidos de efetividade haja vista seu significativo impacto ao menos na esfera simbólica.

Tanto a interculturalidade como processo de construção de pontes e diálogos de forma horizontal, democrática e respeitosa, baseada na reciprocidade, entre alteridades (LÓPEZ, 2007), quanto o etnodesenvolvimento na condição de desenvolvimento que leve em conta a autonomia as especificidades de cada cultura (VERDUM, 2006), podem ser compreendidos como propostas e caminhos os quais reconhecem de forma crítica os efeitos deletérios do sistema hegemônico e procuram apontar para novos horizontes e perspectivas mais sustentáveis sob a ótica sociocultural e, também, ambiental, a mesma lógica se aplica às noções de soberania alimentar, agroecologia e bem viver. A efetividade dessas perspectivas, todavia, depende do processo de construção e adesão dos sujeitos e atores sociais envolvidos.

Num contexto em que se reconhece a multidimensionalidade das crises que permeiam a sociedade contemporânea como um todo, observando-se seu caráter sistêmico, o respeito e o diálogo entre os diferentes povos, comunidades e sujeitos que habitam, compartilham e povoam os diversos territórios existentes no planeta Terra é fundamental para a construção da sustentabilidade em seus mais variados aspectos.

A crise sistêmica e profunda nas relações humanas e na relação entre o homem e a natureza, agravada pelo modelo de desenvolvimento que vêm sendo imposto nos últimos séculos aos diversos povos e populações do planeta, ganhou proporções inimagináveis por meio dos avanços tecnológicos e do processo de globalização. Suas consequências nefastas vêm ameaçando a vida e, mesmo, a existência humana. A qualidade de vida e o bem estar social têm se deteriorado na medida em que o produtivismo e o consumismo não conseguem garantir a felicidade humana e, além disso, exaurem a natureza e desequilibram os ecossistemas.

Nesse contexto em que a sustentabilidade das diversas formas de vida e existência se encontra ameaçada, é urgente e necessário fortalecer perspectivas e processos de desenvolvimento alternativos ao modelo hegemônico, a fim de que novas respostas e soluções venham a atender o anseio dos seres vivos por permanecerem na sua jornada existencial neste planeta. O bem viver se apresenta como um novo, porém ancestral, paradigma que defende o resgate e o fortalecimento dos valores comunitários, do encantamento do sagrado e das relações harmônicas entre os seres humanos, e entre esses e a natureza. Por essa razão o conceito de bem viver interage harmoniosamente com as noções de soberania alimentar, etnodesenvolvimento e agroecologia, dando corpo a uma perspectiva de desenvolvimento contra-hegemônica.

CAPÍTULO II – CONTEXTUALIZAÇÃO ESPECÍFICA: HISTÓRIA AMBIENTAL DOS POVOS INDÍGENAS DO CERRADO GOIANO

O CERRADO E OS POVOS INDÍGENAS

O Cerrado, segundo maior bioma brasileiro, destaca-se por sua significativa biodiversidade, abrigando grande variedade de espécies endêmicas, tanto animais quanto vegetais. Sua importância também se revela no que diz respeito à estabilidade e ao equilíbrio hídrico do país, uma vez que concentra nascentes de grandes bacias hídricas como a do Paraná, do São Francisco e do Araguaia-Tocantins, o que lhe rende a alcunha de “caixa d’água” do Brasil. Boa parte do Aquífero Guarani, um dos maiores reservatórios de água subterrânea do planeta, também atravessa a região do Cerrado brasileiro, além dos também importantes aquíferos Bambuí e Urucuia (AGUIAR *et al*, 2015; LIMA, 2011; MASCARENHAS, 2010).

Essa região, cuja ocupação e presença humana remonta ao período pré-colombiano, e mesmo a tempos imemoriais, como evidenciam os estudos arqueológicos, também é dotada de relevante diversidade sociocultural. Essa diversidade revela-se na existência de diversos povos e comunidades tradicionais, quilombolas, bem como povos indígenas. Embora esta presença tenha sido histórica e intencionalmente ignorada ou mesmo ocultada, tanto pelo Estado brasileiro quanto pela sociedade envolvente, muitos desses povos resistiram a inúmeras e sistemáticas violências e violações de direitos e persistem, não sem dificuldades e tensões, a viver de maneira tradicional e de acordo com seus costumes e formas de organização social.

Atualmente, calcula-se que aproximadamente 80 povos indígenas habitam o Cerrado brasileiro. Embora convivendo no mesmo bioma e, de certa forma, sofrendo direta ou indiretamente os efeitos da degradação ambiental do mesmo, cada povo tem sua história e apresenta suas especificidades, ainda que alguns deles possam ter relações de parentesco mais próximas entre si e/ou língua, costumes, tradições e origens comuns. Antes de ser rechaçada ou negada, essa diversidade deveria ser percebida como riqueza sociocultural.

Pelas razões acima expostas, e igualmente pela degradação socioambiental a que o Cerrado tem sido submetido, sobretudo nas últimas décadas, em decorrência da expansão da fronteira agrícola de forma desequilibrada e irresponsável, como resultado de um projeto nacional desenvolvimentista financiado pelo capital nacional e estrangeiro, é que se torna imprescindível conhecer cada vez mais esse bioma em suas múltiplas dimensões, a fim de mitigar os efeitos deletérios desse processo e lançar luz sob perspectivas outras de desenvolvimento.

Aliada à biodiversidade, verifica-se uma rica diversidade sociocultural na região com a presença de vários povos indígenas, quilombolas, povos e comunidades tradicionais, além de imigrantes nacionais e estrangeiros. Ainda que muitos desses povos e comunidades tenham suas terras legalmente reconhecidas e demarcadas, ainda enfrentam muitas pressões no entorno por parte sobretudo de atividades ligadas ao agronegócio.

Também existe a pressão do grande capital nacional e internacional, por meio de corporações e megaprojetos de desenvolvimento estatais e privados, como rodovias, hidrelétricas e projetos de mineração, que se apoiam, por vezes, em instituições públicas e em organizações não governamentais para fomentar esses processos. Desse movimento, resultam atritos que muitas vezes levam a conflitos e mortes¹⁶. Os povos indígenas e tradicionais, em determinados casos, também apresentam demandas e necessidades específicas que requerem maior atenção e apoio do poder público e de agentes da sociedade civil e mesmo de estrangeiros, para resolução de problemas e carências sociais, infraestruturais, de saúde, educação, alimentares, entre outras.

Os diferentes atores que compõem o cenário cerratense apresentam interesses específicos, algumas vezes convergentes e outras divergentes. O bioma para uns é visto como celeiro do mundo, por sua capacidade de produzir gado e gêneros agrícolas como o milho e a soja, para abastecer mercados e atender demandas de consumo de outras áreas do país e do planeta. Para outros, diferentemente, a região é vista como berço das águas e reduto de relevante sociobiodiversidade, de modo que a preservação da vegetação original juntamente aos recursos hídricos seria o fator mais importante.

Embora o Cerrado apresente um significativo potencial econômico que seria melhor aproveitado por meio da diversificação produtiva com base no manejo adequado e cultivo da biodiversidade e do equilíbrio ecossistêmico, levando-se em consideração a sustentabilidade em todas as suas dimensões, o que se observa nas últimas décadas é uma ascensão de atividades exógenas que não tem afinidade com o contexto sociocultural da região nem tampouco com as suas características biofísicas, como por exemplo a pecuária e o cultivo da soja que além de beneficiar a poucos fazendeiros deixa um considerável passivo ambiental.

Uma das estratégias de resistência e preservação cultural e do *modus vivendi* tradicional por parte de muitos povos que mais vem sendo empregada na contemporaneidade é o uso da mídia e das redes sociais e do discurso proativo, além da formação e capacitação de lideranças,

¹⁶ Vide Relatórios “Violência contra os povos indígenas no Brasil”, publicado anualmente pelo Conselho Indigenista Missionário-Cimi, desde 2003, em <https://cimi.org.br/observatorio-da-violencia/o-relatorio/>.

inclusive por meio de instituições universitárias a fim de mostrar à sociedade envolvente a riqueza e a importância de seus conhecimentos herdados de geração em geração, seus costumes e tradições, bem como da relação entre esses e o território tradicionalmente ocupado. Sob esse ponto de vista, inclusive, tem havido muita interação entre esses povos e os campos do conhecimento relacionados à questão da sustentabilidade.

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), conforme censo realizado em 2010, aproximadamente 817 mil pessoas se autodeclararam indígenas. Nesse universo, identificou-se a existência de aproximadamente 305 povos e 274 línguas nativas.

Observa-se no que tange às perspectivas de desenvolvimento para o Cerrado, um cenário em disputa, envolvendo diversos segmentos como movimentos sociais e sindicalistas, pesquisadores nacionais e internacionais, atores governamentais em nível federal, estadual e municipal, empresários, sociedade civil organizada por meio de Ong`s, entidades religiosas, especialmente evangélicas e católicas, entre outros. Alguns desses atores aliam-se em prol de demandas e interesses convergentes e buscam auxílio da mídia e de outros setores que impactam na formação da opinião pública para socializar suas reivindicações. Normalmente, observa-se alianças entre movimentos sociais, comunidades afetadas por empreendimentos públicos ou privados, tendo como aliados segmentos religiosos e pesquisadores, por razões éticas e de justiça social. Em contrapartida, do outro lado é comum observar aliança entre empresários, proprietários de terra, autoridades governamentais, políticos e segmentos da mídia no intuito de garantir seus interesses comuns. Essas alianças, todavia, não são regra e por vezes adquirem conformações complexas e não usuais a depender do contexto e do momento histórico.

O próprio Poder Público revela uma perspectiva dicotômica no que concerne a concepções de desenvolvimento. Algumas instituições governamentais como o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) e o Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão (MPOG), atuam no fomento a atividades produtivas e de infraestrutura na região, atendendo a interesses econômicos dos quais uma pequena parcela de atores, como no setor do agronegócio direcionado à produção de *commodities*, se beneficiam mais do que outros segmentos produtivos. Outras instituições como a Fundação Nacional do Índio – Funai e o Ministério do Meio Ambiente – MMA atuam, pelo menos na teoria¹⁷, de forma a atender outras demandas relacionadas à qualidade de vida dos povos da floresta e à preservação da

¹⁷ Vale frisar que, embora sejam instituições do Estado, o direcionamento político-ideológico do Governo responsável pela sua gestão, ainda que conjunturalmente, pode afetar diretamente o andamento e a execução das ações e políticas públicas implementadas mediante essas instituições.

natureza. Tais demandas e interesses têm diferentes horizontes temporais e velocidades de execução e, às vezes, são inconciliáveis. Vale frisar que ainda que atuando como regulador ou mediador de interesses, o Estado ou o Poder Público, ao contrário do que consta na teoria, na prática dificilmente consegue agir de maneira neutra ou imparcial, haja vista a influência dos agentes políticos envolvidos nessas questões.

O Ministério do Meio Ambiente (MMA) atua por meio de seus órgãos executores Instituto Nacional do Meio Ambiente (IBAMA) e Instituto Chico Mendes da Biodiversidade (ICMbio) na formulação e execução de políticas públicas com vistas à manutenção do equilíbrio ecossistêmico. Essa atuação que se dá por meio da regulação e fiscalização mediante processos de licenciamento de atividades, aplicação de multas, entre outras, muitas vezes esbarra na morosidade dos processos burocráticos, na carência de instrumentos e servidores públicos e na parcialidade de interesses econômicos e políticos, o que compromete sua efetividade. A Fundação Nacional do Índio (Funai), enfrenta dificuldades semelhantes no cumprimento de seu papel institucional na implementação da política nacional indigenista.

O próprio Estado, portanto, atua de forma ambivalente, quando não contraditória e diminui a efetividade de suas políticas quando aplica de forma padronizada suas políticas públicas, em especial as implementadas e executadas por instituições federais, e não atenta para as especificidades locais.

Ao mesmo tempo em que o Poder Público fomenta a ocupação e o uso da terra cerratense por meio de incentivos à expansão da fronteira agrícola, por um lado, por outro realiza através de seus instrumentos normativos e legais, bem como instituições, a demarcação de terras indígenas e o estabelecimento de unidades de conservação.

Nesse sentido vale ressaltar o importante papel que as terras indígenas vêm desempenhando na preservação do Cerrado em pé, em alguns casos com uma eficácia maior que as unidades de conservação, dada a presença humana estruturada em comunidades que em alguma medida pode inibir o alastramento de atividades ilícitas.

Como corroboram Pasquis *et al* (2003, p.29):

(...) em particular as terras indígenas, aparecem como “ilhas verdes” já bastante ameaçadas pela pressão existente em seu entorno. Nas unidades de conservação que abrigam comunidades, existe a possibilidade de a fiscalização se concretizar com a ação conjunta governo–comunidade local. Isso porque fiscalizar extensas áreas totalmente despovoadas torna-se muito mais complicado.

No caso das unidades de conservação não povoadas, embora haja fiscalização pelo poder de polícia, muitas vezes ela é insuficiente e precária haja vista o contingente pequeno de servidores incumbidos de fiscalizar vastas extensões de terra.

A questão da sustentabilidade do desenvolvimento relaciona-se ao diálogo entre as diversas perspectivas e visões de mundo de maneira horizontal, sem que uma se sobreponha a outra. Para isso é necessário a construção de mecanismos para equalizar as assimetrias de poder existentes entre os diversos atores constituintes do cenário cerratense.

POVOS INDÍGENAS DE GOIÁS

Antes da chegada dos “brancos¹⁸” à região de Goiás, sobretudo a partir do século XVII por meio das missões jesuítas e das entradas e bandeiras que abriam caminho para os colonos, peregrinação essa intensificada com a ação dos bandeirantes paulistas no século XVIII que se dirigiram rumo ao interior em busca de ouro (momento em que houve um recrudescimento do processo de colonização), muitos povos indígenas habitavam a região, boa parte deles pertencentes às famílias Jê e ao tronco linguístico Macro-Jê, também denominados “tapuias” pelos povos de origem tupi, que habitavam as áreas mais próximas do litoral brasileiro, bem como pelos colonos que foram ocupando os territórios indígenas e fundando as primeiras vilas (ATAÍDES, 2006; PEDROSO, 2006; MOURA, 2008; e BERTRAN, 2011).

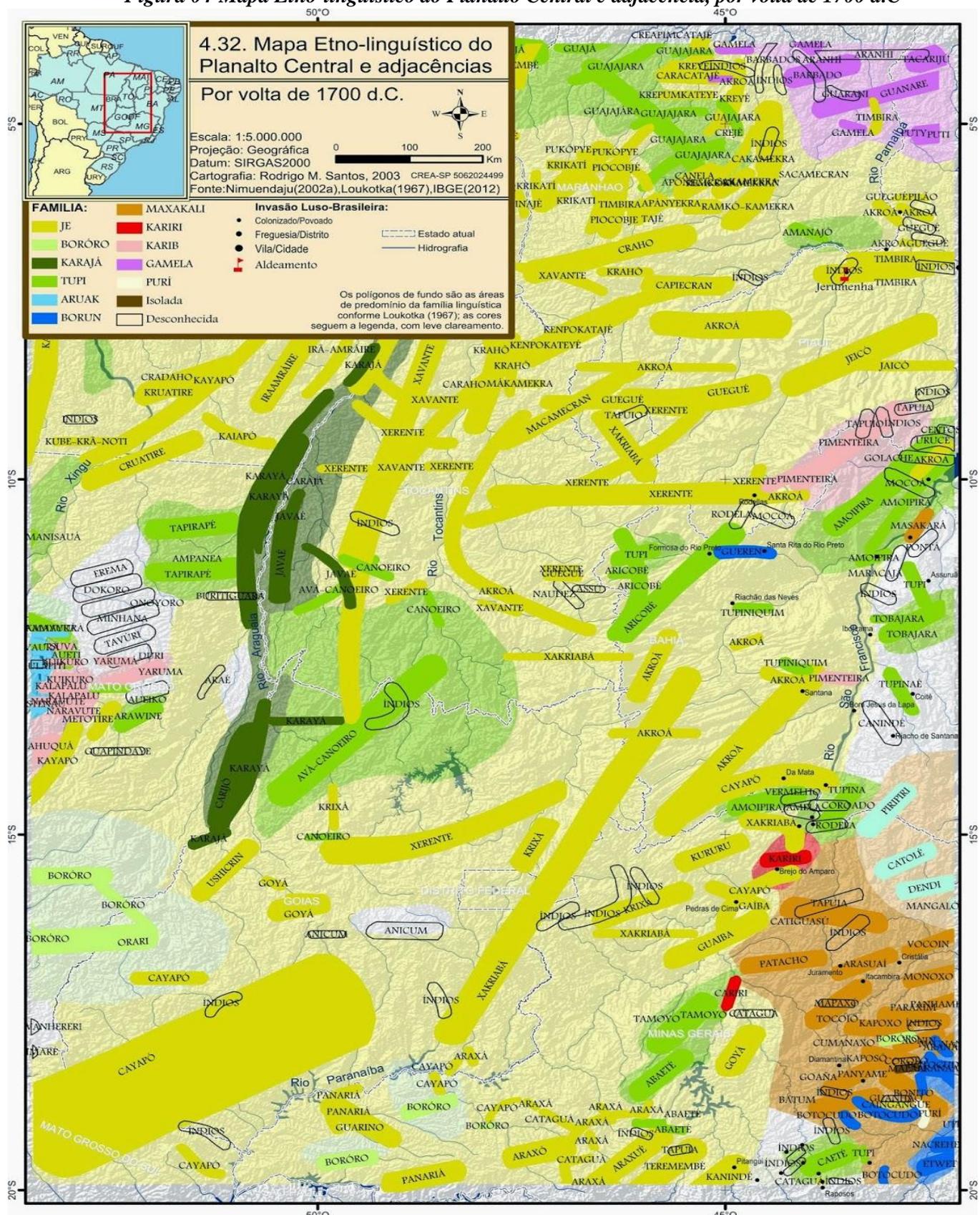
O mapa etno-histórico de 1944, elaborado pelo etnólogo alemão naturalizado brasileiro e que adotou o nome Curt Nimuendaju, de origem tupi-guarani, aponta a dispersão de alguns desses grupos pelo território goiano (LARAIA, 2006). A parte central do atual estado de Goiás era ocupada pelos Xavante e pelos Xerente, povos de origem Acuen, da família linguística Jê e do tronco linguístico Macro-Jê, que, a partir do século XIX migrariam para os atuais territórios do Mato Grosso e do Tocantins, respectivamente, devido ao avanço dos colonos sobre seus territórios. Outros povos de origem Acuen, os Acroá e os Xacriabá, que ocupavam o setor sudoeste de Goiás e a área leste na divisa com a Bahia também foram afetados pela ocupação estrangeira. Enquanto os Acroá foram extintos ainda no final do século XVIII, os remanescentes dos Xacriabá conseguiram sobreviver como etnia, habitando atualmente a região norte de Minas Gerais, nas proximidades do rio São Francisco e do Parque Nacional Caverna do Peruaçu, distante do atual Estado goiano.

¹⁸ Expressão tradicionalmente utilizada por povos indígenas ao se referirem aos colonizadores e à sociedade hegemônica envolvente

No norte do antigo Estado de Goiás, anteriormente à Constituição Federal de 1988, que instituiu o Estado do Tocantins, habitavam e ainda habitam os povos Apinajé e Krahô, os quais, entre outros povos, são reconhecidos como Timbiras dada a existência de algumas semelhanças em termos socioculturais e cosmológicos bem como linguísticos, uma vez que provêm do tronco linguístico Macro-Jê e da família linguística Jê. Atualmente seus territórios encontram-se na abrangência do Tocantins, nas adjacências dos municípios de Itacajá e Goiatins, no caso dos Krahô, e nos municípios de Tocantinópolis e Itaguatins, no caso dos Apinajé.

Nas margens do Rio Araguaia em confluência com o Rio Tocantins, abrangendo a divisa entre os estados de Goiás e Tocantins, incluindo a Ilha do Bananal, uma das maiores ilhas fluviais do mundo, há a presença imemorial dos povos Iny, do tronco linguístico Macro -Jê e da família linguística Karajá, subdividindo-se nas seguintes etnias: Karajá, Javaé e Xambioá. Após a criação do Estado do Tocantins, os territórios dos povos Javaé e Xambioá localizam-se nesse estado enquanto apenas uma parte do povo Karajá mantém seu território no atual estado de Goiás, mais precisamente no município de Aruanã, haja vista que boa parte da população Karajá habita a Ilha do Bananal, em Tocantins. Segue abaixo mapa ilustrativo dessa etnodiversidade nos idos de 1700 d.C.

Figura 04-Mapa Etno-linguístico do Planalto Central e adjacência, por volta de 1700 d.C



Fonte: <http://popygua.blogspot.com/2015/03/povos-do-planalto-central-e-adjacencias.html>. Acesso em setembro de 2019.

Outro grupo presente na região de Goiás e que atualmente se encontra em Terras Indígenas dos Estados de Goiás e Tocantins, os Avá-Canoeiro, chama atenção por falar uma língua da família tupi-guarani, do tronco tupi, em meio à presença hegemônica de grupos Jê no Cerrado da região central do país. A história dos Avá-Canoeiro é marcada pela violência e etnocídio, o que fez com que esse povo ficasse à beira da extinção. Atualmente existem pequenos grupos habitando terras nos municípios de Minaçu, Colinas do Sul, Niquelândia e Cavalcante, em Goiás, e na Ilha do Bananal, em Tocantins.

Há também registros etno-históricos da presença do povo Kayapó do Sul, da família Jê, e que habitavam a região sudoeste de Goiás, estendendo seus domínios por parte da região oeste de Minas Gerais, até o noroeste de São Paulo e o sul do atual território do Mato Grosso do Sul. Esse povo passou a ser dado como extinto a partir das primeiras décadas do século XX, restando apenas vestígios de sua presença no estado como no caso da nomeação do município de Caiapônia. Porém, mais recentemente estudos etnológicos apontam a etnia Panará, que atualmente habita o estado do Mato Grosso como prováveis descendentes dos Kayapós meridionais, tendo em vista a constatação de semelhanças linguísticas e culturais bem como a memória de anciões Panará a partir do relato oral de seus antepassados, levantados por meio de pesquisas etnográficas (MOURA *et al*, 2006).

Outros povos que supostamente habitaram a região de Goiás e que teriam sucumbido no contato com os colonos, mas para os quais pairam controvérsias acerca de sua existência real ou apenas mítica, em decorrências da falta de evidências etno-históricas suficientes, são os Kirichás ou Kuruxás, Guanicans e Guayazes ou Goyá. Seus nomes, de origem tupi, o que gera mais controvérsia em relação a suas existências numa região predominantemente jê, foram adotados como topônimos do próprio Estado de Goiás e dos municípios de Crixás e Anicuns (SIQUEIRA e DAVID, 2014).

Conforme Ataídes (p. 59-60)

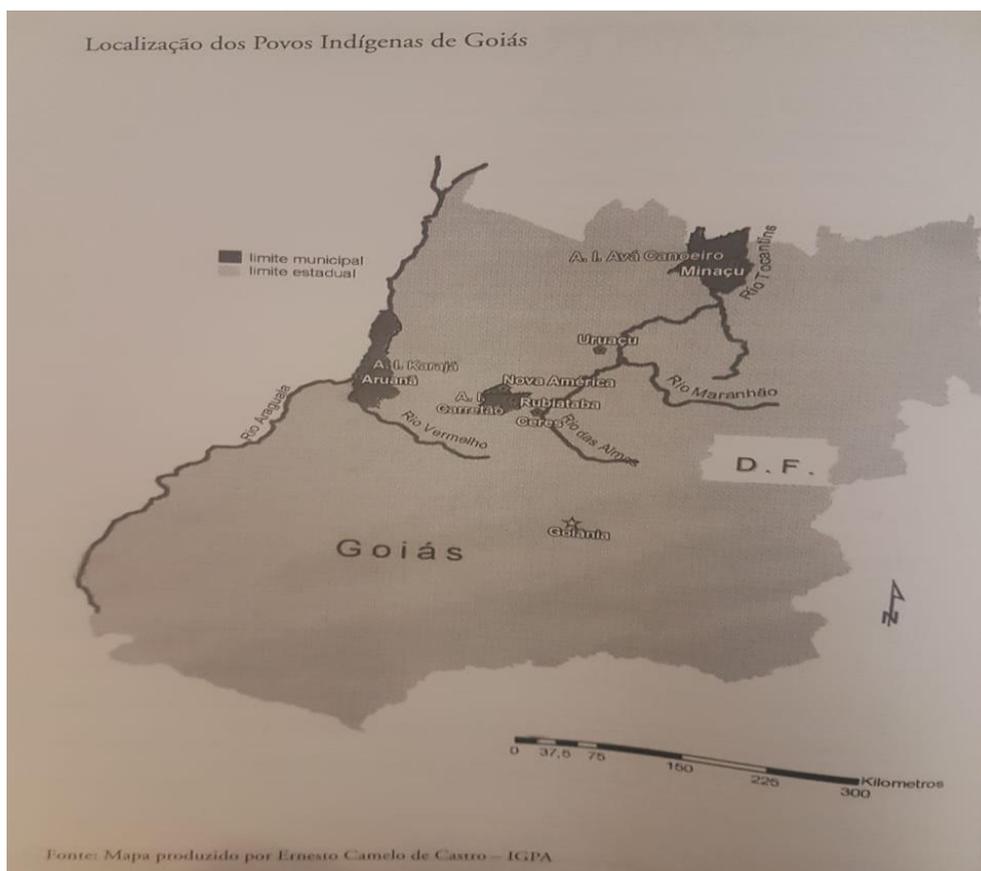
Embora sofressem atrocidades, os grupos indígenas eram numerosos em Goiás. A ausência de uma documentação confiável torna impossível apontar, com exatidão, o número de índios em Goiás no período colonial. Pohl, quando esteve em Goiás, no início do século XIX, avaliou o número de todos os índios da capitania em mais de cinquenta mil, incluindo o atual estado de Tocantins. Entre os grupos da época, Pohl (1976) faz referência aos Goyá, Krixá, Kayapó, Xavante, Araés, Canoeiro, Apinajé, Capepuxi, Temimbó, Amadu, Xerente, Tapirapé, Poxeti, Karajá, Gradaú, Tecemedu, Guaguçu, Porecramecrã, Curemecrá. Além desses grupos, há de se acrescentar os Akroá e Xakriabá.

O próprio autor ressalta, contudo, que “Sobre os índios Goyá, Krixá, Araés, Capepuxi, Temimbó, Amadu, Poxeti, Gradaú, Tecemedu, Guaguçu, Porecramecrã e Curemecrá não

existe um trato de confiabilidade acadêmica que conduza a um estudo mais amplo (ATAÍDES, 2006, p. 60)

Dessa diversidade de povos, dentre outros os quais provavelmente não foram conhecidos dada a inexistência de registros etno-históricos suficientes, restaram apenas três povos indígenas nos limites do atual estado de Goiás, quais sejam: os Tapuios da Terra Indígena do Carretão, entre os municípios de Rubiataba e Nova América, os Karajás, no município de Aruanã, e os Avá-Canoeiro, nos municípios de Minaçu e Colinas do Sul. Todos esses povos contam hoje com um contingente populacional extremamente reduzido, especialmente os Avá-Canoeiro. Frise-se que a maior parte dos povos indígenas que habitavam o território da antiga capitania de Goiás, atualmente se encontram no território do Estado do Tocantins, que foi criado em 1988, a partir da divisão do estado de Goiás.

Figura 05 - Mapa de Localização dos povos indígenas de Goiás na atualidade.



Fonte: MOURA *et al*, 2006, p. 90

Nos tópicos subsequentes, abordo de forma mais detalhada a questão do histórico e da situação atual dos povos indígenas de Goiás.

OS IMPACTOS DA COLONIZAÇÃO SOBRE OS ANTIGOS POVOS INDÍGENAS DE GOIÁS

No período que oficialmente marca o início da colonização portuguesa no Brasil, com a chegada de Martim Afonso de Souza, no início da década de 1530, e a divisão do território em capitânicas hereditárias a serem administradas política e juridicamente pelos donatários¹⁹, os povos indígenas não tinham proteção e direitos reconhecidos pela Coroa, de modo que podiam ser subalternizados e escravizados para atender aos interesses dos colonos e, mesmo, punidos e exterminados quando entrassem em conflito ou ameaçassem tais interesses. Com a instituição do Governo-Geral de Tomé de Souza em 1549, e a vinda em massa de missionários jesuítas com o propósito de catequizar e civilizar os índios, a escravidão e os massacres indiscriminados, com exceção das “guerras justas²⁰”, passaram a ser moralmente condenados e combatidos. Em contraposição, adotou-se a política de aldeamentos – que seria implementada em Goiás a partir de meados do século XVIII²¹ (MOURA, 2006/2008).

Segundo Gomes (2018, p. 24), “O primeiro conjunto de leis portuguesas em relação aos índios, contidas no Regimento de 1548, de Tomé de Souza, recomenda explicitamente que os índios devam ser tratados com respeito e amistosidade”. Esse gérmen de política indigenista fortemente influenciado pela presença dos jesuítas²², entretanto, além de incipiente, na prática somente era respeitado se os povos indígenas se submetessem e não oferecessem resistência aos interesses dos colonos, os quais envolviam muitas das vezes a exploração da mão-de-obra indígena e o assalto aos seus territórios e respectivos recursos naturais. Caso o contrário, o que costumava ocorrer era o aprisionamento e escravização, senão o massacre e extermínio desses grupos.

A violência extrema e a aberrante assimetria de poder entre os colonos (os quais organizavam expedições e bandeiras – espécies de milícias fortemente armadas compostas por mercenários e escravos indígenas e negros) e os povos nativos, os quais não dispunham de armas de fogo, levava ao extermínio indiscriminado dessas populações que, em última instância, seriam importantes para a efetivação da colonização seja como mão-de-obra a ser

¹⁹ Pessoas a quem a Coroa portuguesa concedia quase que plenos poderes para administrarem as capitânicas.

²⁰ Guerras realizadas contra os povos indígenas mais resistentes que se opusessem aos interesses da Coroa Portuguesa e da Igreja Católica.

²¹ Consistia no confinamento de povos e populações indígenas com o objetivo de civilizá-los por meio da catequização e da imposição de valores ocidentais, sobretudo mediante o trabalho forçado, e também abrir espaço para a ocupação e exploração econômica do território pelos colonos. Essa política buscou atender ao mesmo tempo os interesses da Coroa (colonos) e da Igreja (ordens missionárias, especialmente os jesuítas), (MOURA, 2006/2008).

²² Uma das principais e mais atuantes ordens religiosas da Igreja Católica que teve como uma de suas incumbências “civilizar” e catequizar os povos indígenas por meio da criação de colégios e aldeamentos.

explorada, seja como detentores de conhecimentos geográficos, agrícolas e culinários, entre outros, seja pela miscigenação forçada, que possibilitariam a efetiva ocupação e exploração econômica dos territórios conquistados pelos colonos e pela Coroa portuguesa (MOURA *et al* 2006). Nesse sentido, e a fim de corresponder aos anseios catequéticos e civilizatórios da Igreja, em conformidade com a instituição do Padroado²³:

A Coroa portuguesa, posicionando-se contra a escravização indiscriminada dos nativos, publicou a Lei de 20 de março de 1570, que tratou sobre o princípio da liberdade dos índios. Porém, ao mesmo tempo em que proibia a escravização, a Lei regulamentava as condições em que podia aprisioná-los: nas “guerras justas”. A “guerra justa” foi na verdade um instrumento legal para se consolidar a escravidão indígena e apaziguar a consciência dos missionários. (MOURA *et al*, 2006, p. 165)

De maneira geral, as leis e regimentos do período imperial no que concerne à questão indígena, dada a aparente contradição entre o processo colonizador e os valores cristãos que supostamente permeariam a ideologia das missões religiosas eram ambivalentes e contraditórias, quando não incipientes e inócuas. Dessa forma, o que prevalecia era o arbítrio dos colonos e bandeirantes interessados em lucrar com a exploração dos povos nativos e das riquezas naturais de seus territórios.

A penetração dos colonos no território goiano de forma mais sistemática começou a ocorrer ainda no século XVII por meio de entradas e bandeiras que desbravavam o interior do Brasil na busca por riquezas minerais, especialmente o ouro. Conforme Dutra e Silva (2017, p. 97) “No Brasil, país de dimensões continentais, a conquista territorial esteve ligada à visão encantada da riqueza nas regiões de fronteira. As muitas áreas ainda não dominadas pela “civilização” foram palco de expedições colonizadoras que vislumbravam no interior do território grandes oportunidades”. No mesmo sentido afirma Bertran (2011, p. 122) “Ouro e pedrarias, índios, domínio territorial eram, nessa ordem, as motivações econômicas prevaletes – tanto entre paulistas quanto entre jesuítas”.

Todavia, esses grupos fortemente armados encontraram pelo caminho dezenas de povos nativos que habitavam a região e se organizavam em aldeias e comunidades, cada qual com sua história, cultura e costumes. Muitos desses povos eram nômades e circulavam vastas extensões territoriais a fim de garantir sua subsistência por meio da coleta, caça, pesca e da formação de roças para o cultivo de determinados gêneros agrícolas, bem como para a realização de troca de alimentos, ferramentas, armas e outros produtos com povos distintos, na conhecida prática do escambo. Também havia guerras e disputas entre esses povos, motivadas

²³ Espécie de aliança entre a Coroa e a Santa Sé, por meio da qual, entre outras coisas, o Império reconhecia a Igreja Católica como religião oficial e se comprometia com sua difusão sobre os territórios conquistados.

por diversas razões. Alguns desses povos, como os Kayapó do Sul, eram respeitados e, mesmo, temidos pelos demais, por sua tradição e reputação guerreira.

No que concerne aos embates entre os colonos e os Kayapó do Sul, quando da penetração daqueles no sul da região de Goiás em busca de ouro, Ataídes (2006, p. 65) afirma:

Entre outros, no sul da capitania, o Kayapó do Sul era o grupo mais numeroso e mais hostil, sendo um povo extremamente guerreiro, que não recuava diante dos ataques do colonizador, os conflitos com eles foram intensos e constantes. Tais ataques atrapalhavam a coleta e o escoamento do ouro, uma vez que, naquelas terras, poderiam existir minas auríferas. Enfim, a presença dos Kayapó do Sul contrariava os interesses econômicos vigentes na época.

Ainda no mesmo tema, o autor destaca:

(...) Nessas viagens destaca-se a importância das roças indígenas, que eram atacadas constantemente. (...) em todo o sul de Goiás, as grandes lavouras de batata, dos índios Kayapó do Sul, eram muito cobiçadas e pilhadas pelas bandeiras. Os bandeirantes valiam-se também da coleta principalmente de palmito, marmelo, jabuticaba, jenipapo, coco e mel. (ATAÍDES, 2006, p. 56)

Portanto, a entrada das bandeiras e colonos em território goiano ocorreu mediante muitos conflitos e resistência por parte dos povos indígenas que viam suas terras sendo invadidas e pilhadas. Além de terem suas terras invadidas, esses povos eram violentados e saqueados pelos colonos que usurpavam até mesmo os roçados e lavouras responsáveis pela subsistência desses grupos. A resistência aguerrida dos Kayapó do Sul, mesmo diante de um adversário belicamente superior devia-se, em larga medida, à cultura autônoma e tradição guerreira desse povo, que passou a ser visto pelos colonos como um grande empecilho ao domínio territorial e à interiorização das atividades econômicas.

Consequentemente, as autoridades colonizadoras passaram a fazer intensa campanha ideológica junto aos vilarejos e povoados que se iam instituindo na região alertando os moradores para os perigos e ameaças que os Kayapó do Sul representavam, de modo a auferir legitimidade junto à opinião pública da época para justificar a extrema violência com que os índios eram tratados. Como reitera Ataídes (2006, p. 68), “Em nenhum momento da história de contato entre o colonizador e os Kayapó do Sul, a política foi tão despida dos elementos “atenuantes” da violência praticada contra o índio. Na busca da apropriação do ouro, a persuasão, a política de paz ou o aldeamento catequético não pautaram a ação da Coroa”.

A ocupação de Goiás foi ocorrendo em meio aos conflitos e à resistência dos povos nativos que habitavam a região. Esse processo se acelerou a partir de 1722, com a descoberta de ouro nas cabeceiras do Rio Vermelho – atribuída à bandeira do Bartolomeu Bueno da Silva –, também conhecido como “Anhanguera Filho”. Nesse local foi fundado o Arraial de Sant`Ana

em 1727, que em 1739 passaria a se chamar Vila Boa e, posteriormente, se tornaria a Cidade de Goiás – capital do território até a fundação de Goiânia em 1933 (MOURA *et al* 2006; e BERTRAN, 2011).

Com a fundação do Arraial de Sant`Ana, outros arraiais foram sendo formados às margens do Rio Vermelho, em virtude da existência de ouro de aluvião nos cursos d`agua e no leito do rio – o que atraiu muitos colonos em busca de riquezas minerais. Dessa forma, a mineração pode ser considerada um dos primeiros e principais vetores da ocupação colonial no território goiano. Nesse período, a agricultura ainda não despontava como atividade econômica relevante na região.

O desenvolvimento da mineração foi responsável pelo recrudescimento dos conflitos com os povos indígenas locais, especialmente aqueles que margeavam o Rio Vermelho e habitavam o perímetro da Serra Dourada. Pode-se afirmar também que, com a formação dos vilarejos e com as atividades minerárias, iniciou-se um processo mais intenso de antropização que, futuramente, iria transformar profundamente a paisagem e o equilíbrio ecossistêmico da região, deflagrando problemas ambientais como: a devastação de matas ciliares, o assoreamento de rios e a degradação do Mato Grosso de Goiás²⁴, entre outros. Esta última se daria fundamentalmente com a expansão da fronteira agrícola e o desenvolvimento das atividades agropecuárias em Goiás.

A exploração aurífera foi intensa até meados do século XVIII, quando se iniciou um processo de decadência devido ao esgotamento do ouro de aluvião. Conseqüentemente, boa parte da população mineira passou a emigrar para outras regiões (PEDROSO, 2006). A população que continuou em Goiás teve, então, que encontrar alternativas de subsistência e exploração econômica, deflagrando o início das atividades agropastoris que iriam dominar a economia regional, sobrepujando o ouro, e, por conseguinte, afetar direta e mais intensamente os territórios e modos de vida de vários povos indígenas.

Segundo Pedroso (2006, p. 93):

Os Avá-Canoeiro não aparecem na história do colonizador no início da exploração aurífera, como foi o caso dos grupos Goyá, Crixás, Kayapó do Sul, Xavante, Akroá, Xakriabá, entre outros. Eles surgem quando a decadência das minas de ouro, na Capitania de Goiás, levou a população a se dedicar gradativamente à vida rural, estabelecendo-se, para isso, em território indígena, formando fazendas de gado e lavouras de subsistência.

Pode-se dizer com isso que na medida em que outras atividades econômicas iam se desenvolvendo em território goiano, aumentava-se a área de afetação dos territórios indígenas,

²⁴ Formação vegetal característica de floresta tropical, caracterizada por solos férteis, em meio ao Cerrado goiano.

chegando a alcançar outros povos que se refugiavam nas matas mais densas e lugares mais inacessíveis.

No caso dos Avá-Canoeiro, este povo que, embora quase tenha sido extinto e atualmente sua população esteja reduzidíssima, em decorrência dos conflitos históricos a que foram submetidos pelos não indígenas, conseguiu sobreviver até os dias de hoje. Sua sobrevivência deveu-se em parte à adoção de uma estratégia singular de embate com os colonizadores para garantir sua autonomia enquanto povo. Essa estratégia consistia na formação de pequenos núcleos populacionais que se dispersavam pelo território sem se fixar numa área determinada. Tal qual aponta Pedroso (2006, p. 121)

As guerras entre os Avá-Canoeiro e os colonizadores trouxeram, como conseqüências, além da redução da população indígena, a dispersão num vasto território, a fragmentação em pequenos grupos e o nomadismo, advindo do aumento da capacidade de mobilidade espacial desses grupos menores. A divisão dos índios em grupos menores permitia uma movimentação mais segura e menos embaraçosa do que se o grupo fosse mais numeroso. Além disso, os recursos alimentares, como a caça, a coleta de frutos e raízes silvestres, e a pesca, poderiam suprir satisfatoriamente um número menor de pessoas. As roças seriam menores e passariam mais despercebidas aos olhos dos fazendeiros. E os índios, movimentando-se em pequenos grupos, tornariam mais difícil o encontro ocasional com os colonos. Afinal, eles estavam em fuga e, para sua própria segurança, não deveriam ser notados”.

Não apenas os ataques e conquistas dos bandeirantes desestruturaram as sociedades indígenas, mas também doenças trazidas pelos colonos foram responsáveis pelo enfraquecimento e mesmo dizimação de vários grupos. Como a epidemia de sarampo em meados do século XVIII que afetou drasticamente os povos Acroá e Xacriabá e provavelmente foi disseminada por militares que ocupavam a região. Outros povos indígenas também eram afetados por essa doença, além de outras como varíola e tuberculose, as quais resultavam em grandes traumas e perda populacional significativa para esses povos (KARRASH, 2016, p. 29-30).

Somadas as mortes decorrentes das guerras e conflitos com os não indígenas que invadiam os territórios indígenas na busca de poder econômico, político e religioso aos óbitos decorrentes de doenças para as quais os povos nativos não dispunham de defesa imunológica, pode-se afirmar que milhares de pessoas e dezenas de povos que habitavam ancestralmente a região do Cerrado goiano sucumbiram ou foram drasticamente debilitados pelas empreitadas de conquista colonial. Além do massacre propriamente dito, aqueles que resistiam bravamente eram sistematicamente submetidos a processos de subalternização e, mesmo, escravidão.

A POLÍTICA DE ALDEAMENTOS NA CAPITANIA DE GOIÁS

A política de aldeamentos relaciona-se à instituição do Padroado uma vez que, por um lado visava o confinamento de povos e populações indígenas em determinadas glebas com o objetivo de serem catequizados e “civilizados” pelos missionários, sobretudo jesuítas; e, por outro lado, essa concentração liberava as terras tradicionalmente ocupadas por esses povos a fim de serem apropriadas pelos colonos. No que concerne aos interesses dos missionários, Moura (2006, p. 163-164) destaca:

Antes da construção dos aldeamentos propriamente ditos, os missionários tinham iniciado sua catequese de modo ambulante, usando o sistema de “desobriga”. Por esse método, eles se deslocavam até as aldeias indígenas para realizar a doutrinação catequética, num esforço de aproximação com os nativos, para ganhar-lhes a confiança. Mais tarde, introduziram a alfabetização, ensinando-os a ler, escrever e contar. Com o tempo, os jesuítas perceberam que essa “catequese ambulante” não era eficaz para consolidar os ensinamentos religiosos, pois, sem uma presença efetiva dos missionários nas aldeias e com um contato apenas esporádico, os índios logo voltavam, a suas práticas tradicionais. (...) A conversão e a civilização dos indígenas, porém, eram dificultadas pela presença dos colonos, considerada, pelos missionários, como o maior obstáculo. Estes tentaram encontrar uma forma de isolar os indígenas dos colonos, reforçando, assim, a idéia de reunir os indígenas nos aldeamentos para facilitar e possibilitar a conversão deles, bem como segregá-los dos colonos portugueses. Para isso era necessário construir os aldeamentos longe dos povoados e das vilas.

Se, por parte dos missionários jesuítas, a permanência efetiva e constante junto aos povos indígenas aldeados facilitaria a conversão e doutrinação dessas populações aos valores e costumes “cristãos” de maneira mais eficaz do que a doutrinação esporádica característica do sistema de desobriga (MOURA, 2006), por parte dos colonos, diminuir-se-iam os gastos com expedições armadas e reduzir-se-iam as baixas por conflitos pela disputa de terras a serem exploradas e onde seriam fundados povoados e vilas.

A política de aldeamentos indígenas em Goiás viveu entre meados do século XVIII e meados do século XIX. Tinha como principais objetivos a liberação de terras para exploração mineral e expansão de atividades agropecuárias, além de “civilizar” e “aculturar” os índios a fim de que estes servissem de maneira subserviente como mão-de-obra dos empreendimentos coloniais que ocorriam nas vilas e povoados emergentes, bem como dentro do próprio aldeamento. Como destaca Prezina (2017, p. 64): “Os indígenas aldeados sempre foram fonte de renda, não apenas para manter os colégios jesuítas nas vilas, como para abastecer as famílias portuguesas”.

A ambivalência dessa política é notória, dado que ao mesmo tempo em que os indígenas eram protegidos de ataques por parte dos colonos sob a proteção e administração dos jesuítas, perdiam suas terras e sua liberdade uma vez que eram forçados a trabalhar e a obedecer às ordens dos religiosos sob pena de açoite e outras formas de castigo. Além disso eram doutrinados e catequizados de maneira a terem reprimidos seus modos de vida, costumes, línguas e culturas.

As leis da época, sobretudo sob a égide das Reformas Pombalinas²⁵ e do Diretório dos Índios²⁶, recomendavam que os índios não deviam ser forçados a serem aldeados, tal processo deveria ocorrer de forma pacífica pelo convencimento. Mas a prática era diferente da teoria, uma vez que grande parte dos indígenas se recusavam a serem aldeados. Esses que se recusavam e outros que fugiam dos aldeamentos devido a penosas condições a que eram submetidos se embrenhavam nas matas e florestas mais distantes, situadas ao norte da província. Dada a resistência desses povos ao confinamento forçado: “Em 5 de setembro de 1811, D. João VI assinou uma Carta Régia que determinava a organização de expedições armadas contra os Apinayé, Xavante, Xerente e Avá-Canoeiro, recomendando o seu extermínio com a finalidade de evitar danos que os indígenas causariam aos invasores de suas próprias terras” (LARAIA, 2006, p. 13).

A política pombalina (1750-77) deu novo fôlego à política de aldeamentos, a partir da expulsão dos jesuítas, que eram os administradores dos aldeamentos. Prezina (2017, p. 141) afirma que: “Sem os jesuítas, expulsos em 1759, os aldeamentos passaram a ser administrados por militares, vindo daí a denominação presídio”. O novo modelo adotado por Pombal tinha por objetivo garantir maior integração entre os aldeamentos e as vilas circunvizinhas, diferentemente da visão dos jesuítas que preferiam isolar os indígenas sob o pretexto de que estariam mais protegidos longe do contato com os colonos.

Tal inflexão deve-se à percepção de que a exploração do trabalho indígena seria fundamental para o desenvolvimento dessas vilas. E, à medida que esse processo se desenvolvesse, supunha-se que, por meio da sedentarização e do trabalho forçados, aliados à doutrinação constante de valores ocidentais, os indígenas seriam paulatinamente assimilados pela sociedade envolvente, reconhecendo-se como súditos e vassallos da Coroa portuguesa. Vale ressaltar que essa visão assimilacionista permeou muitas políticas indigenistas que se

²⁵ Reformas implementadas pelo Marquês de Pombal na colônia brasileira durante o reinado de D. José I em Portugal.

²⁶ Publicado em 1758, tinha por objetivo integrar os aldeamentos indígenas às vilas, assimilando os índios à cultura regional por meio de incentivos à mestiçagem. Dentre outras medidas, proibia o uso de outras línguas que não fosse o português e proibia a nudez indígena.

sucederam até mesmo durante o período republicano. Ainda hoje, setores mais retrógrados da sociedade aventam a possibilidade de plasmar princípios assimilacionistas em políticas públicas relacionadas à questão indígena. Como aponta Araújo *et al* (2006, p. 25):

Ao aldeamento sucedeu o chamado “Diretório dos Índios”, criado pelo Marquês de Pombal em 1757 e extinto em 1798, marcando o processo de secularização dos aldeamentos com o início da sua administração por laicos. Começa nessa época uma prática que vai perdurar durante o Império e também por boa parte da nossa história republicana, cuja tônica estava em confinar os índios em pequenas extensões de terras, não raro limitadas ao entorno de suas aldeias, e com pouca preocupação com a manutenção das condições necessárias à sua reprodução sociocultural. Esta política, associada à praxe de transformar todos os demais espaços em terras devolutas sobre as quais se permitia a titulação a terceiros, vai gerar o caos fundiário, de fato e de direito, no qual os índios se viram envolvidos.

De acordo com Ataídes (2006, p. 75), “Em São José de Mossâmedes foram aldeados mais de 800 índios de diferentes grupos: Akroá, Xavante, Karajá, Javaé, entre outros. Anos mais tarde, após um esvaziamento temporário, houve uma revitalização desse aldeamento com a transferência dos Kayapó do Sul para o local, visto que estavam na então decadente Aldeia Maria I²⁷(...)”. Era comum confinar indígenas de diversas etnias num mesmo aldeamento, mesmo sem observar rivalidades históricas e possíveis inimizades entre esses grupos, o que aumentava a possibilidade de conflitos e desentendimentos entre eles.

Segundo Moura (2008, p. 334-335), entre 1741 e 1872, existiram 20 aldeamentos oficiais na província de Goiás²⁸. Entre os povos aldeados estavam: Bororo, Kayapó, Pareci, Xakriabá, Araxá, Gurumaré, Tapirapé, Javaé, Akroá, Arikobé, Tupinambá, Karijó, Naudóz, Xambioá, Xavante, Xerente, Canoeiro, Apinajé, Otojé, Afotijé, Gradahus, Caraós (Krahô) e Guajajara, num total de 23 povos distintos. Salvo 4 exceções, os aldeamentos Formiga (Xakriabá), Maria I (Kayapó), Graciosa (Xerente) e Xambioá (Xambioá), a grande maioria dos aldeamentos confinava mais de um povo indígena e alguns deles, como o Carretão ou Pedro III, por exemplo, chegou a confinar milhares de índios, neste caso os Xavante, Xerente, Kayapó, Karajá e Javaé, qual qual consta na figura 03 a seguir:

²⁷ Aldeamento construído para confinar os índios Kayapó do Sul.

²⁸ Vide tabela (Figura 02).

Figura 06-

QUADRO GERAL DOS ALDEAMENTOS GOIANOS: 1741 a 1872 (Fonte: MOURA, 2008)

ALDEAMENTO	DESTINATÁRIO ORIGINAL	OUTRAS NAÇÕES OCUPANTES	LOCAL	DATA	GOVERNO	MISSÃO
Rio das Pedras	Bororo	Kayapó, Pareci, Xakriabá	Estrada de Goiás – São Paulo	1741	D. Luís de Mascarenhas	Jesuíta
Lanhoso	Bororo	Kayapó	Triângulo Mineiro	1745/1748	D. Luís de Mascarenhas	Jesuíta
Piçarrão	Bororo	Kayapó	6 léguas da aldeia do Rio das Pedras	1749	D. Marcos de Noronha	Jesuíta (Padre José de Castilho)
Santana do Rio das Velhas	Araxá (não chegaram a ocupar); Bororo	Gurumaré, Tapirapé, Karajá, Javaé, Akroá, Xakriabá, Kayapó e Pareci	Triângulo Mineiro, estrada de Goiás a São Paulo (Araguari)	1750	D. Marcos de Noronha	Jesuíta (Padre Soares e José de Mattos)
São Francisco Xavier do Duro ou Formiga	Xakriabá	-----	Norte da Província de Goiás (Dianópolis)	1750/1751	D. Marcos de Noronha	Jesuíta (Padre Bento Soares)
São José do Duro ou Duro	Akroá	Xakriabá, Arikobé, Kayapó, “Tupinambá”	Serra do Paraná ou Duro	1751	D. Marcos de Noronha	-----
São José de Mossâmedes	Akroá	Karajá, Javaé, Karijó, Naudóz, Kayapó, Xavante, Xakriabá, Akroá	A cinco léguas de Vila Boa, onde hoje é a cidade de Mossâmedes	1755/1774/1775	D. Marcos de Noronha/D. José de Almeida Vasconcelos	-----
Nova Beira	Karajá, Javaé	Xambioá	Ilha do Bananal	1774/1775	D. José de Almeida	-----
Maria I	Kayapó	-----	Margem do Rio Fartura	1780/1781	D. Luiz da Cunha Menezes	-----
Carretão ou Pedro III	Xavante	Xerente, Kayapó, Karajá e Javaé	Margem do Rio Carretão	1784/1788	Tristão da Cunha Menezes	-----
Salinas ou Boa Vista	Xavante	Karajá, Javaé e Xerente	Entre os Rios Crixás e Araguaia	1788	Tristão da Cunha Menezes	-----

Estiva	-----	Xavante, Karajá e Canoeiro	Meia légua ao norte de Salinas	-----	-----	-----
Carolina	Apinajé, Otojé e Afotijé	Xerente	Margem esquerda do Tocantins	1824	Raimundo José da Cunha Mattos	-----
Graciosa	Xerente	-----	Margem direita do Tocantins	1824	Raimundo José da Cunha Mattos	-----
Boa Vista	Apinajé, Gradahus	Caraós (Krahô), Afotijé	Município de Boa Vista	1841	-----	-----
São Joaquim do Jamimbú	Karajá	Xavante, Canoeiro e Xerente	Margem direita do Araguaia	1845	Joaquim Inácio Ramalho	Capuchinho (Frei Segismundo de Taggia)
Pedro Afonso ou Rio do Sono	Krahô	Xerente	Margem direita do Tocantins	1849	-----	Capuchinho (Frei Rafael de Taggia)
Teresa Cristina ou Piabanha	Xerente	Xavante, Krahô e Guajajara	Margem direita do Tocantins	1851	Antônio Joaquim da Silva Gomes	Capuchinho (Frei Rafael de Taggia)
São José do Araguaia	Xavante e Karajá	Javaé e Xerente	Às Margens do Araguaia	1863	José Vieira de Couto Magalhães	Capuchinho (Frei Segismundo)
Xambioá	Xambioá	-----	Às Margens do Araguaia	1872	Antônio Cícero d'Assis	Capuchinho (Frei Sabino de Rimini)

Como resultado dos confinamentos forçados, além dos conflitos internos, os indígenas foram acometidos por uma série de doenças infectocontagiosas, entre outras, tais como “varíola, febre amarela, tifo, gripe, malária, varicela, sarampo, doenças venéreas, lepra, etc” (MOURA, 2006, p.165), grande parte delas resultantes do contato com os próprios missionários e, posteriormente, os militares que viriam a administrar os aldeamentos, a partir de então denominados de presídios. Diante desse quadro e das condições deploráveis a que eram submetidos, houve muitas tentativas de fuga, muitas delas bem-sucedidas, que acabaram expondo as limitações e debilidades da política de aldeamentos. Consequentemente, essa política entrou em decadência e boa parte dos aldeamentos foram abandonados, de modo que ela veio a ser oficialmente declarada extinta em 1879 (PEDROSO, 2006).

No bojo das políticas que afetaram diretamente o que restara dos territórios indígenas e dos próprios aldeamentos, vale destacar a Lei de Terras de 1850. Conforme Gomes (2018, p. 125):

A Lei de Terras, de 1850, mais do que qualquer outra desde o Diretório de Pombal, expôs e provocou a usurpação de centenas de áreas de aldeamentos indígenas que faziam parte do sistema socioeconômico brasileiro – muitos, certamente, com populações estáveis ou em crescimento. A maioria desmilinguiu-se e seus habitantes passaram a viver como caboclos e lavradores sem-terra. Rapidamente, perderam suas características anteriores, só lhes restando uma memória difusa e mitológica. Mas alguns desses antigos aldeamentos conseguiram sobreviver até os tempos atuais, o que demonstra que muitos mais poderiam também, não fosse a indiferença das autoridades e o seu alinhamento ideológico e econômico com as elites regionais e locais.

A política de aldeamentos dentro de uma perspectiva assimilacionista e de transformação dos índios em súditos da Coroa, negando-lhes a autonomia cultural enquanto povos diversos, durou mais de um século e, portanto, deixou marcas indeléveis no imaginário e na organização sociocultural da região do atual Estado de Goiás. O fim da política dos aldeamentos, dessa forma, não significou o fim de ações de cunho assimilacionista. Essas continuaram sendo desempenhadas pelas missões religiosas, como no caso da fundação do Colégio Santa Isabel²⁹, em 1871, bem como seriam reeditadas novas tentativas, travestidas de novas roupagens, no início do período republicano, com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (1910) e, mesmo, na atualidade com as tentativas do Estado, por meio de suas instituições e políticas, de “integrar” o indígena à sociedade brasileira.

A MARCHA PARA O OESTE: IMPACTOS DO PROGRESSO E DO DESENVOLVIMENTO SOBRE POVOS INDÍGENAS CONTEMPORÂNEOS NO ESTADO DE GOIÁS

Dos povos indígenas que resistiram ao período colonial e à política de aldeamentos, apenas três deles têm suas terras localizadas no Estado de Goiás, uma vez que, com a criação do Estado do Tocantins, em 1988, a maior parte dos povos que habitavam a região tem suas terras localizadas neste Estado. Os três povos que atualmente encontram-se em Goiás são: os Tapuios, da Terra Indígena Carretão, localizada entre os municípios de Rubiataba e Nova América; os Karajá, cujo território localiza-se no município de Aruanã; e os Avá-Canoeiro,

²⁹ Colégio fundado com o propósito de “civilizar” crianças indígenas da região do Araguaia-GO.

com território entre os municípios de Minaçu e Colinas do Sul, conforme ilustrado pela figura 02, p. 43 e pela figura 03, p. 56.

Segundo Moura (2006, p. 162):

Os Tapuios são o resultado de uma política de aldeamentos indígenas realizada no Brasil desde o início da colonização pelos portugueses, em 1500, até meados de 1860. São, portanto, descendentes de quatro grupos indígenas que foram transplantados para o aldeamento Carretão, construído em 1788: Xavante, Xerente, Kayapó do Sul e Karajá (Javaé), além de negros escravos e de brancos.

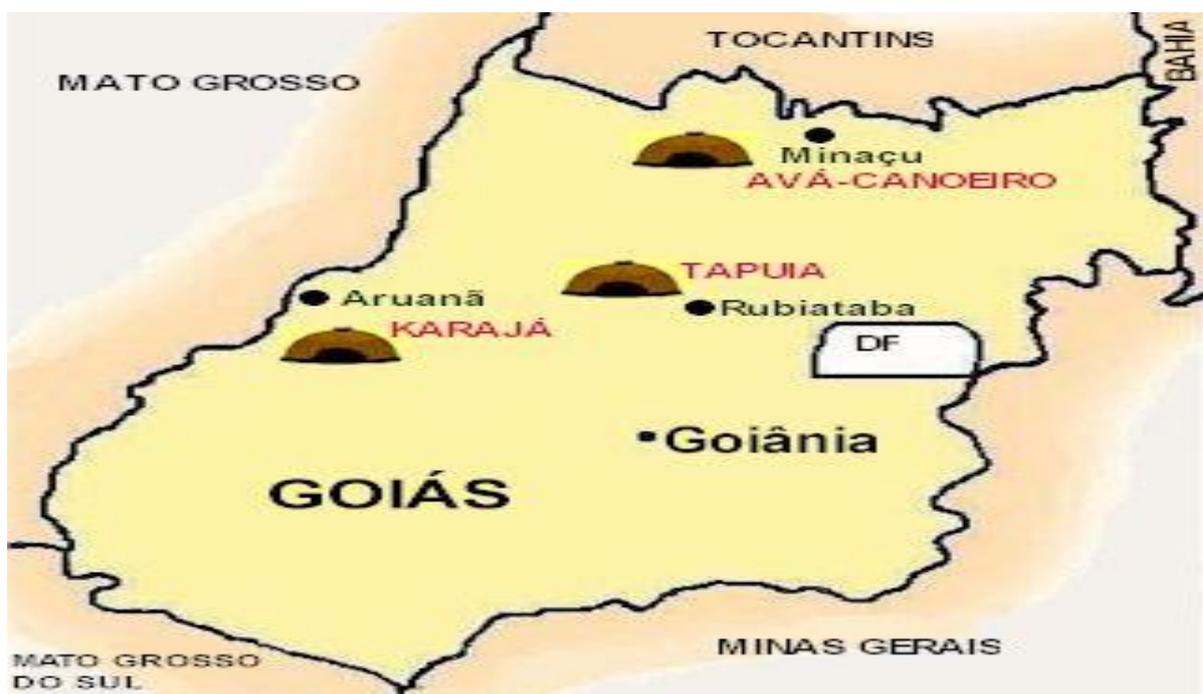
Dessa forma, os índios Tapuios da Terra Indígena do Carretão – maior grupo indígena de Goiás na atualidade –, com não mais que 300 indivíduos como população, são descendentes de povos indígenas que foram aldeados no aldeamento Carretão ou Pedro III, em 1788, e acabaram passando por um processo intenso de relações interétnicas e de miscigenação com negros e brancos que passaram a ocupar as terras do antigo aldeamento, num processo de etnogênese³⁰ referendado pelo Estado brasileiro.

Os povos Karajá de Aruanã e Avá Canoeiro também sobreviveram ao período colonial e à política de aldeamentos, em que pese as violências e condições a que foram submetidos, mas atualmente contam com uma população reduzidíssima, especialmente os Avá-Canoeiro.

Esses três povos indígenas, que hoje vivem em terras legalmente reconhecidas pelo Estado brasileiro, conforme estabelece a Constituição Federal de 1988, todavia, continuaram sendo afetados por ações do próprio Estado e da sociedade envolvente ao longo do século XX, mesmo com a existência de instituições republicanas supostamente criadas para garantir a proteção e os direitos desses povos, como o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, e que seria sucedido pela Fundação Nacional do Índio (Funai), criada em 1967.

³⁰ Origem de um povo/etnia.

Figura 07 - Localização das Terras Indígenas dos povos Tapuios, Karajá e Avá-Canoeiro



Fonte: [avamapa.jpg \(323x355\) \(bp.blogspot.com\)](http://avamapa.jpg), Acesso em 11/05/2021.

No início do século XX, Goiás era uma região predominantemente rural marcada pela presença de grandes latifúndios cuja atividade econômica primordial era a pecuária. Nessa mesma época, o país passava por um processo emergente de modernização, industrialização e urbanização, que tinha como epicentro os Estados da região Sudeste, especialmente São Paulo e Rio de Janeiro. Aliado a esse processo havia um crescimento demográfico considerável, especialmente nesses grandes centros (SÁ, 2013; JESUS, 2018).

O território goiano era, portanto, visto como “vazio demográfico” e potencial fronteira para a expansão econômica e demográfica, nos moldes capitalistas. Com a consolidação da Estrada de Ferro Goiás, em 1913, o sudeste goiano passava a se conectar de maneira mais fluida e intensa com a região mais dinâmica e desenvolvida da economia brasileira na época, encabeçada pelos empresários paulistas e pelo capital internacional. A expansão da malha ferroviária em território goiano gerou profundas transformações na região, passando pela estrutura fundiária, relações de trabalho e produção, pelo crescimento exponencial da demanda por produtos, especialmente o gado de corte para abastecer o mercado consumidor da região sudeste, até a fundação de municípios em suas adjacências (SÁ, 2013; JESUS, 2018).

Junto à expansão da malha ferroviária, expandia-se também a malha rodoviária, o comércio, as atividades econômicas e produtivas, o povoamento das cidades e a especulação imobiliária e fundiária. Os avanços prometidos pelas ideias progressistas e desenvolvimentistas

de modernidade, que ganhavam vulto no imaginário da sociedade brasileira, também traziam em seu bojo efeitos deletérios, sobretudo para o meio ambiente e para as populações mais vulneráveis, como no caso dos povos indígenas.

O ápice do desenvolvimentismo na primeira metade do século XX, entretanto, dar-se-ia por meio da campanha “Marcha para o Oeste”, tendo início no governo de Getúlio Vargas durante o Estado Novo (1937-45). O objetivo dessa política era interiorizar o Estado brasileiro, suas instituições, política e economia, lado a lado com o capital necessário para impulsionar o desenvolvimento industrial da nação sob um viés nacionalista. Nas palavras de Marin e Neves (2013, p.10):

A Marcha para o Oeste, enquanto política de caráter nacionalista então constituída, acenava para expansão econômica, ocupação territorial e defesa nacional, contrapartida aos riscos de acontecimentos internacionais marcados pela Segunda Guerra Mundial. Ideologicamente, o reconhecido mito das bandeiras foi ressignificado para a afirmação da nacionalidade, da mobilidade espacial dos brasileiros, convidados, oficialmente, a ocuparem o interior do país ou a se constituírem em agentes fundamentais ou missionários de acenados processos de mudança social. Afinal, as celebradas fronteiras estavam associadas às amplas possibilidades de trabalho, riqueza e desenvolvimento nacional.

Com o intuito de mobilizar a nação para a adesão a essa política, a Marcha para o Oeste servia-se simbolicamente das ideias de modernidade, progresso, desenvolvimento, integração, defesa nacional, desbravamento, pioneirismo e heroísmo, também para camuflar suas consequências mais nefastas. “(...) tal como os mitos, essas narrativas lidavam com contradições, não admitidas explicitamente, com relação às quais operavam como mediadoras e, através de construções que eram quase sofismas, tentavam prover instrumentos lógicos de minimização, em termos ideais, do conflito real” (ESTERCI, p. 40).

Para Dutra e Silva (2013, p.60), “A influência do universo de sentidos que sustentou a Marcha transitou por diferentes governos, justificando as políticas de conquista territorial e desenvolvimento econômico”. Isso significa que o ideário e a simbologia da Marcha não se restringiram ao governo Vargas, mas permearam o Governo Juscelino, especialmente na construção de Brasília, e outros que sucederam, como o próprio Regime Militar e seus Planos Nacionais de Desenvolvimento (PND`s) e governos mais recentes, uma espécie de imaginário mítico que por vezes continua a ser realimentado mesmo nos dias de hoje.

No que concerne à questão indígena:

Os impactos da política de Marcha para o Oeste representaram, por conseguinte, um atropelamento sobre os modos tradicionais de vida e de vidas indígenas na região. (...) O horizonte ideológico da Marcha para o Oeste

mostrou-se profundamente misturado às práticas indigenistas, com nítida desvantagem para a sobrevivência dos Avá-Canoeiro e dos demais povos indígenas da região. (...) A Marcha para o Oeste foi um movimento de fronteira que veio substituir os antigos exploradores coloniais pelas expedições indigenistas e de exploração. A ocupação dos “espaços vazios” configurou-se em ocupação dos espaços já habitados por dezenas de povos indígenas, que mantinham com esses espaços-territórios uma relação simbólica fundamental para sua reprodução física e cultural. Nesses territórios, estavam incluídos os espaços das aldeias e das roças, e os reservados à coleta, caça e pesca. Nesses espaços, ainda, sob o crivo da Marcha para o Oeste, que, abrindo picadas, construindo estradas e campos de pouso, como destacamos, também se assentaram imigrantes, introduziram-se gado, capim braqueara, soja e cana-de-açúcar. (LIMA FILHO; MOURA; e SILVA, 2013, p. 492 à 494)

A Marcha para o Oeste trazia em seu bojo grandes iniciativas e projetos, como a fundação e consolidação de mercados e cidades. Na gestão do interventor apoiador da Revolução de 1930 e, posteriormente, Governador de Goiás Pedro Ludovico Teixeira, a capital de Goiás foi transferida da Cidade de Goiás para Goiânia. Também em meados da década de 1930, a Estrada de Ferro Goiás chegou até a cidade de Anápolis. Essas mudanças geraram grande atração de migrantes em busca de oportunidades econômicas e foram responsáveis pelo adensamento populacional na região (SÁ, 2013).

Outra medida governamental que veio no bojo da Marcha para o Oeste e que gerou transformações significativas no tecido socioeconômico de Goiás, bem como afetou profundamente o meio ambiente e os povos indígenas da região, foi a criação da Colônia Agrícola Nacional (CANG) de Goiás, no município de Céres, por meio do Decreto-Lei n 3.059/1941. Conforme Lima Filho; Moura; e Silva, (2013, p. 471):

O início da instalação da CANG deu-se em 1941, tendo à frente dos trabalhos o engenheiro agrônomo Bernardo Sayão, responsável também pelo desmatamento, abertura de estradas, demarcação dos lotes e instalação do pessoal. As estradas foram um fator relevante para o desenvolvimento de Goiás, possibilitando a abertura de corredores até os territórios de nações indígenas, especialmente da região do Vale do São Patrício. Dentro dessa política, foram construídas as estradas de Jaraguá-Goianésia-Uruaçu; Itaberaí-Crixás; Baunilha (atual Nova América); e Crixás-Bandeirantes (OLIVEIRA, 1987). Estas estradas estavam no perímetro da Terra Indígena Carretão, mantida pelos Tapuios a partir da concessão obtida do governador Pedro Ludovico, e no perímetro de acesso aos territórios dos Avá-Canoeiro e Karajá.

Segundo Pessoa (2013, p. 353):

A área escolhida para sediar a CANG se chamava Mata São Patrício e tinha esse nome por ser banhada por três rios, entre os quais o São Patrício, ao norte. Os outros dois são o Verde ao sul e o das Almas a leste. A administração

federal na CANG durou apenas 14 anos, mas foi o suficiente para que uma vasta e fértil região do centro-sul goiano, antes imprópria para investimentos, fosse incorporada ao financiamento da industrialização da região sudeste.

A criação da Cang, portanto, atendia demandas econômicas de empresários e fazendeiros da região sudeste, sobretudo os paulistas, interessados em expandir seus lucros e negócios relacionados à produção agropecuária, e esteve longe de ser um projeto voltado para a reforma agrária ou para o assentamento de camponeses pobres e pequenos agricultores. Sua implementação resultaria muito mais de uma aliança ainda que implícita entre o Estado e as elites latifundiárias (PESSOA, 2013). Essa expansão da fronteira agrícola foi responsável pelo desmatamento e degradação ambiental das Matas de São Patrício, na parte norte do Mato Grosso de Goiás, área com os solos mais férteis da região. A expansão das fazendas e da malha rodoviárias também afetou consideravelmente os territórios indígenas, aumentando os conflitos entre esses povos e os migrantes que vinham ocupando a região de maneira acelerada e, muitas vezes, desordenada.

Um dos grandes problemas foi a grilagem de terras indígenas a partir da década de 1960 (LIMA FILHO; MOURA; e SILVA, 2013). Além de camponeses em busca de terras para subsistência, migraram para a CANG empresários, sobretudo paulistas, mineiros e cariocas interessados em oportunidades econômicas por meio de empreendimentos comerciais e agropecuários, além de grileiros e fazendeiros (latifundiários). Dada a falta de condições para a manutenção de seus lotes, boa parte dos pequenos agricultores venderam ou abandonaram suas glebas, numa alta taxa de evasão, de forma que os grileiros se aproveitavam da situação para lucrar ilicitamente e as terras acabavam se concentrando nas mãos de latifundiários. Como no passado, áreas indígenas eram consideradas “vazios demográficos” (LIMA FILHO; MOURA; e SILVA, 2013).

De acordo com Lima Filho; Moura; e Silva, (2013, p. 471):

Levas de imigrantes, que não foram absorvidas pela CANG ou que venderam seus lotes ali conquistados, partiam em direção ao território Tapuio, que está situado cerca de 120km da atual cidade de Ceres; ou se dirigiam para mais adiante, às cidades de Uruaçu e Minaçu, fixando suas moradias em território Avá-Canoeiro. Outra leva de imigrantes partia em direção à cidade de Leopoldina, atual cidade de Aruanã, onde se encontram os índios Karajá, daí rumando em direção à Ilha do Bananal.

Como efeitos diretos e indiretos da CANG de Goiás sobre os povos indígenas e seus territórios, pode-se afirmar que ainda na década de 1940 já se observava desflorestamento e significativo aumento da ocupação humana (DUTRA e SILVA; FRANCO; & DRUMMOND,

2015), o que acarretava pressão sobre o meio ambiente, especialmente na região do Mato Grosso de Goiás e no Vale do São Patrício, cuja população na área teria crescido mais aceleradamente do que no restante do Estado de Goiás, mais do que duplicando sua participação percentual em 30 anos, entre as décadas de 1920 e 1950 (Idem, p. 19). No que se refere ao Decreto-Lei nº 3059, de 1941, que instituiu as CANG's, os mesmos autores apontam que em seu artigo 24, parágrafo 1º, a falta de cultivo da terra seria um dos fatores de exclusão das colônias, de modo que “A exigência de cultivar a terra implicava na eliminação das florestas, ou pelo menos de uma parcela considerável delas (Ibidem, p. 21). Todavia alguns impactos relacionados à degradação ambiental só vieram a ser percebidos anos ou mesmo algumas décadas depois, com potencial comprometimento dos recursos naturais, especialmente os hídricos, essenciais à manutenção da autonomia alimentar das comunidades. Marin e Neves (2013, p.31-32) destacam:

A ampliação das vias de transporte facilitou os contatos interétnicos, o acesso às terras indígenas e a expropriação delas, desencadeando conflitos e movimentos sociais indígenas em defesa de seus territórios e modos de vida. A invasão dos territórios tapuios começou com o arrendamento das terras para a agricultura (...) Os principais problemas para os Karajá de Aruanã referiam-se à redução drástica de suas terras, resultantes da ocupação por grandes fazendas e do desenvolvimento de políticas de turismo instituídas pelo estado de Goiás para exploração das praias do rio Araguaia. (...) os efeitos genocidas dos processos de ocupação do território dos Avá-Canoeiro: atualmente existem apenas 15 indígenas nas aldeias dos Javaé e seis índios no alto rio Tocantins.

Esses povos indígenas que, há séculos vinham sendo afetados pelo contato com os não indígenas, continuaram tendo seus modos de vida, organização social e culturas ameaçados ao longo do século XX em decorrência dos projetos desenvolvimentistas do Estado. Pode-se afirmar, inclusive, que essas ameaças persistem ainda no século XXI, sobretudo em decorrência da expansão da fronteira agrícola. Enquanto os Tapuios do Carretão historicamente enfrentaram muitas dificuldades e conflitos devido à grilagem de suas terras, agravado pela instituição da CANG Goiás, os Karajá de Aruanã passaram a ter muitos problemas de saúde (doenças e alcoolismo) com a expansão do turismo na região do Rio Araguaia e com o crescimento urbano no entorno de seu território. Os Avá-Canoeiro, por sua vez, foram frequentemente vítimas de práticas genocidas que se agravaram com a expansão da fronteira agrícola sobre suas terras e, a partir da década de 1990, com a construção da Usina Hidrelétrica da Serra da Mesa (LIMA FILHO; MOURA; e SILVA, 2013).

Em suma, como destacam Lima Filho; Moura; e Silva, (2013, p. 494): “Os impactos da Marcha para o Oeste representaram não só esses registrados atropelamentos sobre os modos tradicionais de vida, mas também, e complementarmente, a destruição da vegetação nativa e, conseqüentemente, a perda incalculável da biodiversidade dos biomas situados no itinerário desse movimento”. Pode-se afirmar, portanto, que todos esses povos sofreram prejuízos socioambientais e culturais severos derivados dessa expansão desenvolvimentista e capitalista sobre seus territórios.

CAPÍTULO III – EVENTOS-CAMPO

Muito importante para o desenvolvimento dessa pesquisa foram as vivências em “eventos-campo” os quais me possibilitaram me aproximar e compreender melhor as minhas perguntas e o meu tema/objeto de pesquisa. Eventos-campo segundo (SILVA, 2003; 2009, *apud* LEITE, 2018) são eventos os quais se constituem como espaços de encontro, geralmente de natureza política, científica, acadêmica e pedagógica que se relacionam diretamente com o tema da pesquisa.

Dentre os eventos campos mais significativos, que influenciaram diretamente no desenvolvimento desta pesquisa, destacam-se: A) participação como aluno em disciplinas do Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais - MESPT; B) Curso de História e Culturas indígenas; C) Visita técnica ao Santuário dos Pajés, no X Congresso Brasileiro de Agroecologia; D) Visita à aldeia Santa Cruz, na Terra Indígena Parabobure, do povo Xavante; E) Atuar como professor colaborador no tema contextual Esporte e Lazer, na Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal de Goiás – UFG; F) Participação no III Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina – CIPIAL.

A participação nos eventos-campos supracitados teve viés etnográfico e etnometodológico, como numa espécie de etnografia itinerante ou em movimento, como forma de aproximação dos sujeitos e grupos étnicos sobre os quais esta pesquisa se debruçou. Desta maneira baseou-se primordialmente na observação-participante em conjunção com uma abordagem colaborativa e sensível tal qual descrito nos prólogos da presente tese. Os vínculos colaborativos ficaram evidentes sobretudo ao longo da atuação como professor colaborador no âmbito da Licenciatura Intercultural Indígena da UFG, mas também perpassaram todos os demais eventos-campo, como no oferecimento de doações e no estabelecimento de diálogos e trocas materiais, simbólicas e afetivas com o povo Xavante da TI Parabubure, no estabelecimento de contato e diálogo com a comunidade indígena do Santuário dos Pajés, em Brasília-DF, bem como nas trocas acadêmicas com os estudantes indígenas e de outros povos e comunidades tradicionais vinculados ao MESPT, e por meio do X CBA e do III CIPIAL, na condição de participante e apresentador de artigo/pesquisa.

Vale frisar, contudo, que embora todos os eventos-campos relatados nesta tese foram essenciais para sua efetivação e maturação, cada um colaborou de forma específica e singular para o robustecimento da trajetória da presente pesquisa, de forma que se faz salutar distingui-los em duas classificações, quais sejam: eventos-campo exploratórios e eventos-campo para

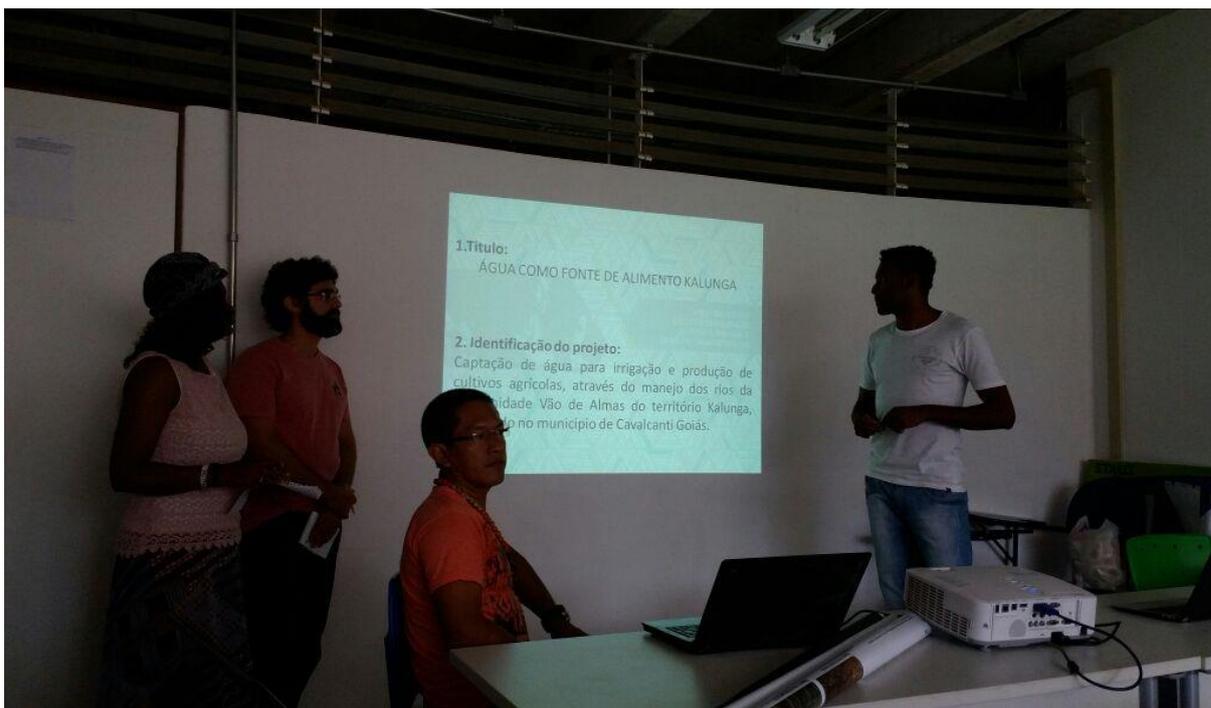
coleta/geração de dados. Essa clivagem se faz necessária haja vista que alguns, ou melhor, todos os sete eventos-campo foram significativos para delinear uma trajetória rumo aproximação, consolidação e aprofundamento do tema da pesquisa. Porém, dos 7 eventos-campo relatados, em apenas dois produziram-se dados de forma sistematizada, por meio da realização de entrevistas semi-estruturadas.

Dessa forma, os eventos-campo A, B, C, D e G supracitados podem ser considerados como eventos-campo de natureza exploratória. Relacionam-se direta ou indiretamente com o tema da pesquisa, mas não se coletou, gerou ou produziu dados de maneira sistematizada, em que pese a efetivação de registros audiovisuais. Frise-se que nesses eventos campo, este pesquisador-autor lançou mão de estratégias e procedimentos metodológicos como observação-participante, colaboração e escuta sensível assim como nos eventos-campo para coleta/geração de dados e na própria pesquisa de campo.

Por sua vez, os eventos-campo E e F enquadram-se na classificação de eventos-campo para coleta/geração de dados, tendo em vista que além da observação-participante, colaboração e escuta sensível, este autor-pesquisador realizou entrevistas munido de questionários semi-estruturados. Tais entrevistas foram a posteriori degravadas e analisadas com base no referencial teórico. Frise-se que foi por meio do evento-campo E que tomei consciência da existência do povo Tapuia da TI Carretão, povo com o qual realizei a pesquisa de campo descrita no capítulo III. O uso dessa estratégia metodológica foi, portanto, essencial para a realização desta tese.

PARTICIPAÇÃO COMO ALUNO EM DISCIPLINAS DO MESPT

Assim, talvez pela preservação da diferença em meio à universalidade e pela busca da ruptura com os efeitos de poder totalitário de saberes dominantes e segregadores, vivique-se a idéia da *universidade*, em seu sentido mais original e denso, livre das constrações amesquinadoras com as quais a sua apropriação tem sido brindada por projetos de Estado. Quem sabe aí a tão atual e propalada “inclusão dos menos favorecidos” venha a perder o risco de ser, para os povos indígenas, mais um projeto massificante e etnocida, e se possa reconhecer e purgar que muitas desigualdades se instauram na história a partir da invasão e das conquistas dos diferentes. (LIMA, Antônio Carlos de Sousa, em: ARAÚJO *et al*, 2006, p. 14)



Apresentação de trabalho em grupo em disciplina do MESPT, Universidade de Brasília-DF, 2º semestre 2017.

A escolha da minha participação como aluno em disciplinas do Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais (MESPT) como evento-campo exploratório teve por objetivo proporcionar uma aproximação deste pesquisador/autor com sujeitos indígenas, sobretudo representantes de povos indígenas que habitam o Cerrado brasileiro, a fim de conhecer melhor a situação, principais desafios e demandas de seus povos bem como estabelecer vínculos que pudessem gerar parcerias e porventura contato/imersão com seus territórios e comunidades. Nesse contexto cheguei a estabelecer diálogos sobre minha pesquisa com uma estudante do MESPT representante do povo Xakriabá, cujo território localiza-se na região norte de Minas Gerais, o que motivou minha ida a Montes Claros-MG para participar de um Encontro dos Povos do Cerrado, onde pude conversar com uma liderança do povo Xakriabá a respeito de minha pesquisa com povos indígenas do Cerrado, mas por questões logísticas e de reformulação das perguntas e objetivos da tese, acabei não efetivando pesquisa de campo junto ao povo Xakriabá. De qualquer forma, a vivência com os estudantes do MESPT possibilitou-me uma visão ao mesmo tempo mais ampliada e mais próxima da realidade desses sujeitos indígenas e seus respectivos povos, bem como acerca de seus dilemas e desafios no estabelecimento de relações interculturais com a sociedade envolvente.

O Brasil possui uma enorme diversidade cultural, constituída por diversos povos indígenas, comunidades quilombolas, pescadores artesanais, extrativistas, seringueiros, castanheiros, comunidades de terreiro, ciganos, caiçaras, faxinalenses, geraizeiros,

catingueiros, quebradeiras de coco babaçu, caboclos, varzanteiros, pomeranos, comunidades de fundo e fecho de pasto, pantaneiros, retireiros do Araguaia, ribeirinhos, marisqueiros, dentre outros, que compõem o que denominamos em conjunto de povos e comunidades tradicionais. Estimativas indicam que esses grupos sociais somam aproximadamente 5 milhões de famílias, 25 milhões de pessoas, ocupando cerca de 1/4 do território nacional (ALMEIDA, 2006).

Segundo Diegues, esses grupos culturalmente diferenciados desenvolveram modos de vida particulares que envolvem uma grande dependência dos ciclos naturais, um conhecimento profundo dos ciclos biológicos e dos recursos naturais, tecnologias patrimoniais, simbologias e mitos, traduzindo um outro tipo de relação homem-natureza (DIEGUES, 1996).

Como resultado das lutas de povos indígenas, quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais a legislação brasileira passou a reconhecer suas identidades e especificidades, ainda que com limitações e controvérsias. Esse reconhecimento teve como consequência mais imediata a implementação de programas e políticas públicas voltadas para esses povos, sobretudo a partir de 2003, com o advento ao poder de um grupo político ideologicamente mais progressista que os demais grupos políticos elitistas que historicamente governaram o país.

Entre esses programas e políticas, podemos citar: a Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (PNATER), o Plano Brasil sem Miséria (PBSM), o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF), o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE). Tais políticas e programas buscaram, apesar de suas limitações e imperfeições, garantir a segurança alimentar e a geração de renda para muitos dos povos e comunidades tradicionais.

Outra política bastante relevante nesse contexto é a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), visando reconhecer e dar visibilidade às especificidades desses segmentos populacionais. A PNPCT objetiva promover o desenvolvimento sustentável, com ênfase no fortalecimento de direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais (Brasil, 2007). De certa forma, ela se articula com os demais programas e políticas públicas supracitados.

Essa política objetiva, além de garantir a visibilidade desses povos e reconhecer a diversidade cultural presente no país, reconhecer seus direitos territoriais, sociais, ambientais e econômicos, garantindo-lhes acesso aos meios e recursos necessários a sua sobrevivência e reprodução sociocultural. Outras iniciativas de inclusão social e promoção da sustentabilidade, que não se restringem à esfera governamental, merecem destaque: é o caso do MESPT.

Vale ressaltar, todavia, que boa parte dessas políticas e programas de governo, se não sua totalidade, sofreram cortes orçamentários significativos e/ou tiveram suas ações paralisadas e alcance reduzido a partir do avanço das forças políticas mais conservadoras que dominaram as instâncias de poder do Estado brasileiro, não apenas no âmbito do Executivo, mas também do Legislativo e do Judiciário. Essas forças retrógradas visceralmente arraigadas ao interesse das elites e do grande capital transnacional não estão interessadas na continuidade de processos sociais inclusivos, muito pelo contrário, buscam manter e mesmo ampliar as assimetrias de poder no intento de perpetuar seus privilégios garantidos pela exploração dos povos e populações mais vulneráveis.

O MESPT é um curso semi-presencial voltado para a formação e qualificação de profissionais indígenas, quilombolas e membros de povos e comunidades tradicionais, bem como outros profissionais sem marcadores étnicos que atuam em instituições governamentais ou não governamentais e que vêm desenvolvendo projetos e trabalhos junto a territórios tradicionalmente ocupados por esses povos. O curso funciona conforme a pedagogia da alternância (os estudantes dividem o seu tempo de estudos e pesquisas entre a universidade e a vivência na comunidade). Dividido em módulos, as fases de formação presencial costumam ocorrer nos meses de dezembro/janeiro/fevereiro/julho, período que normalmente coincide com as férias acadêmicas. Nos outros meses, os estudantes pesquisam e trabalham junto às comunidades. O curso dura 24 meses com carga horária de 420 horas.

O MESPT vincula-se ao Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília (UnB), mas congrega professores de diversas áreas como antropologia, educação, geografia, história, o que indica uma tendência para se fortalecer como campo interdisciplinar com viés socioambiental robusto. Seus estudantes têm origens nas mais diferentes regiões do país, contemplando todos os biomas: Cerrado, Amazônia, Caatinga, Mata Atlântica, Pantanal e Pampa. As turmas são multiétnicas, formadas por indígenas, quilombolas, entre outros povos e comunidades tradicionais, e também por estudantes sem marcadores étnicos definidos. As aulas normalmente ocorrem no campus Darcy Ribeiro da Universidade de Brasília (UnB), localizado em área central da cidade e no campus da UnB em Planaltina, cidade localizada nas proximidades de Brasília.

Uma das propostas do curso é, além da formação e capacitação, dar visibilidade ao conhecimento oriundo e produzido pelos povos e comunidades tradicionais, buscando valorizar a pluralidade de vivências e perspectivas presentes no território brasileiro. Dessa forma,

estimula-se o diálogo de saberes entre a perspectiva científica/acadêmica e o conhecimento tradicional acumulado de geração em geração.

Por diálogo de saberes (LEFF, 2010), entende-se os diálogos e as relações de troca de saberes e conhecimentos envolvendo diferentes racionalidades, cosmologias e visões de mundo, a partir do contato interativo e intencional entre sujeitos de diferentes origens e culturas. Ressalte-se que para efetivar um diálogo de saberes é necessário que as relações entre os sujeitos ocorram de forma horizontal (igualitária) e não de forma vertical (hierárquica). A ideia do diálogo também pressupõe que os sujeitos envolvidos tenham o direito à voz e o dever da escuta, de maneira equilibrada. “O diálogo de saberes abre uma via de compreensão da realidade a partir de diferentes racionalidades; estabelece um diálogo intercultural a partir das identidades coletivas e dos sentidos subjetivos, para além da integração sistêmica de objetos fragmentados do conhecimento” (LEFF, 2010, p. 16).

Nessa perspectiva, o MESPT pode ser considerado como um curso pioneiro dentro do cenário brasileiro, que busca congrega a dimensão da sustentabilidade junto com a inclusão social e a valorização da diversidade cultural.

Um dos gérmenes da estruturação do MESPT foi lançado em 2007, com a criação do Curso de Especialização em Indigenismo e Sustentabilidade. Esse curso teve 50 estudantes matriculados, dos quais uma minoria era de profissionais indígenas. A ideia do curso era estimular o diálogo de saberes. Pode-se afirmar que esse curso serviu como campo de experimentação para a estruturação posterior do que viria a ser o MESPT em seus moldes atuais. Dos 50 estudantes inscritos, 38 concluíram tornando-se especialistas. Ao longo da especialização, houve circulação muito grande de lideranças, de conhecedores indígenas que ministraram palestras e ofereceram atividades diversas.

A presença e a participação indígena no curso estimularam os estudantes, professores e coordenadores a fortalecerem a tendência e busca pelo diálogo de saberes. Entre as pesquisas e monografias apresentadas ao final do curso, observou-se grande diversidade de recortes empíricos e de abordagem. Algumas monografias importantes, que transcenderam os limites acadêmicos, também resultaram desse processo, como a que tratou do Santuário dos Pajés (comunidade indígena multiétnica situada no setor urbano de Brasília e que tem enfrentado muitas pressões, sobretudo do setor imobiliário).

A partir da exitosa experiência da especialização, professores e estudantes motivados em aprofundar o diálogo de saberes, conseguiram estruturar o curso como Mestrado profissional vinculado ao Centro de Desenvolvimento Sustentável da UnB, a partir da criação de uma área

de concentração denominada Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais em 2009. No entendimento de uma professora e coordenadora do curso, o MESPT talvez seja o espaço que de maneira mais concentrada consegue visibilizar as tensões em torno do que se entende normalmente por desenvolvimento, além de ser um espaço de resistência política e intelectual. Reconhece também a importância desse tipo de curso num contexto de relações interétnicas demarcado por assimetrias de poder.

Em 2011, foi lançado o Primeiro edital de seleção para a área de concentração em sustentabilidade junto a povos e terras tradicionais. Foram disponibilizadas 26 vagas, sendo 50% delas destinadas para indígenas. A outra metade foi destinada a outros profissionais sem marcadores étnicos atuando no campo, pelo governo ou sociedade civil. Com isso, houve um incremento na diversidade da composição da turma, que passaria a ser multiétnica e multi-institucional. A maior parte dos indígenas era oriunda de etnias que habitam a região norte e centro-oeste do país.

A maior parte dos estudantes da primeira turma do MESPT formou-se no ano de 2013, realizando suas defesas em três ciclos de seminários (semanas em que se concentravam as apresentações de forma que os colegas do curso pudessem assistir às apresentações uns dos outros). Quase a totalidade desses trabalhos apresentados pode ser acessada pela internet via repositório institucional da Biblioteca Central da UnB. Em termos de regiões abrangidas pelas pesquisas, a região centro-oeste e a norte foram as mais expressivas, seguidas pelas regiões nordeste, sudeste e sul.

Os trabalhos apresentados tiveram recortes temáticos bem diversificados, tais como: território; saúde; educação; resíduos sólidos; reflorestamento; atividades produtivas; gênero; geração; impacto ambiental; políticas públicas; política indigenista e direito indígena; conhecimento tradicional. Tais temas apresentam interface com a sustentabilidade em múltiplas dimensões, seja no que concerne à gestão ambiental e territorial (desenvolvimento de tecnologias com base no conhecimento ancestral; soberania alimentar; demarcação territorial e autonomia na gestão dos recursos; manejo dos recursos e resíduos; empoderamento e participação nos processos decisórios; compensação pelo impacto de grandes empreendimentos; geração de renda, etc.), seja no que tange a educação, cultura, política e outros macrotemas.

Os recortes temáticos dos trabalhos se relacionam, direta ou indiretamente, com os objetivos específicos da PNPCT, o que ilustra uma contribuição do Programa de Mestrado para a apropriação da política por parte dos povos tradicionais, para a percepção dos níveis de

execução dos serviços básicos aos quais eles têm direito, bem como para o aumento da demanda pela plena implementação das diversas políticas socioambientais congregadas na PNPCT.

Um aspecto importante na proposta político-pedagógica do curso é pensar as interfaces entre pesquisa e extensão, bem como os aspectos éticos envolvidos na pesquisa e interação com as comunidades. Ainda na 1ª turma do MESPT foi realizada uma atividade de campo coletiva em São Gabriel da Cachoeira, município localizado no estado do Amazonas, para visitar duas terras indígenas (yanomami e tukano), além de um circuito de debates com a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn). Algumas das inovações que a 1ª turma do MESPT trouxe em relação ao curso de especialização que inspirou sua criação foram a inclusão da figura de um examinador indígena na banca de defesa da dissertação e a abertura de vagas para outros povos e comunidades tradicionais, além dos indígenas.

Em 2014, foi lançado o edital da 2ª turma do MESPT, disponibilizando 30 vagas, sendo metade delas para indígenas e quilombolas e a outra metade para sujeitos oriundos de outros povos e comunidades tradicionais e sem marcadores étnicos. Na composição da 2ª turma, 8 indígenas das seguintes etnias (Manchineri, Kaingang, Karipuna, Xavante, Tuxá, Terena e Krahô), 8 quilombolas oriundos de 4 estados da federação (Pernambuco, Bahia, Goiás e Pará), 1 pomerano e 1 geraizeiro, representantes de comunidades tradicionais, 2 surinamesas (maroons) e mais alguns sujeitos sem marcadores étnicos ocuparam vagas. As estudantes surinamesas fazem parte de um acordo de cooperação com o Suriname, que pretende replicar o modelo do mestrado no país. Há também um acordo de cooperação com a Universidade Veracruzana do México, que criou um mestrado semelhante voltado à educação para interculturalidade e sustentabilidade.

O edital da 3ª turma do MESPT foi lançado em 2016 e abriu 15 vagas distribuídas da seguinte maneira: 5 destinadas a indígenas residentes no país; 5 a quilombolas residentes no país; 5 a membros de comunidades tradicionais; e 2 a indígenas, quilombolas e/ou membros de comunidades tradicionais residentes no México e/ou Suriname. Observe-se que nesse edital não houve abertura de vagas para profissionais sem marcadores étnicos, bem como houve uma redução considerável na oferta de vagas. Isso se deveu em larga medida às dificuldades de conseguir apoio financeiro para realização do curso e concessão de bolsas. O edital da 4ª turma foi lançado no primeiro semestre de 2017 e ofertou 22 vagas, reabrindo 5 delas para profissionais que realizam trabalhos junto a povos e comunidades tradicionais, sem necessariamente possuírem marcadores étnicos.

Ainda em 2017, a CAPES reconheceu o MESPT como um programa de pós-graduação interdisciplinar vinculado a 4 unidades acadêmicas da Universidade de Brasília, quais sejam: o Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS/UnB), a Faculdade de Educação (FE/UnB), o Instituto de Ciências Sociais (ICS/UnB) e a Faculdade UnB Planaltina (FUP/UnB).

Em 2019, lançou-se novo edital por meio do qual foram ofertadas 16 vagas, sendo 4 para indígenas, 4 para quilombolas, 4 para membros de comunidades tradicionais e 4 destinadas à ampla concorrência para profissionais que atuam juntamente a povos e comunidades tradicionais.

A minha relação com o MESPT se deu de forma mais efetiva na condição de aluno das seguintes disciplinas: Gestão Ambiental e Territorial; Tecnologias Sociais; e Projetos, Desenvolvimento Sustentável e Etnodesenvolvimento, ao longo dos anos de 2016 e 2017. A escolha das referidas disciplinas para cursar ao longo do meu doutorado deveu-se a sua relação estreita com o tema da minha pesquisa/tese, qual seja, a perspectiva de desenvolvimento de povos indígenas do Cerrado e seus modos de vida dentro do território indígena.

Na disciplina Gestão Ambiental e Territorial, foram trabalhados os conceitos de gestão, meio ambiente e território, bem como o arcabouço jurídico e os procedimentos administrativos relacionados à regularização de terras tradicionais. Uma das referências utilizadas foi a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), juntamente com a PNPCT. Também foram discutidos conceitos abordados por autores como Paul Little (LITTLE, 2002), Alfredo Wagner (ALMEIDA, 2006) e Henyo Barreto (BARRETTO FILHO, 2006), os quais trazem contribuições significativas para esta tese.

Na disciplina Tecnologias Sociais, aprofundou-se a inventividade e a capacidade de criar soluções das comunidades frente às dificuldades e desafios do dia a dia, seja pela omissão do Poder Público seja pela ação de fatores exógenos e endógenos adversos. Essa capacidade deriva do próprio conhecimento tradicional acumulado pelos povos e comunidades e pode ser potencializada por meio de parcerias seja com o Estado/Governo seja com agentes não estatais/governamentais. Dessa forma os estudantes compartilhavam vivências e experiências de suas comunidades, bem como refletiam e discutiam formas de planejamento, elaboração de projetos e implementação de parcerias.

Na disciplina Projetos, Desenvolvimento Sustentável e Etnodesenvolvimento, foram abordadas diferentes perspectivas de desenvolvimento e, de que forma essas perspectivas afetam os modos de vida dos povos e comunidades. Aprofundou-se também a relação e as nuances entre os conceitos de desenvolvimento sustentável e etnodesenvolvimento, suas

origens e evolução histórica, bem como de que forma eles repercutem nas comunidades por meio da implementação e execução de projetos.

O curso dessas três disciplinas ao longo do doutorado foi fundamental não apenas sob o ponto de vista do robustecimento teórico-conceitual empregado nesta tese, mas sobretudo pela possibilidade de conviver intensamente ao longo de alguns dias com representantes de povos indígenas, quilombolas e povos e comunidades tradicionais. Nessa convivência dentro e fora da sala de aula pude ter acesso a relatos sobre a vivência direta desses sujeitos que sentem em seu cotidiano as possibilidades, dilemas e dificuldades de viver junto a seus povos e comunidades, tal qual suas formas de organização, estratégias e luta para garantir uma vida digna, de acordo com suas culturas, costumes e tradições, na contemporaneidade e no futuro.

Dentro da sala de aula, além dos diálogos e debates estimulados pelos professores, havia trabalhos em grupo e apresentações diretamente relacionadas às demandas e desafios dos povos e comunidades ali representados. As conversas se estendiam no intervalo das aulas, bem como em atividades extracurriculares e abertas à comunidade em geral, promovidas pelos próprios estudantes do MESPT junto com outros estudantes indígenas e não indígenas da Universidade de Brasília, tais como feiras de troca, feiras de produtos tradicionais, orgânicos e artesanais, bem como intervenções artísticas e pedagógicas, utilizando diversos espaços do campus Universitário, especialmente a Maloca (espaço de resistência e convivência dos estudantes indígenas da UnB).

Posso afirmar que minha participação nas três disciplinas do MESPT, supracitadas, foi muito importante no que diz respeito não apenas a minha formação acadêmica e profissional enquanto pesquisador e servidor que lida diretamente com a questão indígena, mas também como cidadão e como ser humano. A presença de indígenas de diversas etnias, incluindo povos indígenas do Cerrado, como os Xavante, Krahô, Xakriabá e Terena, além de outros povos e comunidades tradicionais que habitam o bioma Cerrado, como por exemplo os Kalunga, que ocupam o maior território quilombola do país, os Geraizeiros do norte de Minas Gerais, os Retireiros do Araguaia e as quebradeiras de coco-babaçu, possibilitou que eu entrasse em contato por meio de diálogos dentro e fora da sala de aula com alguns dos dilemas e desafios por quais esses povos passam bem como de que maneira eles vêm se organizando e estruturando pra lidar com eles. Sem dúvidas, como pesquisador, profissional e ser humano foi uma das experiências mais ricas que tive ao longo de minha formação acadêmica.



Confraternização com alguns participantes da turma da disciplina Tecnologias Sociais, do MESPT. Unb, 2º/2016.

Certamente houve alguns avanços nos últimos anos no que diz respeito a conquistas relacionadas à implementação de políticas e reconhecimento de direitos de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, na perspectiva da promoção de equidade social, inclusão e sustentabilidade. Boa parte desses avanços resultou da organização, resistência e luta desses povos. Entretanto, a crise política instaurada com a ruptura institucional de 2016 sucedida por governos retrógrados e que ameaçam a democracia no país, põe em risco tais avanços e conquistas.

Iniciativas como a do MESPT, mostram o potencial transformador da Universidade, com aporte de novas realidades, perspectivas e visões de mundo, reduzindo formalismos e transformando a dinâmica individualista de produção de conhecimento.

Como toda iniciativa pioneira e inovadora, o MESPT, juntamente com outros programas e políticas congêneres, como a PNPCT, configura-se como espaço de resistência política e intelectual; de diálogo de saberes; de visibilidade e mesmo de articulação e fortalecimento das lutas; e de valorização da diversidade cultural do Brasil. Por essas razões, há também, antagonicamente, muitas críticas e pressões, sobretudo por parte dos setores mais conservadores da sociedade e da academia.

Embora tais iniciativas acenem para possíveis caminhos de democratização do conhecimento, inclusão e sustentabilidade social e ambiental, elas ainda enfrentam muitos desafios e dificuldades para se sustentarem ao longo do tempo, em larga medida devido a restrições orçamentárias, mas também devido a outros fatores como o preconceito e o

desconhecimento. Esses desafios ficam mais evidentes num cenário de instabilidade econômica, jurídica e política, que vem assolando o país nos últimos anos.

No âmbito acadêmico, torna-se imprescindível a discussão epistemológica a fim de garantir a democratização nos processos de produção do saber, de forma a transformar esse ambiente num território cada vez mais diverso, inclusivo e plural que respeite e incentive o diálogo de saberes e as relações interculturais. Desses diálogos de saberes e relações interculturais, podem resultar movimentos e processos emancipatórios os quais, se não forem capazes de revolucionar – desconstruindo o atual modelo/sistema hegemônico vigente e construindo novas formas de ser, estar e fazer –, em curto ou médio prazos, ao menos desencadearão e impulsionarão transformações e ressignificações necessárias para a qualificação e sustentabilidade dos processos de desenvolvimento.

Iniciativas como a do MESPT enfrentam muitas dificuldades para se desenvolverem plenamente das quais não se reduzem apenas a limites orçamentários para a execução de suas atividades. Ainda existem algumas barreiras sociais como o preconceito e a discriminação que buscam desestimular o pioneirismo e vanguardismo dessas ações. Sua importância, todavia, na busca da construção de modelos educacionais mais inclusivos e que promovam a valorização da diversidade e a promoção da sustentabilidade em sentido amplo, não pode ser menosprezada.

CURSO DE EXTENSÃO EM HISTÓRIA E CULTURAS INDÍGENAS CIMI- UNILA/2017

No período de 10 de Julho de 2017 a 29 de Julho de 2017, participei como estudante do curso de extensão em História e Culturas Indígenas, promovido pela Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila) em parceria com o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), no Centro de Formação Vicente Cañas, do Cimi, situado em Luziânia/Goiás. O nome do Centro de Formação do Cimi é uma homenagem a um missionário jesuíta espanhol, naturalizado brasileiro, que trabalhou junto a povos indígenas do Brasil, na luta por seus direitos e pela demarcação de seus territórios. Além de ser um dos fundadores do Cimi, foi um dos responsáveis pelos primeiros contatos com o povo Enawenê-Nawê, do Mato Grosso, e viveu cerca de 10 anos entre os indígenas até ser assassinado em 1987 por opositores da sua atuação.



2ª turma da formação no Curso História e Culturas Indígenas, na área central, em frente ao refeitório do Centro de Formação Vicente Cañas. Luziânia – GO, Julho/2017

Meu objetivo em participar desse curso foi aprofundar meus conhecimentos sobre a temática indígena, me aproximar de sujeitos envolvidos com essa temática e conhecer melhor a história e o trabalho do Cimi, que é uma das mais antigas instituições não governamentais a trabalhar com a questão indígena, e também estabelecer contatos e eventuais parcerias que pudessem contribuir com o desenvolvimento da minha pesquisa/tese. Frise-se que o Cimi é um parceiro histórico do povo Tapuia da TI Carretão, povo indígena com o qual realizei minha pesquisa de campo descrita no capítulo III desta tese, como ficará melhor explicitado no capítulo IV, na sequência. Embora tenha sido uma imersão prolongada, cerca de 20 dias, optei por vivenciar a experiência de maneira mais fluida, sem coletar dados de forma sistematizada, mas seguindo os princípios da observação-participante, colaborativa e da escuta sensível. Como não foram produzidos dados de forma sistemática, este evento campo teve natureza exploratória. Contribuiu significativamente para um melhor entendimento e compreensão da perspectiva e do *modos operandi* do Cimi, bem como de ativistas e outros atores da sociedade civil em suas relações com sujeitos e povos indígenas.

A Unila, em que pese ser uma Universidade muito nova, criada a partir da Lei nº 12.189, de 12 de janeiro de 2010, sancionada pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, tendo sede em Foz do Iguaçu, na tríplice fronteira (Brasil, Argentina e Paraguai), foi concebida com o propósito de favorecer a integração latino-americana, em especial dos países integrantes do Mercosul, sobretudo sob o viés cultural e da disseminação do conhecimento.

O Cimi foi fundado em 1972, durante o regime ditatorial, período em que grandes projetos desenvolvimentistas avançaram pelos rincões do Brasil, especialmente no Cerrado e na Amazônia, afetando os modos de vida de vários povos indígenas. Desde então, o organismo indigenista vem atuando junto aos povos indígenas do Brasil seja na denúncia de violação dos seus direitos³¹ seja na formação de lideranças e na mobilização e articulação do movimento indígena. Em que pese críticas e controvérsias ensejadas pelo fato de vincular-se à Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), órgão de natureza religiosa, a entidade segue como parceira atuante e relevante para muitos povos indígenas, inclusive tomando voz e assento em fóruns, conferências e outras instâncias indigenistas tanto em âmbito regional quanto nacional.

O curso aberto a indígenas e não indígenas interessados e que de alguma forma lidam com a temática abordou os seguintes tópicos: história e resistência indígena; antropologia indígena: marcos conceituais referentes à diversidade sociocultural; terra, território e territorialidade e sua relação com práticas e saberes ambientais; direitos indígenas: legislação e mobilização política dos Povos Indígenas; os projetos de bem viver como crítica radical ao capitalismo; conjuntura político indigenista: espaços de controle social e protagonismo; e orientação metodológica do ensino da história indígena (<https://cimi.org.br>).

A vivência ao longo de 19 dias de curso foi bastante intensa, haja vista que a proposta era de ser uma imersão em que os participantes lanchavam, almoçavam, jantavam e, inclusive pernoitavam nas dependências do Centro de Formação. Durante o dia eram ministradas aulas sobre os tópicos supracitados com diversos especialistas brasileiros e estrangeiros, além de atividades individuais e em grupo como debates e apresentação de seminários. No período noturno também havia bastante interação, especialmente contação de histórias, conversas e música ao redor da fogueira. Ao final do curso alguns dos participantes escreveram artigos³² e realizaram uma visita à Aldeia Multiétnica³³ na Chapada dos Veadeiros, dentre os quais me incluo em ambas as atividades.

³¹Vide publicações do Cimi de relatórios anuais sobre Violência contra Povos Indígenas no Brasil em <https://cimi.org.br>

³²O meu artigo intitulou-se “A música e o bem viver”. Está disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/1107/1554>

³³ Vide dissertação “A Aldeia Multiétnica: no espaço-tempo da interculturalidade”, do autor desta tese. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/22701/1/2016_FilipeAndradeVazParente.pdf



2ª turma da formação no Curso História e Culturas Indígenas, na sala de aula. Luziânia-GO, Julho/2017

A ambientação proporcionada ao longo do curso permitiu que eu entrasse em contato e dialogasse com pessoas de diferentes regiões do Brasil que vêm trabalhando direta ou indiretamente com a questão indígena, desde pesquisadores/professores, passando por advogados e até um defensor público atuante junto a povos e comunidades indígenas no Estado do Pará. Dessa maneira, os diferentes olhares e percepções acerca da temática muito contribuíram para o aprofundamento de minha compreensão sobre as perguntas e reflexões da pesquisa.

Um contato muito importante que tive ao longo do curso foi com um músico e professor paulista que realiza um trabalho voluntário junto ao povo Xavante há cerca de 20 anos. Os desdobramentos desse contato, fundamental para o desenvolvimento desta tese serão relatados mais adiante, ainda neste capítulo sobre os eventos-campo.

VISITA TÉCNICA AO SANTUÁRIO DOS PAJÉS DURANTE O X CONGRESSO BRASILEIRO DE AGROECOLOGIA

O direito à terra está, sem sombra de dúvidas, na essência dos direitos dos povos indígenas. Da sua garantia dependem todos os demais direitos e a própria continuidade e reprodução cultural desses povos. Por isso mesmo, em torno da sua aplicação ocorrem os maiores conflitos e aí se opera toda uma usina de fabricação de preconceitos que procuram deslegitimá-lo e desqualificá-lo. Sob o mote “há muita terra para pouco índio”, interesses contrariados com a demarcação das terras indígenas no país procuram apresentar os índios como privilegiados em relação aos demais setores da sociedade brasileira, o que se traduz numa imensa pressão sobre o governo para que não se demarquem ou se demarquem em menor extensão as terras às quais determinado povo tem direito (ARAÚJO *et al*, 2006, p. 49).

Entre 12 e 15 de setembro de 2017 estive participando do X Congresso Brasileiro de Agroecologia (CBA), cujo tema central foi “Agroecologia na Transformação dos Sistemas Agroalimentares na América Latina: Memórias, Saberes e Caminhos para o Bem Viver”. O congresso reuniu milhares de pessoas entre estudantes, professores, pesquisadores, agricultores, indígenas, quilombolas e representantes de povos e comunidades tradicionais do Brasil e também de outros países, sobretudo latino-americanos, haja vista que concomitantemente também se realizava o VI Congresso Latinoamericano de Agroecologia.



Uma das ilustrações-síntese dos temas e debates abordados durante o CBA 2017. Autoria: Equipe de Facilitação Gráfica do CBA 2017.

Essa participação no X CBA enquadra-se como evento-campo exploratório que teve por objetivo possibilitar a aproximação deste pesquisador/autor com sujeitos/povos indígenas que estivessem participando do referido Congresso a fim de compreender melhor suas demandas, dilemas e contribuições para o campo agroecológico e para a resistência frente à expansão da fronteira agrícola baseada no modelo capitalista hegemônico. A escolha estratégica deveu-se ao fato de que o movimento agroecológico brasileiro, em larga medida foi impulsionado pela sociedade civil e, desde suas origens se inpirou bastante nos modos de vida de povos indígenas, entre outros povos e comunidades tradicionais na sua relação com a natureza e o meio ambiente. Ademais, o X CBA foi sediado em Brasília-DF, capital federal localizada no Planalto Central,

região *core* do Cerrado, que costuma ser visitada por diversas lideranças indígenas na busca de estabelecer relações políticas e reivindicar seus direitos.

De fato, ao longo do Congresso, além de poder ouvir palestrantes, pesquisadores e autores indígenas, tive a oportunidade de conhecer mais profundamente a comunidade indígena do Santuário dos Pajés, situada no centro de Brasília e cuja resistência frente ao avanço da especulação imobiliária notabilizou-se nos últimos anos, inclusive na grande mídia, mas sobretudo por meio das mídias alternativas e com o apoio de estudantes e de parte da sociedade civil brasileira.

A presença indígena foi marcante não apenas nas conferências, rodas de conversa e trabalhos apresentados ao longo do Congresso, mas também se deu na Feira de Troca de Sementes e na Feira da Sociobiodiversidade. Os indígenas aproveitavam os espaços de fala para destacar que os preceitos e a prática agroecológica relacionados à produção de alimentos respeitando os ciclos naturais e o equilíbrio ecológico, sem o uso de agrotóxicos, transgênicos, máquinas, técnicas e tecnologias que ameaçam os ecossistemas, já eram tradicionalmente empregados pelos povos indígenas desde a ancestralidade. Tais conhecimentos repassados de geração em geração garantiam a sustentabilidade alimentar desses povos sem prejudicar irreversivelmente a sustentabilidade ambiental. De fato, muitos acadêmicos e pesquisadores, reconhecem que a agroecologia enquanto ciência e movimento político e social se nutre bastante dos conhecimentos acumulados pelos povos indígenas, entre outros povos e comunidades tradicionais.

Além da valorização identitária e da sociobiodiversidade, bem como o reconhecimento da importância e do protagonismo das culturas e dos modos de vida desses povos para a sustentabilidade ambiental e para a soberania alimentar, o Congresso constituiu-se em um espaço de voz e denúncia diante da perpetuação e dos avanços das injustiças socioambientais ao longo tempo e sobre os territórios, como se pode observar no seguinte trecho da Carta Agroecológica do Cerrado (CAC), publicada como documento final e síntese do CBA 2017:

Denunciamos a escalada da violência no campo, sobretudo no último ano, onde os níveis de violências de todas as naturezas aumentaram drasticamente. Lideranças camponesas, indígenas, quilombolas e dos povos e comunidades tradicionais, defensoras da agroecologia, vem sendo perseguidas e mortas. A violência sexista se junta aos movimentos reacionários, aumentando os casos de assassinato de mulheres lideranças e tentando aprisioná-las novamente nos espaços domésticos. As comunidades estão sendo cercadas e ameaçadas pelo agronegócio e o capital agroindustrial. Denunciamos os grandes projetos do capital e do agronegócio que vem expulsando os povos do campo, das águas e das florestas, destruindo os espaços de produção agroecológica, camponesa e de preservação da vida. Dentre esses processos reforçamos nosso repúdio e preocupação com a região do MATOPIBA1 e a extinção da Reserva Nacional

do Cobre e Associados (RENCA) na Amazônia, que consumados representarão um verdadeiro extermínio das populações camponesas, indígenas, quilombolas e povos e comunidades tradicionais dessas regiões. (CAC, p. 2)

A Carta Agroecológica do Cerrado também reforçou a necessidade da manutenção e do fortalecimento de políticas públicas voltadas para a promoção da transição agroecológica tanto na zona rural quanto nos centros urbanos. Igualmente frisou a importância ética de se estimular e difundir uma cultura baseada no respeito e cuidado pela diversidade de formas de vida, bem como em relações de cooperação e solidariedade, em substituição à cultura hegemônica baseada na competição e no individualismo.

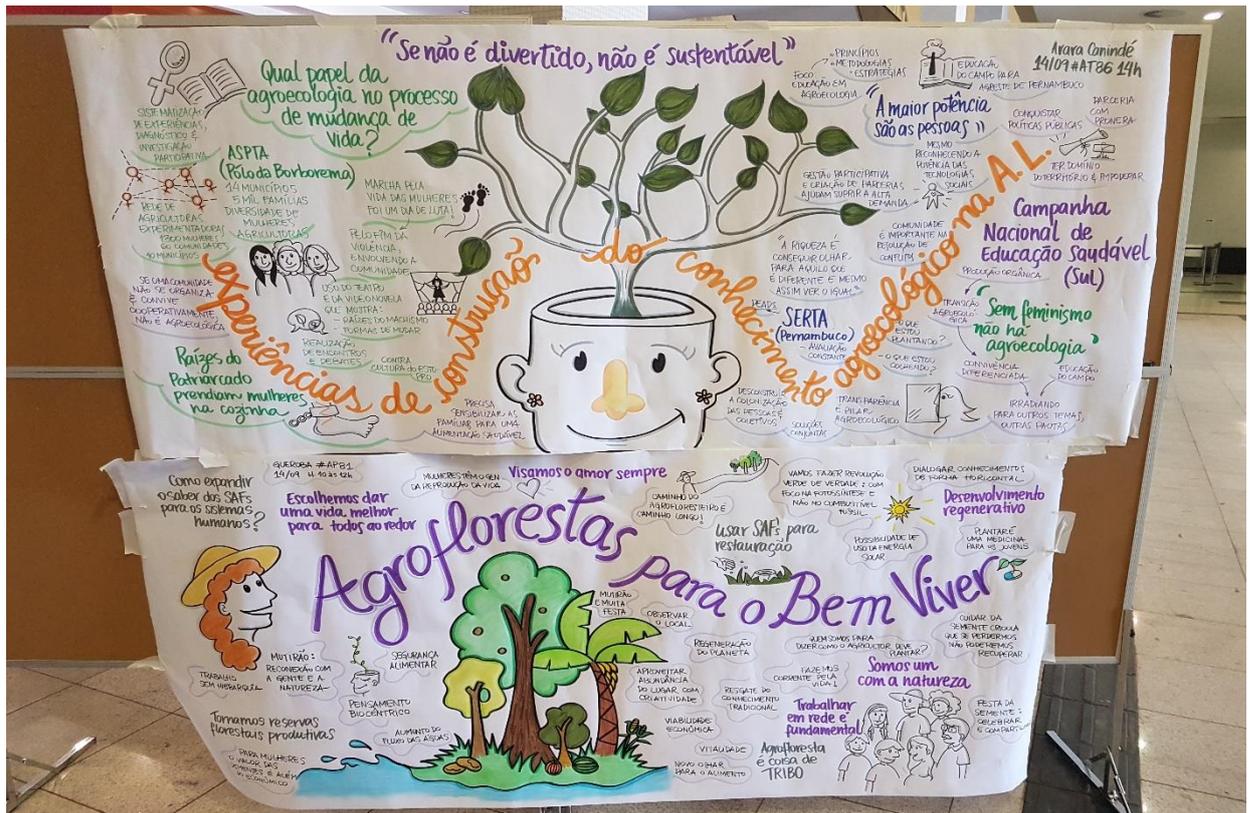
Ao longo da CAC foram grifados trechos em caixa alta e negrito expressando o que os signatários compreendem como qualidades e características imprescindíveis e constituintes da agroecologia e essenciais ao seu desenvolvimento. Transcrevo-os a seguir: “SEM DEMOCRACIA NÃO HÁ AGROECOLOGIA”; “SEM REFORMA AGRÁRIA E RESPEITO AOS TERRITÓRIOS DOS POVOS INDÍGENAS, QUILOMBOLAS E COMUNIDADES TRADICIONAIS NÃO HÁ AGROECOLOGIA”; “CHEGA DE AGROTÓXICOS, BASTA DE TECNOLOGIAS E MECANISMOS QUE COMPROMETEM A REDE DA VIDA E A SOCIABILIDADE DOS POVOS QUE HABITAM NOSSO TERRITÓRIO”; “SEM AGROECOLOGIA NÃO HÁ SOBERANIA ALIMENTAR”; “SEM FEMINISMO NÃO HÁ AGROECOLOGIA”; “SEM POLÍTICAS DE CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO NÃO HÁ AGROECOLOGIA”; e “EDUCAÇÃO É DIREITO NOSSO E DEVER DO ESTADO! SEM EDUCAÇÃO NÃO HÁ AGROECOLOGIA”³⁴.

Na oportunidade, apresentei a Comunicação Oral intitulada “A Moderna e Ancestral Agroecologia: a construção do conhecimento agroecológico por meio do diálogo de saberes”, na qual refleti sobre as contribuições dos conhecimentos dos povos indígenas associada ao desenvolvimento de pesquisas e tecnologias contemporâneas para o desenvolvimento da agroecologia como área de conhecimento científico e acadêmico. Da mesma forma a Agroecologia constitui-se como campo de conhecimento inclusivo, espaço de manifestação e de voz para esses povos e seus representantes.

O Congresso girou em torno de 13 grandes temas geradores, a partir dos quais se estruturavam os grupos de trabalho, quais sejam: 1- Políticas Públicas e conjuntura; 2- Mulheres e Agroecologia; 3- Juventudes e Agroecologia; 4- Educação em Agroecologia; 5- Construção do Conhecimento Agroecológico; 6- Campesinato e Soberania alimentar; 7- Conservação e

³⁴ A transcrição foi feita em caixa alta pois eram afirmações entoadas como lemas durante o evento.

Manejo da Sociobiodiversidade e Direitos dos Agricultores e Povos e Comunidades Tradicionais; 8-Agroecologia e resiliência socioecológica às mudanças climáticas e outros estresses; 9- Manejo de Agroecossistemas e Agricultura Orgânica; 10- Agrotóxicos e Organismos Geneticamente Modificados; 11- Agroecologia e Agriculturas Urbana e Periurbana; 12- Estratégias Econômicas em Diálogo com Agroecologia; e 13- Memórias e História da Agroecologia (<https://relatosagroecologia2017.itbio3.org>).



Outra ilustração-síntese dos temas e debates abordados durante o CBA 2017. Autoria: Equipe de Facilitação Gráfica do CBA 2017.

Ademais das conferências, seminários, apresentações orais, mesas redondas, rodas de conversa, feiras, entre outros espaços e atividades, o CBA 2017 disponibilizou em sua programação visitas técnicas, para um número restrito de participantes, a comunidades quilombolas (Kalunga, em Cavalcante-GO, e Mesquita, na Cidade Ocidental-GO), ao assentamento Gabriela Monteiro, do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), situado em Brazlândia-DF, e também a propriedades privadas localizadas no perímetro do Distrito Federal, que trabalham com agricultura familiar, agrofloresta e produção orgânica, além da comunidade indígena do Santuário dos Pajés.

Eu e mais cerca de 20 pessoas de várias partes do Brasil, alguns estrangeiros, nos inscrevemos para visita ao Santuário dos Pajés mediante uma contribuição financeira

destinada a custos com o transporte, almoço e recepção pela comunidade. A visita foi realizada no dia 16/9/2017. Passamos manhã e tarde participando de atividades e conversando com os moradores do local. As atividades propostas foram: narração, por parte de uma liderança, da história do Santuário dos Pajés desde sua origem até a atualidade, bem como suas dificuldades e desafios como comunidade; roda de conversa; apresentação e identificação de plantas nativas do Cerrado; noções e prática de manejo na agrofloresta do Santuário; produção de mudas utilizando bambu; e confecção de “bombas de sementes”³⁵. Além das atividades foi oferecido almoço tradicional indígena com peixe, mandioca e tapioca.



Apresentação da agrofloresta do Santuário dos Pajés. Visita Técnica pelo CBA 2017 em 16/9/2017.

Anteriormente eu já havia visitado o Santuário dos Pajés em algumas oportunidades, tanto em atividades culturais (celebrações, festas ritualísticas e rodas de conversa) promovidas pela comunidade em parceria com estudantes da UnB e entidades não governamentais, pela resistência e defesa de seus direitos, sobretudo frente ao avanço do mercado imobiliário a partir da construção do Setor Noroeste (área nobre destinada a habitação urbana), quanto em plantios agroflorestais voltados para o fortalecimento do Cerrado e subsistência da comunidade. Os outros participantes da visita técnica não conheciam a comunidade e ficaram impressionados com a proximidade do território com o centro urbano de Brasília, haja vista que a entrada para a comunidade está nas adjacências dos prédios residenciais do bairro Noroeste. Em que pese o

³⁵ Técnica em que sementes diversas são misturadas à argila úmida até formar bolas homogêneas. Essas bolas são colocadas sob o sol para secagem natural até a argila ficar endurecida. Posteriormente essas bolas são lançadas, preferencialmente no período de chuvas, na área que se pretende reflorestar. Em tom de brincadeira e descontração, a liderança do Santuário nos disse que as “bombas de semente” são armas poderosas para a realização de uma espécie de “terrorismo ecológico” necessário à regeneração de matas e florestas que foram degradadas pela ação humana.

estranhamento, o qual ficou manifesto em falas e perguntas durante a roda de conversa, o que gerou reflexões interessantes acerca de direitos e modos de vida, bem como sobre a relação ser humano-natureza, boa parte dos visitantes comentaram ao final da visita que viveram uma experiência única e gratificante, que se solidarizavam com a luta do movimento indígena, e que gostariam de retornar à comunidade futuramente.

O Santuário dos Pajés passou a ficar conhecido pelos brasilienses e mesmo nacionalmente, com o início da construção do Setor Noroeste, em 2009, quando a Companhia Imobiliária de Brasília – Terracap (empresa estatal), juntamente com as empresas envolvidas na construção do bairro passaram a entrar em conflito com a comunidade, que resistiu frente às tentativas de remanejamento do local. A situação litigiosa foi amplamente divulgada na mídia jornalística e televisiva, além de ser abordada em mídias alternativas (redes sociais e documentários³⁶) e por pesquisadores por meio de monografias e dissertações³⁷, que também buscaram compreender e publicizar o contexto e as origens da comunidade.

Segundo Magalhães (2009), a presença indígena na área litigada remonta ao início da construção de Brasília, quando alguns índios da etnia Fulni-ô, cujo território localiza-se nas adjacências do município de Águas Belas, em Pernambuco, vieram à nova capital ainda em construção, em 1957, em busca de melhores condições de vida, tendo em vista inclusive o processo histórico de arrendamento e conflitos fundiários em suas terras originárias. Alguns passaram a trabalhar como operários na construção da cidade e se estabeleceram no atual local onde se encontra a comunidade, que antes era uma gleba da Fazenda Bananal, que fora desapropriada para a construção do Plano Piloto, área central de Brasília. Ainda conforme Magalhães (2009), o grupo teria inclusive comprado o direito de posse sobre uma área de 41.189m² de uma antiga moradora da Fazenda Bananal e a escolha da moradia em meio à natureza deveu-se à cultura e espiritualidade indígena Fulni-ô, que se utiliza das plantas e dos ambientes naturais para a prática de seus costumes e rituais.

Com o passar dos anos, os indígenas foram cultivando aquelas terras e construindo seus espaços culturais e ritualísticos. Além da relação com o sagrado e com o meio ambiente, os indígenas que se estabeleceram na área foram gerando descendentes. Como relata Magalhães (2019, p. 17-18):

Os casamentos, os nascimentos de filhos e netos e a morte de alguns líderes espirituais que aí viveram aprofundaram mais ainda as relações espirituais

³⁶ Vide documentário intitulado “Sagrada Terra Especulada”.

³⁷ Vide dissertação “BRAYNER, Thais. 2013. É terra indígena porque é sagrada: Santuário dos Pajés – Brasília/DF”; e monografia de especialização “MAGALHÃES, Frederico Flávio. 2009. Terra Indígena Bananal: Territorialização Tapuya - A materialização da presença indígena em Brasília.

com a ancestralidade do território. Mencionaram que o enterro de seus pertences ocorreram nesta terra em pontos de referencia relacionados ao clã a que cada um pertence. Expressaram a crença de que tais ocorrências confirmam o caráter Sagrado do território.

A comunidade do Santuário dos Pajés vinha, portanto, reivindicando o reconhecimento da ocupação tradicional da área, conforme artigo 231 da CF/1988, desde a década de 1990, com base em estudos e pareceres antropológicos (MAGALHÃES, 2009). Entretanto, a demanda encabeçada pela liderança pajé Santxiê Tapuia, falecido em 2014, ficou estagnada na burocracia política e jurídica por bastante tempo.



Explicação sobre cultivo de plantas e produção de mudas. Visita Técnica, CBA 2017, em 16/9/2017.

Com o início das obras de construção do Setor Noroeste, em 2009, o conflito entre a comunidade, as empreiteiras e o Poder Público começou a se acirrar. O Setor Noroeste é, supostamente, a última área habitacional construída no perímetro tombado como patrimônio histórico e cultural da humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). O bairro destinado à classe média alta de Brasília fora anunciado como bairro “ecológico” em que pese a denúncia de ambientalistas sobre os impactos ambientais derivados do desmatamento do cerrado numa região de abastecimento hídrico, inclusive do Lago Paranoá, e também importante na drenagem das águas pluviais, conhecida como Aquífero do Bananal.

Apesar das controvérsias e da existência de laudos antropológicos atestando a ocupação tradicional indígena na área, as empreiteiras conseguiram licença de órgãos ambientais para a

construção do novo bairro. No entanto, a comunidade indígena permaneceu na resistência e na luta por seus direitos. Em 2011, o conflito atingiu seus níveis mais extremos chegando a haver conflitos diretos entre a comunidade, as empreiteiras e a polícia militar do DF. Seguranças privados e armados das construtoras Emplavi e Brasal, entre outras, invadiram o território indígena, derrubando parte do cerrado, em mais de uma oportunidade, na tentativa de coagir e forçar a saída da comunidade. As investidas, entretanto, chamaram a atenção da mídia local e representantes de movimentos sociais, ambientalistas, e, especialmente, estudantes da Universidade de Brasília se mobilizaram para apoiar os indígenas frente a essa disputa assimétrica de poder. As estratégias de luta e resistência, que ocorreram de diversas formas, desde a realização de festas e eventos culturais abertos à população, passando pela produção de filmes e documentários, até o confronto direto com forças policiais e seguranças privados com algumas pessoas chegando a obstruir a passagem de tratores e, mesmo, a se amarrar neles para impedir a derrubada do cerrado, deram visibilidade ao caso perante a opinião pública e foram fundamentais para a permanência da comunidade indígena no local.

Todavia, mesmo com a resistência indígena, boa parte do Setor Noroeste foi construída, afetando diretamente a paisagem e a qualidade de vida da comunidade, que apesar de ter sido originalmente criada pelos Fulni-ô hoje abriga em seu território e adjacências indígenas de outras etnias tais como Guajajara, Kariri-Xocó e Wapixana, constituindo-se como um território multiétnico. Além da diversidade étnico-cultural, o Santuário dos Pajés foi se consolidando como um local de passagem e abrigo para indígenas de diversas partes do Brasil que vêm à Brasília para tratar de questões políticas relacionadas a seus povos e territórios junto às instituições públicas. Pode-se afirmar, portanto, que a existência dessa comunidade indígena no centro da capital brasileira é emblemática e fortalece simbolicamente o movimento indígena nacional, haja vista que esses povos e populações foram historicamente alijados dos processos decisórios e das instâncias de poder, ainda que sejam os habitantes originários dessas terras, que chegaram muito antes da fundação do Estado nacional e que, segundo Bertran (2011) já habitavam e percorriam essas terras do Planalto Central onde se edificou a capital do país.



Seleção de sementes para produzir “bombas de sementes”. Visita Técnica, CBA 2017, em 16/9/2017.

No dia 29 de junho de 2018, cerca de 10 anos após o início dos conflitos derivados da construção do Setor Noroeste, assinou-se um acordo proposto pelo Ministério Público Federal (MPF) entre a comunidade indígena Fulniô-Tapuya, a Companhia Imobiliária de Brasília (Terracap), o Instituto Brasília Ambiental (IBRAM) e a Fundação Nacional do Índio (Funai) reconhecendo uma área de 32,4868 hectares como de posse e usufruto permanente da comunidade Fulni-ô Tapuya, com a denominação de “Terra Indígena Santuário Sagrado dos Pajés - Pajé Santxiê Tapuya”. A área é consideravelmente menor em relação à dimensão que os indígenas pleiteavam, todavia o acordo prevê limitações, revisões e adequações do projeto de expansão do Setor Noroeste, bem como benfeitorias e prestação de serviços a serem efetivados pelo Poder Público na terra indígena, quais sejam, reflorestamento da área degradada, a construção de um Centro de Convivência, escola, unidades habitacionais, implantação de sistema de água e esgoto, e distribuição de energia (<http://www.mpf.mp.br/regiao1/sala-de-imprensa/docs/AcordoSanturioSagradosPajs.pdf>). Frise-se que o acordo não contempla toda a população indígena que vive nas adjacências do Santuário dos Pajés, essa segue em tratativas junto às instituições públicas.

A situação da comunidade indígena do Santuário dos Pajés e adjacências é paradigmática sob o ponto de vista da relação entre os povos indígenas e o Estado brasileiro,

evidenciando as complexidades envolvidas, especialmente no que concerne à questão fundiária. Em que pese o fato de a Constituição Republicana de 1988, em seu artigo 231, reconhecer o direito originário³⁸ dos povos indígenas ao usufruto exclusivo das terras de ocupação permanente e tradicional, forças políticas, jurídicas e econômicas vêm atuando no sentido de restringir ou mesmo rever esse direito constitucional.

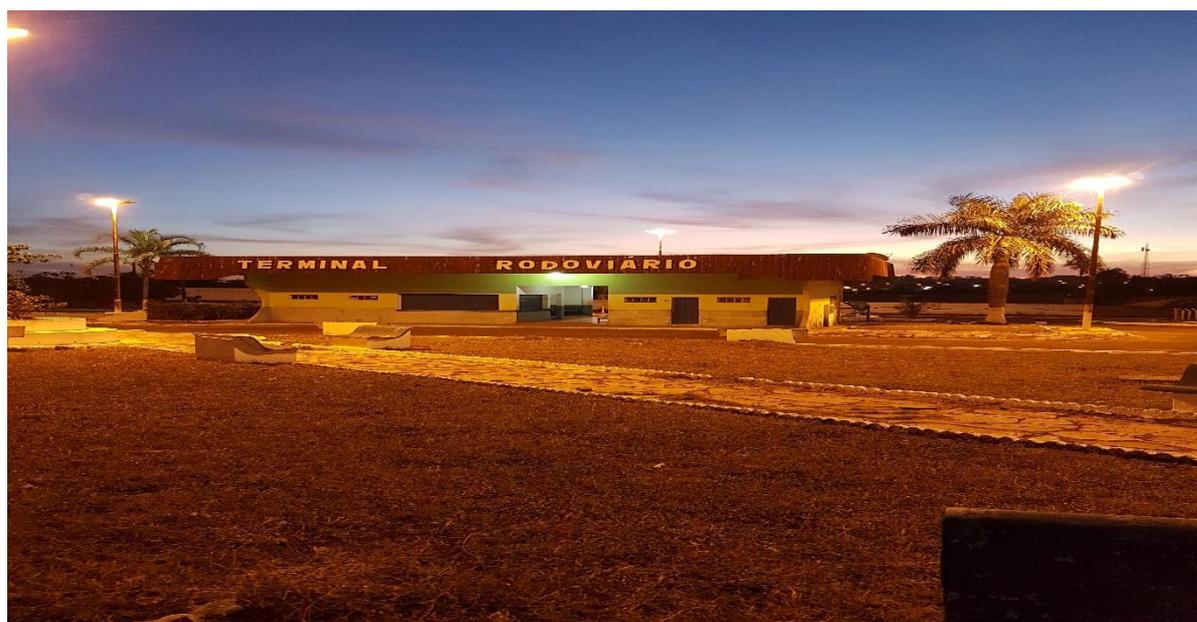
Nesse sentido, vale ressaltar a tramitação no Congresso Nacional do Projeto de Emenda Constitucional (PEC) 215/2000, de interesse da bancada ruralista, que busca transferir a competência da demarcação de terras indígenas, que hoje se encontra no Poder Executivo, por meio da Funai, e que ocorre com base em critérios técnicos e legais, para o Poder Legislativo, incluindo a atribuição de competência a esse último para rever as terras que já foram demarcadas e homologadas. Na mesma linha, mas no âmbito do Poder Judiciário, destaca-se a “tese do marco temporal” foi empregada inicialmente pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em 2009, que estabeleceu 19 condicionantes ou salvaguardas no caso do julgamento da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, localizada em Roraima. Essa tese propõe que sejam reconhecidas como terras tradicionalmente ocupadas apenas aquelas em que se comprove a ocupação indígena antes do dia 5 de outubro de 1988, data da promulgação da CF/88. Essa perspectiva pode restringir o direito originário previsto pelo artigo 231 a um considerável número de terras já demarcadas e/ou em vias de serem demarcadas. Na alçada do Poder Executivo, vale lembrar os Pareceres 303/12 e 01/17, ambos da Advocacia Geral da União (AGU), os quais prescreveram a extensão das condicionantes aplicadas à demarcação da TI Raposa Serra do Sol a todas as terras indígenas do país.

O caso do Santuário dos Pajés, com toda sua complexidade, representa na atualidade um exemplo da resistência e da luta indígena no seio da sociedade brasileira. Além disso traz à tona elementos significativos de relações interétnicas (entre as diversas etnias que compartilham a mesma área como espaço de acolhimento e estadia ou mesmo espaço de vida e moradia) bem como de relações interculturais (entre a comunidade indígena e os não indígenas, especialmente estudantes e professores da Universidade de Brasília que se solidarizam e de alguma forma apoiam/apoiaram a comunidade).

³⁸ Precede a instituição do próprio Estado brasileiro.

VISITA À ALDEIA SANTA CRUZ, NA TERRA INDÍGENA PARABUBURE, DO POVO XAVANTE

Um dos eventos-campo mais relevantes para a pesquisa consistiu na visita e estada durante 9 dias, entre 16 e 24 de julho de 2018, na aldeia Santa Cruz, situada na Terra Indígena Parabubure, do povo Xavante, localizada nas proximidades do município de Campinápolis, no estado do Mato Grosso. Nesse período, pude dialogar com indígenas Xavante, entre professores e lideranças, além de observar o cotidiano e interagir com a comunidade indígena. Essa vivência e observações foram fundamentais para a compreensão de como esse povo indígena vive e se organiza dentro do bioma Cerrado. Como foi uma viagem em grupo, acompanhado por mais quatro pessoas de origens, formações distintas e contatos diferenciados com a temática indígena, a imersão tornou-se bastante profícua e enriquecida pelos diferentes olhares e perspectivas os quais se depreendiam mediante interações e diálogos entre os participantes do grupo e, desses, com os indígenas.



Terminal Rodoviário de Campinápolis-MT, julho/2018

Esse evento-campo também teve natureza exploratória, tendo em vista que não realizei coleta de dados de forma sistematizada, no intuito de vivenciar de maneira mais fluida esse primeiro contato com a comunidade, porém foram empregadas estratégias, técnicas e procedimentos tais como a observação-participante e a escuta sensível, além da abordagem colaborativa que se deu por meio das doações materiais e das trocas e relações interculturais.

Ter contato e conhecer um pouco mais de perto o povo Xavante foi muito importante para os fins desta pesquisa. Considerado como um dos grandes símbolos de resistência entre os

povos Jê que habitaram a região do Planalto Central sob jurisdição da antiga capitania de Goiás, conforme explicitado na parte teórica (Capítulo I) desta tese, o povo Xavante é também referenciado como parte fundamental da ancestralidade indígena do povo Tapuia do Carretão, com o qual realizei a pesquisa de campo desta tese (Capítulo IV).

O convite para conhecer a aldeia Xavante partiu de um colega do curso de extensão em História e Culturas Indígenas, promovido pela Unila em parceria com o Cimi, do qual participamos da mesma turma em 2017 como descrito em tópico anterior desta tese. O convite para a visita se deu ainda durante o nosso curso, e a ideia inicial era a de que fôssemos para a aldeia assim que o curso terminasse, no final de julho de 2017. Entretanto, a viagem acabou não se concretizando naquele momento, vindo a se efetivar em julho de 2018. Esse colega tem contato com o povo Xavante da aldeia Santa Cruz há cerca de 20 anos e, desde então atua como parceiro da comunidade. Pelo menos uma vez por ano ele procura visitar a aldeia e aproveita para levar doações, sobretudo de roupas e brinquedos, angariadas junto a amigos e aos estudantes das escolas em que trabalha como professor.

Como me revelou, de maneira informal, porém com muita riqueza de detalhes, sua história com a aldeia Santa Cruz se iniciou em 1998, quando, nas festividades da semana do índio, alguns indígenas Xavante visitaram a escola em que atuava como professor no estado de São Paulo. Durante essa visita lhe convidaram para conhecer a aldeia em Mato Grosso. Dois anos depois, em 2000, ele realizou essa visita e foi apresentado a um dos anciãos da aldeia, que, sem nenhum conhecimento prévio acerca de sua saúde, lhe ofereceu uma bebida espontaneamente preparada a partir de plantas colhidas na hora e diante de seu olhar. Após ingerir o preparado, sentiu forte náusea e vomitou bastante, identificando inclusive um coágulo escuro em meio ao vômito. O ancião, que não falava português, se aproximou do vômito, apontou para o coágulo e afirmou que ele estava curado, conforme os indígenas que lhe acompanhavam traduziram. O mais intrigante da história é que em nenhum momento ele havia comentado com quaisquer dos indígenas sobre um problema crônico gastrointestinal que o acometia há anos e que já tinha dispendido bastante dinheiro em tratamento com os melhores especialistas do ramo em São Paulo, sem resultados efetivos. Ele complementou a história afirmando que ao retornar a São Paulo, sentindo-se muito aliviado de incômodos e dores, resolveu fazer alguns exames e, para sua surpresa, e dos médicos, o problema de saúde não existia mais. Desde então, como forma de gratidão, ele se comprometeu a fazer visitas periódicas a aldeia Santa Cruz, sempre levando doações que possam contribuir e atender às necessidades da comunidade.

Com o passar dos anos, sua relação com os Xavante se estreitou bastante de modo que ele recebeu um nome indígena, aprendeu um pouco da língua materna dos Xavante e também teve a oportunidade de observar alguns rituais e momentos importantes da aldeia. Além disso, foi autorizado a participar de um ritual de iniciação dos homens muito importante dentro da cultura Xavante, o ritual de furação da orelha. Por meio desse ritual de passagem para a vida adulta, os homens também se tornam aptos a sonhar e cantar inspirados por sua ancestralidade, duas funções essenciais dentro da cultura Xavante.

Tivemos bastante afinidade um com o outro tendo em vista a vivência e forte identificação comuns em torno da questão indígena e também no que diz respeito à musicalidade, uma vez que ele trabalha como professor de cultura e musicalização infantil em São Paulo, além de tocar violão e ser compositor, tendo estudado com Marlui Miranda³⁹, ao passo que eu também toco violão, sou compositor, fortemente influenciado pela musicalidade indígena e também realizo esporadicamente trabalhos na linha musical com grupos de diferentes faixas etárias. Essa afinidade contribuiu para o estabelecimento de uma relação de parceria e confiança mediante a qual se deu o convite, a efetivação da viagem e seus desdobramentos. Nossa familiaridade e vivência artística, como pude observar ao longo da viagem, também favoreceram a comunicação com os indígenas Xavante, em que pese as barreiras linguísticas, uma vez que muitos demonstraram apreço e alegria ao nos ver tocar e cantar, sendo que alguns pediram emprestado o meu violão e aproveitaram para tocar e cantar algumas músicas em sua língua materna. Ressalte-se que, em cerca de 20 anos de contato e parceria com o povo Xavante da aldeia Santa Cruz, era a primeira vez que o professor paulista estava levando um grupo externo para conhecer a comunidade, segundo ele, pessoas seletas que tinham vivência e abertura necessária para lidar com a alteridade.

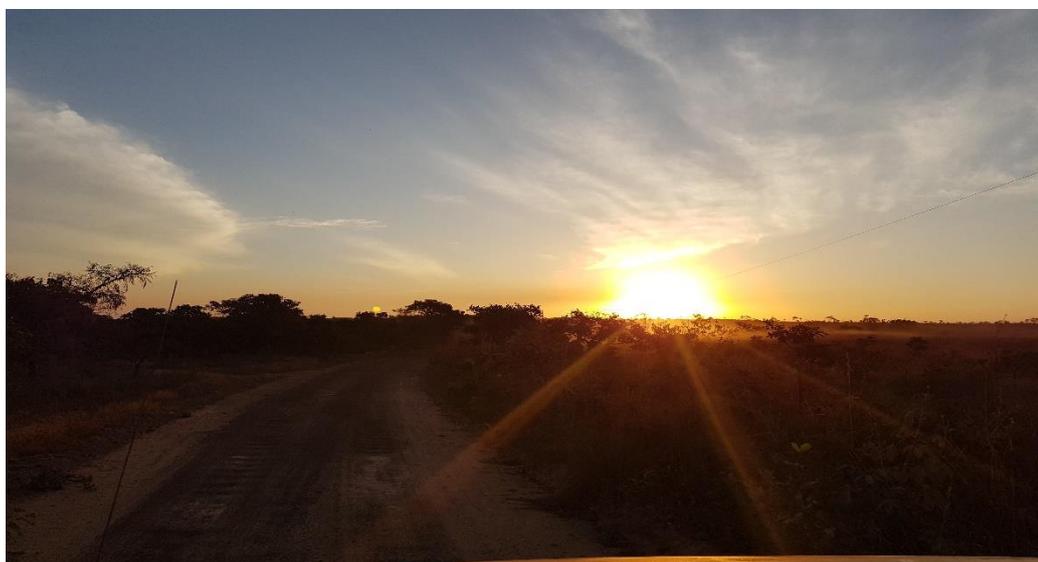
Minha viagem iniciou-se com o deslocamento de ônibus de Brasília a Goiânia e, posteriormente, de Goiânia a Nova Xavantina, e desta para Campinópolis, município cuja população gira em torno de 15 mil pessoas. Ao chegar em Campinópolis, pernoitei no município enquanto aguardava o restante do grupo: quatro pessoas que vinham do estado de São Paulo. Elas chegaram na manhã do dia seguinte, então, almoçamos, fretamos uma camionete até a Aldeia Santa Cruz e percorremos uma distância de cerca de 150 quilômetros em cerca de quatro horas, devido a boa parte de o percurso ter sido feita em estrada de chão, sendo que alguns trechos se encontravam em difíceis condições de tráfego, em que pese estivéssemos no período de seca. Pois, segundo o motorista que nos levou até a aldeia, no período mais chuvoso, alguns

³⁹ Renomada cantora, compositora e pesquisadora da cultura indígena brasileira.

trechos tornam-se praticamente intrafegáveis e o acesso até a aldeia fica mais difícil e demorado. Essa dificuldade de deslocamento também afeta os indígenas quando necessitam se deslocar à cidade por diversos motivos, como ficaria patente nas falas de alguns indígenas e tal qual apontam Carvalho (2010) e Jacinto (2018), no que concerne à TI Parabubure de maneira geral.



Transporte até a Aldeia Santa Cruz na TI Parabubure. MT, Julho/2018



Trecho de estrada de chão, TI Parabubure. MT, Julho/2018

Chegamos à Aldeia Santa Cruz já no início da noite, com o céu estrelado. Nossa chegada despertou interesse e curiosidade dos indígenas que estavam nas proximidades e, sobretudo, das crianças, que rapidamente cercaram o carro em que estávamos e à medida que fomos descendo e retirando nossas bagagens, elas nos recebiam com alegria, entusiasmo, sorrisos e olhares curiosos. Algumas arriscavam pronunciar “boa noite” e riam ou demonstravam um

pouco de timidez quando não compreendiam alguma palavra em português que usávamos para nos comunicar. De qualquer modo, os abraços, o carinho e empolgação com que nos receberam ficaram registrados em minha memória.

Após esse primeiro contato inesquecível, uma liderança que também atua como professor na escola da aldeia nos cumprimentou e nos apresentou o local onde ficaríamos alojados durante nossa estadia, a escola da aldeia. Embora simples, a estrutura era nova e contava com uma cozinha com fogão, geladeira e utensílios que utilizaríamos para preparar nossas refeições. Também havia água encanada e banheiros externos com vaso sanitário e chuveiros os quais ficaram a nossa disposição. Num primeiro relance, a construção de alvenaria toda pintada de branco, em meio à poeira marrom característica do Cerrado em época de seca, e a arquitetura nos moldes característicos das escolas que predominam nas cidades, contrastava com as casas dos indígenas, majoritariamente feitas de taipa, adobe, e cobertas com palha de buriti ou babaçu⁴⁰.



Casas de famílias Xavante, Aldeia Santa Cruz, MT, Julho/2018.

Frise-se que a arquitetura atual das casas das famílias Xavante da aldeia Santa Cruz, como se pode observar na foto acima, ainda que mantenha alguns traços da tradição ancestral desse povo, como, por exemplo, o uso da palha de buriti ou babaçu em sua construção, reflete também influências derivadas do contato com a cultura não indígena, que no caso dos Xavante

⁴⁰ Espécies de palmeira nativas encontradas na região de Cerrado.

foi bastante intensificado a partir da década de 1940 com o recrudescimento da Marcha para o Oeste, a Expedição Roncador-Xingu, e a ação missionária dos salesianos⁴¹. O formato retangular das casas contrasta com o formato circular que predominava nas ocas das aldeias em tempos passados, assim como a estrutura de taipa ou adobe como alicerce relegou o uso da palha apenas na parte superior ou no teto da casa, sendo ainda usualmente utilizado um revestimento plástico sob a palha a fim de garantir a impermeabilidade da casa no período chuvoso de forma mais eficiente.

Pode-se observar também, na mesma fotografia, a existência de postes de luz, fiação elétrica e antena parabólica. Esses aparatos modernos já bastante disseminados nos centros urbanos, mesmo nas áreas rurais, ainda não alcançaram todas as aldeias indígenas. Muitas delas foram beneficiadas apenas muito recentemente por meio da implementação de Políticas Públicas como o Programa do Governo Federal “Luz para Todos” implementado a partir de 2003. Sem dúvidas o acesso a tais aparatos, direito fundamental e constitucional de quaisquer seres humanos, traz uma série de possibilidades e desafios para esses povos, especialmente os recém familiarizados com essas tecnologias.

Nos alojamos numa sala de aula da escola, afastamos as mesas e cadeiras e dispusemos nossos colchonetes e sacos de dormir sobre aquele espaço, juntamente com as doações de roupas e brinquedos que havíamos angariado para oferecer aos Xavante por orientação do nosso colega professor e parceiro da Aldeia Santa Cruz. As doações foram distribuídas alguns dias depois da nossa chegada. Pudemos perceber que havia grande expectativa por parte dos indígenas em recebê-las haja vista a escassez material e as condições financeiras limitadas a que muitos deles encontram-se submetidos. A distribuição foi organizada por uma senhora liderança indígena muito respeitada na aldeia. Homens, mulheres e crianças, estas especialmente entusiasmadas, se dispuseram em filas para receber as doações às quais respondiam com gratidão e sinalizavam com gestos cordiais, sorrisos e alegria. Alguns adultos posteriormente iriam retribuir as doações recebidas com presentes, o que de certa maneira me fez lembrar de uma das obras clássicas da antropologia: o “Ensaio sobre a dádiva”, de Marcel Mauss, onde se reflete sobre a lógica da reciprocidade baseada nas ações de dar, receber e retribuir, que pode ser observada em relações interétnicas e interculturais.

No meu caso, fui presenteado com dois colares artesanais. Um homem Xavante me ofereceu um colar, segundo ele, usado para proteção física e espiritual, feito com sementes de tiririca, tradicionalmente usadas no artesanato Xavante, vértebras e guizo de cascavel. Uma

⁴¹ Congregação ou ordem religiosa da Igreja Apostólica Romana.

mulher Xavante, por sua vez, me presenteou com um colar feito de sementes de tiririca, unhas de veado e penas de arara, que segundo ela, serve para aumentar a beleza e atrair o amor.



Colar artesanal de semente de tiririca, vértebras e guizo de cascavel. MT, Julho/2018



Colar artesanal de semente de tiririca, unhas de veado e penas de arara. MT, Julho/2018

Nossa hospedagem nas dependências da escola ocorreu quando a mesma não se encontrava em funcionamento pois coincidiu com o período de férias escolares. Ao longo de nossa estadia pela aldeia tivemos a oportunidade de percorrer os espaços da aldeia e conhecer um pouco da organização social do povo Xavante, bem como sua história, dilemas, potencialidades e desafios relacionados ao modo de vida tradicional num território em meio ao bioma Cerrado circunvizinho a áreas de expansão da fronteira agrícola. Nossos diálogos e interações se deram de forma mais intensa com os homens e com as crianças, haja vista que as

mulheres se mostravam um pouco mais distantes e aparentemente mais tímidas, com exceção de uma liderança anciã que se comunicava muito bem em português e que guardava significativa memória de seu povo e sua aldeia, compartilhando conosco um pouco dessa história, tornando-se uma importante interlocutora.



Sacolas com doações dispostas na sala de aula em que nos hospedamos. MT, Julho/2018

Conforme Maybury-Lewis (*apud* CARVALHO, 2010), os Xavante possuem uma cosmovisão dualista do mundo com princípios de oposições complementares que reverberam na sua organização social. Dessa forma, as mulheres costumam participar mais da esfera familiar e doméstica e acabam dominando menos a língua portuguesa por um lado, mas desempenham um papel essencial na reprodução da língua Xavante por outro, enquanto os homens se mostram mais propensos às relações públicas e externas. As crianças, por sua vez, interagiam e transitavam livremente por nós demonstrando muita curiosidade e empatia. Em muitos momentos brincamos e cantamos em roda. Observamos que as crianças brincavam com muita liberdade e autonomia, muitas vezes distante dos olhares adultos, nos vários espaços da aldeia, sozinhas ou em grupo, seja na escola, no pátio central, na mata ou mesmo nos cursos de água que margeiam a aldeia. Essa aparente liberdade corporal e em interação com a natureza chamou bastante a atenção do grupo visitante tendo em vista que as crianças que vivem nas cidades costumam ter sua liberdade restrita em larga medida devido ao sistema educacional, à violência, entre outros elementos presentes no meio urbano.

O povo Xavante se autodenomina A'uwẽ Uptabi, que significa povo ou gente verdadeira. O etnônimo Xavante foi atribuído pelos não índios e adotado por antropólogos a fim de distingui-lo do povo Xerente, haja vista que ambos tem uma ancestralidade comum enquanto povos de origem etnolinguística Acuen, pertencentes ao tronco Macro Jê e à família linguística Jê. A separação entre os dois povos teria ocorrido na transição do século XVIII para o XIV, quando os Xavantes teriam atravessado o Rio Araguaia estabelecendo aldeias no atual território do Mato Grosso, enquanto os Xerente teriam permanecido à margem leste do Araguaia, no atual estado do Tocantins. Atualmente o povo Xavante é um dos povos indígenas mais populosos do Brasil, com uma população com cerca de 18 mil habitantes, segundo dados da Sesai, de 2014, ocupando terras indígenas no estado do Mato Grosso. Uma dessas terras, onde se localiza a aldeia Santa Cruz, que visitamos, é denominada Parabubure.

Segundo Jacinto (2018, p.33), a TI Paraburure, cujo nome remete a um tipo de batata ou cará pequeno, presente na região, localiza-se entre os municípios de Campinápolis, Água Boa, Santo Antônio do Leste e Nova Xavantina, no Mato Grosso, tem uma área de 224.447 hectares, foi homologada e registrada na Secretaria do Patrimônio da União (SPU) em 1991. É a TI Xavante mais populosa, com cerca de 8 mil habitantes. A Aldeia Santa Cruz, conforme nos informaram, teria atualmente uma população girando em torno de 100 a 150 pessoas.



Aldeia Santa Cruz – TI Parabubure. MT, Julho/2018.

A Aldeia Santa Cruz possui as ocas ou casas dispostas de maneira circular, de modo que o espaço central se destina para a realização do warã (assembleia dos homens), em que se decide questões relativas à organização da aldeia, e também para a realização de vários rituais tradicionais da cultura Xavante. O espaço é descampado tendo em vista que muitos rituais do

povo Xavante são realizados durante o dia, sob o sol a pino, e requerem grande resistência e força física. Observei também que essa área é frequentemente utilizada por jovens e adultos em práticas desportivas e atividades de lazer, e pelas crianças em suas brincadeiras, bem como pelos professores em aulas que envolvem práticas corporais. Ao redor das casas, como se pode observar na figura acima, existem várias árvores, especialmente mangueiras, que asseguram uma área sombreada relativamente extensa em meio ao Cerrado, fator importante frente ao sol escaldante característico do período de estiagem, amenizando o calor intenso que poderia penetrar nos lares. O colega que nos convidou para conhecer a aldeia, inclusive, me informou que é comum entre os Xavante, assim que se abre uma nova aldeia, plantarem mangueiras para garantir esse sombreamento no futuro.



Crianças Xavante brincando sob a sombra das mangueiras. MT, Julho/2018



Crianças Xavante brincando de cabo-de-guerra no espaço central da aldeia sob a supervisão de um professor.
MT, Julho/2018

No passado, o povo Xavante chegou a ocupar terras em áreas de Cerrado que hoje se localizam nos estados de Goiás, Tocantins, Maranhão e Bahia. Somente em meados do século XIX que os Xavante se estabeleceram nas terras onde atualmente se encontram, localizadas no estado do Mato Grosso, também dentro do bioma Cerrado. Essa migração para o Mato Grosso foi consequência do contato muitas vezes conflituoso com a sociedade nacional que, ao estabelecer novas vilas e cidades no interior do país, avançava cada vez mais sobre os territórios indígenas (JACINTO, 2018). Esse contato com a sociedade nacional intensificar-se-ia nas décadas seguintes com os projetos desenvolvimentistas e integracionistas implementados pelo governo federal a reboque dos interesses econômicos pela exploração dos territórios mais ermos do país.

A Marcha para o Oeste implementada pelo governo Vargas nas décadas de 1930 e 1940, com o objetivo de desbravar e desenvolver a região central do Brasil teve impactos diretos sobre o povo Xavante e suas terras. Com a criação da Expedição Roncador-Xingu, em 1941, da qual os renomados irmãos Vilas-Boas fizeram parte, várias tentativas de “pacificação” dos Xavante foram efetivadas por meio do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Mas como os Xavante costumam afirmar, foram eles quem “pacificaram” os não-indígenas e não o contrário (<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xavante>). O fato é que o avanço das obras desenvolvimentistas juntamente com atividades e ocupações irregulares que afetavam diretamente os territórios e modos de vida dos indígenas teve por consequência o acirramento e aumento de conflitos entre os mesmos e a sociedade envolvente. Esses conflitos continuam

existindo nos dias de hoje e tendem a se perpetuar na medida em que a fronteira agrícola e desenvolvimentista se amplia sem o assentimento e participação equitativa da população indígena regional.

O Projeto Xavante, por exemplo, implementado entre 1978 e 1988, de essência desenvolvimentista, foi concebido e patrocinado pela Funai, ainda sob a lógica da tutela, de modo que os indígenas não tinham garantido seu poder decisório ou mesmo consultivo. Além de ingerir diretamente na gestão dos recursos presentes no território Xavante e em sua forma de desenvolvimento econômico, introduziu a monocultura, mais especificamente a rizicultura, juntamente com a agricultura mecanizada, nas terras Xavante, gerando mudanças significativas na estrutura sócio-organizacional do grupo, e fortalecendo vínculos de dependência para com o Estado e instituições financeiras (CARVALHO, 2010). Segundo Carvalho (2010) não apenas os projetos de desenvolvimento, quando implementados de maneira unilateral podem ter repercussões negativas sobre o modo de vida dos povos indígenas, mas isso também pode ocorrer por meio da implementação de políticas públicas de cunho assistencialista de forma generalizada, sem levar em conta as especificidades de cada povo/comunidade.

Conforme nos relataram alguns indígenas da aldeia Santa Cruz, tradicionalmente os Xavante praticam a caça de animais do Cerrado para alimentação, tais como veados e queixadas, além de utilizar plantas, ervas e vegetais tanto como alimento quanto como remédio e para fins ritualísticos. No entanto têm observado que, com o passar dos anos diminuiu bastante a disponibilidade de caça e de vegetais, fato que atribuem ao desmatamento provocado por não indígenas nas áreas circunvizinhas ao território indígena para fins de criação de gado e soja. Tais relatos coadunam-se com o que comenta Gauditano (2011, p. 36)

As expedições familiares pelo cerrado, denominadas zõomo'ri, realizadas para buscar alimentos, recursos naturais para confecção de artesanatos, vistoriar do território e praticar rituais, diminuíram drasticamente a partir da década de 1980, por influência dos salesianos e pela ocupação de terras xavante por colonos. Muitas regiões por onde exercitavam e praticavam seus conhecimentos foram cortadas por estradas, tornaram-se cidades, pastos e plantações de soja. Ainda hoje, buscar alimentos que fortaleçam os Xavante espiritualmente, como a carne de caça – que os faz sonhar –, cocos e carás, exige a experiência de homens e mulheres na interação com o cerrado, seus seres e seu entorno degradado.

Essa escassez de caça e outros tipos de alimento, em decorrência da limitação territorial e dos impactos ambientais, associada a redução das áreas de cultivo e à mecanização da agricultura, no entorno e, mesmo, dentro de áreas indígenas, implica em maior sedentarização e faz que os indígenas consumam cada vez mais produtos industrializados e de baixo teor nutricional, o que ao longo das últimas décadas tem resultado no aumento de casos de cárie,

diabetes, hipertensão e obesidade, enfermidades que não eram muito comuns no contexto do modo de vida tradicional. Além disso, a escassez de alimentos tradicionalmente cultivados e consumidos tem repercussões múltiplas, inclusive no sistema cultural e de conhecimento do povo, uma vez que as formas de cultivo, caça e utilização desses alimentos foram se constituindo ao longo dos séculos de geração em geração. Nesse sentido, tal qual expõe Wautomoaba Xavante, em Gauditano (2011, p. 39)

Antigamente, muito antigamente, a gente andava muito, muito no cerrado fazendo expedição, como se a gente dividisse o espaço com os bichos. Os bichos andavam muito procurando comida e a gente andava muito, igual aos bichos. Antigamente, quando as pessoas ocupavam o espaço, andavam, faziam expedição, cada pessoa exercitava o seu conhecimento, tanto as mulheres em relação à coleta, quanto os homens em relação à caça, todo mundo exercitava seu conhecimento, era uma forma de aprender, era uma forma de viver a vida. É assim que a gente aprende a pegar as frutas, identificar, aprende a quebrar e tirar a casca do sé. É assim que a gente desenvolve nossa habilidade e conhecimento, quem gosta de pegar o sé, vai pegar o sé, quem gosta de pegar outras frutas, pega outras frutas. a gente comia patede, wededú e poné're [tipos de cará do cerrado], e essas comidas estão indo embora e sendo esquecidas. Além dessas frutas tem o norôré, terãntí, teríre [tipos de coquinho do cerrado]. Hoje acho que ninguém conhece, ninguém sabe ou se esqueceu o que é o terãti. Terãtié uma fruta muito gostosa, acho que ninguém sabe ou conhece.

Muitas dessas mudanças derivam dos processos de “desenvolvimento” que ocorrem nas áreas adjacentes aos territórios indígenas, afetando diretamente seus modos de vida e, muitas vezes sua soberania e segurança alimentares. Como destaca Carvalho (2011, p.100)

No caso dos Xavante, o quadro de insegurança alimentar mereceria ser avaliado no que se refere aos fatores que impossibilitam a manutenção de sistemas tradicionais de produção de alimentos em algumas aldeias ou mesmo à introdução de hábitos alimentares baseados em dieta inadequada e que necessita da regularidade de aporte financeiro para ser mantida.

Na aldeia Santa Cruz, conforme pude observar e apreender a partir de conversas com os indígenas, tal qual pode se observar em outras aldeias da TI Parabubure (Jacinto, 2018), cada família costuma ter o seu roçado onde se cultivava variedades de milho, abóbora, feijão, cará e mandioca, entre outros vegetais, que constituem a base alimentar tradicional, juntamente com frutos, castanhas e raízes coletados no Cerrado, e por vezes pescados e animais de caça, Normalmente os homens se encarregam de trabalhar na preparação dos roçados, enquanto as mulheres se dedicam ao plantio, que costuma ocorrer nas primeiras chuvas, entre os meses de setembro e novembro. Vale ressaltar a percepção de alguns indígenas de que a chuva tem demorado mais a chegar nos últimos anos.

Além da alimentação tradicional, o maior contato com a cultura não indígena e o meio urbano, tem aumentado consideravelmente entre os Xavante o consumo de alimentos industrializados pouco nutritivos, o que contribui para o aumento de problemas de saúde. Contraditoriamente, ações governamentais e não governamentais como a de distribuição de cestas básicas ou a doação de alimentos, sem levar em consideração as especificidades locais e culturais pode ter efeitos indesejáveis sobre a saúde e o modo de vida comunitário.

No que diz respeito a saúde também pudemos observar e apreender pelos relatos dos indígenas que os atendimentos médicos e odontológicos realizados pela Sesai, cujos profissionais realizam visitas periódicas à aldeia algumas vezes por mês, estão aquém da real demanda da comunidade. A distância e as dificuldades de acesso à aldeia também geram dificuldades em casos mais graves e urgentes que necessitam de atendimento mais especializado. Ao mesmo tempo, a degradação ambiental, especialmente no entorno da terra indígena afeta negativamente a disponibilidade de plantas e ervas medicinais tradicionalmente utilizadas pelos indígenas no tratamento e cura de enfermidades. Ademais, tal conhecimento tradicional muitas vezes é subestimado ou ignorado pelos profissionais de saúde não indígenas que atuam nas aldeias.

Conforme um professor Xavante da aldeia Santa Cruz me relatou, seu povo, diferentemente de outros povos indígenas, não tem em sua estrutura social-organizacional a figura do pajé ou xamã que costuma atender os doentes de uma maneira geral, mas cada família, de acordo com sua história e hereditariedade, detém conhecimentos sobre ervas e raízes específicas para o tratamento de doenças diversas. Esses conhecimentos são acionados na medida em que são necessários e solicitados, e, por vezes, imprescindíveis quando da emergência da situação frente à ausência de atendimento/tratamento convencional imediato. Um exemplo dado pelo professor Xavante foi de que uma vez, em expedição pelo Cerrado, foi mordido por uma cobra peçonhenta e passou a sentir muita febre e fraqueza, entre outros sintomas. Na ocasião, outro Xavante que no passado havia passado pela mesma situação e recebido tratamento com ervas e raízes, lhe preparou uma bebida que, segundo ele, lhe trouxe a cura. Hoje, conhecendo tais ervas e raízes que lhe curaram, ele se considera apto a tratar outras pessoas que sejam mordidas por cobras venenosas.

O relato do professor Xavante, aliado ao que pudemos observar em nossa estada pela aldeia Santa Cruz, tornou evidente a relação profunda e intensa que os Xavante ainda mantêm com a natureza e o bioma Cerrado. Não somente as plantas e ervas nativas são usadas para o tratamento de enfermidades variadas e para a confecção de artesanatos, mas também animais

nativos são utilizados na alimentação e no artesanato tradicional. Observamos que, além dos vários cachorros que percorriam o espaço da aldeia livremente, algumas famílias domesticavam animais silvestres como papagaio, jabuti, queixada (porco-do-mato) e mesmo espécies pequenas de macaco.

A caça e a domesticação de animais silvestres é proibida pela legislação brasileira, salvo sob determinadas condições e com a autorização dos órgãos ambientais. Embora usufruindo dos mesmos direitos e deveres dos demais cidadãos brasileiros, a Constituição Federal de 1988, que recepcionou o Estatuto do Índio (Lei 6001 de 1973) naquilo em que não dispõe de forma contrária, reconhece o direito à diferença aos povos indígenas, buscando resguardar suas especificidades culturais. Dessa forma, aos indígenas é garantido o direito originário sobre suas terras tradicionalmente ocupadas, bem como o usufruto exclusivo sobre as riquezas nela existentes. Isso não significa que eles não devam observar as normas ambientais não se sujeitando às penalidades cabíveis, pelo contrário, o que se permite é apenas o uso cultural e tradicional dessas riquezas, sendo vedado o uso comercial naquilo em que colide com o princípio constitucional de defesa ao meio ambiente, tal qual consta no artigo 225 da CF/88 “Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”.



Cachorro dormindo dentro de um baquitê⁴². MT, Julho/2018.

O mesmo professor Xavante, ao falar um pouco sobre a história de sua aldeia, contou-me que há muitas décadas, talvez séculos, não soube informar com precisão, quando os Xavante estavam migrando do território goiano para o atual território do Mato Grosso, eles se depararam

⁴² Baquitê é um cesto tradicional Xavante trançado com palha de buriti, utilizado para diversos fins: carregar e transportar alimentos e objetos em geral. Algumas mães também utilizam transporte para bebês.

com outros povos indígenas na região e tiveram que batalhar pelas terras que atualmente ocupam, conforme registros da história oral que lhes foram repassados de geração em geração. Os Bakairi, um dos povos que no passado, como bem frisou, era tido como inimigo dos Xavante, ocupava a região onde atualmente se situa a Aldeia Santa Cruz. Segundo relatou, os Xavante travaram guerra com os Bakairi e conseguiram se fixar nas terras onde atualmente se encontram. Afirmou que na região foram encontrados alguns artefatos arqueológicos em pedra e cerâmica sob a superfície da terra que confirmariam essa suposta presença Bakairi na região, sinalizando ainda interesse pessoal em realizar estudos arqueológicos mais aprofundados sobre as referidas peças.



Artefatos arqueológicos encontrados nas adjacências da Aldeia Santa Cruz. MT, Julho/2018

Por fim, após nossa estada na Aldeia Santa Cruz, já no percurso de saída da TI Parabubure em direção à cidade de Campinápolis, passamos por dois lugares considerados sagrados pelo povo Xavante: a lagoa encantada e uma caverna em suas adjacências. Conforme Januário (2014):

Segundo contam os índios mais antigos da região, essa lagoa é encantada e sagrada, porque segundo os seus antepassados narravam que no fundo de suas águas viviam pessoas como eles, que habitavam este espaço. Conforme narram os anciãos, há muitas décadas passadas, um grupo de mulheres foram coletar frutas nas proximidades da lagoa, quando avistaram várias cabaças enfeitadas flutuando sobre a água. Esses objetos chamaram a atenção das mulheres que decidiram entrar na lagoa e recolher as cabaças delicadamente decoradas. No entanto, quando começaram a recolher as cabaças todas as mulheres foram puxadas para o fundo da lagoa e nunca mais voltaram para suas aldeias. Dizem que os donos da lagoa pegaram as mulheres para que

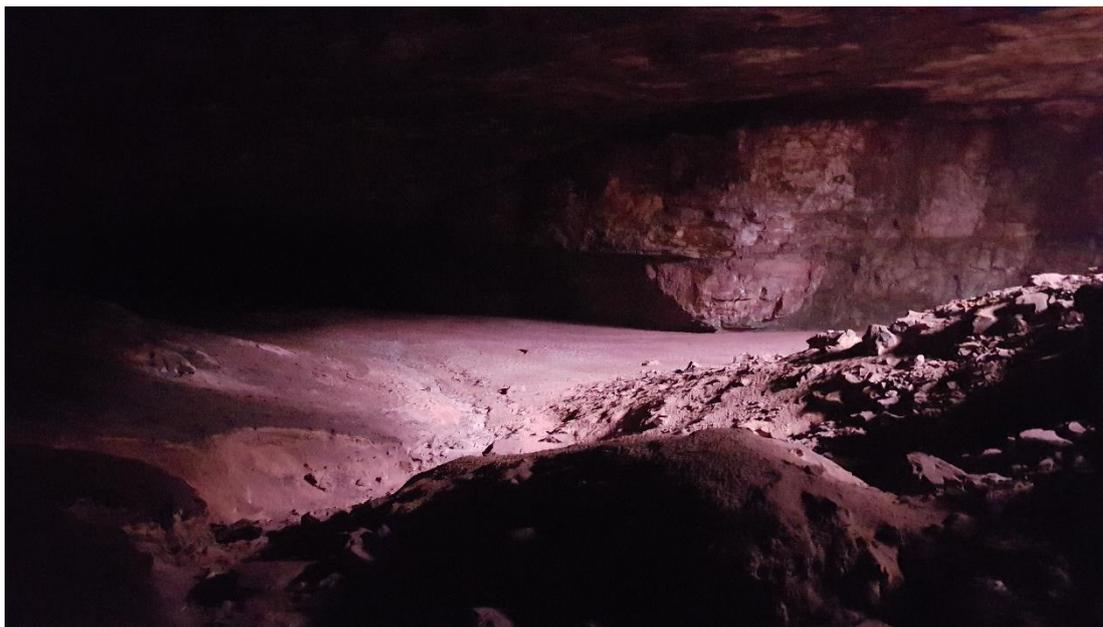
ficassem com eles. Sentindo a falta das esposas os homens foram até a beira da lagoa e realizaram várias cerimônias na esperança de que as esposas retornassem para a superfície. Mas todas as tentativas foram em vão. Nem mesmo no período de seca era possível ver o fundo da lagoa ou qualquer vestígio das mulheres que desapareceram. Também a lagoa não possui peixes e sua água não era consumida por nenhum animal ou pessoa que passasse por aquela região. Foi a partir de então que a lagoa tornou-se encantada para esses indígenas. O fato ali acontecido tem sido contado de geração para geração, tornando-se mais um dos intrigantes e importantes mitos dos índios que ocupam essa região.



Lagoa Encantada, TI Parabubure. MT, Julho/2018

Situadas na Serra do Roncador, divisa natural entre os rios Araguaia e das Mortes, a leste, e Xingu e Kuluene a Oeste, região que tem um apelo turístico e místico bastante significativo, não apenas por suas paisagens naturais, mas também por vestígios arqueológicos de povos antigos e por relatos de fenômenos ufológicos⁴³. Por serem locais sagrados para os Xavante, tanto as cavernas quanto a Lagoa encantada são tratadas com muito zelo e respeito pelos indígenas.

⁴³ Relativo a ufologia: campo de estudos e pesquisas relacionados a vida extraterrestre. Não reconhecido como ciência pelo paradigma científico hegemônico.



Caverna TI Parabubure. MT, Julho/2018.

A estada ao longo de aproximadamente uma semana na aldeia Xavante Santa Cruz foi uma vivência extremamente instigante e enriquecedora para todos que pudemos participar, na condição de grupo visitante, conforme compartilhamos uns com os outros dialógica e coletivamente. Sob a perspectiva das relações humanas e interculturais e, mesmo no que diz respeito a subjetividade de cada um: chegamos à conclusão de que retornaríamos para nossos lares modificados, com um olhar diferente acerca da questão indígena e acerca de nosso próprio estilo de vida enquanto cidadãos habitantes de centros urbanos e na condição de consumidores dentro de um sistema econômico e produtivo fundamentado no individualismo. Em muitos momentos alguns colegas participantes expressaram sua admiração pelo estilo de vida mais simples, comunitário e integrado à natureza dos Xavante, bem como a alegria e liberdade corporal das crianças ao brincarem e explorarem os diversos espaços da aldeia. Reflexões tais como o fato de eles aparentemente viverem distantes dos problemas das grandes cidades, como poluição, criminalidade, o stress de uma vida agitada e atribulada, entre outros, contrastavam com observações acerca da escassez de bens materiais, serviços e tecnologias a que eles estariam supostamente submetidos. Tais questões, intrigantes sob a perspectiva antropológica, permeiam as relações interculturais e requerem conhecimento, sensibilidade e diálogo a fim de serem aprofundadas e problematizadas.

ESPORTE E LAZER NA LICENCIATURA INTERCULTURAL INDÍGENA DA UFG



Dinâmica da “Teia de barbante” na recepção e integração dos estudantes. Goiânia-GO, Agosto, 2018.

A minha vivência como monitor e professor colaborador no âmbito da Licenciatura Intercultural da Universidade de Federal de Goiás entre 2018 e 2019, foi essencial para minha formação humana e profissional, e igualmente importante para a efetivação desta pesquisa/tese. Tal fato deve-se, primeiramente, por esse *locus* de formação estabelecer-se, talvez, como o principal espaço, na atualidade, de encontro e de troca de saberes entre indígenas de diversos povos/etnias que habitam o Cerrado brasileiro. Em segundo lugar, foi a partir do contato com a Licenciatura Intercultural da UFG que eu soube da existência do povo Tapuia da terra indígena do Carretão, povo e território estes que se constituíram como foco da pesquisa de campo que embasa esta tese. Curiosamente, como antropólogo e servidor da Funai desde 2012, jamais ouvira falar nesse povo. Os desdobramentos desta pesquisa estão registrados no próximo e último capítulo desta tese. Abaixo seguem relatos de como foi minha participação como monitor e professor colaborados da Licenciatura Intercultural Indígena da UFG, seguido de descrição e análise de dados obtidos a partir de entrevistas com 7 estudantes de diferentes etnias da Licenciatura Intercultural.

Este evento-campo enquadra-se como evento-campo para coleta/geração de dados, uma vez que além dos registros audiovisuais, da observação-participante, da escuta sensível e da vivência formativa sob viés colaborativo, foram realizadas entrevistas para coleta/geração de dados junto aos estudantes da Licenciatura Intercultural Indígena. Tais dados foram posteriormente analisados com base no referencial teórico adotado por esta tese.

Particpei como monitor do tema contextual Etnicidade e Diversidade Cultural, ministrado pelo professor Elias Nazareno, no âmbito da Licenciatura Intercultural Indígena da UFG, entre os dias 06 e 10 de agosto de 2018. Entre outras questões, a disciplina problematizou os seguintes temas: grupos étnicos, relações interétnicas, identidade, processos identitários, diversidade sociocultural, alteridade e etnocentrismo, cultura e etnicidade. Trouxe à baila e problematizou críticas antropológicas às concepções etnocêntricas das sociedades humanas bem como as visões essencialistas e não essencialistas da cultura.

O tema contextual é uma espécie de disciplina condensada, oferecida ao longo de uma semana nos turnos matutinos e vespertino. A experiência como monitor no referido tema contextual foi muito rica, haja vista que, entre os alunos participantes, estavam presentes representantes de diferentes etnias. O diálogo com os estudantes indígenas, além das dinâmicas, atividades e trabalhos apresentados ao longo do tema contextual foram fundamentais para constatar e compreender mais profundamente a diversidade, especificidade, cultura, entre outros aspectos relacionados aos povos indígenas do Cerrado.

Entre 05 de outubro e 07 de dezembro de 2018, também particpei como aluno da disciplina História Ambiental do Cerrado, ministrada pelo professor Sandro Dutra, do Programa de Pró-Graduação em Recursos Naturais do Cerrado da Universidade Estadual de Goiás, com a participação especial de eminentes professores convidados tal como Altair Sales Barbosa, internacionalmente reconhecido por suas pesquisas arqueológicas no âmbito do Cerrado brasileiro. As aulas da referida disciplina foram realizadas na Unievangélica⁴⁴, localizada no município de Anápolis – GO. O curso desta disciplina foi essencial para a compreensão da ocupação do Cerrado por populações humanas desde milhares de anos atrás até os dias de hoje, após os grandes projetos de colonização empreendidos pelo Estado ao longo do século XX e sua transformação pela ação antrópica relacionada ao desenvolvimento econômico. Nesse período pude conhecer o Memorial do Cerrado, na Pontíficia Universidade Católica de Goiás - PUC/GO, em Goiânia, o que contribuiu bastante para a compreensão acerca da ocupação milenar indígena na região do Planalto Central brasileiro.

Além das vivências supracitadas, tive a oportunidade de atuar por duas ocasiões como professor colaborador no âmbito da Licenciatura Intercultural Indígena da UFG, o que foi fundamental para o desenvolvimento desta pesquisa e, por conseguinte, desta tese, considerando-a como evento-campo da mesma. Pois, além da atuação como professor, bastante enriquecedora sob a perspectiva humana e profissional, aproveitei a oportunidade para

⁴⁴ Instituição Privada de Ensino Superior

entrevistar 7 estudantes indígenas de diferentes etnias que habitam o Cerrado brasileiro indagando-os a respeito da perspectiva de desenvolvimento de seus povos e os impactos do desenvolvimento hegemônico sobre seus territórios e modos de vida, perguntas essas que estão no cerne desta pesquisa. A descrição e análise dessas entrevistas serão apresentadas ainda neste tópico, após o subtópico “materialização da proposta”, logo a seguir.

Reporto a experiência neste evento-campo, na condição de professor colaborador, com o tema contextual “Esporte e Lazer” desenvolvido junto com estudantes e professores/as em formação do curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal de Goiás (UFG), nos anos de 2018 e 2019. As licenciaturas interculturais indígenas são parte da política pública de Educação Superior voltada à formação e qualificação de educadores/as indígenas, em consonância com dispositivos legais e constitucionais que reconhecem o direito desses povos a uma educação diferenciada que respeite suas culturas e modos de organização social.

Constitui-se como espaço-tempo fundamental de articulação política entre indígenas de diversas etnias, assim como provoca a universidade pública a repensar, reconhecer e criar novos papéis sociais, metodologias de ensino, organização curricular e epistemologias a partir da interlocução com esses sujeitos históricos em sua riqueza e diversidade cultural.

Na Universidade Federal de Goiás (UFG), o curso iniciou-se em 2006 no Núcleo Takinahaky de Formação Superior de Professores Indígenas, buscando contemplar indígenas da região Araguaia-Tocantins. De acordo com o Projeto Político Pedagógico (PPP, 2006), a elaboração da proposta contou com a participação de professores e lideranças indígenas dos estados de Goiás, Tocantins, Maranhão, Roraima e Rondônia, que estiveram presentes em seminários realizados na UFG. Ocorreram também reuniões nas aldeias com o propósito de discutir o projeto, além das contribuições de especialistas representantes do MEC, Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Tem como eixos a diversidade e a sustentabilidade, e, como princípios, a interculturalidade e a transdisciplinaridade.

i) A Materialização da Proposta

O relato abaixo trata do desenvolvimento da proposta durante as ofertas do referido tema nos anos de 2018 e 2019.

Entre os dias 30 de julho e 2 de agosto de 2018, de segunda à quinta-feira, das 8h00 às 11h00 e das 14h00 às 17h00, atuamos pela primeira vez, eu a professora Jaciara Leite, da Faculdade de Educação Física da UFG (FEFD/UFG), como professores do tema contextual “Esporte e Lazer”, ofertado aos estudantes da Licenciatura Intercultural Indígena da UFG. Em 2019, o tema foi desenvolvido entre os dias 28 de janeiro e 1 de fevereiro no mesmo horário matutino e vespertino. Para tanto, em ambas as edições foram utilizados a estrutura física bem como materiais para práticas corporais da Faculdade de Educação Física da UFG.

Na nossa parceria enquanto professores do referido tema contextual, buscamos trazer uma abordagem transdisciplinar a partir de nossas distintas formações e dos saberes dos estudantes indígenas. Enquanto a professora Jaciara abordava o tema sob o viés da Educação Física, eu trazia aportes teóricos balizados na minha formação sociológica e antropológica. Creio que essa diversidade de olhares juntamente com os olhares dos indígenas através de suas culturas e vivências específicas ampliou e aprofundou a abordagem dos temas Esporte e Lazer, transversalizando outros temas correlacionados e atinentes à perspectiva e ao cotidiano dos povos ali representados.

A semana que antecedia o início dos cursos foi utilizada para o planejamento e preparação das aulas mediante elaboração de plano de ensino e planos de aula. Nesse sentido, foram consultados, além de referências bibliográficas pertinentes, planos de aula do tema Esporte e Lazer que foram ofertados em anos anteriores. Ademais, foram compilados textos cuja leitura (extra e intra classe) fomentou o debate dos estudantes em sala de aula, bem como vídeos, outras mídias e ferramentas/instrumentos pedagógicos que foram utilizadas no contexto da aula. Este período foi destinado, também, à reserva de espaços e materiais, tendo em vista que a proposta ocupou diferentes espaços e utilizou uma diversidade de materiais da FEFD/UFG.

Com relação à bibliografia utilizada, baseamo-nos epistemológica e metodologicamente na Pedagogia Histórico-Crítica, a partir das contribuições de Saviani (2000), e na perspectiva crítico-superadora de Educação Física do Coletivo de Autores (1992). No que concerne ao esporte e ao lazer, nos fundamentamos em autores como Vago (1996) e outros que estabelecem uma relação direta entre esses temas e as práticas corporais indígenas, sobretudo, Almeida e Suassuna (2010) e Grandó (2015). Também buscamos trazer autores indígenas renomados tais

como Daniel Munduruku e Kaká Werá, com o objetivo de fortalecer a interculturalidade e o diálogo de saberes, por meio da divulgação e valorização de trabalhos de autoria indígena.

Ao avaliarmos a primeira experiência, ocorrida em 2018, constatamos que privilegiamos o tema do esporte e outras práticas corporais (lutas e danças) em detrimento do tema lazer. Isso ocorreu, talvez, pelas possibilidades mais objetivas de vivenciar o esporte e outras práticas corporais no contexto escolar, bem como pela forte identificação que os indígenas demonstraram ter com os esportes indígenas e não indígenas. Dessa forma, buscamos em 2019 contemplar de forma mais abrangente e profunda o tema lazer, tanto conceitualmente como nas vivências propostas.

Outro elemento importante, é que em 2018 foi a primeira vez em que atuamos como docentes junto a sujeitos indígenas de diversos povos, que traziam consigo diferentes cosmovisões, linguagens corporais, idiomas e especificidades, expressando grande diversidade cultural. Ao mesmo tempo, revelavam certa unidade em questões mais amplas, como a luta por uma vida digna, por meio da defesa de seus direitos, da afirmação de suas identidades coletivas e individuais e dos modos de ser e de interagir com a natureza e com a sociedade envolvente. Essa riqueza de perspectivas nos provocou e nos inspirou a trazer, na segunda edição, uma abordagem mais holística e transdisciplinar a partir da noção de Bem Viver (CHOQUEHUANCA,2010; ACOSTA, 2012; IBÁÑEZ,2016), que envolve relações harmônicas e respeitadas com a natureza e em comunidade, inspirada nos modos de vida de povos tradicionais e à qual nos identificamos.

No primeiro dia de aula, em ambas as edições, apresentamos e discutimos a proposta do tema contextual e sua organização com os estudantes. Entregamos e fizemos leitura coletiva do plano de ensino. Também foram pactuadas regras de convivência para o bom andamento das aulas tais como, horário de início, término e intervalo, locais e preparação prévia necessária para as aulas. O principal objetivo foi o de favorecer a integração entre os participantes, introduzir a temática do esporte e do lazer, bem como trocar conhecimentos e construir possibilidades pedagógicas acerca dos esportes com bola na escola e aldeias/comunidades.

Ainda no primeiro dia desenvolvemos uma dinâmica de apresentação do grupo a qual nomeamos Teia (de barbante)⁴⁵, realizada na pracinha localizada no espaço externo da FEFD/UFG. Sua finalidade era que cada participante compartilhasse com os demais: nome, etnia, aldeia, estado, o que desejam como educadores e o que esperam do tema. Ao final da dinâmica, de forma reflexiva, foram atribuídos sentidos à teia formada, tais como a

⁴⁵ A imagem desta dinâmica encontra-se no início do tópico que aborda este evento-campo.

interdependência entre os seres humanos e a natureza, a diversidade, a cooperação e o diálogo, bem como a complexidade inerente à vida/existência.

Após a dinâmica da Teia, seguimos para a sala de aula e iniciamos um diálogo com os estudantes acerca da temática: O que é esporte? O que é lazer? O que se entende e se conhece por esporte e lazer? Como trabalhar os temas do esporte e do lazer nas escolas e comunidades? Quais temas? Quais dificuldades e potencialidades?

Simultaneamente ao diálogo, foi escrito no quadro uma lista dos elementos levantados e aspectos mais relevantes da discussão. Apareceram indicações e características de esporte não indígenas e esportes indígenas (contexto histórico, sentidos e significados para cada etnia, processos ritualísticos e relações com saúde, competição, brincadeira, entre outras).

Realizou-se também uma dinâmica corporal conhecida como "joão bobo"⁴⁶, na qual dividimos a turma em pequenos grupos, sendo que uma pessoa se coloca no centro de olhos fechados e, com o corpo enrijecido, se joga de um lado para o outro. Os demais componentes do grupo, de olhos abertos, agem como cuidadores da pessoa que se encontra no centro, amparando-a para que não caia. Há um revezamento entre as pessoas que vão para o centro da roda. O objetivo dessa dinâmica é descontrair os participantes, de maneira lúdica, ao mesmo tempo em que favorece a intimidade e trabalha a confiança entre os participantes.

Após a dinâmica do "joão bobo", em 2018, nos dirigimos para o ginásio poliesportivo da FEFD-UFG e iniciamos uma conversa sobre significados e usos da bola como objeto ancestral e contemporâneo, trazendo como exemplos o "Juego de la pelota" praticado pela civilização Maia e o uso da bola por diferentes povos amazônicos, além do uso da bola nos esportes modernos (futebol, voleibol, basquetebol, rugby, entre outros). Na conversa, abordamos também questões como a identificação de características principais de alguns esportes com bola, sua essência/intenção básica, movimentos, regras, participantes, materiais, contextos e espaços.

Na sequência da conversa, propusemos aos estudantes uma espécie de (re) conhecimento e exploração das bolas de vôlei, futebol, queimada, basquete, rugby e handebol (materiais que estavam disponíveis naquele momento). Fizemos uma breve vivência do "21" e do "garrafão" (jogos lúdicos e interativos que são realizados por meio da cesta e da bola de basquetebol). Depois das vivências com a bola de basquete, dividimos a turma em dois grupos simultâneos, que se revezavam, para realizar atividades com bola de futebol e de handebol. Com a bola de futebol, realizamos os seguintes jogos: "bobinho", "futebol de dupla" e

⁴⁶ Nomes populares dados às brincadeiras.

"golzinho"⁴⁷. Com a bola de handebol realizamos “troca de passes, "queimada" e um mini jogo de "handebol".



Estudantes indígenas realizando alongamento/agachamento em duplas. Goiânia-GO, Agosto, 2018.

Ao final das atividades com bola, conversamos com os estudantes sobre possibilidades de ensino-aprendizagem de esportes com bola na escola e na aldeia/comunidade: "Esporte na e da escola" (VAGO, 1996). Também fizemos uma avaliação das atividades propostas e executadas junto com os estudantes, em roda, mediante o compartilhamento espontâneo e voluntário de uma palavra que expressasse as sensações de cada participante. Entre elas, apareceram as seguintes expressões: superação, alegria, diversão, aprendizado, felicidade.

No ano de 2019, foram realizadas as mesmas dinâmicas em torno da bola supracitadas, só que em vez de utilizarmos o ginásio poliesportivo (que estava fechado para reforma naquele momento) usamos como quadra o estacionamento que estava fechado para carros, além de garrafões e golzinhos móveis bem como delimitamos a área de jogo com cones. Frise-se que os estudantes de 2019 não eram os mesmos de 2018, tratando-se de duas turmas distintas, e que, em que pese a semelhança na proposição das atividades, sua execução e fluência ocorreram de formas diversas.

A segunda aula teve como objetivos aprofundar os conceitos de esporte e lazer, (re) conhecer elementos políticos, sociais e históricos do esporte (tradicional e moderno), além de trocar conhecimentos e construir possibilidades pedagógicas sobre práticas aquáticas na escola e aldeias/comunidades.

⁴⁷ Jogos da cultura popular realizados com bola de futebol.



Estudantes indígenas praticando “Arremesso de peso”. Goiânia-GO, Agosto, 2018.

Para tanto, no ano de 2018 iniciamos o período da manhã com a música "Bola de Meia, Bola de Gude", de autoria de Fernando Brant, e que se popularizou na voz de Milton Nascimento e também na interpretação do grupo de *rock-and-roll* 14BIS, para criar um clima de acolhimento e descontração com a turma. Em seguida, fizemos um momento de experimentação corporal e alongamento utilizando bolas de Pilates⁴⁸, de forma a retomar a questão das possibilidades e usos de bolas em processos pedagógicos que tinha sido trabalhada no dia anterior. No ano de 2019, não foi possível a execução da música supracitada, mas os exercícios com as bolas de Pilates foram mantidos. Em vez da música, fizemos uma breve introdução sobre a criação, desenvolvimento e propósitos do Pilates.

Houve também uma breve roda de música, no ano de 2018, pois havia um violão disponível, e práticas livres e espontâneas para "acordar o corpo" a partir de movimentos e músicas propostos pelos professores e indígenas. Após, desenvolveu-se aula expositiva e diálogo sobre as dimensões políticas, social e históricas do esporte e do lazer.

Após a vivência com as bolas de Pilates a turma se dividiu em grupos, por etnia⁴⁹, a fim de dialogar e escrever no papel pardo os esportes indígenas (se possível, na língua materna e em português) e não indígenas que conhecem. Os cartazes produzidos por cada grupo foram colocados em um "varal" onde puderam ser visualizados por todos. A visualização coletiva teve

⁴⁸ Método de trabalho corporal desenvolvido pelo alemão Joseph Pilates na década de 1920.

⁴⁹ Essa organização foi sugerida pelos próprios indígenas na intenção de melhor considerar a diversidade cultural, as técnicas corporais, os sentidos e significados presentes nas práticas.

por objetivo proceder à identificação e análise sobre quais esportes não indígenas e indígenas mais apareceram, os porquês, e suas possibilidades de uso na escola como ferramenta didático-pedagógica e de vivência, socialização e constituição dos sujeitos.



Relaxamento enquanto eu cantava a música Indaiá⁵⁰ tocando kalimba⁵¹. Goiânia-GO, Agosto/2018.

Também houve apresentação e demonstração, por iniciativa de cada grupo/etnia de esportes/práticas corporais indígenas, seguida de diálogo sobre aproximações e diferenças percebidas entre os esportes indígenas em seus diferentes contextos (jogo/brincadeira, conteúdo da escola, lazer, ritual, competição, técnicas corporais, entre outros). Foram apresentadas diferentes modalidades de lutas corporais, como algumas praticadas pelo povo Xavante e o *huka huka* praticado por alguns povos indígenas xinguanos, além de esportes com bola como o *ronkrãn* (jogado com “borduna”, espécie de bastão e coco, utilizado como bola, praticado pelos Kayapó, e o *jikunahati* (jogo realizado com bola feita da seiva da mangabeira e jogado apenas com a cabeça), tradicionalmente praticado por alguns povos que habitam a região do Mato Grosso, como os Paresí, Irantxe e Enawenê Nawê, entre outros.

Além das lutas corporais e jogos com bola tradicionalmente praticados, foram reconhecidos como esportes tradicionais modalidades de arco e flecha, natação, canoagem, pesca, cabo de força, jogos com peteca (*peikrãn*), corridas como a de tora de buriti

⁵⁰ Música de autoria do autor desta tese.

⁵¹ Instrumento musical de origem africana.

tradicionalmente praticada pelos povos *akuen* (Xavante e Xerente), entre outros povos do tronco linguístico macro-jê.



Estudantes indígenas praticando jogos aquáticos com bola. Goiânia-GO, Agosto/2018.

Ainda no segundo dia, foram finalizadas as apresentações dos grupos/etnias (alguns grupos eram multiétnicos) e realizadas vivências em duas piscinas com a turma dividida pela metade para formar dois grupos simultâneos e que se revezariam nas atividades propostas. A professora Jaciara conduziu uma vivência de natação com metade da turma, enquanto eu conduzi uma vivência de polo aquático e *biribol*⁵² com a outra metade. Além dessas vivências, em 2018, após a professora Jaciara solicitar que os alunos compartilhassem alguma prática tradicional realizada na água no contexto das aldeias, estudantes Xavante demonstraram e contextualizaram brevemente o movimento de “bateção da água”, realizado durante o ritual de “furação da orelha”, que demarca a passagem dos homens para a vida adulta, e um estudante Krahô presente na turma explicou a “brincadeira da capivara e da onça”, espécie de pic-pega realizado dentro do rio tradicionalmente pelo seu povo. Todos os estudantes se envolveram com as práticas propostas numa lógica intercultural.

⁵² Jogo que se assemelha ao voleibol, mas que é realizado dentro da piscina.



Instrumentos utilizados no Banho Sonoro. Goiânia-GO, Janeiro/2019.

No terceiro dia, a proposta da aula foi trocar conhecimentos e construir possibilidades pedagógicas sobre atletismo na escola e aldeias/comunidades, além de (re)conhecer e analisar os Jogos Indígenas⁵³ em suas múltiplas dimensões. Para tanto, no período matutino, realizou-se alongamento e, na sequência, houve diálogo sobre as relações entre a sobrevivência humana e os elementos do atletismo (instrumentos, saltos, arremessos, lançamentos, corridas, marcha). Ambas as turmas, 2018 e 2019, vivenciaram na *práxis* modalidades de corridas, lançamentos e arremessos na pista de atletismo que compõe o espaço físico da FEFD-UFG. Em 2018, ainda na parte da manhã, realizamos um “banho sonoro”⁵⁴, no qual todos ficaram deitados, de olhos fechados e escutaram diversos instrumentos musicais (sementes, pau-de-chuva, maracás, kalimba, violão), além das músicas “Terra, Planeta Água”⁵⁵ e “Indaiá”⁵⁶. Em seguida ao banho sonoro, houve uma breve reflexão sobre os sentidos e significados da água e dos rios para todos e, em especial, para os indígenas, bem como ameaças e estratégias de resistência coletiva, retomando a vivência com a água que tinha sido realizada na aula anterior. Observamos ainda em 2018 que a prática do banho sonoro foi bastante aceita e elogiada pelos estudantes, o que nos motivou a repeti-la de maneira mais profunda e prolongada no ano de 2019, incluindo um

⁵³ Evento esportivo e cultural, de âmbito nacional, que vem sendo realizado esporadicamente desde a década de 1990, reunindo diversos povos indígenas de várias regiões do país. Houve inclusive a realização dos jogos mundiais indígenas em Palmas - TO, no ano de 2015, reunindo povos indígenas de várias partes do mundo.

⁵⁴ Vivência sensorial de escuta de sons harmônicos entoados a partir da voz e de instrumentos diversos.

⁵⁵ Música de autoria do cantor e compositor Guilherme Arantes.

⁵⁶ Música de autoria de Filipe Vaz, autor desta tese.

dia específico para abordar a temática das práticas corporais holísticas, como a meditação, por exemplo, e sua relação com os conceitos de lazer e bem viver.



Estudantes indígenas assistindo ao documentário “Jogos Indígenas”. Goiânia-GO, Agosto/2018.

Em 2019, antes do banho sonoro propriamente dito, que foi realizado na sala de dança da FEFD/UFG, houve um momento inicial que partiu da iniciativa dos próprios estudantes, em que cada etnia apresentou para a turma uma dança tradicional de seu povo, convidando todos os demais a participarem da dança. Foi um momento muito lúdico e divertido, e ainda envolto numa atmosfera solene e de respeito, evidenciando de maneira bastante singular as potencialidades da interculturalidade. Após as danças tradicionais, eu conduzi uma prática meditativa em movimento com duração de aproximadamente 45 minutos conhecida como Meditação do Coração, que tem sua origem no sufismo⁵⁷ e que se popularizou no ocidente por meio de um mestre/guru indiano conhecido no ocidente pelo nome Osho⁵⁸. Somente após a prática meditativa que foi realizado o banho sonoro. Depois do banho sonoro, inclusive, houve alguns relatos muito marcantes por parte dos estudantes, como o de um Xavante que, emocionado, afirmou que sentiu durante a prática a força da natureza e a presença de seus ancestrais como se estivesse no meio da floresta em sua aldeia. Comentários como esse, ao longo do curso e na interação intercultural, foram muito gratificantes para nós enquanto

⁵⁷ Vertente místico-filosófica do Islamismo, com origem na região do Oriente Médio.

⁵⁸ Conhecido por difundir várias formas de meditação dinâmica no Ocidente.

professores.



Estudantes indígenas realizando “banho sonoro” uns nos outros. Goiânia-GO, Janeiro/2019.

No período vespertino do terceiro dia de aula, realizou-se um diálogo sobre esportes indígenas, sentidos, significados e técnicas corporais das práticas para cada etnia. Também foi apresentado o documentário "Jogos Indígenas"⁵⁹, que ensejou rico debate em torno da importância das tradições, da cultura, do esporte e do lazer, entre outros aspectos. Alguns estudantes de ambas as turmas, inclusive, informaram que participaram de algumas edições dos jogos indígenas na condição tanto de atletas como de espectadores.

⁵⁹ Documentário filmado em Cuiabá, sob direção de Thiago Frade e Alexandre Magno, durante os XII Jogos dos Povos Indígenas. O evento, que ocorreu em 2013, reuniu 1,6 mil representantes de 48 etnias brasileiras, além de representantes de outros 18 países. Alguns estudantes presentes na turma participaram desta edição como atletas. Fonte: <https://brasileirissimos.com.br/2015/10/documentario-brasileiro-jogos-indigenas-e-premiado-no-los-angeles-movie-awards>



Estudantes indígenas experimentando movimentos com bolas de Pilates. Goiânia-GO, Janeiro/2019.

No quarto dia, a proposta da aula foi de realizar estudo coletivo sobre educação indígena e suas relações com o esporte e o lazer, além de solicitar aos estudantes que apresentassem a aldeia/comunidade e escola indígena de seu campo de atuação, e construíssem planejamento acerca de um esporte (indígena ou não indígena) para ser implementado naquele âmbito.

Na parte da manhã, em 2018, foi feita leitura individual seguida de leitura coletiva (em voz alta) e discussão do texto "A milenar arte de educar dos povos indígenas", de autoria do autor indígena Daniel Munduruku. No ano de 2019, em vez da leitura desse texto, eu fiz uma apresentação em *power point* aprofundando o conceito de bem viver e sua relação com o esporte e o lazer, seguido de debate com os estudantes. Na sequência, houve espaço e tempo para a organização dos grupos juntamente à explicação da atividade proposta, qual seja a de sintetizar e compartilhar, utilizando-se da escrita e/ou desenho em cartaz, com as seguintes informações:

1) Apresentar a aldeia/comunidade: etnia, localização, número de pessoas (crianças, jovens, adultos, idosos, homens, mulheres), descrição do espaço do território, celebrações importantes, principais dificuldades e potencialidades, outras informações que considerarem importantes;

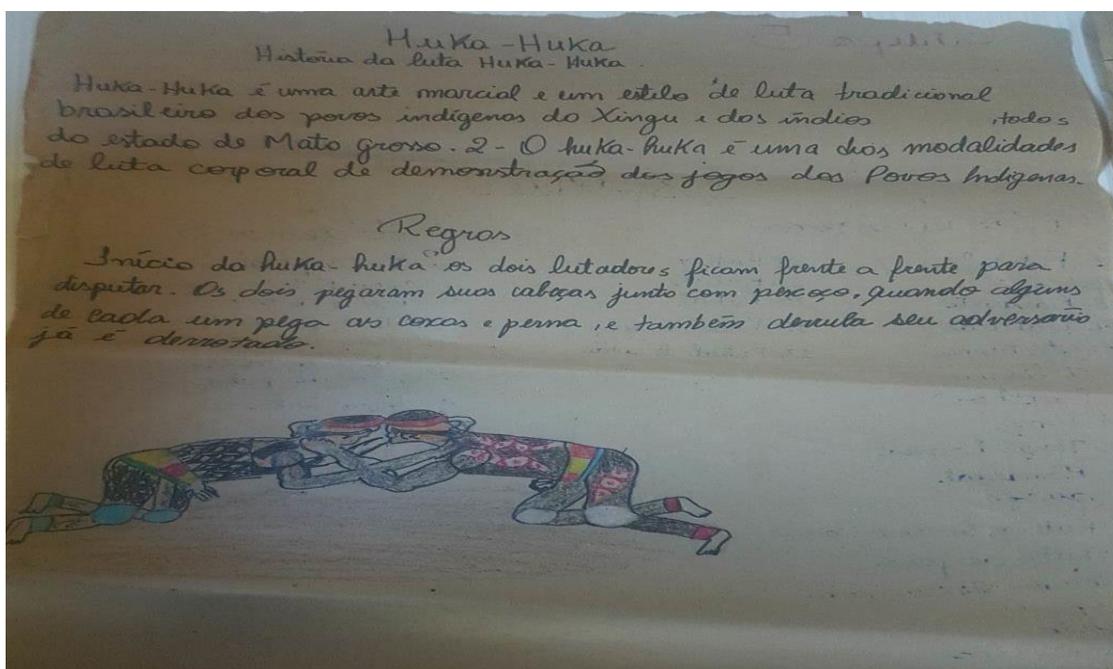
2) Apresentar a escola: etapas e modalidades da Educação Básica atendidas, número de estudantes, de docentes e outros trabalhadores;

3) Com base nas informações acima e nos seguintes critérios: inclusão, necessidade/interesse (ou a falta desses) dos estudantes, valorização da cultura, entre outros,

escolher 1 esporte (indígena e não indígena) a ser trabalhado na escola, aldeia.

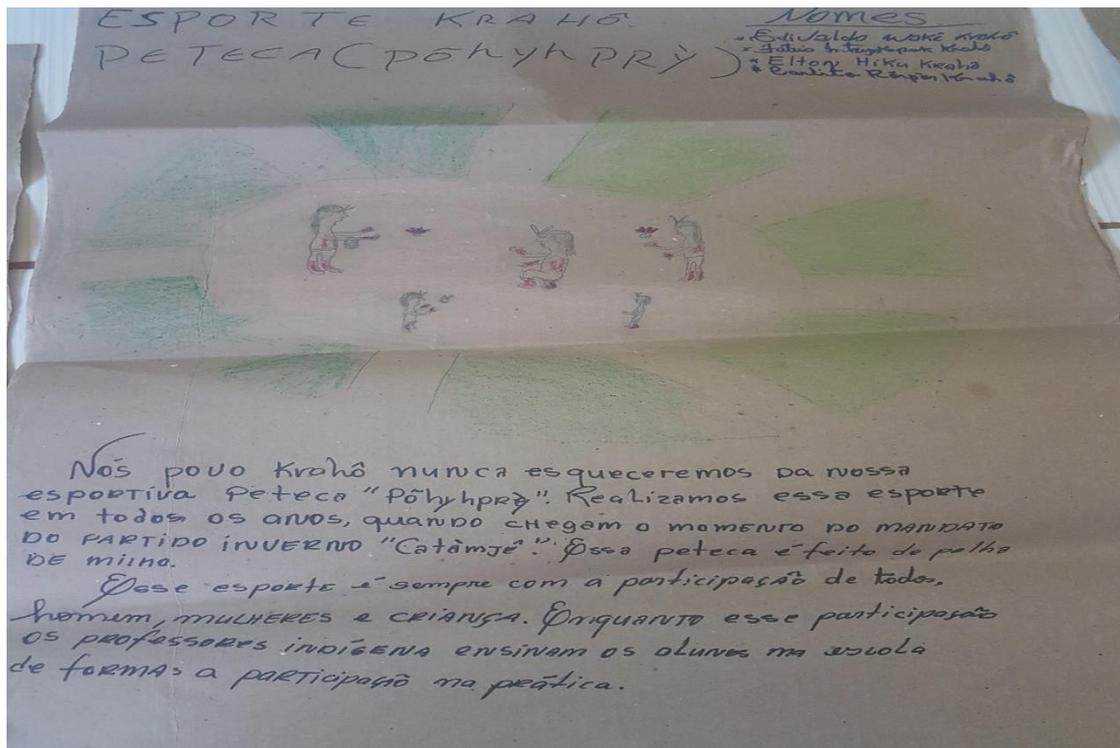
4) Apresentar o objetivo principal do esporte (essência, lógica interna e suas relações com as características culturais); metodologia (como se joga); aspectos históricos e culturais; quem pode praticar.

Esse foi um momento bastante rico de trocas interétnicas⁶⁰ e interculturais, que despertou muita curiosidade e diálogos, e se caracterizou como a culminância de todo o trabalho realizado durante o tema "Esporte e Lazer". Abaixo, algumas imagens dos trabalhos produzidos e apresentados pelos estudantes, por etnia, na atividade intitulada "Aldeia/comunidade, escola e esporte: Memória, Presente e Futuro".

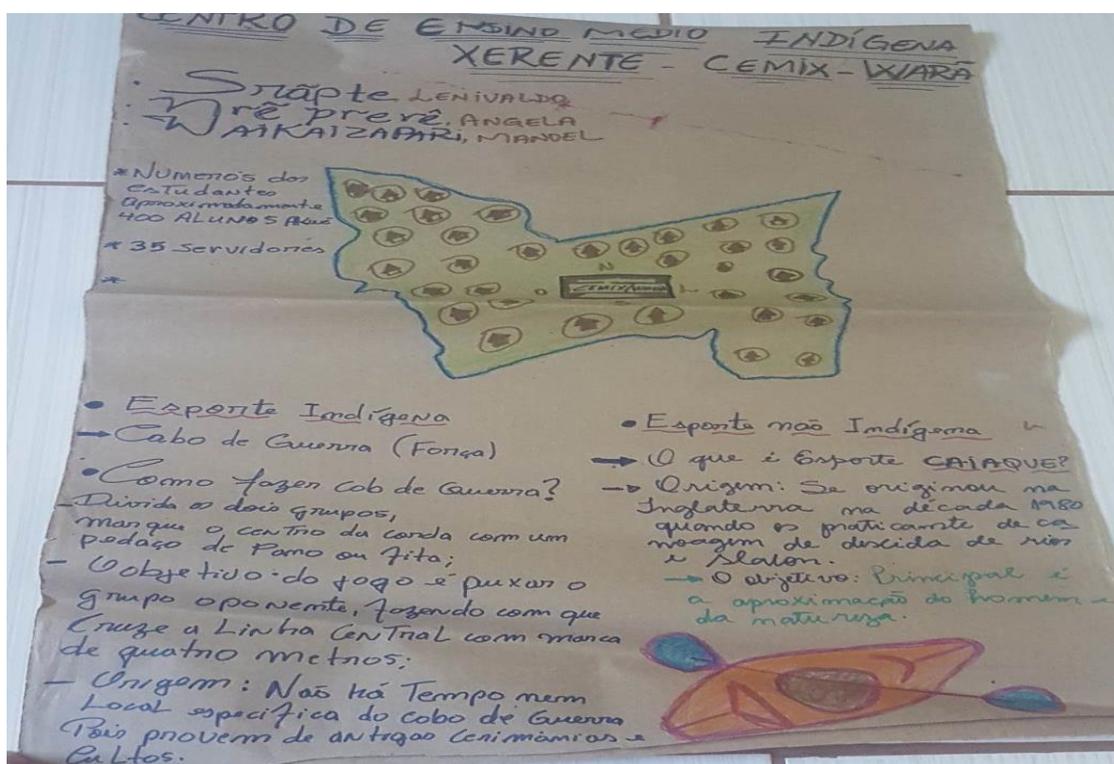


Descrição da prática do Huka-Huka por indígenas Kuikuro do Xingu. Goiânia-GO, Agosto/2018.

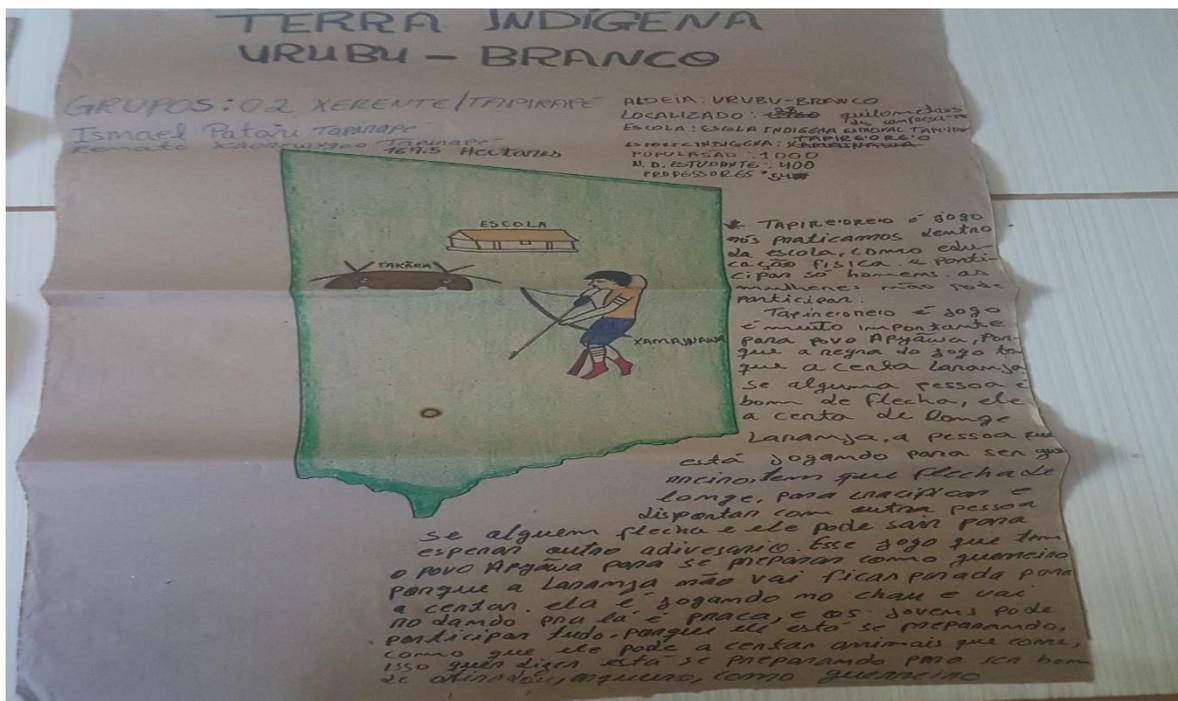
⁶⁰ Em 2018, os estudantes da etnia Xavante não participaram no último dia, pois um parente deles veio a falecer na aldeia e, por isso, ficaram em luto. Outra observação refere-se a junção de estudantes (por sugestão deles) quando só havia 1 representante por etnia, foi o caso das etnias Karajá, Krahô, Gavião, Kayapó que escolheram tratar do Arco e Flecha, esporte praticado nas diferentes etnias, e ressaltaram as peculiaridades dos materiais utilizados e usos.



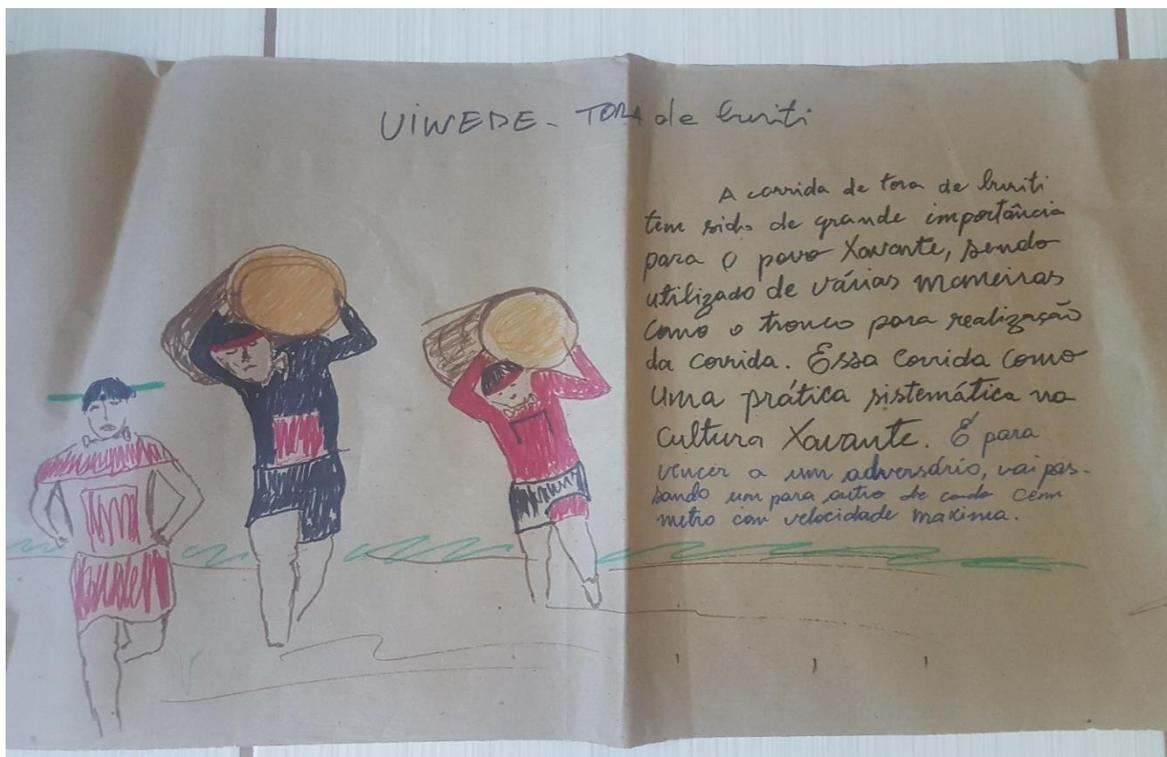
Descrição do jogo Pöhyhpë (peteca) por indígenas Krahô, do Tocantins. Goiânia-GO, Agosto/2018.



Trabalho sobre esporte indígena e não indígena de grupo da etnia Xerente. Goiânia-GO, Janeiro/2019.



Trabalho de grupo interétnico Tapirapé/Xerente sobre esporte e lazer em escola indígena Tapirapé da TI Urubu Branco. Goiânia-GO, Agosto/2018.



Descrição do grupo Xavante sobre a prática tradicional da corrida de tora de buriti. Goiânia-GO, Agosto/2018.

ii) Entrevistas com estudantes da Licenciatura Intercultural da UFG

No dia 31 de janeiro de 2019, entrevistei 7 estudantes do tema contextual Esporte e Lazer. As entrevistas foram realizadas no intervalo e ao final da aula. Segui um roteiro semi-estruturado com o objetivo de compreender a perspectiva dos estudantes indígenas acerca do desenvolvimento e seus impactos sobre seus territórios, além de ouvi-los sobre suas perspectivas de desenvolvimento e seus projetos de vida enquanto povo.

A elaboração do roteiro e das perguntas procurou contemplar 4 pilares ou dimensões da sustentabilidade propaladas pela ONU por meio de conferências e declarações, quais sejam: econômico, social, ambiental e institucional (UNITED NATIONS, 2001). Dessas dimensões derivaram as correspondentes categorias: alimentação e renda (econômico), cultura (social), parcerias (institucional), meio ambiente (ambiental).

O critério de seleção dos entrevistados foi o de que o território de seu povo se localizasse no Cerrado. Dessa forma consegui selecionar 7 entrevistados, cada um de uma etnia/povo distinto que habita o Cerrado brasileiro. As etnias entrevistadas foram as seguintes: Javaé, Tapirapé, Karajá, Krahô, Bororo, Xerente e Xavante. Para melhor visualização nos quadros 1 e 2, apresentados neste tópico, os povos citados serão indicados também por meio das iniciais seguintes: Javaé (J), Tapirapé (Ta), Karajá (Ka), Krahô (K), Bororo (B), Xerente (Xe) e Xavante (Xa).

Frise-se que, como estudantes do curso de Licenciatura Intercultural, os sujeitos entrevistados são sujeitos em formação para atuarem como professores junto às escolas indígenas em seus territórios, sendo que muitos deles já atuam como professores.

Como se trata de uma pesquisa qualitativa, o fato de os entrevistados explicitamente constituírem-se como sujeitos formadores e em formação simultaneamente, na condição de professores, torna-se relevante em termos de qualificação a despeito da inexpressividade quantitativa da amostra em questão no que concerne a cada povo/etnia.

Abaixo, elenco excertos mais significativos num formato de tabela para facilitar a visualização correlacionada às dimensões e categorias supracitadas.

QUADRO 1

Povo/Origem	ECONÔMICO		SOCIAL	INSTITUCIONAL	AMBIENTAL
	Alimentação/Produção	Geração de Renda	Cultura/Demandas e desafios	Apoio/Parcerias	Meio Ambiente/ Projetos
<p>Javaé (J) Ilha do bananal – Município de Formoso do Araguaia- Tocantins Sua aldeia tem 37 famílias, num total de 137 pessoas.</p>	<p><u>Caçam</u> veado, catitu, queixada, paca, <u>pescam</u> tucunaré, pintado, pirarucu.</p> <p><u>Roça individual por família</u>, onde plantam (milho, mandioca, melão, melancia, etc.). Não usam agrotóxicos e máquinas (tratores).</p> <p><u>Não criam gado</u>, apenas galinha pra consumo próprio e troca (entre famílias)</p> <p><u>Compram alimentos de fora</u> (arroz, óleo, etc.)</p>	<p>“Principal fonte de renda é <u>aluguel de pasto</u> para os fazendeiros”.</p> <p>“Outra fonte de renda vem de <u>funcionários</u> que trabalham na <u>escola</u>, na área de <u>saúde</u>, e no <u>saneamento básico</u>”.</p> <p>“<u>Artesanato</u> vende mais na época de férias, quando tem muito turista, aí eles vão na aldeia e olham o artesanato que quer comprar: brinco, colar, etc”.</p>	<p>“Principal problema, teve um tempo que a comunidade da minha aldeia mesmo teve muita morte, <u>suicídio</u>. Até pouco tempo, tem umas duas semanas uma jovem morreu lá, 14 anos, uma mulher casada, e o pessoal têm muita dificuldade de controlar isso, como evitar esses suicídios que tá havendo na nossa comunidade. <u>Explicação até então não conseguimos achar...preocupa</u>”.</p> <p>“<u>A comunidade mais do que tudo precisa se unir pra lutar pelos seus direitos</u>”.</p>	<p>“Sesai dá apoio na área da saúde. Por exemplo, se o índio estiver machucado, sesai manda um carro imediatamente pra ir lá atender o índio e levar pra cidade, pro hospital o mais rápido possível”.</p> <p>“A Funai ajudava na cesta básica, mas hoje em dia não tá tendo mais. Até porque a Funai tá em processo de dificuldade também”.</p>	<p>“Projeto de meio ambiente não, não está tendo”.</p> <p>“A água é do rio que nós tomamos. Tem caixa d’água na aldeia, tem o saneamento básico, instalação de água, tem banheiros. Mas a água não é tratada, vem poluída, o pessoal quando vem acampar no rio javaé acaba poluindo, jogando rio, plástico, são não indígenas, turistas e pessoas que moram em redor do rio”.</p> <p>“Tomamos essa água mesmo que é do rio Javaé. Vem pra caixa d’água e pras torneiras. Nesse projeto disse que ia ter tratamento de água, que ia furar posso artesiano, mas até agora nada. Usa a água pra tomar banho, beber, produzir”.</p>
<p>Tapirapé(Ta)M Município de Confresa, Mato Grosso. Aldeia Urubu Branco, 1.200 pessoas</p>	<p><u>Caça e pesca, criamos</u> catitu, queixada, cutia, macado, <u>gado</u>.</p> <p>(Produção agrícola) “<u>alguns vende. Tem roça de comunidade e individual</u> também, só de família né”.</p>	<p>*Não informado</p>	<p>(Conflito com não indígenas): não tem não. (invasão da TI): por enquanto tem não.</p> <p>(Principal problema): <u>demarcação da terra indígena</u>. Um pouco é demarcado, mas o outro lado não.</p> <p>“cada vez a cultura tá mudando e a gente tá lutando pra recuperar, por isso tem professor</p>	<p>IFMT (relação com a Funai, governo e outras instituições) *tensão na fala: “Isso eu não vou responder bem não, porque não sou liderança”.</p>	<p>(O Cerrado) falar verdade, antes tá desmatado, mas agora a gente tá lá e tá recuperando cada vez mais a floresta e tá crescendo cada vez mais, melhorando muito. Nós fazemos projeto pra criar muda e plantar no Cerrado pra mandar crescer mais a floresta. Com parceiro da IFMT, que tem lá no município de Confresa (técnico).</p>

			lá. É importante preservar a cultura né, valorizar também dentro da área né, dentro da aldeia também”.		
<p>Karajá(Ka)</p> <p>Município de Aruanã, Goiás.</p>	<p>“<u>A gente pesca bastante lá,</u> tem o cardume né, todo cardume tem muito peixe”.</p> <p>“Lá no território tem muita planta”</p> <p>“A gente faz roça de batata, melancia, planta também amendoim, abóbora, mandioca. Tudo pra consumo próprio”.</p> <p>“<u>A roça é individual. A gente não vende nem troca,</u> a gente faz roça pra gente mesmo e a gente vai lá e colhe, cada um por si mesmo. A gente compra a semente e aí planta pra gente mesmo”.</p> <p>“<u>Não usa adubo nem veneno. A gente só usa as máquinas quando a gente pede pro prefeito</u> ir lá arar a terra, preparar a terra pra gente plantar”.</p>	<p>“A gente produz ainda artesanato, tem aquelas oficinas que a gente faz, aí junta todo mundo pra fazer. É pra vender pra fora, a gente tem uma <u>lojinha</u> lá que a gente coloca já pros turistas poder comprar”.</p> <p>“A renda vem do <u>artesanato</u> e da <u>pesca</u> também, muitos pescam pra vender(...) e outros trabalham pra <u>educação</u> e é <u>assalariado</u>”.</p> <p>“Tem <u>bolsa família,</u> muitos recebem”.</p>	<p>“<u>Lá em Aruanã, as festas que a gente comemora é só do dia do índio porque lá a gente mora bem no meio da cidade</u> então não tem mais aquele hábito de fazer a festa, como na ilha do bananal, que tinha que ter mais espaço, <u>mas lá nós não temos espaço.</u> A terra é homologada”.</p> <p>“O principal problema da aldeia Buridina é as <u>drogas e as bebida</u> que tá entrando muito lá e os jovem tá deixando de estudar por causa disso. É um dos problemas mais sérios que a gente tá tendo. (...) tem a escola que lá a gente faz um trabalho com eles, mas mesmo assim tá difícil, porque a gente mora dentro da cidade, daí tem muitos que já não gosta nem de ir pra aula mais, mas a gente faz trabalho.</p> <p>Só esses jovens que sai e caça <u>briga</u> na rua, às vezes, problema de <u>roubo</u></p>	<p>(parceiros) “Tem sim. Algumas vezes aparecem pessoas querendo ajudar, aí a gente recebe cesta básica, algumas roupas doadas de fora também, mas não é sempre, mais no natal”.</p> <p>“Antigamente tinha mais fluência, mas a Funai agora tá mais afastada, porque eles sempre fala que não tem recurso pra ajudar, que tá difícil”.</p>	<p>(projetos ambientais) que eu me lembre no momento não.</p> <p>(Cerrado/natureza) “<u>Tá bem desmatado, porque lá tem criação de gado,</u> fica meio desmatado. <u>Os indígenas e não indígenas também criam.</u> Os indígenas criam dentro da reserva, só pra consumo próprio. A gente só vende o gado quando tá precisando comprar algum remédio, algum sal, a gente tem que vender um pra poder comprar”.</p> <p>(futuro da comunidade): “O futuro eu vejo que a gente tá trabalhando muito pra poder melhorar, pra tá resgatando aquela cultura que já tá perdida, e a gente tá conseguindo com os trabalhos que a gente faz dentro da escola, da comunidade. E o futuro é sempre pensar positivo, eu penso assim que vai melhorar mais pra frente”.</p>

			mesmo eles se envolve mesmo, problemas mais são esses”.		
<p>Krahô (K)</p> <p>Município de Itacajá – TO. Aldeia Cachoeira, 466 habitantes.</p>	<p>“Come buriti, bacaba, bacuri, taturubá, oiti, caju, maraandura, puça, tem vários tipos de fruta que a gente usa pra alimentação”.</p> <p><u>“Lá tem muita caça, hoje novo não tá se importando mais de caça</u> então lá a quantidade de caça aumentou. Lá tem onça, antas, ema, veado, mateiro, catitu, paca, tatu, cutia, peba. Tem todos tipo de alimentação”.</p> <p><u>“Na aldeia, antigamente a gente fazia roça comunitária tal de roça de toco. Hoje não faz mais roça comunitária, já faz roça individual só pra famílias.</u> Cada família planta arroz, feijão, milho, mandioca, banana, cana, fava, feijão guandú, batata, inhame, abóbora”.</p> <p><u>“Se a pessoa não tem semente vai trocar com outra semente que pessoa não tem.</u> Vamu supor, batata, se eu não tenho batata eu posso trocar com a pessoa que tem aquele tipo de batata diferente. Assim os Krahô faz”.</p> <p><u>A gente usa só adubo orgânico</u> na planta que a gente planta nos quintais</p>	<p>(dinheiro). “Do governo, <u>Estado contrata</u> pessoas ser funcionário como <u>professor</u>, através disso a gente recebe esse recurso, também tem <u>aposentados</u>, tem <u>bolsa família</u>, tem os funcionários da <u>saúde</u>. Através disso tem o financeiro da aldeia.</p> <p>(...) “vende também os produtos, <u>artesanato</u>, vende também <u>criação de animais</u> que a gente cria, tem pessoa que compra, então dali a gente tem esse financeiro que envolve a comunidade”.</p>	<p>“Festa principal pra gente é a <u>festa de penação das criança</u>, onde a gente faz muito artesanato pra adorno corporal e pros jovens que vai ser penado. Não só essa festa, tem várias festa importantíssima maiores tem festa (pepkahã), tem (quetuaie), tem papa mel e gavião. <u>Tem vários tipos de festa que é importantíssimo pros Krahô, pra não perder essa festa, sempre continuando deixando pra geração</u>”.</p> <p>(plantas medicinais) Usa, só os <u>pajés que entendem esses medicinais, casca de pau, raíz, folhas. Os pajés que curam a pessoa e manda a família fazer aquele remédio pra cura a pessoa que tá doente.</u> “O maior problema que a gente tem lá na aldeia é problema de <u>bebida alcoólica</u>. E também as doença que aparece lá que já não é mais dos antigo que aparece lá, aids, tudo isso já é doença nova. Porque chega essas doença: muitas vezes a pessoa compra alimentação que vem</p>	<p>(parceria) “até agora não tem os parceiro de fazer o projeto. Nós temu só que a associação não tá em dia, por isso nós não temu esse parceiro de elaboração de projeto”.</p> <p>“Lá na aldeia mesmo onde eu moro nós não tamu criando gado. Agora que nós tá tentando conseguir através da Embrapa de Brasília que tá doando o gado curreleiro pra comunidade cachoeira. A partir desse ano de 2019 a Embrapa vai tá doando esse gado, vai entregar esse gado pra comunidade começar a produzir (...) tanto pra própria alimentação e também pra vender e também pra multiplicar e doar pras outras comunidade que tem interesse de multiplicar né que a gente vai fazer. Que dali vai vir o técnico pra ter acompanhamento (...)as máquinas também, tudo isso a Funai vai fazer projeto pra conseguir ferramenta lá esses materiais que precisa”.</p>	<p>É homologada. Graças a Deus no território Krahô tudo é preservado como as frutas, madeira que precisa construir a casa, tanto como a palha que a gente precisa fazer uma casa. Que lá a gente cobre uma casa com palha de piaçava e as madeira que a gente precisa tudo tá preservado que nós não quer destruir as madeira que a gente precisa, não só as madeira, como fruta, que tem fruta importantíssima pra alimentação tanto pro ser humano pros animais.</p> <p>A gente espera que a comunidade melhora os movimentos que acontecem na comunidade, como nas festa, no dia a dia, no trabalho pra que a comunidade fique felizes e com melhor trabalho pra sustentar a família.</p>

	<p>como laranja, manga, goiaba, acerola.</p> <p><u>A gente compra o que a gente não produz na aldeia</u>, porque uma coisa que a gente tem na aldeia a gente não precisa comprar na cidade (...) a gente compra sal, óleo, café, açúcar, refrigerante, biscoito, esses alimentos que a gente não produz. Agora arroz, farinha, feijão, esses alimentos a gente produz.</p>		<p>de lata, plástico, daí a gente leva esse lixo pra aldeia. Esse é o maior problema que tem na comunidade”.</p> <p>“Ali perto da aldeia não tem mais vizinho perto só na cidade. Assim mesmo na cidade aparece conflito como na área que chega branco mata os índio e vai embora. A gente espera que isso não aconteça mais”.</p>		
<p>Bororo(B)</p> <p>municípios de General Carneiro e Barra do Garças–MT.</p> <p>Aldeia Merure</p>	<p>“A alimentação na aldeia a gente tá comprando bastante também agora, a gente planta também. A gente tem uma associação de mulheres la (Areme, areme quer dizer mulheres), e elas plantam e elas revendem dentro da aldeia mesmo. E a gente tem esse cuidado de ajudar a mantelas né. Elas plantam milho, mandioca, hortaliças também (...) <u>não agrotóxico não, máquina sim, trator né</u> (...) mas a partir daí é só o processo natural mesmo, planta,</p>	<p>(renda) “A renda da comunidade vem de vendas de <u>artesanatos</u>, de plantio de <u>alimentos</u>, alguns vem de <u>caça</u>, <u>pesca</u>, tipo eu né, <u>eu sou professor não tem como eu caçar, pescar, aí eu compro de alguém</u> (...) tem os <u>programas sociais do governo</u> também que as vezes ajuda bastante: <u>bolsa família, aposentadoria, auxílio maternidade, auxílio doença</u>. “esses programas do governo que ajudam bastante a movimentar a economia dentro da aldeia”. E a venda de artesanatos, lá todo mundo faz...e é uma</p>	<p>(problema) “Uma dificuldade muito grande que nós temos hoje lá na aldeia como um todo é <u>água</u>. Acho que 2015 ou 2016 <u>secou tudo mesmo lá</u>. Lá perto passa um rio né, só que ele tá meio distante pra ir uma senhora buscar água pra lavar roupa (...) a cabeceira que abastece a aldeia secou total mesmo, desde 2013 esse problema vem acontecendo. A Sesai tentou solucionar o problema né, eles implantaram um poço artesiano lá, só que vira e mexe dá problema nesse poço, ou a bomba queima ou os cano estoura, enfim, a sensação que fica é de que eles usa sempre produtos de</p>	<p>(parceiros) “Não, até hoje não. Parceiros que nós temos dentro da aldeia é os salesianos. Os salesianos tão sempre conosco, desde 1912 em Merure né, mas há relatos em livros que eles já tinham contato conosco bem antes mas lá na outra aldeia no pantanal. (...) eles moram dentro da aldeia, aí na época que eles chegaram eles implantaram a escola. A escola era de referência de Mato Grosso, vinha gente de muito longe pra estudar na escola, vinha gente de São Paulo, daqui mesmo de Goiânia, de Campo Grande vinha bastante, de Cuiabá. (...) só estudava gente que tinha recurso, capital muito grande pra estudar na escola dos salesiano”s.</p> <p>“2011 agora pegamos a direção da escola. é a comunidade</p>	<p>(cerrado) “Dentro da aldeia, sim, <u>todo o território sim, tá preservado, mas a gente tá ilhado praticamente, porque em volta tem bastantes fazendas de gado, tá chegando a soja também</u>. Área de mata mesmo só tem em volta da aldeia onde é território indígena”.</p> <p>(os vizinhos do entorno afetam o território indígena) “Afeta porque você não consegue mais sobreviver da caça e da pesca. Porque hoje em dia os não índios pensam, ah mais os indígenas tem que viver na natureza de caça e de pesca, mas eles mesmos tão fazendo com que essas práticas não seja mais como antes, não tem como dar certo mais. Porque antigamente dava certo porque era um território grande, e circulava bastante peixe, bastante bicho, quase não tem caça, quase não tem pesca mais”.</p> <p>(Porque a cabeceira secou). “Acho que por causa das mudanças climáticas né. Porque a gente preserva o máximo ali. E junto com os salesianos a gente tá buscando um mecanismo de manter ela viva, e uma das saídas que nós tamu vendo lá é de plantar mais buriti pra preservar (...) o buriti pra segurar água, porque onde tem buriti tem água né”.</p>

	<p>colhe (...) por enquanto adubação ainda não também porque a terra ainda tá resistente. (...) <u>A produção é vendida dentro da aldeia pra ajudar na alimentação saudável da aldeia mesmo.</u> Fora da aldeia vende mais a mandioca pra ajudar a manter a associação”.</p>	<p>aldeia turística praticamente, então todo ano tem gente indo lá direto e o pessoal vai oferecendo artesanato pra eles”.</p>	<p>uma péssima qualidade né, então sempre tá dando problema e sempre eles manda alguém pra arrumar, então vai acabando o dinheiro do recurso que veio pra fazer outras coisas vai só nessas manutenções. Então se eles tivessem investido num produto bom esse problema não ia acontecer, aí o engenheiro não ia ter como vir pra cá. Então eu acho que eles investem num produto ruim pra ter o trabalho pro engenheiro, é uma forma deles pegar o dinheiro do povo né”.</p>	<p>que gerencia a escola”.</p> <p>(estado) “A Sesai trabalha bastante a questão da saúde, a relação com eles é bom, porque eles cuida da saúde da gente quando o caso é mais grave eles levam pra fora”.</p> <p>“Chega momentos críticos na aldeia de faltar remédio mesmo”.</p> <p>“Quanto a Funai já tem um tempo bom que a Funai não ajuda nada. Nada, nada praticamente, nós lá de Merure da Funai não tem nada. (...) sempre que a gente busca eles, eles falam que não tem recurso, ou o Estado não mandou, sempre se esquivando dos problemas sabe e nunca é com eles, por isso nós lá de Merure começa a caminhar com as próprias pernas, tendo a parceria com os Salesianos e a prefeitura tb... (...) tá se extinguindo a Funai né, a gente não tá sentindo tanto essa falta, a gente começa a caminhar sozinho. Vai ficar ruim só no sistema burocrático né, de assinar alguns papeis, documentos, nesse sentido vai ficar ruim”.</p>	<p>“Tá tudo invertido, o tempo que era frio tá quente, o tempo que tava seco tá chuvoso e assim vai né”.</p> <p>(futuro) “A esperança é sempre de um futuro melhor né. Eu creio que vai ser melhor, que a gente tá buscando isso aqui. Nós aqui dentro já é a sensação de um futuro melhor. É como eu falava pra nossos professores antes que nós que estamos aqui na UFG somos sementinhas que estão sendo plantadas e regadas dentro da aldeia pra que dê frutos bons né. Porque nossa aldeia é bastante sofrida, digamos assim, sofremos os impactos da colonização muito grande e hoje a nossa escola tá até o ponto de valorizar muito a cultura não índia, por causa dessa violência sofrida. Lá na época do internato, nossos pais estivesse estudando lá eles não podiam falar a língua por que se não eles eram severamente castigado pelos padres, pela irmãs. E isso se deu né, inversão de valores. Você deixou de valorizar o que é seu pra valorizar o que é do outro. Mas é isso que a colonização faz né, e a gente que tá aqui tá fazendo o trabalho contrário de decolonização. A gente tá aqui pra levar outra mentalidade tanto pros nossos alunos quanto pros nossos pais, de trabalhar essa importância da língua e da cultura como um todo né. Então eu vejo que o futuro é um futuro sólido, um futuro bom que a gente procura pros nossos filhos. Fica só difícil agora pra manter o futuro um pouco melhor é com o governo que nós temos aí né, porque o governo que está agora é bastante radical no sentido de maltratar os povos indígenas. Acho que até ele ganhou por causa disso né, de expressar sem nenhum tipo de vergonha a antipatia pelos povos indígenas, enfim, pelos menos favorecidos né. Acho que isso que fez que ele ganhasse. Não foi o sentimento de querer mudança no Brasil, de combater a corrupção, foi alimentando esse fogo do racismo, do preconceito contra indígenas, quilombolas, homossexuais, foi isso que alimentou tudo isso e fez que ele ganhasse. Então no futuro a a gente fica apreensivo nesse sentido de no futuro não sobrar terra pra</p>
--	--	--	---	--	---

						gente, mas no futuro do povo Bororo como um todo a gente sempre vê com bons olhos né”.
<p>Xerente(Xe)</p> <p>Município de Tocantinia – TO, aldeia Brejo Comprido, aproximadamente 18 famílias</p>	<p>(Tá preservado na TI) “eu poderia dizer que sim, porque <u>a gente vê os animais que são do cerrado né, o lobo né, veado, campeiro, porcão, queixada né</u>. Eu posso dizer que sim porque meu esposo caça e dificilmente ele volta pra casa sem caça”.</p> <p><u>(caça) “só os homens”.</u></p> <p>“Tem pesca sim, mas na aldeia onde eu moro não tem um rio né, é um córrego pequeno”.</p> <p>(frutos coletados) <u>“Buriti, cajuí, puçá, pequi que é do cerrado né, tem muito por lá</u>..tem a sucupira né que é muito famosa, muito bom pra gripe, dor de cabeça, serve também como garrafada pras mulheres, a casca de aroeira também, mais pra mulher né”.</p> <p>(alimentos/criação de animais/produção/trator/adubo/veneno). <u>“Usava quando teve plantação de roça mecanizada, aí tinha trator, foi até colhedeira pra aldeia</u> (...) anos atrás em 2002/2003, por aí. Na roça de toco eu tenho a referência do meu pai né, ele ama trabalhar na roça, gosta, ele planta abóbora, milho, mamão, arroz, mandioca né, que não pode faltar, e a gente colhe na mão mesmo. Ele vai lá no tempo que já tá pronto, colhe só pra família também”.</p> <p>(animais) <u>“meu pai criava gado e teve criação de gado</u></p>	<p>“(…) <u>empregado na aldeia mesmo, nas escolas, tem posto de saúde, tem quem mexe com água, agente de saúde e</u> implantaram a creche também e <u>quase todo mundo é empregado na aldeia mesmo</u>”.</p> <p>(artesanato) <u>“comercializa na cidade, na capital, tem a feira de segunda-feira em Tocantinia né e os pessoal da aldeia vão e vendem por lá toda segunda-feira”.</u></p>	<p>“Na minha aldeia quase todo mundo é empregado né, se não é o homem é a mulher “Os <u>idosos</u> são respeitados, eles não são obrigados a trabalhar, eles são bem-visto pela comunidade”.</p> <p>“O trabalho lá é, cada família tem suas obrigações, mas o homem ajuda a mulher, a mulher ajuda o homem, na roça ou na casa também, os homens participam também. O que era muito difícil antigamente, mas hoje os homens participam muito”.</p> <p>“Na roça geralmente é só os homens, mas as mulheres também vão, ajudam também”.</p> <p>(problemas) “Na minha opinião esse tempo agora de renovação de contrato, de professores, porque tem vez quando, por exemplo, meu marido né, ele tá trabalhando mas só que na vez o cacique não tá gostando do trabalho e aí quer tirar ele do emprego, e aí a</p>	<p>(parcerias) não, ninguém ajuda.</p> <p>(funai/sesai) a Sesai não é 100% né, mas ela tem dado a satisfação pra comunidade sim, a Funai todo mundo sabe que já ta acabando, mas mesmo assim sempre marcou presença na aldeia, de vez em quando tá lá né, no que for preciso. Quando a gente vem pra cá precisa de uns documentos da Funai, eles fazem. A Sesai tá mais presente e a Seduc também.</p> <p>(instituições, políticos) “posso dizer que interfere, mas como a comunidade vem se unindo já estão vencendo isso, as interferência dos políticos. Inclusive a creche pra nós foi uma grande conquista né porque é um projeto dos político né, do prefeito, a creche municipal tavam querendo tirar ela da nossa aldeia, mas só que a comunidade foi junto com o cacique e trouxe a creche pra aldeia, foi uma grande</p>	<p>“A terra é demarcada”.</p> <p>(impacto ambiental) “não, tem não...só teve um caso que, lá em torno da aldeia, acho que uns 12 quilômetros tem a plantação de soja. E aí diz que antigamente tinha muito pombo né, depois que teve a plantação de soja aí aplicaram veneno que os pombo tava sendo praga né, aí jogaram veneno e mataram muito pombo mesmo, centenas de pombos morreram (...) e agora não tem mais, a gente não escuta mais o canto do pombo (juriti)”.</p> <p>(projeto preservação ambiental) “não, só conscientização na escola mesmo, até porque não tem impacto ambiental na aldeia”.</p> <p>(água) “a água lá é em poço artesiano, tem água suficiente”.</p> <p>“Meu sonho é de ter uma universidade dentro da aldeia, hospital, hipermercado, esse é meu sonho pro meu futuro né, que a gente tenha nossa própria universidade dentro da aldeia, universidade Akuen”.</p> <p>(etnodenvolvimento) “nunca ouvi falar”.</p> <p>(autonomia) “antigamente sempre teve né (interferência do Estado e outros atores), mas só que agora é a comunidade juntamente com o cacique que decide. Se a comunidade gostar de alguma coisa, se reúne com o cacique, todo mundo dá uma ideia, opinião e o cacique vai e leva isso né, é a maioria que decide, é a comunidade”.</p>	

	<p><u>também nas aldeia</u> pra leite e pra carne e como é um cerrado né, não tinha capim suficiente aí tiveram que acabar”.</p> <p>(alimentos produzidos) “só pra consumo próprio mesmo (...) não usa veneno, tudo natural”.</p> <p>“cada família, no dia do pagamento vai o ônibus da escola né, leva lá, e aí compra os alimentos básico mesmo: arroz, feijão, leite, esse tipo de coisa”.</p>		<p>comunidade quer ele, e assim vai gerando aquele conflito interno dentro da aldeia, é o principal que tem, todo ano”.</p> <p>(conflito externo) “tem não, nunca houve”.</p>	<p>conquista”.</p>	
<p>Xavante(Xa)</p> <p>TI São Marcos – Barra do Garças-MT, aldeia São José.</p> <p>Aproximadamente 4.800 pessoas na TI São Marcos (...) “é demarcada tem muito tempo acho que foi em 57/58 naquela época”.</p>	<p>“Tem caça, tem pesca. <u>Quando tiver queimada é tarefa do homem também, os homens sai pra caçar só os homens.</u> Na pescaria as vezes, hoje em dia tá ajudando a mulher também com o homem né (...) Agora caçar e na queimada também é só o homem, que é mais perigoso”.</p> <p>“Na queimada tem vários animais, tem anta, caititu, tem vários (...) caça pra alimentação, pras crianças comer né e fortalecer pra esposa né tudo mais, e pro sogro também, pras família”.</p> <p>(pesca) “<u>hoje em dia, por influência dos branco né, tá usando a tarrafa (...) mas tamos usando ainda batendo timbó né,</u> no rio, nos córrego e os peixe já vai capturando né, flechando e matando”. (...) “Anzol usa pouco”.</p> <p>“Pela alimentação o que <u>nós plantamos é milho Xavante principalmente,</u> depois arroz, vem mandioca, abóbora né, isso nós plantamos ainda, amendoim, e pela criação dos animais, às vezes nós criamos de caça né o que nós conseguimos pegar lá no mato pode ser filhote de queixada nós criamos lá na aldeia, se precisar mata pra consumo né”.</p> <p>“<u>Antigamente, na década de 80, tinha trator, roça mecanizada né, agora não tinha mais acabou tudo.</u> Não tem</p>	<p>(dinheiro) “<u>antigament e a Funai ajuda,</u> agora uns 20 anos pra traz já acabou tudo é conta própria que nós compramos. Esse dinheiro que <u>nós trabalhamos</u> e ganhamos e nós compramos lá na cidade”.</p> <p>(artesanato) “<u>vende</u>”.</p> <p>“Tem <u>dentista,</u> hoje em dia os próprios índio xavante tá formando em dentista, tem vários <u>técnico de enfermagem</u> <u>m</u> na aldeia, os próprios índios Xavante”.</p>	<p>(festas) “<u>Corrida de tora de buriti</u> que vem preparando a iniciação dos adolescentes que fica na casa dos adolescente. Fica longe da casa dos pais, como internato né, dentro de 5 anos. Isso se prepara a cada 4 anos já prepara essa iniciação dos adolescente.</p> <p>A gente faz pelos anciões, anciões já prepara essas tarefas. Principalmente um ancião depois já vai passando pras mulheres, pros homens essas tarefas, são diferentes. Festa o ancião passa pro encarregado e ele faz tudo. E pelo artesanato né da mulher que a tarefa vem, tá existindo mais até hoje né baquité, vai tirar, vai buscando né próximo da aldeia e fabrica, vai tirando broto de buriti pra fazer baquité pra várias coisas de fazer, carregar a lenha, outro objeto, tudo mais. Artesanato é mais a mulher que faz, às vezes o homem ajuda um pouco”.</p> <p>(principal dificuldade) “o que nós tentamos há anos é a <u>saúde indígena</u> porque vem passando muita</p>	<p>(parceiros) “além da Funai tive um pouco conhecido de político, às vezes político ajuda, um pouco não muito”.</p>	<p>(Cerrado) tá preservado. Tem curriola, pequi, tem várias, nós cultivamos ainda, a mata tá preservada (...) nós preservamos ainda muitos anos porque nós precisa de raízes medicinais, porque nela existe muitas raízes medicinais”.</p> <p>(projeto de preservação ambiental). “No momento tá cursando ainda, chama técnico ambiental, tá cursando mas não concluíram ainda. (...) espero que seja terminar e saia esse resultado pra nós, coisa melhor, coisa boa”.</p> <p>“Eu espero que saia essa mudança pro lado bom, essas melhoria, nada de pensar pelo lado negativo...na saúde tentar mais melhoria. (...) na minha opinião ter o médico branco pra trabalhar na área indígena, fazer atendimento dentro da aldeia. (...) só técnico de enfermagem trabalha dentro da aldeia. Pra ficar melhor ter médico lá pra</p>

	<p>mais maquinário, acabou tudo (...)isso é patrimônio da Funai, alguns venderam, já fica quebrado lá, fica mais ano parado e aí não consegue mais arrumar pra consertar, então os branco pede lá pra comprar”.</p> <p>“Na minha aldeia tem trator, Ferguson, tá parado teve problema de radiador. e tem gado, tem trator, patrimônio da Funai que doaram pra gente (...) ajuda mais hectare de terra, agora hoje em dia não, <u>hoje em dia nós pegamos a foice pra roçar roça tradicional!</u>”.</p> <p>(vendem alimentos) “alimentos se tiver suficiente, mais, a gente vende na cidade, mas se tiver menos nós não vende. (...) nós compramos principalmente arroz e feijão na cidade”.</p>		<p>dificuldade na saúde então nós tentamos recuperar pra ter melhorias na saúde”.</p> <p>(conflitos) sobre a <u>terra</u> tem um pouco de <u>conflito</u> com os branco que vem invadindo né, ele fala que aquela reserva é dele né que foi homologada na década de 70 na versão dele né, do branco, mas não é não. (placa da Funai) tem lá só que ele tirou e jogou. (...) essa terra ele fala que é dele pra criação de gado.</p>		<p>trabalhar dentro da aldeia”.</p>
--	---	--	---	--	-------------------------------------

Dentro da dimensão econômica, no que concerne à alimentação, 5 das 7 etnias entrevistadas (J, TA, K, Xe e Xa)⁶¹, com exceção dos Karajá e Bororo, destacaram que a caça de animais como veado, queixada, paca, anta, tatu, entre outros, é uma prática tradicional que ainda está presente em seus territórios. Nesse sentido, o representante Xavante afirmou que: “às vezes nós criamos de caça né o que nós conseguimos pegar lá no mato. Se for filhote de queixada nós criamos lá na aldeia, se precisar matamos para consumo né”. O mesmo entrevistado disse que: “Quando tiver queimada é tarefa do homem também, os homens saem pra caçar, só os homens”. A representante Xerente também afirmou que a prática da caça em seu povo é exclusiva dos homens “só os homens”. Para os povos Xavante e Xerente, portanto, ambos de origem Acuen, a caça é uma atividade eminentemente masculina, divisão de trabalho baseada no gênero que se pode observar também em outros povos indígenas. Segundo o representante Krahô: “Lá (em seu território) tem muita caça, hoje os jovens não estão se importando mais com a caça, então lá a quantidade de caça aumentou”. Essa observação de que a quantidade de caça aumentou em seu território desperta curiosidade haja vista que, de maneira geral, há um discurso hegemônico sobre a crescente diminuição de caça nos territórios indígenas em decorrência do desmatamento e dos impactos ambientais no entorno de seus territórios. Outro aspecto curioso é o fato de os mais jovens não estarem mais se interessando pela prática tradicional da caça, o que levanta várias reflexões tais como: o por quê ou os por

⁶¹ Vide tabela pág. 163

quês de eles não estarem mais se interessando na caça de animais e quais as consequências diretas e indiretas dessa inflexão sobre as comunidades em sua interação com o meio em que habitam. Uma hipótese a ser considerada é a de que o maior consumo de alimentos produzidos fora das TT's pode influenciar na diminuição dessa atividade outrora irremediavelmente necessária para a subsistência desses povos. Tal fato, todavia, requer aprofundamento por meio de estudos e pesquisas focados nessa questão.

Em relação à pesca de peixes como tucunaré, pintado e pirarucu, 5 etnias, com exceção dos representantes Bororo e Krahô, mencionaram-na como importante fonte de alimentos para suas comunidades. Para a representante Karajá: “A gente pesca bastante lá, tem o cardume né, todo cardume tem muito peixe”. Segundo a Xerente: “Tem pesca sim, mas na aldeia onde eu moro não tem um rio né, é um córrego pequeno”. Essa observação quanto ao fato de o córrego ser pequeno indica que embora haja pesca em sua aldeia, ela tem limitações devido ao tamanho do curso d’água. Conforme o Xavante entrevistado: “Na pescaria, às vezes, hoje em dia, as mulheres ajudam os homem né (...) hoje em dia, por influência dos brancos né, usamos tarrafa (...) mas ainda usamos e batemos o timbó né, no rio, nos córregos e para capturar e flechar, matando os peixes né (...) anzol usamos pouco”. Essa fala do Xavante revela sua percepção acerca de algumas inflexões culturais dentro de seu grupo étnico, haja vista que não existem culturas estáticas, todas se dinamizam ao longo do tempo, quais sejam: a maior participação de mulheres nas ações de pescaria em colaboração com os homens e a incorporação exógena da técnica de pesca com tarrafa, sendo relativamente refratário ao uso de anzol, mas sem abandonar a técnica tradicional de pesca com timbó⁶².

Os representantes Xerente e Krahô mencionaram a coleta de frutas regionais como o buriti, cajuí, puçá, pequi, bacaba, bacuri, taturubá, oiti, caju e maraçandura como parte importante da alimentação. Vale frisar que o desmatamento do Cerrado e das matas de galeria, seja pra criação de gado e cultivo de soja ou pra outras atividades características da expansão da fronteira agrícola ameaça a reprodução dessas espécies de fruto, algumas nativas e, mesmo, endêmicas.

No que se refere à questão da produção, ainda dentro da dimensão econômica, os entrevistados, Javaé, Karajá e Krahô explicitaram que em suas aldeias a produção de alimentos ocorre em roças individuais, cada família tem a sua. O Krahô acrescentou que antigamente se fazia roça de toco⁶³ comunitariamente. Apenas o Tapirapé explicitou a existência de roça

⁶² Espécie de cipó e raiz que ao ser batido sobre a superfície da água libera substâncias tóxicas que afetam o sistema nervoso dos peixes, deixando-os atordoados e, conseqüentemente, facilitando sua captura.

⁶³ Roça de toco ou coivara é uma técnica agrícola largamente difundida entre povos indígenas e outros povos e

comunitária em seu território lado a lado com roças individuais/familiares. Seis das sete etnias, com exceção do Tapirapé, explicitaram não utilizar agrotóxicos em sua produção de alimentos. Os representantes Karajá e Bororo afirmaram que se utiliza máquinas como trator na produção agrícola em seus territórios. A Karajá, entretanto, ressalva: “A gente só usa as máquinas quando a gente pede pro prefeito ir lá arar a terra, preparar a terra pra gente plantar”. Os representantes Xerente e Xavante, por sua vez, afirmaram que no passado utilizava-se máquinas, mas que na atualidade não estão mais utilizando. Segundo a Xerente: “Usava quando teve plantação de roça mecanizada, aí tinha trator, foi até colhedeira pra aldeia (...) anos atrás em 2002/2003, por aí”. O Xavante relata:

Antigamente, na década de 80, tinha trator, roça mecanizada né, agora não tem mais, acabou tudo. Não tem mais maquinário, acabou tudo (...)isso é patrimônio da Funai, alguns foram vendidos ou quebraram. Ficam mais de um ano parado e aí não consegue consertar, então os brancos pedem pra comprar. Na minha aldeia tem trator, Ferguson, tá parado pois teve problema no radiador. E tem gado, tem trator, patrimônio da Funai que doaram pra gente (...) ajuda mais hectare de terra. Hoje em dia nós pegamos a foice pra roçar roça tradicional.

Nas roças, de maneira geral, costuma-se plantar os seguintes gêneros alimentícios: batata, melancia, amendoim, abóbora, mandioca, arroz, feijão, milho, mandioca, cana, fava, feijão guandú, inhame e hortaliças. Frutíferas como banana, mamão, manga, laranja, goiaba e acerola também são plantadas nos quintais ou nas proximidades das casas.

As entrevistadas Karajá e Xerente enfatizaram que a produção de alimentos é apenas para consumo próprio das famílias. Nesse sentido a Karajá foi taxativa: “A roça é individual. A gente não vende nem troca, a gente faz roça pra gente mesmo e a gente vai lá e colhe, cada um por si mesmo. A gente compra a semente e aí planta pra gente mesmo”. Numa outra lógica organizacional, com relação a aquisição de sementes, o Krahô afirma: “Se a pessoa não tem semente vai trocar com outra semente que pessoa não tem. Vamu supor, batata, se eu não tenho batata eu posso trocar com a pessoa que tem aquele tipo de batata diferente. Assim os Krahô faz⁶⁴”. O entrevistado Tapirapé explicitou que alguns individualmente vendem parte da

comunidades tradicionais e consiste em desmatar uma área específica e depois atear fogo e proceder à limpeza do terreno a fim de realizar o plantio. O plantio costuma rotacionar diferentes culturas num período de poucos anos que se segue de um período mais extenso de pousio da área para recuperação da mesma. Nessa fase procede-se a coivara em outra área. É também conhecida como roça itinerante.

⁶⁴ O povo Krahô, desde 1997, de forma pioneira vem realizando Feiras de Troca de Sementes Tradicionais, convidando inclusive outros povos indígenas para participar no intuito de fortalecer a agricultura tradicional indígena. Instituições como Embrapa e Funai atuam como parceiras dessas iniciativas desde o início. Para maior aprofundamento, vide BORGES, Júlio César. Feira Krahô de sementes tradicionais: cosmologia, história e ritual no contexto de um projeto de segurança alimentar. 2014. 346 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia Social)—

produção, enquanto o Xavante afirmou que se houver excedente produtivo, essa parte excedente é vendida na cidade. O Bororo, por sua vez, disse que: “A produção é vendida dentro da aldeia pra ajudar na alimentação saudável da aldeia mesmo. Fora da aldeia vende mais a mandioca pra ajudar a manter a associação”. Dessa forma, pode-se depreender que, a depender das especificidades de cada grupo, alguns indígenas conseguem vender parte de sua produção incorporando a atividade agrícola como fonte de renda, enquanto outros utilizam-na apenas como forma de subsistência.

Cinco dos sete indígenas explicitaram que a compra de alimentos fora de seu território é uma realidade. O Krahô disse que: “a gente compra sal, óleo, café, açúcar, refrigerante, biscoito, esses alimentos que a gente não produz”. O Bororo afirmou que: “A alimentação na aldeia a gente tá comprando bastante também agora”. As expressões “bastante e agora” sugerem que, na sua percepção, aumentou a compra de alimentos em relação ao passado, o que, por sua vez, sugere que a acessibilidade e a renda de maneira geral possa ter aumentado, por um lado, e/ou que a produção agrícola possa ter diminuído proporcionalmente em relação à demanda da comunidade, sem entrar no mérito da compra de produtos industrializados os quais não são passíveis de serem produzidos dentro do território. O Javaé relatou que: “Compra principalmente arroz, óleo, que prejudica a saúde, mesmo assim a gente tá consumindo alimento de fora”. Essa afirmação mostra a consciência de que alguns alimentos comprados externamente, sobretudo os industrializados, podem prejudicar a saúde. O Xavante, por sua vez, destaca que: “nós compramos principalmente arroz e feijão na cidade”. Pode-se perceber que, de maneira geral, compra-se externamente os alimentos que não são produzidos nas aldeias ou aqueles que, em que pese serem produzidos, não o são em quantidade suficiente para atender à demanda das comunidades.

Sobre a criação de gado para alimentação e/ou comercialização, a Karajá afirmou que: “Os indígenas e não indígenas também criam. Os indígenas criam dentro da reserva, só pra consumo próprio. A gente só vende o gado quando tá precisando comprar algum remédio, algum sal, a gente tem que vender um pra poder comprar”. A Xerente disse que: “meu pai criava gado e teve criação de gado também nas aldeias pra leite e pra carne e como é um cerrado né, não tinha capim suficiente aí tiveram que acabar”. O Xavante, por sua vez, afirmou: “Na minha aldeia tem trator, Ferguson, tá parado teve problema de radiador... e tem gado, tem trator, patrimônio da Funai que doaram pra gente”. Ainda, o Krahô explicou:

Lá na aldeia mesmo onde eu moro nós não tamu criando gado. Agora que nós tá tentando conseguir através da Embrapa de Brasília que tá doando o gado curraleiro pra comunidade cachoeira. A partir desse ano de 2019 a Embrapa vai tá doando esse gado, vai entregar esse gado pra comunidade começar a produzir (...) tanto pra própria alimentação e também pra vender e também multiplicar e doar pras outras comunidades que tem interesse de multiplicar né que a gente vai fazer. Que dali vai vir o técnico pra ter acompanhamento (...)as máquinas também, tudo isso a Funai vai fazer projeto pra conseguir ferramenta lá esses materiais que precisa.

Além dessas etnias, o representante Tapirapé afirmou haver criação de gado em seu território enquanto o Javaé, apesar de dizer que não criam gado, afirmou que fazem aluguel de pasto, o que pode ser considerado uma espécie de criação indireta. Em suas palavras: “Principal fonte de renda no povo Javaé tá sendo o aluguel de pasto”. O aluguel de pasto ou arrendamento de terras indígenas não é permitido pela legislação Brasileira. O Estatuto do Índio (Lei 6001 de 1973) dispõe em seu artigo 18 “As terras indígenas não poderão ser objeto de arrendamento ou de qualquer ato ou negócio jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela comunidade indígena ou pelos silvícolas”. Complementando em seu § 1º “Nessas áreas, é vedada a qualquer pessoa estranha aos grupos tribais ou comunidades indígenas a prática da caça, pesca ou coleta de frutos, assim como de atividade agropecuária ou extrativa”. O Estatuto do Índio, para o qual há proposta de revisão/atualização no Congresso, mas se encontra inerte desde a década de 1990, foi recepcionado pela Constituição Federal de 1988 em tudo que não dispõe em contrário ao novo ordenamento jurídico. A CF/88, por sua vez, em seu § 2º dispõe que “As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes”. Atualmente, a PEC 187/16, que busca regulamentar o arrendamento em terras indígenas está em tramitação no Congresso e é de grande interesse para a bancada ruralista e, conseqüentemente, para o Governo, como já explicitou algumas vezes o atual Presidente da República. Muitas lideranças e representantes de povos indígenas, além de entidades indigenistas tem se manifestado contrariamente a essa tentativa de mudança constitucional.

Somente o representante Bororo não fez alusão à criação de gado em seu território, acrescentando que a criação de gado juntamente com a produção de soja pelos fazendeiros vizinhos ao território Bororo, vem desmatando todo o entorno da TI.

Dessa forma, 6 das 7 etnias afirmaram que houve (Xerente), há (Javaé-indiretamente, Tapirapé, Karajá, Xavante) ou haverá (Krahô), em breve, criação de gado em seus territórios. Essa é uma questão complexa que envolve vários fatores socioculturais, ambientais e

econômicos. O gado é um animal que foi trazido ao Brasil pelos colonizadores, portanto, não faz parte da economia tradicional indígena, além disso, sua criação tem grandes impactos ambientais sobretudo no Cerrado, devido à transformação das matas em pastos, e, atualmente, esta atividade, juntamente com a produção de soja são reconhecidas como uma das principais ameaças ao equilíbrio ecossistêmico do bioma. A literatura indigenista mostra, entretanto que a introdução do gado em comunidades indígenas não é tão recente e contou, e conta, inclusive e sobretudo, com o suporte do Estado por meio de suas instituições, tais como a Funai e a Embrapa. Vale frisar que para algumas comunidades o gado é uma importante fonte de renda, quando não a principal, e, neste caso, em não se constituindo uma prática tradicional, além de provocar impactos ambientais significativos, pode-se afirmar que ela tende a se perpetuar e, mesmo recrudescer, caso não se desenvolvam alternativas contundentes e mais sustentáveis de geração de renda para esses povos.

Ainda sob o pilar econômico, no que tange à geração de renda, todos os entrevistados, salvo o representante Tapirapé⁶⁵, revelaram a importância do artesanato como fonte de renda. Concernente ao artesanato, conforme o entrevistado Javaé: “vende mais na época de férias, quando tem muito turista, aí eles vão na aldeia e olham o artesanato que quer comprar: brinco, colar, etc”. De acordo com a Karajá: “A gente produz ainda artesanato, tem aquelas oficinas que a gente faz, aí junta todo mundo pra fazer. É pra vender pra fora, a gente tem uma lojinha lá que a gente coloca já pros turistas poder comprar”. As falas de ambos revelam que os maiores compradores do artesanato produzido em suas aldeias são os turistas que visitam a região. Outro aspecto importante, que, em sendo turistas, a demanda pelos artesanados e, conseqüentemente, a renda dos artesãos varia conforme a sazonalidade. No período tradicional de férias, entre dezembro e janeiro, ou no mês de julho, tende a ser superior do que em outras épocas do ano. Chama atenção também na fala da Karajá a expressão “ainda”, que remete a algo relativo ao passado e à tradicionalidade e que, por alguma (s) razões segue sendo praticado. Uma delas, bastante evidente, é a geração de renda, o que não significa que haja outras razões históricas, sociais e culturais para a sua perpetuação ao longo do tempo. Ao falar também da realização de oficinas em que todos produzem, alude à dimensão coletiva do trabalho e também a reprodução da técnica artesanal de geração em geração.

A importância do artesanato como fonte de renda e sua relação com o turismo é reforçada nesta fala do representante Bororo: “E a venda de artesanatos, lá todo mundo faz (...)”

⁶⁵ Por um lapso deste pesquisador, ao proceder a entrevista com o representante Tapirapé, me esqueci de indagar sobre as formas de geração de renda de sua comunidade. Dessa forma, o entrevistado não forneceu informações sobre esse tema.

e é uma aldeia turística praticamente, então todo ano tem gente indo lá direto e o pessoal vai oferecendo artesanato pra eles”. A entrevistada Xerente, por sua vez, destaca a relação com o centro urbano, afirmando: “comercializa na cidade, na capital, tem a feira de segunda-feira em Tocantinia né e os pessoal da aldeia vão e vendem por lá toda segunda-feira”.

A produção agrícola e seus derivados, como a farinha, por exemplo, bem como a criação de animais, a pesca e a caça também foram mencionadas como fontes de renda. Tal qual o Bororo afirmou: “A renda da comunidade vem de vendas de artesanatos, de plantio de alimentos, alguns vem de caça, pesca, tipo eu né, eu sou professor não tem como eu caçar, pescar, aí eu compro de alguém”. Sua afirmação sinaliza também para a existência de uma divisão social do trabalho em sua comunidade a qual é mediada por relações monetárias. Cabem várias reflexões quanto à questão da geração de renda e de que formas o fluxo monetário pode ou não afetar a cultura, a organização social e os modos de vida de povos indígenas, sobretudo aqueles de mais recente contato com a sociedade nacional/internacional e que vivem em localidades mais isoladas dos centros urbanos, onde o fluxo econômico costuma ser mais intenso.

Outras fontes de renda bastante significativas e mencionadas por praticamente todos os entrevistados derivam da relação com o próprio Estado. São elas: programas sociais implementados pelo governo como o Bolsa Família, benefícios da seguridade social como aposentadoria, salário-maternidade e o auxílio doença, além do trabalho assalariado, sobretudo nas áreas de saúde e educação, na condição de agentes e professores. Nesse sentido, o Bororo disse: “esses programas do governo que ajudam bastante a movimentar a economia dentro da aldeia”. A Xerente explicitou: “quase todo mundo é empregado na aldeia mesmo”. E o Xavante relatou: “Tem dentista, hoje em dia os próprios índio xavante tá formando em dentista, tem vários técnico de enfermagem na aldeia, os próprios índios Xavante”. As falas supracitadas revelam a importância do Estado e do Poder Público na questão econômica e de geração de renda relativa aos povos indígenas. Também alude, especialmente na fala do Xavante, que alguns indígenas estão se formando em áreas específicas a fim de preencher cargos públicos que antes eram ocupados por não indígenas em seus próprios territórios.

Quanto à dimensão social, no que tange aos principais problemas enfrentados por seus povos na atualidade, pode-se observar pela tabela que a maioria deles se refere questões de saúde pública. Para a Karajá: “O principal problema da aldeia Buridina é as drogas e as bebida que tá entrando muito lá e os jovem tá deixando de estudar por causa disso”. Além dos problemas relacionados aos estudos, ela destaca que as drogas e bebidas também influenciam

negativamente esses jovens na direção de uma conduta marginalizada relacionada a brigas e roubos. Para o Krahô:

O maior problema que a gente tem lá na aldeia é problema de bebida alcoólica. E também as doenças que aparece lá que já não é mais dos antigo que aparece lá, aids, tudo isso já é doença nova. Porque chega essas doenças: muitas vezes a pessoa compra alimentação que vem de lata, plástico, daí a gente leva esse lixo pra aldeia. Esse é o maior problema que tem na comunidade.

A fala do Krahô, além de reportas ao alcoolismo, faz menção a doenças novas, que não existiriam entre os indígenas no passado, mas, como destaca, são consequências de novos hábitos alimentares e do maior contato com o estilo de vida não indígena. O Xavante também destaca problemas relacionados à saúde: “o que nós tentamos há anos é a saúde indígena porque vem passando muita dificuldade na saúde então nós tentamos recuperar pra ter melhorias na saúde”. O Javaé, por sua vez, indica que o suicídio seria o principal problema em sua aldeia no momento, complementando: “Explicação até então não conseguimos achar...preocupa”.

Outro problema apontado foi a questão dos conflitos, externos (com a sociedade envolvente), internos (dentro da comunidade), e da demarcação da terra indígena. Segundo o Xavante informou: “Sobre a terra tem um pouco de conflito com os brancos que vem invadindo né. Eles falam que aquela reserva é deles né, que foi homologada na década de 70 na versão dele né, do branco, mas não é não. Tem lá (placa da Funai reconhecendo como TI) só que ele tirou e jogou. (...) essa terra ele fala que é dele pra criação de gado”. A Xerente afirmou não haver conflitos externos no momento, mas reconheceu a existência de conflitos internos envolvendo o cacique e a comunidade por divergência de percepção e posicionamento tal como segue:

Na minha opinião esse tempo agora de renovação de contrato, de professores, porque tem vez quando, por exemplo, meu marido né, ele tá trabalhando mas só que na vez o cacique não tá gostando do trabalho e aí quer tirar ele do emprego, e aí a comunidade quer ele, e assim vai gerando aquele conflito interno dentro da aldeia, é o principal que tem, todo ano”.

O Krahô informou, revelando a existência de conflitos com a sociedade envolvente que: “Ali perto da aldeia não tem mais vizinho perto, só na cidade. Assim mesmo, na cidade aparece conflito, como na área, que chega branco mata os índios e vai embora. A gente espera que isso não aconteça mais”. O Tapirapé afirmou que o maior problema de sua comunidade relaciona-se à demarcação da TI, apesar de parte do território já ter sido homologada, eles vêm reivindicando sua ampliação.

O entrevistado Bororo, por sua vez, informou que o maior problema de sua comunidade atualmente relaciona-se à água:

(...) a cabeceira que abastece a aldeia secou total mesmo. Desde 2013 esse problema vem acontecendo. A Sesai tentou solucionar o problema né, eles implantaram um poço artesiano lá, só que vira e mexe dá problema nesse poço, ou a bomba queima ou os canos estouram, enfim, a sensação que fica é de que eles usam sempre produtos de uma péssima qualidade.

A instalação do poço artesiano pela Sesai, no intuito de solucionar o problema hídrico enfrentado pela comunidade, como destaca, não resolveu o problema de forma satisfatória e apresenta defeitos constantes, o que desperta no entrevistado desconfiança quanto ao serviço prestado pela instituição, como segue em sua fala: “Então, eu acho que eles investem num produto ruim pra ter o trabalho pro engenheiro, é uma forma deles pegar o dinheiro do povo né”.

A relação entre o Estado e os povos indígenas é historicamente complexa e permeada por conflitos e desconfianças. Embora reconhecendo formalmente os direitos originários desses povos, como declara o instituto do indigenato⁶⁶, na prática, a correlação assimétrica de forças e a colonialidade (ESCOBAR,2005; ARIAS, 2010; QUIJANO, 2013) acabam impedindo que esses povos exerçam sua autonomia e autodeterminação plenamente. O próprio instituto da tutela⁶⁷, foi muitas vezes utilizado como meio de negação e violação dos direitos desses povos.

Ainda na dimensão social, no que se refere à cultura, demandas e desafios, o entrevistado Javaé expressou: “A comunidade mais do que tudo precisa se unir pra lutar pelos seus direitos”. A Karajá falou: “Lá em Aruanã, as festas que a gente comemora é só do dia do índio porque lá a gente mora bem no meio da cidade então não tem mais aquele hábito de fazer a festa, como na ilha do bananal, que tinha que ter mais espaço, mas lá nós não temos espaço”. O Krahô disse: “Tem vários tipos de festa (festa de penação das crianças, *pepkahã*, papa mel e gavião) é importantíssimo pros Krahô, pra não perder essa festa, sempre continuando deixando pra geração”. Sobre o uso de plantas para tratar enfermidades, o Krahô falou: “Usa, só os pajés

⁶⁶ Teoria jurídica que emergiu no Direito Brasileiro nos séculos XIX e XX e foi consagrada pela CF/1988, que reconhece o direito originário, imprescritível e inalienável dos povos indígenas à terra, tendo em vista que esse direito antecede à instituição do próprio Estado. Esse reconhecimento se deu ainda no período colonial com o Alvará Régio de 1680, e com a Lei Pombalina de 06 de junho de 1755. Foi referendado no período imperial por meio da Lei de Terras de 1850, endossado pelas Constituições Republicanas de 1934, 1937, 1946 e pela Emenda de 1969, além do Estatuto do Índio de 1973, e a própria CF/1988.

⁶⁷ O Código Civil de 1916 dispunha os indígenas como relativamente incapazes e, portanto, sujeitos ao regime tutelar, cujos órgãos estatais, inicialmente o SPI e, posteriormente a Funai, seriam incumbidos de provê-lo. O Estatuto do Índio, de 1973, manteve a perspectiva integracionista dispondo em seu artigo 7º que: “Os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeito ao regime tutelar estabelecido nesta Lei”. A CF/88, entretanto, inaugurou um novo paradigma na direção do reconhecimento da capacidade jurídica plena dos indígenas substituindo a tutela dos sujeitos indígenas, como forma de limitação a sua capacidade, pela tutela dos direitos indígenas, como forma de afirmação e proteção desses direitos.

que entendem esses medicinais, casca de pau, raíz, folhas. Os pajés que curam a pessoa e manda a família fazer aquele remédio pra curar a pessoa que tá doente”.

O Tapirapé destacou o fato de que as culturas são dinâmicas e a importância dos professores na preservação da cultura. Em suas palavras, “cada vez a cultura tá mudando e a gente tá lutando pra recuperar, por isso tem professor lá. É importante preservar a cultura né, valorizar também dentro da área né, dentro da aldeia também”. Nesse sentido, a Karajá também destacou a importância da escola no resgate das tradições e no fortalecimento cultural: “a gente tá trabalhando muito pra poder melhorar, pra tá resgatando aquela cultura que já tá perdida, e a gente tá conseguindo com os trabalhos que a gente faz dentro da escola, da comunidade”.

A Xerente falou sobre a forma de organização social da sua comunidade por idade e gênero: “Os idosos são respeitados, eles não são obrigados a trabalhar, eles são bem-visto pela comunidade (...) O trabalho lá é, cada família tem suas obrigações, mas o homem ajuda a mulher, a mulher ajuda o homem, na roça ou na casa também, os homens participam também. O que era muito difícil antigamente, mas hoje os homens participam muito”.

O Xavante, por sua vez, fez menção a uma tradição importante de seu povo: “Corrida de tora de buriti que vem preparando a iniciação dos adolescentes que fica na casa dos adolescentes. Fica longe da casa dos pais, como internato né, dentro de 5 anos. Isso se prepara a cada 4 anos já prepara essa iniciação dos adolescentes. E, também, complementou acerca da organização social de seu povo no que concerne a idade e gênero:

A gente faz pelos anciões, anciões já prepara essas tarefas. Principalmente um ancião depois já vai passando pras mulheres, pros homens essas tarefas, são diferentes. Festa o ancião passa pro encarregado e ele faz tudo. E pelo artesanato né da mulher que a tarefa vem, tá existindo mais até hoje né baquité, vai tirar, vai buscando né próximo da aldeia e fabrica, vai tirando broto de buriti pra fazer baquité pra várias coisas de fazer, carregar a lenha, outro objeto, tudo mais. Artesanato é mais a mulher que faz, às vezes o homem ajuda um pouco.

Com relação à dimensão institucional, no que se refere a apoio e parcerias, o entrevistado Xavante afirmou: “além da Funai tive um pouco conhecido de político, às vezes político ajuda, um pouco não muito”. A Xerente afirmou “não, ninguém ajuda”, mas posteriormente citou a presença da Sesai, da Funai e da Seduc como segue:

A Sesai não é 100% né, mas ela tem dado a satisfação pra comunidade sim, a Funai todo mundo sabe que já ta acabando, mas mesmo assim sempre marcou presença na aldeia, de vez em quando tá lá né, no que for preciso. Quando a gente vem pra cá precisa de uns documentos da Funai, eles fazem. A Sesai tá mais presente e a Seduc também.

A Xerente ainda complementou sua fala dizendo que agentes políticos e a prefeitura municipal queriam retirar a creche da aldeia, mas que a comunidade se mobilizou juntamente com o cacique e conseguiram reverter a situação. O Bororo disse que “Não, até hoje não, parceiros que nós temos dentro da aldeia é os salesianos. Os salesianos tão sempre conosco, desde 1912 em Merure né (...) 2011 agora pegamos a direção da escola, é a comunidade que gerencia a escola”. No entanto, além dos salesianos ele mencionou, com ressalvas, instituições estatais, como segue:

A Sesai trabalha bastante a questão da saúde, a relação com eles é bom, porque eles cuida da saúde da gente quando o caso é mais grave eles levam pra fora (...) Chega momentos críticos na aldeia de faltar remédio mesmo (...) Quanto a Funai já tem um tempo bom que a Funai não ajuda nada. Nada, nada praticamente, nós lá de Merure da Funai não tem nada. (...) sempre que a gente busca eles, eles falam que não tem recurso, ou o Estado não mandou, sempre se esquivando dos problemas sabe e nunca é com eles, por isso nós lá de Merure começa a caminhar com as próprias pernas, tendo a parceria com os Salesianos e a prefeitura tb (...) tá se extinguindo a Funai né, a gente não tá sentindo tanto essa falta, a gente começa a caminhar sozinho. Vai ficar ruim só no sistema burocrático né, de assinar alguns papeis, documentos, nesse sentido vai ficar ruim”.

Concernente a apoio e parcerias, o representante Krahô afirmou: “até agora não tem os parceiros de fazer o projeto. Nós temos só que a associação não tá em dia, por isso nós não temos esse parceiro de elaboração de projeto”. Sua fala aponta certa dificuldade da Associação local com trâmites burocráticos. Entretanto ele cita a Embrapa e a Funai como parceiras num projeto de criação de gado curraleiro em sua comunidade. Ele disse que a partir de 2019 a Embrapa estaria “doando” algumas cabeças de gado para a comunidade, além de ceder um técnico para realizar o acompanhamento da criação, enquanto a Funai iria “ceder” máquinas, ferramentas e materiais necessários para o projeto.

A entrevistada Karajá relatou sobre apoio e parcerias: “Tem sim. Algumas vezes aparecem pessoas querendo ajudar, aí a gente recebe cesta básica, algumas roupas doadas de fora também, mas não é sempre, mais no natal”. Sobre a Funai, relatou: “Antigamente tinha mais fluência, mas a Funai agora tá mais afastada, porque eles sempre fala que não tem recurso pra ajudar, que tá difícil”. O Tapirapé apontou o Instituto Federal do Mato Grosso – IFMT como parceiro, com relação à Funai e outras instituições governamentais, com uma certa tensão na fala replicou: “Isso eu não vou responder bem não, porque não sou liderança”. O Javaé, por sua vez, explicou: “Sesai dá apoio na área da saúde. Por exemplo, se o índio estiver machucado,

Sesai manda um carro imediatamente pra ir lá atender o índio e levar pra cidade, pro hospital o mais rápido possível (...) A Funai ajudava na cesta básica, mas hoje em dia não tá tendo mais. Até porque a Funai tá em processo de dificuldade também”.

Em suma, no que diz respeito a apoio institucional e parcerias, a maioria das etnias entrevistadas falou sobre uma certa ausência de suporte e de projetos e também sobre dificuldades burocráticas em implementá-los. Curiosamente não foram mencionadas nenhuma entidade não governamental, com exceção da ordem religiosa dos salesianos, que foi citada pelo entrevistado Bororo. As instituições governamentais mais citadas foram a Funai e a Sesai, sendo que muitas críticas foram feitas com relação à inefetividade da Funai. Também foram mencionados o IFMT, a Embrapa e prefeituras locais. Ou seja, pela natureza das instituições e entidades citadas pode-se perceber que o apoio institucional direciona-se mais aos campos da saúde e educação, tangenciando também os aspectos produtivo (Embrapa) e político/burocrático (Funai).

No âmbito da dimensão ambiental, relacionada ao meio ambiente e projetos congêneres, o entrevistado Javaé chamou atenção para a má qualidade da água consumida pela comunidade:

Projeto de meio ambiente não, não está tendo (...) a água é do rio que nós tomamos. Tem caixa d'água na aldeia, tem o saneamento básico, instalação de água, tem banheiros. Mas a água não é tratada, vem poluída, o pessoal quando vem acampar no rio javaé acaba poluindo, jogando rio, plástico, são não indígenas, turistas e pessoas que moram em redor do rio (...) tomamos essa água mesmo que é do rio Javaé. Vem pra caixa d'água e pras torneiras. Nesse projeto disse que ia ter tratamento de água, que ia furar posso artesiano, mas até agora nada. Usa a água pra tomar banho, beber, produzir.

O Tapirapé afirmou, com relação à preservação do Cerrado em seu território: “falar verdade, antes tava desmatado, mas agora a gente tá lá e tá recuperando cada vez mais a floresta e tá crescendo cada vez mais, melhorando muito. Nós fazemos projeto pra criar mudas e plantar no Cerrado pra mandar crescer mais a floresta, com parceiro da IFMT”. Já a Karajá reconheceu a degradação do ecossistema atribuindo parte significativa à criação de gado e à ausência de projetos e parcerias no campo ambiental: “(projetos ambientais) que eu me lembre no momento não” (...) “tá bem desmatado (Cerrado), porque lá tem criação de gado, fica meio desmatado”.

O Krahô, diferentemente, afirma que o Cerrado em seu território se encontra bem preservado, mostrando ter consciência da importância de mantê-lo preservado em decorrência do próprio uso que sua comunidade faz dele, tal como descreve:

Graças a Deus no território Krahô tudo é preservado como as frutas, madeira que precisa construir a casa, tanto como a palha que a gente precisa fazer uma

casa. Que lá a gente cobre uma casa com palha de piaçava e as madeiras que a gente precisa tudo tá preservado que nós não quer destruir as madeira que a gente precisa, não só as madeira, como fruta, que tem fruta importantíssima pra alimentação tanto pro ser humano pros animais.

O Bororo também disse que seu território se encontra ambientalmente preservado, mas que toda a área circunvizinha, ocupada por não indígenas está degradada. Em suas palavras: “Dentro da aldeia, sim, todo o território sim, tá preservado, mas a gente tá ilhado praticamente, porque em volta tem bastantes fazendas de gado, tá chegando a soja também. Área de mata mesmo, só tem em volta da aldeia onde é território indígena”. Sua fala vai ao encontro do vem sendo demonstrado recentemente por meio de relatórios da FAO, entre outros organismos da ONU, que os territórios indígenas são essenciais para a preservação da biodiversidade e tendem a ser mais ambientalmente preservados que as demais áreas em seu entorno, incluindo também as unidades de conservação.

Indagada sobre problemas ambientais e a preservação ambiental em seu território, a Xerente disse: “não, tem não. Só teve um caso que, lá em torno da aldeia, acho que uns 12 quilômetros tem a plantação de soja. E aí diz que antigamente tinha muito pombo né, depois que teve a plantação de soja aí aplicaram veneno que os pombos tava sendo praga né, aí jogaram veneno e mataram muito pombo mesmo, centenas de pombos morreram (...) e agora não tem mais, a gente não escuta mais o canto do pombo”. Essa mortalidade de pombos atribuída ao uso de agrotóxicos pelos produtores de soja vizinhos à TI pode ter uma série de impactos sobre o equilíbrio ecossistêmico da região os quais não são possíveis de relatar sem observações e estudos a curto, médio e longo prazos. Sobre a existência de projetos ambientais na TI, replicou: “não, só conscientização na escola mesmo, até porque não tem impacto ambiental na aldeia”.

Sobre as mesmas questões, o Xavante respondeu: “tá preservado (Cerrado no território). Tem curriola, pequi, tem várias, nós cultivamos ainda, a mata tá preservada (...) nós preservamos ainda muitos anos porque nós precisa de raízes medicinais, porque nela existe muitas raízes medicinais”. O indígena complementou sua fala dizendo que algumas pessoas da comunidade estão no curso de formação para técnico ambiental, para o qual existe a expectativa de que traga retornos positivos para a comunidade: “No momento tá cursando ainda, chama técnico ambiental, tá cursando mas não concluíram ainda. (...) espero que seja terminar e saia esse resultado pra nós, coisa melhor, coisa boa”.

Outras declarações relevantes que chamaram a atenção durante as entrevistas são as seguintes. Da entrevistada Xerente, sobre suas aspirações em relação a seu povo/comunidade: “Meu sonho é de ter uma universidade dentro da aldeia, hospital, hipermercado, esse é meu

sonho pro meu futuro né, que a gente tenha nossa própria universidade dentro da aldeia, universidade Akuen”. Sua declaração é curiosa pois hospital, hipermercado e universidade, embora sejam atualmente instituições globais, possibilitadas pelos avanços científicos e tecnológicos, costumam estar associadas a culturas não indígenas. E do entrevistado Bororo, a seguir, com relação a sua perspectiva como professor, e em relação ao processo histórico e político:

É como eu falava pra nossos professores antes que nós que estamos aqui na UFG somos sementinhas que estão sendo plantadas e regadas dentro da aldeia pra que dê frutos bons né. Porque nossa aldeia é bastante sofrida, digamos assim, sofremos os impactos da colonização muito grande e hoje a nossa escola tá até o ponto de valorizar muito a cultura não índia, por causa dessa violência sofrida. Lá na época do internato, nossos pais estivesse estudando lá eles não podiam falar a língua por que se não eles eram severamente castigado pelos padres, pela irmãs. E isso se deu né, inversão de valores. Você deixou de valorizar o que é seu pra valorizar o que é do outro. Mas é isso que a colonização faz né, e a gente que tá aqui tá fazendo o trabalho contrário de decolonização. A gente tá aqui pra levar outra mentalidade tanto pros nossos alunos quanto pros nossos pais, de trabalhar essa importância da língua e da cultura como um todo né. Então eu vejo que o futuro é um futuro sólido, um futuro bom que a gente procura pros nossos filhos. Fica só difícil agora pra manter o futuro um pouco melhor é com o governo que nós temos aí né, porque o governo que está agora é bastante radical no sentido de maltratar os povos indígenas. Acho que até ele (Bolsonaro) ganhou (eleições) por causa disso né, de expressar sem nenhum tipo de vergonha a antipatia pelos povos indígenas, enfim, pelos menos favorecidos né. Acho que isso que fez que ele ganhasse. Não foi o sentimento de querer mudança no Brasil, de combater a corrupção, foi alimentando esse fogo do racismo, do preconceito contra indígenas, quilombolas, homossexuais, foi isso que alimentou tudo isso e fez que ele ganhasse. Então no futuro a a gente fica apreensivo nesse sentido de no futuro não sobrar terra pra gente, mas no futuro do povo Bororo como um todo a gente sempre vê com bons olhos né”.

As entrevistas com os estudantes indígenas da Licenciatura Intercultural, representantes de povos originários que habitam o Cerrado brasileiro, foram bastante significativas sob a perspectiva da interculturalidade e do diálogo de saberes. Suas respostas trouxeram, por um lado, elementos comuns relacionados aos desafios e possibilidades de se viver na região central do Brasil, frente ao desenvolvimento exógeno e endógeno a cada território. Por outro, evidenciaram especificidades locais e culturais inerentes a cada povo e comunidade.

Vale ressaltar, todavia, que embora as respostas dos entrevistados revelem a perspectiva atual e singular de cada sujeito, suas colocações devem ser compreendidas e problematizadas à luz do processo histórico como membros pertencentes à coletivos étnicos. Muitos ou senão a

totalidade desses povos e territórios sofreram e ainda sofrem as consequências do progressivo avanço da fronteira agrícola e das frentes de expansão econômica, sejam elas encabeçadas por agentes privados ou pelo próprio Estado, como enfatizam Vechione *et al* (2020, p. 69)

As histórias de resistência e permanência dos povos Jê e Tupi-Guarani no Brasil Central têm uma relação muito forte com as frentes de expansão e como os “brancos” — a Coroa Portuguesa, a República e o Estado, ditatorial ou democrático de direito, e o capital transnacional — foram transformando esse espaço em sua zona de exploração, gerando espoliação e intensa acumulação, à medida que — e necessariamente porquê — desumanizavam esses povos, desqualificando seus modos de existir. A ‘fronteira’ agrícola expandiu ao passo que dividiu povos, terras e tentou forçosamente descontínuar paisagens onde as relações se davam, zoneando-as na expansão econômica e física com base em racismo e colonialidade.

O povo Xerente, por exemplo, vem sofrendo há séculos as consequências da expansão econômica sobre seus territórios, acentuada a partir da década de 1940 com a Marcha para o Oeste e poucas décadas depois com a modernização agrícola e o crescimento de latifúndios agroexportadores. Com a criação do Estado de Tocantins em 1988, a subsequente expansão urbana e da malha viária afetou sobremaneira suas terras. Mais recentemente, a Usina Hidrelétrica de Lageado, inaugurada em 2005, afetou e segue afetando significativamente seus modos de vida (VECCHIONE *et al* 2020). O povo Xavante e seus territórios, à semelhança dos Xerente também foi impactado historicamente pela expansão da fronteira econômica e agrícola sobre seus modos de vida. O famigerado projeto Xavante, patrocinado pelo governo ditatorial no final da década de 1970, a fim de fomentar a rizicultura mecanizada em larga escala em suas terras sob o argumento da geração de renda e da autonomia, criou uma série de dependências, conflitos e problemas socioculturais internos e externos à comunidade (OLIVEIRA, 2017). Mais recentemente, na transição do século XX para o XXI, alcançando as primeiras décadas deste, uma série de conflitos e contendas judiciais com fazendeiros da região envolvendo processos de ocupações ilegais e retomadas acometeu a Terra Indígena Marãiwatsédé, homologada em 1998.

A histórica expansão urbana associada a expansão da fronteira econômica, em especial da fronteira agrícola, atualmente encabeçada pelo agrohidronegócio, com ênfase na monocultura da soja, na criação extensiva de gado e em projetos hidrelétricos, sem ignorar outras atividades econômicas como a minerária, vêm sendo responsáveis pelos processos mais intensivos de degradação do bioma Cerrado e, por extensão, seguem afetando direta e indiretamente os territórios e modos de vida também dos povos Tapirapé, Karajá, Javaé, Krahô e Bororo.

A partir das entrevistas supracitadas e analisadas sob o viés dos pilares da sustentabilidade, levando-se em conta o processo histórico e em correlação com o referencial teórico adotado, em especial sobre o etnodesenvolvimento, podemos elencar alguns indicadores que emergiram de forma mais recorrente e relevante nas falas dos indígenas enquanto fatores limitantes; potencializadores e ambivalentes (que podem limitar ou potencializar, a depender da forma e do contexto no que tange à organização social da comunidade) o etnodesenvolvimento desses povos levando-se em consideração as dimensões do território, da autonomia, da sustentabilidade e da interculturalidade como associadas à ideia de etnodesenvolvimento. A potencialização, limitação e ambivalência de cada fator são referenciadas a partir dos conceitos empregados no corpo desta tese bem como por inferências com base nas falas dos sujeitos entrevistados. Como não se trata de uma pesquisa quantitativa nem de uma etnografia aprofundada acerca dos povos representados pelos indígenas entrevistados, a presente análise não se pretende generalizante nem conclusiva, mas apenas uma sinalização de aspectos relevantes no momento em que foram retratados a partir da perspectiva dos sujeitos participantes os quais podem ser posteriormente aprofundados e problematizados a partir de outras referências e vieses em futuras pesquisas.

Frise-se que tais indicadores não foram dados *a priori* mas emergiram a partir da fala dos sujeitos indígenas entrevistados. Sua categorização como fatores limitantes, potencializadores e ambivalentes teve por objetivo facilitar a análise dos dados coletados e, porventura, sinalizar aspectos importantes passíveis de serem perscrutados mediante outros olhares, instrumentos, estratégias e metodologias.

No que concerne ao pilar econômico, relacionado à alimentação/produção e geração de renda, emergiram os seguintes indicadores: roça comunitária/roças individuais; troca de sementes; coleta de frutas regionais; caça e pesca; artesanato (categorizados como fatores potencializadores do etnodesenvolvimento); uso de agrotóxicos/veneno e arrendamento (como fatores limitantes); compra de alimentos fora da TI; uso de máquinas; criação de gado; programas sociais, benefícios da seguridade social e trabalho assalariado (como fatores ambivalentes).

No que tange ao pilar social, relacionado a aspectos culturais, demandas e desafios, emergiram: rituais e festas tradicionais; uso de plantas e raízes; e demarcação/ampliação da terra indígena (como fatores potencializadores do etnodesenvolvimento); questões de saúde pública como alcoolismo, uso de drogas e suicídio (limitantes); e conflitos externos e internos (ambivalentes).

No que diz respeito ao pilar institucional, emergiram os seguintes indicadores respectivamente categorizados: apoio de instituições públicas/estatais (como fator potencializador do etnodesenvolvimento); ausência do Estado; pouco ou nenhum apoio/parceria e dificuldades burocráticas (limitantes); e apoio de instituições religiosas (ambivalente).

Concernente ao pilar ambiental, emergiram: acesso à água e saneamento básico; projetos ambientais e recuperação de território degradado; TI mais preservada que seu entorno (potencializadores); desmatamento/degradação do Cerrado na TI; contaminação da água; turismo convencional; e escassez hídrica (limitantes); preservação (ambivalente).

Com base nesses indicadores emergentes, que correspondem aos fatores categorizados e correlacionados ao conceito de etnodesenvolvimento aos pilares da sustentabilidade, para efeitos de melhor visualização, segue o quadro abaixo:

QUADRO 2

ETNODESENVOLVIMENTO			
Etnias: Javaé (J); Tapirapé (Ta); Krahô (K); Karajá (Ka); Bororo (B); Xerente (Xe) e Xavante (Xa)			
4 PILARES DA SUSTENTABILIDADE	FATORES POTENCIALIZADORES	FATORES LIMITANTES	FATORES AMBIVALENTES
ECONÔMICO *(alimentação/produção e geração de renda)	roça comunitária (Ta)/roças individuais (J, Ka, K e Ta); troca de sementes (K); coleta de frutas regionais (K e Xe); caça (J, TA, K, Xe e Xa) e pesca (J, TA, Ka, Xe e Xa); artesanato (J, K, Ka, B, Xe e Xa).	uso de agrotóxicos/veneno (-); arrendamento(J) Turismo convencional (J).	compra de alimentos fora da TI (J, K, B, Xe e Xa); uso de máquinas (Ka e B); criação de gado (J, Ta, K, Ka, Xe e Xa); programas sociais, benefícios da seguridade social e trabalho assalariado (J, K, Ka, B, Xe e Xa).
SOCIAL *(aspectos culturais, relações, demandas	Rituais e festas tradicionais (Ka, K, Xa)	questões de saúde pública, como alcoolismo, uso de drogas e suicídio (J, K, Ka,	conflitos externos (K, Xa) e internos (Xe).

e desafios)	Uso de plantas e raízes (K). Demarcação/Ampliação da TI (Ta)	B, Xe e Xa).	
.INSTITUCIONAL *(apoio e parcerias)	apoio de instituições públicas/estatais (J, Ta, K, Ka, Xe e Xa).	Ausência do Estado; pouco ou nenhum apoio/parceria e dificuldades burocráticas (J, K, Ka, B, Xe e Xa). Conjuntura política desfavorável (B)	apoio de instituições religiosas (B).
AMBIENTAL *(meio ambiente/projetos)	Acesso à água e saneamento básico (J e B). Projetos ambientais e recuperação de Território degradado (Ta). TI mais preservada que seu entorno (K, B e Xe).	Desmatamento/degradação do Cerrado na TI (Ka). Contaminação da água (J). Escassez hídrica (B).	*Preservação(K, B, Xe e Xa)

Ressalte-se que os indicadores/fatores de etnodesenvolvimento inseridos no quadro acima emergiram a partir das falas dos sujeitos indígenas entrevistados, representantes de 7 povos indígenas cujos territórios situam-se no Cerrado brasileiro, quais sejam: Javaé, Tapirapé, Karajá, Krahô, Bororo e Xavante. Alguns desses indicadores foram citados pela maioria dos entrevistados, outros, porém, foram citados por apenas um ou pela minoria dos entrevistados. Como não se trata de uma pesquisa quantitativa, e que não se pretende nem generalista, nem exaustiva, nem conclusiva, busquei dar visibilidade às vozes e à perspectiva dos entrevistados em interlocução com o referencial teórico e as categorias de análise empregadas nesta tese. Penso que tal esforço analítico e de síntese pode contribuir com futuras pesquisas e abordagens para a elaboração de novas perguntas, reflexões e perspectivas.

Como destacado no quadro acima e a partir da análise dos trechos das entrevistas transcritos, algumas práticas realizadas dentro dos territórios indígenas potencializam o chamado etnodesenvolvimento, uma vez que reforçam aspectos culturais e sociais ligados ao

modo de vida tradicional das comunidades indígenas, conferindo-lhes autonomia e sustentabilidade econômica, social, institucional e ambiental. Outros fatores que se encontram presentes também em alguns desses territórios limitam a autonomia e sustentabilidade desses povos e territórios e, por conseguinte, limitam seu etnodesenvolvimento, aproximando-se de outros modelos de desenvolvimento, como o hegemônico capitalista. Uma terceira classe de atividades e fatores, por sua vez, apresenta características ambivalentes, ou seja, podem reforçar alguns aspectos da sustentabilidade em detrimento de outros, de modo que por não se encontrar em um dos extremos e apresentar aspectos híbridos, sua classificação como potencializador ou limitador do etnodesenvolvimento requer uma aferição ao mesmo tempo mais local (dentro do contexto etnográfico), profunda e estendida ao longo do tempo.

III CONGRESSO INTERNACIONAL POVOS INDÍGENAS DA AMÉRICA LATINA (CIPIAL)

O III Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina (CIPIAL) congregou diferentes pesquisadores indígenas e não indígenas dos mais diversos campos do conhecimento que estudam e/ou atuam de alguma forma com a temática indígena na América Latina. O encontro ocorreu entre os dias 3 e 5 de julho de 2019 na Universidade de Brasília, no Distrito Federal, Brasil, e teve como tema central: “Trajetórias, narrativas e epistemologias plurais, desafios comuns”.

Na ocasião, tive a oportunidade de participar de grupos de trabalho relacionados à temática desta tese, assistir a apresentações de especialistas e de outros pesquisadores da temática indígena, inclusive sujeitos indígenas pertencentes a diferentes povos/etnias, e me envolver em debates relevantes para a conjuntura atual. Também pude apresentar uma comunicação oral intitulada “Reflexões acerca do tema contextual Esporte e Lazer na Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal de Goiás-UFG”, em parceria com a professora Jaciara Oliveira Leite, a qual baseia em larga medida tópico anterior abordado nesta tese.

Por fim, aproveitei a oportunidade para realizar duas entrevistas de fundamental importância para essa pesquisa: uma com um dos maiores especialistas em etnodesenvolvimento no Brasil e outra com uma pesquisadora que dedicou boa parte da sua carreira acadêmica/científica trabalhando junto com o povo Tapuia da TI Carretão, povo este ao qual dediquei a pesquisa de campo desta tese, cujos desdobramentos encontram-se no próximo e último capítulo da mesma.

A fim de resguardar-lhes o anonimato utilizo as siglas P1 (como referência do especialista

em etnodesenvolvimento) e P2 (como referência à pesquisadora que estudou o povo Tapuia da TI Carretão). Abaixo, transcrevo os trechos mais relevantes dessas entrevistas para os fins desta pesquisa.

No que concerne ao conceito de etnodesenvolvimento, P1 dissertou:

(...) entrei em contato de uma forma mais sistemática com esse conceito de etnodesenvolvimento. Que tem lá o Rodolfo Stavenhagen, que é um autor que tem um texto de referência que vai chamar atenção que as populações indígenas, ou vai defender a tese que as populações indígenas não são um obstáculo ao desenvolvimento, mas que elas podem ser atores importantes em processos de desenvolvimento diferenciado e sustentável do ponto de vista social e ambiental. (...) e aí lendo e vendo, tal, eu fui percebendo que o conceito/termo etnodesenvolvimento, eu fui atrás do que estava sendo feito utilizando esse termo, e aí eu fui identificando que havia outras ações envolvendo cooperação internacional bilateral ou multilateral, no caso do Banco Mundial, em outros lugares da América Latina. (...) Ele é uma ideia interessante na medida em que ele tenta incluir os povos indígenas em processos de desenvolvimento, mas ao mesmo tempo eles são inseridos em contextos bastante desiguais e assimétricos de controle e não deixa de ser uma forma de inserção deles no modo capitalista de produção. Quer dizer, você transforma os seus territórios, seus recursos, as pessoas também, em meios para produção de mercadorias e bens para serem comercializados. Se é bom ou se é ruim, não é essa a questão, tem experiências boas e tem experiências ruins, mas a gente não pode perder de vista que você tá trabalhando nesse contexto maior que é de mercantilização dos recursos, criando outras estruturas paralelas e que muitas vezes acabam criando conflitos internos, porque você tem que criar uma pessoa jurídica, você tem que ter toda uma série de procedimentos de uma associação, etc., você tem que buscar financiamento em banco, você tem que prestar contas. É positivo não é, mas também não é positivo, você cria uma série de problemas, e uma série de diferenças internas, não que elas já não existissem anteriormente, mas acaba criando uma série de diferenças, disputas não é, por quem maneja o recurso dentro da associação, beneficiar quem, pra onde vai, depois a gente vai vendo que os recursos muitas vezes vão sendo aplicados pra determinados parentes do grupo, etc. Mas, enfim, não deixa de ser algo que deva ser pensado e formulado e reformulado e reexperimentado, essas estratégias de tentar fomentar alternativas econômicas, ele tem um viés econômico muito forte, e de tentar gerar alternativas um pouco mais autônomas, e que mantêm a população nos seus territórios e que valorize os seus territórios, seus recursos, sua cultura, valores comunitários, é positivo. Nós estamos nesse meio, dificilmente cada um de nós vai escapar. Talvez hoje quem esteja completamente autônomo em relação a isso são os povos isolados, porque você é um indígena, se ele já consome ou tem necessidade de algum produto nosso, de alguma maneira ele tá inserido, ele tá em relação (...) Enquanto ideia, tomando como referência o Stavenhagen, ela não escapa do modelo hegemônico. Ela é uma tentativa de construir alternativas, mas ainda dentro do contexto hegemônico (...) A tentativa de chamar a importância, destacar que os indígenas não são obstáculos ao desenvolvimento e que é possível inseri-los no modelo hegemônico de uma forma menos predatória para eles, mas não deixa de ser.

Como se pode observar, P1 disserta sobre o conceito de etnodesenvolvimento mais

especificamente quanto à sua aplicação no campo da cooperação multilateral que se consubstanciou no fomento a projetos de geração de renda no âmbito de povos e comunidades indígenas. Dessa maneira, na sua compreensão de como tal conceito foi empregado na prática, ele considera que a noção de etnodesenvolvimento não se contrapõe ao modelo capitalista hegemônico, mas seria uma forma de inserir nesse sistema povos e comunidades, como no caso dos grupos indígenas situados na América Latina, que se encontravam à margem do dito desenvolvimento. A ressalva do componente étnico presente no prefixo etno por sua vez teria por finalidade resguardar aspectos culturais, axiológicos, territoriais, comunitários e identitários significativos para os povos e comunidades indígenas. No que concerne ao etnodesenvolvimento materializado em projetos implementados em territórios indígenas, P1 reconhece, portanto, que os mesmos podem gerar benefícios e/ou problemas a depender de cada caso e contexto e da forma como são concebidos, implementados e executados. Em suas palavras: “Se é bom ou se é ruim, não é essa a questão, tem experiências boas e tem experiências ruins” (P1). Vale frisar, entretanto, que a noção de etnodesenvolvimento na prática não necessariamente leva em conta todos os elementos que são pressupostos na teoria, tais como o pleno exercício da autonomia e da autodeterminação, especialmente quando se trata de projetos fomentados e financiados por instituições e organismos exógenos, com concepções, ideologias e *modus operandi* específicos como o Banco Mundial, distintos dos modos de organização tradicional das sociedades indígenas.

Embora o etnodesenvolvimento tenha sido propalado conceitualmente e adotado na formulação de políticas públicas voltadas para grupos étnicos pelo Estado brasileiro e também por organismos internacionais e entidades da sociedade civil, é importante compreendê-lo sob um viés crítico. Dessa maneira, até que ponto o Estado e demais atores relacionados, por meio de suas ações e políticas estariam contribuindo para o reconhecimento, o fortalecimento e a garantia da autonomia e da sustentabilidade desses povos e grupos étnicos ou estariam apenas acelerando o processo de incorporação desses grupos ao modelo hegemônico?

Sobre o papel do Estado e do Terceiro Setor no que concerne ao etnodesenvolvimento de povos indígenas, P1 afirmou:

Aí nós temos que ir pro contexto etnográfico, porque essas coisas não existem em abstrato. Como te falei, to te falando também da minha experiência. De modo geral, pode-se dizer que vem de fora, mas ele também é uma demanda local. Também acaba se constituindo uma demanda local ou uma oportunidade de desenvolver alguma atividade econômica diferente do que trabalhar numa fazenda, ou trabalhar no corte da cana, ou num garimpo. Então, de modo geral, a ideia vem de fora assim nesse formato. Mesmo porque pra formular assim o etnodesenvolvimento em termos conceituais ela acaba vindo de fora, mas ela encontra também uma demanda local de meios de geração,

de produção, de trabalho e geração de renda para a população que tá querendo acessar outros recursos que não aqueles que ela tem condições de produzir no seu local. Agora o papel do Estado, depende, se a gente for ver a situação agora é bem distinta de 20 anos atrás, que é bem distinta de 30 anos atrás. Então o papel do Estado e o que se pensou no PNGATI era muito mais o protagonismo indígena nas suas organizações e o Estado mais como facilitador dos processos locais de organização de produção a partir dos recursos disponíveis no território ou que possam ser disponibilizados a partir da implantação de sistemas agroflorestais, por exemplo, frutíferas, madeiras, etc, em territórios muito degradados, ou não tão degradados mas que passaram por um processo de extrativismo seletivo, madeiros entraram no território, retiraram madeira, etc., então repor esse recurso que no médio prazo pode ser uma fonte de renda relativamente sustentável da população. Ou plantio de algumas espécies frutíferas, algo que apareceu muito no projeto, e que depois eram processadas e se produzia sucos, conservas, frutas desidratadas. O comércio alternativo e ecológico tá crescendo bastante então existe hoje mais condições inclusive de se ascender a esses mercados. Claro que esses mercados acabam tendo uma série de certificações, etc., pra você chegar para além da feirinha local não é. Mas, enfim, a ideia era que o Estado fosse um facilitador e viabilizasse a implantação das experiências locais, que desse alguma assistência técnica, porque muitas vezes é uma experiência nova, qualquer um de nós pra abrir um negócio hoje tem dificuldade com a burocracia, na gestão de recursos financeiros, prestar contas, tudo isso são conhecimentos que a pessoa tem que adquirir. Pequenas e grandes empresas necessitam sempre de alguém que dê um apoio, um aporte, etc., imagine populações que não têm nenhuma experiência com gestão de pequenos negócios, então o Estado teria esse papel de facilitar isso. E as Ongs também, em grande medida elas entraram, digamos assim é uma dessas transformações do Estado o crescimento de Ongs, elas também teriam esse papel de dar essa complementação ou às vezes até assumir o papel de Estado facilitando o acesso a recursos, apoiando a parte técnica, enfim, na minha concepção seria mais isso. E aqui mesmo você tem o ISPN, que é um mecanismo que também, além de assessoria técnica, eles financiam alguns projetos aqui pro Cerrado. Você tem pequenos fundos que dão esse apoio e não estão necessariamente vinculados diretamente ao Estado nacional, é via cooperação e a ong que gerencia esse recurso e que repassa a partir de um processo de avaliação das propostas de projetos. Então, vejo muito nesse sentido, se quer fomentar experiência e uma estratégia e uma política de desenvolvimento, seria assim no sentido de facilitadores, colaboradores, onde o protagonista é efetivamente a população local.

Acerca do apoio estatal e não governamental às iniciativas de etnodesenvolvimento em territórios indígenas, como se pode perceber na fala de P1 acima transcrita, o papel e a atuação do Estado foi se transformando ao longo das décadas. Ao citar a PNGATI (Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas), instituída por meio do Decreto 7747 de 5 de junho de 2012, ele observa que nos últimos anos houve uma inflexão na direção de ampliar o protagonismo local, diminuindo a intervenção estatal e fortalecendo o papel do Estado menos como interventor e mais como facilitador desses processos locais seja por meio de assistência técnica e burocrática, seja por meio do fomento de recursos materiais e financeiros. Em sua fala

P1 observa também que, nas últimas décadas, paralelamente ao Estado, organizações não governamentais também vêm desempenhando funções semelhantes no que diz respeito ao fomento de projetos de etnodesenvolvimento junto a povos e territórios indígenas, muitas vezes por meio de parcerias junto ao próprio Estado e organismos multilaterais para o levantamento de fundos e recursos para a implementação de tais projetos. P1 chega a citar o ISPN (Instituto Sociedade População e Natureza), como exemplo de organização não governamental atuante no âmbito do Cerrado.

Indagado acerca de práticas de etnodesenvolvimento entre povos indígenas do Cerrado, P1 respondeu:

Eu não trabalhei com nenhum povo específico no Cerrado (...) minha experiência é toda amazônica, mais no Alto Rio Negro, na fronteira com a Colômbia e com os Yanomami (...) No caso de Roraima, você tem na Raposa Serra do Sol, os Macuxi e Wapichana, você tem o gado como fonte não só de renda, mas também alimentar da população. Foi introduzido pela igreja e, enfim, foi incorporado nas atividades sociais, econômicas e culturais da população não é. Eu acho que talvez eles sejam hoje em Roraima, pelo menos, o que tem maior rebanho de gado bovino do Estado nos seus territórios. Então eu diria assim, de uma perspectiva alargada do conceito eu diria que sim, aí tem suas formas próprias de manejo, de deslocamento da população bovina, enfim, digamos que já tá incorporado na sua cultura e no seu modo de vida. No meu conceito, o que não cabe assim é o monocultivo extensivo, como tem especialmente no Mato Grosso, mas também no sul do Brasil você tem muito isso, que foi muito por influência do agronegócio e de fazendeiros locais, onde as populações totalmente desassistidas ou influenciadas, permitiram que parte dos seus territórios fossem utilizados por fazendeiros, etc., pro plantio especialmente de soja, inclusive soja transgênica, ou incorporaram o cultivo da soja como um recurso a ser utilizado inclusive como fonte de renda. Aí pra mim tá fora do meu conceito de etnodesenvolvimento.

Apesar de afirmar não ter trabalhado especificamente com povos indígenas do Cerrado, P1 trouxe em sua fala, de forma contextualizada, exemplos de atividades econômicas de geração de renda praticadas em alguns territórios indígenas, como a criação de gado, que, em que pese não serem atividades tradicionais das culturas indígenas, foram incorporadas há muito tempo em alguns territórios e hoje fazem parte do modo de organização social de alguns grupos, que lidam e manejam de forma específica tais atividades as quais se tornaram importantes não apenas sob o viés da geração de renda mas também para auto-sustentação alimentar desses grupos. Na sua opinião, tais atividades poderiam ser consideradas como formas práticas de etnodesenvolvimento diferentemente de atividades como a produção de monoculturas transgênicas, especialmente da soja, as quais teriam ocorrido muito mais pela ausência do Estado e pela influência do agronegócio e de fazendeiros estritamente interessados no lucro do que propriamente pela necessidade e pela demanda local das populações indígenas.

Acerca da relação entre sustentabilidade e etnodesenvolvimento, P1 explicou:

Sim, tem, na minha definição sim. Eu acho que de modo geral faz parte, porque ele vem do entendimento de que o modo de produção das populações indígenas de modo geral, eles são sustentáveis, não escasseia os recursos. Se há o risco de escassear o recurso, migra pra outra região, vai pra outra área de caça, uma terra que tá digamos assim saturada devido aos plantios ela possa descansar e a floresta um pouco se recuperar e o solo acaba se recuperando, escasseando a caça vai pra outro lugar pra que os animais possam se reproduzir. Partindo desse entendimento de sustentabilidade, o modo de produzir alimentos e recursos, visto dessa maneira como sustentável, o monocultivo extensivo pra mim ele é completamente insustentável do ponto de vista ambiental, eu não consideraria como etnodesenvolvimento (P1).

Dessa forma, P1 revelou que na sua aceção o conceito de etnodesenvolvimento relaciona-se à noção de sustentabilidade e admitiu que os modos de produção tradicionais das populações indígenas em geral são sustentáveis pois não levam à exaustão dos recursos naturais. Complementou ainda dizendo que não considera o monocultivo extensivo como forma de etnodesenvolvimento justamente por não garantir a sustentabilidade ambiental.

Questionado se a criação de gado, atividade produtiva que é apontada por muitos ambientalistas como uma das principais responsáveis pelo desmatamento do Cerrado, tendo em vista a necessidade da formação de pastos para sua reprodução, poderia ser considerada como forma de etnodesenvolvimento, levando em consideração que algumas sociedades indígenas a utilizam como forma de autosustento alimentar e geração de renda, P1 respondeu com base em seu conhecimento sobre a região da TI Raposa Serra do Sol, em Roraima:

Aí depende da forma, lá o gado já tá há 60 anos, é uma forma solta, não é confinado, já foi incorporado assim e não é algo que cause danos, eles não desmatam pra colocar pasto pra alimentar o gado. Ele é criado solto no pasto natural que tem na região, por sorte naquela região de lavrado você tem um pasto nativo, lá na Raposa Serra do Sol, então pode-se dizer que hoje ele é um dos itens de um projeto, de uma estratégia de etnodesenvolvimento local (P1).

Na compreensão de P1, portanto, a criação de gado, a depender da forma e do contexto, sendo ela realizada com o mínimo de degradação ambiental possível, poderia ser considerada como forma e estratégia de etnodesenvolvimento local, diferentemente da monocultura extensiva.

Seguindo a lógica da categorização proposta mediante o quadro-síntese apresentado nas páginas 177-178 desta Tese, na percepção de P1, a criação de gado quando já historicamente incorporada ao território indígena poderia ser enquadrada como fator ambivalente de etnodesenvolvimento (por não ser uma prática tradicional das culturas indígenas mas que já teria adquirido uma importância fundamental na sustentabilidade alimentar e econômica de

alguns povos). Por outro lado, atividades como a produção de monoculturas transgênicas poderiam ser enquadradas como fatores limitantes ou que não promovem o etnodesenvolvimento, pelo fato de serem totalmente alheias às culturas indígenas além de gerarem dependência e impactos relevantes sobre os modos de organização social, culturas e territórios desses povos.

Os comentários feitos sobre P1 no que diz respeito ao etnodesenvolvimento revelam, de maneira geral, a existência do etnodesenvolvimento enquanto ideia e conceito elaborado academicamente, mas que vai ao encontro de demandas locais de povos e populações etnicamente diferenciados, por um lado, e, por outro, a existência do etnodesenvolvimento na prática, materializado por projetos fomentados e concebidos por organismos multilaterais, estatais e não governamentais junto a comunidades em âmbito local. Contudo, seja enquanto ideia seja na prática, a noção de sustentabilidade ambiental seria inseparável do conceito de etnodesenvolvimento, sem necessariamente questionar radicalmente o sistema capitalista, mas buscando inserir de maneira mais digna e menos predatória, respeitando as diferenças e especificidades étnico-culturais, populações que historicamente foram apartadas do sistema. Essa inserção, por sua vez, seria permeada de riscos inclusive para os modos de vida e de organização tradicional desses povos.

Vale frisar que, ao menos conceitualmente, a ideia de etnodesenvolvimento pressupõe o respeito à autonomia e autodeterminação dos povos indígenas de modo a valorizar o protagonismo desses povos na persecução e condução de suas formas, estratégias e perspectivas próprias de “desenvolvimento”.

Indagada sobre sua percepção acerca da sustentabilidade na TI Carretão do povo Tapuia, P2 declarou:

Olha, tem alguns problemas em relação a isso, primeiro com relação ao território, à área do território. Eles vivem mais ou menos em 1700 hectares e a área é toda loteada, dividida, entre eles, nos lotes né. E já é uma área muito degradada assim porque foi muito desmatada, tem muita área de campo, e na parte mesmo que se pode produzir, ela existe mas já não é tanto. É uma terra que precisa ser melhorada, já não pode plantar, tem que ser mecanizada. E aí depende muito dessa mecanização e pra isso tem que ter recurso né, antes a Funai ajudou bastante nessa questão, mas agora a Funai já não tá mais na área mesmo deles, tá lá em Goiás, não sei se vão voltar. Mas em relação a essa questão das roças tem esse problema da terra ser pequena e ainda tem o problema da degradação do solo. E, por outro lado, tem também um outro fator que hoje eu tava falando aqui, até 2010 eu considerava o povo Tapuia como uma comunidade de agricultores, hoje eu já não diria que eles são uma comunidade de agricultores, porque muitos hoje já não fazem suas roças. Hoje muitos vivem com um salário da Seduce, muitos são professores, outros são diretores, outros são motoristas da Funasa, outros são agentes de saúde. Então muitos vivem do seu salário e deixaram de fazer suas roças, são poucos que

ainda produzem suas roças. E as roças são pequenas, não são roças que eles plantam uma diversidade de produtos pra consumir anualmente. Nem arroz eles tavam produzindo ultimamente, porque não tava mais compensando, eles tavam buscando fora, comprando fora. O feijão eles já não plantam há muito tempo por causa do solo, eles não conseguem, o feijão não brota. Então o que eles produzem muito era o arroz. Eles falaram pra mim que a partir de 2010 já não tavam plantando, era muitos poucos que plantavam, e plantavam também o milho, era mais pra alimentar os animais. Porque se eles fossem criar o animal comprando o milho, não compensava, então eles tinham que plantar. Então nessa questão é que eu acho que eles precisam de muita ajuda, de como voltar a produzir pra eles serem autônomos na sua produção alimentar, que hoje eles não são mais autônomos. Então eles dependem muito dos produtos industrializados de fora. E pra isso eles precisam do dinheiro, e veio agora essa grande mudança com essa entrada de fonte de renda dos salários, e não só dos salários, mas também das aposentadorias, das pensões, do bolsa família, claro que o bolsa família não é grande coisa, mas são entradas em dinheiro que modificou a vida deles em relação à produção tradicional. Eu penso que os Tapuia deveriam voltar a plantar pra eles serem autônomos, terem uma autossuficiência alimentar porque vai pesar muito daqui pra frente, inclusive com esse novo governo retirando tudo das áreas indígenas. E também a revitalização de áreas degradadas lá no aldeamento do Carretão. Então como fazer esse replantio, como melhorar essa parte da plantação, da recuperação dos solos e das matas, quase não tem mais matas. A área já é pequena e também as áreas de mata são pequenas também. E uma coisa que eles focaram muito nesse projeto do PNGATI é a recuperação das cabeceiras dos córregos. Eles falaram muito sobre isso, eles querem fazer um projeto pra isso (P2).

Na perspectiva de P2 quanto à sustentabilidade ambiental e territorial na TI Carretão, há alguns fatores que põem em risco essa sustentabilidade. Um deles seria a pequena extensão territorial que limitaria a autossuficiência alimentar do povo Tapuia. Outro fator seria o nível de degradação em que se encontram as terras disponíveis dentro do território, o que inviabilizaria a produção de forma tradicional demandando a mecanização e a utilização de recursos os quais a população não dispõe no momento. Ademais, P2 observa que o influxo de renda dentro da comunidade a partir da diversificação das fontes de renda por meio de salários, aposentadorias, pensões e benefícios sociais, como o Bolsa Família, também provocou mudanças no modo de produção tradicional da comunidade. Ela destaca que até 2010 considerava o povo Tapuia como uma comunidade de agricultores, mas que a partir de 2010, em decorrência dos fatores acima elencados, muitos deixaram de produzir roçados o que aumentou consideravelmente a dependência da comunidade de produtos exógenos, inclusive industrializados. Na sua opinião, os Tapuios deveriam retomar a produção agrícola a fim de garantir a sustentabilidade alimentar da comunidade, sobretudo diante de uma conjuntura política de ameaça aos direitos dos povos indígenas. Quanto à sustentabilidade ambiental, P2 citou a PNGATI e a demanda por parte dos indígenas de recuperar áreas degradadas dentro do

território, como as cabeceiras de córregos.

Seguindo a lógica da categorização proposta mediante o quadro-síntese apresentado nas páginas 177-178 desta Tese, na percepção de P2, em que pese a geração de renda a partir de salários e políticas de transferência de renda e benefícios sociais serem direitos garantidos aos povos indígenas, no caso do povo Tapuia, tal renda poderia ser enquadrada como fator ambivalente do etnodesenvolvimento, uma vez que por um lado aumenta a capacidade de consumo da comunidade mas por outro pode afetar significativamente seu modo de organização e cultura tradicional a partir do momento em que desestimule a comunidade a produzir alimentos dentro do seu próprio território.

A respeito da questão do lixo e da gestão de resíduos, P2 afirmou que embora tenha sido debatido o assunto entre os Tapuios, sob o escopo da PNGATI, na sua opinião não houve muitos avanços, diferentemente da questão da recuperação das matas e do solo a qual ela aponta ser crucial para a sustentabilidade alimentar da comunidade, como segue:

Se falou do lixo, mas não se avançou muito. Mas na questão assim da recuperação do solo, recuperar as matas, as cabeceiras, inclusive recuperando as matas ia favorecer a entrada de animais né, de caça, que hoje em dia eles dizem que não tem quase nada mais de caça, e ajudar mais na alimentação. Por isso que eu digo, a questão do Tapuio é a questão da sobrevivência, alimentar, tanto a nível de caça, quanto a nível de produtos da roça, isso tudo tem a ver com o solo (P2).

No que se refere a questões relacionadas à fome e pobreza, P2 disse:

Hoje não, mas quando eu cheguei em 87, eles eram uma comunidade muito paupérrima mesmo, passando fome, rejeitada e sofrendo preconceito com a população envolvente, não aceitavam eles. Então além da fome tinha o problema do preconceito, e a única pessoa que tava ajudando eles inclusive na questão mais assistencialista era a diocese de Rubiataba (...) Existiam eles, existia o território deles, mas não era um grupo reconhecido oficialmente. E quando eles souberam que existia a Funai pra tratar de índios, eles vieram pra cá (Brasília), um grupo veio pra cá e aí acionaram a Funai. A Funai foi lá ver a questão da grilagem, que a grilagem foi assim fortíssima na terra dos Tapuia (...) praticamente toda a terra na década de 70, início de 80, tava invadida. Os invasores pegaram as terras, fizeram contrato pra aluguel da terra pra fazer o pasto pra por o gado, e aí eles foram ficando realmente sem terra. É como diz o Roberto Cardoso né, e eu repeti isso pros tapuios, eles eram posseiros nas suas próprias terras. Eles tinham que sair pra arrendar terra, sobretudo lá nos Caiados⁶⁸, pra poder plantar. Mesmo assim, eles arrendando terra pra plantar, eles ainda eram tragados porque tinham que dar mais da metade do que eles produziam, quando produziam. Porque os Caiados davam a terra virgem, eles

⁶⁸ Família com presença marcante na política regional de Goiás há muitas décadas, cujo reduto eleitoral antes da fundação de Goiânia era a antiga capital do Estado, a atual Cidade de Goiás, e que possui terras nas adjacências da TI Carretão do povo Tapuia.

tinham que roçar, que fazer tudo. E quando não dava pra plantar, eles não tinham a colheita. Por isso que eu falei, quando eu cheguei lá era essa a situação, eles passavam fome mesmo, muita fome. Depois que a Funai chegou, melhorou a situação deles. Porque eles tiveram muita ajuda da Funai, sem dúvida, mas, por outro lado, essa ajuda da Funai que consistiu na mecanização da terra, com a doação das sementes, adubo, foi bom porque eles aumentaram a produção e não tiveram que sair mais da terra pra arrendar, ou ir pro garimpo, que eles não puderam ir também, isso foi bom, mas essa ajuda deixou os Tapuios dependentes da Funai, porque antes eles reservavam sementes pra plantar no ano seguinte e, com a entrega de sementes pela Funai, eles resolveram não mais reservar a semente. Então eles dependiam da semente da Funai e a gente sabe da burocracia, os atrasos, atrasava o tempo de plantar, mas sem dúvida com a chegada da Funai houve muitas melhoras pra eles.

Conforme P2 revela na fala acima, no final da década de 1980 a comunidade Tapuia vivia uma situação de extrema pobreza e dificuldade, inclusive em decorrência de preconceito e discriminação por parte da sociedade envolvente que negava a afirmação étnica da comunidade enquanto indígenas. Segundo P2, apenas a Diocese de Rubiataba prestava algum tipo de assistência à comunidade. A situação de penúria teria melhorado após o reconhecimento e assistência oferecidos pela Funai à comunidade, a partir do fornecimento de materiais, insumos e assistência técnica para a produção agrícola. P2 ressalva, entretanto, que, se por um lado o auxílio da Funai foi fundamental para que os Tapuios não precisassem mais arrendar terras ou mesmo trabalhar no garimpo, por outro, essa intervenção gerou mudanças na organização social e uma certa dependência da comunidade em relação ao órgão estatal, sobretudo em relação às sementes, de modo que houve uma espécie de desestímulo à reserva de sementes uma vez que a Funai as fornecia. Todavia, esses fornecimentos muitas vezes ocorriam com atrasos, devido à burocracia, o que acabava comprometendo o plantio e, conseqüentemente, a colheita pelos indígenas.

Acerca da questão identitária do povo Tapuia do Carretão, P2 explicou:

A gente sabe que os Tapuios são fruto de quatro grupos indígenas. Fruto do aldeamento do Carretão que abrigou 4 grupos indígenas, que foi primeiro os Xavante, o aldeamento do Carretão foi feito pros Xavante. Depois ali foram os Kayapó, que ajudaram inclusive no contato dos Xavante, depois foram Karajá e Xerente, então ali tinham 4 grupos indígenas, além de negros escravos que fugiam das fazendas e foram também abrigados ali, não oficialmente. E ali então ficou essa mistura, e brancos da região também. Então essa mistura dos índios, negros e brancos. (...) isso é muito comum, inclusive aqui tinha um Tupinambá e quando eu comecei a falar ele fez umas perguntas. A mesma situação dos Tapuios é a situação dos Tupinambá de Olivença na Bahia.

Sobre a identidade indígena do povo Tapuia, P2 explicou que descende de uma ancestralidade composta por 4 grupos étnicos distintos: Xavante, Kayapó, Karajá e Xerente,

juntamente com uma ancestralidade negra, a partir dos escravos que fugiam das fazendas e foram abrigados na área do aldeamento Carretão, além de brancos que habitavam a região. P2 complementa dizendo que a situação étnica do povo Tapuia é semelhante ao dos indígenas Tupinambá de Olivença, na Bahia.

No que se refere a aspectos culturais do povo Tapuia do Carretão, P2 comentou:

Eu acho que nesse ponto, como eles já estão muito integrados à sociedade regional, eu acho que eles têm uma relação muito mais de comunidades rurais não indígenas. Mas agora depois que eles se denominaram Tapuia, conquistaram seu território, tem orgulho de ser Tapuia, eles tão tentando resgatar esse tipo de tradição, de relação com a natureza, com a terra. Inclusive essas idas deles de grupos que vão lá pros Xerente, pros Karajá, pra aprender um pouco mais como ser índio, eu acho isso legal da parte deles, essa reintegração. Por exemplo, a questão das pinturas, que eles não tinham mais pintura, não tinham mais nada de cultura indígena tradicional, digamos. Porque a gente sabe que a cultura é dinâmica, ela se transforma, então pra eu ser índio não precisa ter uma cultura tradicional, o que importa é a noção de pertença, e isso eles sempre tiveram a noção de pertença, de ser indígena, só que eles escondiam por causa dos preconceitos. Mas agora eles tão querendo, por exemplo, os rituais, eles tão querendo buscar cantos, aprendendo cantos com os Karajá, com os Xerente, na língua deles, e eles mesmo tão aprendendo a cantar como Xerente, como Karajá. Eles têm agora uma pintura que eles criaram misturando uma pintura Karajá, não sei se com Xerente, criaram uma pintura pra eles, corporal. Então eles tão buscando a valorizar um pouco, mas por que que eles tão buscando isso, porque tem muita gente que questiona eles, ah, mas vocês não falam mais a língua, vocês não têm mais cultura tradicional, vocês não se pintam, vocês não são mais índios. Então eles tão querendo buscar isso pra também reforçar a identidade deles junto a essas pessoas que negam a identidade deles.

A fala acima de P2 sobre a questão cultural vai ao encontro da perspectiva de Barth (2005) e Oliveira (1978) de que a cultura tradicional é um dos sinais diacríticos que podem ser observados em determinados grupos étnicos, mas ela por si só não se configura como condição *sine qua non* para a existência de um grupo étnico, tendo em vista a própria constatação de que as culturas são dinâmicas e se interpenetram, e jamais imutáveis. Dessa forma, pode haver grupos étnicos que delimitam fronteiras com a sociedade envolvente a partir de outras configurações/interações. Segundo P2, em que pese o povo Tapuia ter perdido boa parte dos sinais diacríticos comumente atribuídos a povos indígenas brasileiros tais como língua e rituais próprios, a comunidade sempre manteve o sentimento de pertença e de ser indígena. Ela acrescenta inclusive uma informação interessante de que, a despeito desse sentimento, a comunidade sofreu preconceito pela ausência dos sinais diacríticos estereotipados, o que gerou um movimento de “intercâmbio” cultural junto a outros povos indígenas visando “resgatar” a

relação com a natureza, além de aprender cantos em línguas indígenas, bem como motivos e grafismos de pintura corporal com o objetivo de reforçar a identidade indígena no território.

Sobre qual seria o maior desafio do povo Tapuia do Carretão em sua opinião, P2 afirmou:

O maior desafio deles hoje é a terra, pros Tapuios é conseguir ampliar a terra indígena que ficou muito reduzida. Tem as demarcações históricas deles, que eles marcavam, ia de uma árvore pra outra árvore, até o córrego e tal, e hoje seu Zé Belino disse que tá esse chiquito de coisa, que eles perderam, e ainda mais em 2 glebas, que um pedaço ficou de fora da demarcação, então isso eu questionei muito porque aquilo ali poderia ter sido contínuo e não como a Funai fez, de forma fragmentada. E aí a área mesmo do aldeamento do Carretão, onde começou tudo, falam que o Carretão é o marco zero da história dos Tapuios, porque eles são originários dali, fruto daqueles grupos indígenas que foram pro aldeamento do Carretão. E essa área aqui, toda documentação fala, tá registrado em documento o aldeamento Carretão dos indígenas, não fala dos Tapuios, mas dos grupos indígenas anteriores, foi grilado, foi comprado por um fazendeiro, porque disse que ali não tinha índio. Esqueci o nome do fazendeiro que comprou o aldeamento, ele grilou aquilo ali, porque na época se dizia, na época do SPI dava aquela certidão que negava a existência de índio. E foi assim que eles compraram, grilando, porque aquilo ali era do Tapuia e ficaram de fora. E ali no aldeamento tinha todos os muros de pedra ainda do tempo do aldeamento que foi construído em 1788. Tinha os aldeamentos, tinha as valas dos regos que levava água pro aldeamento. Tinha até o resto de uma cruz que eles me mostraram, eu fui lá nesse aldeamento e vi tudo isso. Depois, tava se falando muito que a Funai ia chegar, ia pegar aquela terra do aldeamento, ia voltar pros indígenas, o filho do fazendeiro ele pegou e mandou derrubar o muro, destruiu tudo, tudo, tudo mesmo que tinha ainda de prova que ali era aldeamento (...) E hoje já não tem mais nada ali, mas se você fizer escavação arqueológica você vai encontrar muita coisa do aldeamento. Então o aldeamento que era dos indígenas, que era sede mesmo, tinha lá o primeiro cemitério, onde os Tapuios dizem que tem gente enterrado lá, ficou de fora (...) teve duas demarcações, uma em 1940-42, quando tava se dando esse conflito, que aí eles demarcaram, mas em lotes pras famílias. E agora da Funai que foi em 84-85, essa última que tá valendo. Lá na gleba I tem um cemitério que ficou fora também, o cemitério do retiro, que ficou naquela parte que tá dividida. E o outro, que é o cemitério que hoje eles usam, que ficou de fora também no ato da demarcação, ficou no limite da fazenda pra área do Carretão, o cemitério da lajinha. E ficou uma coisa assim muito escandalosa. O sr. Zé Borges, disse que tava tudo certo pra fazer uma área contínua, não sei, isso foi relato deles, e depois disse que o agrimensor da Funai teve um almoço lá com os fazendeiros e quando ele saiu desse almoço, eu tô reproduzindo o que eles me falaram, resolveram fazer essa demarcação atual, inclusive deixando de fora aquele cemitério do lajinha, que é o atual. Então pra enterrar os mortos deles, eles tinham que pedir licença ao fazendeiro pra enterrar lá. Aí depois com a resistência, a luta deles com a Funai, eles cercaram a área do cemitério e por isso eles usam hoje. Depois com a consciência que eles tavam tendo e ajuda da Funai, não, esse cemitério é nosso vamos cercar. E hoje eles tão usando essa área que eles cercaram como cemitério. Então foi estranho isso, porque essa demarcação que podia ter inserido a sede do aldeamento do Carretão ficou de fora, o primeiro cemitério, o segundo cemitério, e o terceiro, do lajinha. Então isso eles querem recuperar.

Inclusive fizeram uma nova redemarcação, tá todo o projeto prontinho pra entrar todas essas áreas (...) a luta deles é ampliar a área indígena.

Conforme se pode observar no excerto acima, para P2, o maior desafio do povo Tapuia na atualidade é a ampliação do território indígena. No mesmo excerto, P2 explicou como foi o processo histórico de demarcação da TI Carretão, ressaltando que a área original do antigo Aldeamento do Carretão, marco fundador do povo Tapuia enquanto grupo étnico, não foi contemplada nos dois processos de demarcação em decorrência da grilagem dessas terras por fazendeiros. Devido a impasses com fazendeiros e posseiros a demarcação vigente foi feita de forma descontínua em vez de contínua, separando o território em duas glebas: gleba I e gleba II, além de não ter incluído três cemitérios tradicionais para o povo Tapuia, um situado na própria área do antigo aldeamento, bem como os cemitérios do Retiro e da Lajinha. A maior luta dos Tapuios seria, portanto, nas palavras de P2, a ampliação da terra indígena, contemplando essas áreas que teriam ficado de fora nos processos de demarcação anteriores.

Por fim, indagada se observa alguma possibilidade de ampliação da TI Carretão do povo Tapuia no momento atual, P2 respondeu: “Se já não teve no tempo do PT, da Dilma, pra essa ampliação, muito menos agora, eu acho que nenhuma, muito difícil”, deixando claro que em sua opinião a conjuntura política atual não está favorável para o atendimento e reconhecimento das demandas e direitos dos povos indígenas brasileiros.

As entrevistas com P1 e P2, supracitadas e analisadas, evidenciam aspectos muito relevantes de como os conceitos contribuem para compreender a realidade social, por um lado, e de que eles vão adquirindo diferentes matizes a partir do contexto e da conjuntura em que são abordados e aplicados. Nessa dialética entre idealizações e realidades emergem muitas complexidades e ambivalências as quais abrem campo para o jogo de disputas políticas, lutas re(afirmarções) e re(existências).

CAPÍTULO IV - PESQUISA DE CAMPO/IMERSÃO

(...) a verdade é que o Estado foi sempre um mau tutor, não importa o período ou o momento de nossa história política. A tutela desde o início esteve pautada pela mentalidade assimilacionista. O interesse de sociedades diferenciadas sempre foi sacrificado em função do assim chamado interesse nacional – afinal, os interesses dos povos indígenas nunca foram vistos como interesses também da nação! De tal sorte que o Estado invariavelmente traduziu a proteção que lhe cabia garantir aos índios em arbítrio e imposição de vontade, escudado pela “idéia de que a civilização é pacífica e doce e de que as leis são justas e humanas”, recorrente na vida social brasileira desde 1500. Aqueles cuja diversidade cultural deveria ter sido enaltecida e protegida, foram sempre tratados como perdedores, senão, inimigos derrotados (ARAÚJO *et al*, 2006, p. 56).

O trabalho de campo que embasa esta tese foi realizado junto ao povo Tapuia da Terra Indígena Carretão, localizada no noroeste do Estado de Goiás, entre os municípios de Rubiataba e Nova América, nas proximidades de Ceres, maior cidade da região, e a cerca de 250 quilômetros de Goiânia, capital do estado. O campo propriamente dito consistiu em 3 idas ao território indígena com a duração de aproximadamente uma semana cada, cada qual com objetivos e resultados específicos. A primeira ocorreu em setembro de 2018 e teve por objetivo efetuar aproximação, apresentação da pesquisa à comunidade e mapeamento de sujeitos a serem entrevistados, bem como confecção de diário de campo e registros audiovisuais; a segunda, em abril de 2019, teve por objetivo, além do prosseguimento no diário de campo e nos registros, a realização de um primeiro bloco de entrevistas; e a terceira, em junho de 2019, por sua vez, teve por meta a finalização do diário de campo e dos registros audiovisuais bem como a realização do segundo bloco de entrevistas. Cada imersão, bem como as impressões, reflexões e dados coletados são minuciosamente descritos na sequência.

Optei por dividir este capítulo em tópicos específicos para as três visitas supracitadas a fim de organizar a descrição e análise dos dados coletados em campo de forma cronológica para que o leitor possa visualizar de forma linear o trajeto percorrido e as escolhas metodológicas realizadas por esse pesquisador desde o seu contato até a produção de dados junto à comunidade pesquisada. Afora os três tópicos referidos acrescentei neste mesmo capítulo mais quatro tópicos referentes às categorias que emergiram em campo, a partir das observações e dados coletados.

Antes, porém, vale ressaltar que mesmo na condição de antropólogo e servidor da Funai desde 2012, jamais tinha sequer ouvido falar na existência do povo Tapuia da TI Carretão. Sem

dúvidas, muito dificilmente alguém consegue ter ciência e conhecimento acerca dos 305 povos indígenas, segundo dados do Censo de 2010, do IBGE, que habitam o território brasileiro, ainda mais em se tratando de um país que institucional e historicamente pendeu a supervalorizar o eurocentrismo, incluindo-se a ascendência estadunidense nesse escopo, em detrimento de suas raízes indígenas e africanas. Contudo, a invisibilidade desse povo indígena cerratense⁶⁹ que se situa a menos de 500 quilômetros da capital federal, Brasília, local onde nasci e vivo até hoje, despertou-me um sentimento ambivalente de “estranhamento”⁷⁰ e curiosidade.

Soube da existência do povo Tapuia do Carretão, mais precisamente, em meados de 2018, a partir do momento em que atuei como professor colaborador da Licenciatura Intercultural Indígena da UFG, atuação descrita em tópico específico desta tese, no capítulo II, sobre os eventos-campo. O povo Tapuia contava, naquela oportunidade, com alguns estudantes que estavam em formação na Licenciatura Intercultural. Uma delas, inclusive, foi minha aluna no tema contextual Esporte e Lazer em janeiro de 2019.

Meu desconhecimento em relação à cultura e à história do povo Tapuia do Carretão, fez que eu dedicasse boa parte do meu tempo de revisão bibliográfica — antes, durante e posteriormente ao trabalho de campo —, à leitura de publicações: reportagens, artigos, dissertações, teses e livros sobre esse povo. Algumas delas, frise-se, produzidas no contexto da própria Licenciatura Intercultural seja por professores seja pelos próprios estudantes tapuios.

A complexidade relacionada ao processo de afirmação e reconhecimento identitário do povo Tapuia do Carretão, dados os fatores históricos, políticos, sociais e econômicos que permeiam a região, associados ao fato de ser um povo remanescente de um processo de miscigenação⁷¹ envolvendo indígenas das etnias Xavante, Xerente, Kayapó, Karajá e Javaé que foram aldeados no Aldeamento Pedro III ou Carretão⁷², ao longo dos séculos XVIII e XIX, bem como negros (escravos que fugiam das fazendas e conseguiram se alojar no aldeamento, especialmente na fase de sua decadência) e brancos (funcionários do governo e colonos que ou trabalhavam no aldeamento ou recebiam autorização para lá se estabelecerem e/ou lá

⁶⁹ Expressão cunhada por Bertran (2011), que designa relação de origem e pertencimento com o Cerrado.

⁷⁰ Expressão usualmente empregada na Antropologia para retratar uma espécie de fascínio e encantamento do pesquisador em relação à alteridade e a outras culturas.

⁷¹ A miscigenação foi por vezes incentivada pelo próprio governo central como forma de “assimilação/integração” dos indígenas e apropriação de seus territórios, como se pode observar em alguns documentos oficiais como o Alvará expedido pelo Marquês de Pombal em 4 de abril de 1755 que afirmava que “os colonos que se casassem com índias seriam dignos da real atenção” (MOURA, 2008, p.81)

⁷² O Aldeamento Pedro III ou Carretão foi construído em 1788 com o objetivo inicial de abrigar compulsoriamente índios Xavante, liberando espaço para os colonos construírem vilas e empreendimentos. Posteriormente, índios de outras etnias (Xerente, Kayapó e Karajá) também foram alojados no aldeamento, juntamente com negros que fugiam da escravidão e brancos.

arrendarem terras) é um dos temas mais recorrentes nessas publicações, sobretudo as escritas pelos pesquisadores não indígenas. Essa miscigenação intensa, se comparada com povos indígenas isolados ou que habitam as florestas mais distantes dos centros urbanos, também pode ser observada entre muitos povos indígenas do Nordeste, que passaram por processos históricos semelhantes. Por essa razão, em decorrência de não apresentarem sinais diacríticos tão evidentes como cultura exótica, língua, rituais e traços fenotípicos específicos — não se enquadrando no estereótipo folclorizado, idealizado ou essencializado do “índio” —, muitos desses povos sofrem preconceito e discriminação e têm sua identidade étnica questionada, sobretudo, por não indígenas e, por vezes, mesmo por outros grupos indígenas.

Frise-se que, devido ao processo histórico e sistemático de violência, preconceito e discriminação contra povos indígenas, vastamente narrado e registrado em documentos tais como o Relatório Figueiredo⁷³, muitos povos e comunidades indígenas adotaram a “invisibilidade” e a “adaptabilidade” à cultura não indígena como estratégia de sobrevivência. Com a organização do movimento indígena e indigenista a partir da década de 1970, por meio de parcerias com pesquisadores, entidades civis não governamentais⁷⁴, inclusive, religiosas⁷⁵, e também com o processo de redemocratização na década de 1980 que culminou com a promulgação da CF/1988, muitos povos que se ocultavam passaram a afirmar sua identidade e a reivindicar reconhecimento étnico. Não é, todavia, o caso do povo Tapuia da TI Carretão, que reivindicava oficialmente reconhecimento como indígenas e, por conseguinte, direito ao usufruto territorial, pelo menos desde a década de 1940, quando houve a primeira demarcação e a concessão de terras “devolutas” nominalmente a famílias de descendentes de índios Xavantes, conforme Lei Estadual nº 188, de 19 de outubro de 1948.

Todos esses fatores associados ao reconhecimento do direito à diferença e das especificidades dos povos originários pela CF/88, em consonância com a legislação internacional sobre a questão indígena, materializada em documentos como a Convenção 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, contribuíram para o fortalecimento de processos de (re) emergência étnica ou etnogênese⁷⁶. Etnogênese “é o

⁷³ Documento com mais de 7 mil páginas produzido em 1967 pelo [procurador Jader Correia](#) por requisição do [ministro do interior Afonso Albuquerque Lima](#), que aponta violências praticadas por [latifundiários](#) e funcionários do [Serviço de Proteção ao Índio-SPI](#) contra indígenas entre as décadas de [1940](#) e [1960](#). O documento foi ocultado por 45 anos, tendo reaparecido em 2013.

⁷⁴ Destaca-se a criação da Associação de Apoio ao Índio (Anai), em 1977, da [Comissão Pró-Índio](#) (CPI), em 1978 e da União das Nações Indígenas (UNI), em 1980, como entidades de representação nacional.

⁷⁵ Destaca-se o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), vinculado à Igreja Católica, que na década de 1970, apoiou a realização das Assembleias Nacionais dos povos indígenas.

⁷⁶ Sobre a etnogênese do povo Tapuia do Carretão, vide: MOURA, 2008. Os Tapuios do Carretão: etnogênese de um grupo indígena do Estado de Goiás.

processo de emergência histórica e contextual de fronteiras entre coletividades, distinguindo-as e organizando a interação entre sujeitos sociais que se reconhecem como partícipes daqueles” (BARRETO FILHO, *apud* MOURA 2008, p. 25).

Vale ressaltar que, especialmente no contexto atual de sociedades globais e Estados plurinacionais e multiétnicos, em que fronteiras materiais e imateriais tendem a maior fluidez e interpenetração, aspectos culturais nem a existência de sinais diacríticos específicos e pré-determinados são condições *sine qua non* para a definição ou o reconhecimento de um grupo étnico. Esse reconhecimento dar-se-ia mais pela conformação social e organizacional dos grupos sociais em relação entre si, a partir dos contrastes e fronteiras (BARTH, 2000; OLIVEIRA e BAINES, 2005) que entre eles se interpõem na interação do cotidiano, por um lado, e pelo direito à autodeterminação desses grupos minoritários frente aos Estados-nações soberanos, como expressa a Convenção 169 da OIT, entre outros pactos, resoluções e declarações das Nações Unidas em consonância com o ordenamento jurídico nacional sob a égide da Carta Magna de 1988, por outro.

A origem do povo Tapuia do Carretão, portanto, relaciona-se diretamente com o Aldeamento Pedro III, também denominado de Aldeamento Carretão, mesmo nome dado a um rio que corta a região. O referido aldeamento é reconhecido como *locus* mítico/cosmogônico cujo ato fundador propiciou a emergência desse grupo étnico, derivado de uma ascendência ou ancestralidade multiétnica: indígena, negra e branca. A identidade indígena que se desdobrou no curso do processo histórico advém das etnias que foram alojadas no referido aldeamento, bem como da árvore genealógica traçada pelo grupo com a colaboração de indigenistas e pesquisadores a qual reconhece a ascendência de duas linhagens maternas específicas: a de Maria Raimunda, de origem Xavante/Javaé, e a de Maria do Rosário, de origem Kayapó (MOURA, 2008).

Conforme Moura (2008, p. 173):

Apesar de os documentos históricos acusarem o estado de decadência do Aldeamento Carretão, ele não foi desativado. Os descendentes dos índios do Carretão, embora miscigenados, continuaram habitando o antigo local do aldeamento, bem como os seus arredores, em terras legalmente cedidas pela Coroa portuguesa em 1788, e registradas como terras indígenas no Registro Paroquial de Pilar, em 1885. Somente no início do século XX é que se teriam mais notícias sobre o Aldeamento Carretão, quando se iniciou a invasão das terras dos descendentes dos índios que ali habitaram.

Ainda segundo Moura (2008, p. 103):

Até as duas primeiras décadas do século XX, viviam no local do antigo Aldeamento Carretão alguns remanescentes indígenas, conhecidos, pela população regional, como “tapuios”. Em 1936, a área onde estava instalada a

antiga sede do aldeamento foi ocupada pelo fazendeiro Torquato de Barros Ramos. E, em 1944, essa área foi requerida ao Estado de Goiás, como terra devoluta, pelo referido fazendeiro. A sede do aldeamento foi transformada em uma fazenda, cujo proprietário era Tomi de Barros Ramos, filho de Torquato. Atualmente os Tapuios moram no perímetro do antigo território Carretão, mas fora da localização original de sua construção.

Como já abordado no capítulo II desta tese, os conflitos entre os indígenas e a sociedade envolvente se acirraram com a criação da Colônia Agrícola Nacional de Goiás, na década de 1940, no bojo da Marcha para o Oeste, a qual aumentou a pressão de grileiros e posseiros sobre o território da comunidade Tapuia, que conseguiu se organizar para reivindicar seus direitos e no final da mesma década recebeu a concessão de terras devolutas do Governo do Estado de Goiás para “descendentes de índios Xavantes”⁷⁷. O desenvolvimento econômico regional seguiu atraindo imigrantes nas décadas seguintes e a pressão sobre o território Tapuia já demarcado voltou a se intensificar, seja por meio da especulação e grilagem seja por meio de relações de trabalho e arrendamento abusivas com fazendeiros e posseiros, entre as décadas de 1970 e 1980, quando o povo Tapuia voltou a lutar pela defesa de seus direitos e pelo reconhecimento étnico oficial, desta vez junto à Funai. Foi a partir dessa luta no contexto de redemocratização e de reconhecimento de direitos específicos e originários aos povos indígenas pela Constituição Federal de 1988, que, na década de 1990, o foi demarcado e homologado a atual TI Carretão do povo Tapuia.

O reconhecimento oficial pela Funai redundou em vários benefícios para a comunidade, especialmente no que concerne ao direito e proteção ao território, tais como descreve Moura (2008, p 188-190).

Após a demarcação da Área Indígena do carretão, a Funai implantou, em 1987, nesse local a sede do posto indígena. Os agentes da Funai que foram para o Carretão passaram a intermediar o litígio da terra em favor da comunidade (...) a Funai atuou na demarcação e desintrusão da terra indígena (...) Com a vinda da Funai, foi colocado um novo professor, funcionário desse órgão (...) foi construído na área indígena um posto de enfermagem e contratado um assistente de enfermagem do próprio quadro de funcionários desse órgão (...) A atuação do técnico agrícola da Funai foi importante pois os solos do Carretão estavam bastante desgastados, necessitando de correção com aplicação de insumos. A Funai acatou a orientação do técnico, oferecendo insumos, como sementes e adubos, e ainda passou a mecanizar o trabalho das lavouras individuais.

No que se refere a questões sanitárias e de abastecimento de água, Moura (2008, p. 40),

⁷⁷ Lei estadual n.º 188, de 19 de outubro de 1948, que concedeu terras devolutas à comunidade Tapuia, referindo-os como “descendentes de índios Xavante”.

destacou a importância do papel do Estado por meio de suas instituições:

Não existia costume de se construir banheiros e sanitários dentro das casas. Até 1996, utilizavam o mato para suas necessidades fisiológicas. Nesse ano, a Fundação Nacional de Saúde (Funasa) construiu para cada casa um banheiro com sanitário, um tanque de lavar roupa e uma cisterna. Mas a existência de banheiros e sanitários não impede que muitas pessoas ainda utilizem o mato e se banhem nos córregos, mesmo porque as cisternas costumam secar nos períodos de estiagem e não são muitos os que possuem bombas para abastecer as caixas-d'água.

Ainda segundo Moura (2008, p. 41), “A partir de 1998, a Funai conseguiu colocar luz elétrica na sede do Posto Indígena. Mas, somente em 2005, com o Programa Luz para Todos, do Governo Federal, a luz elétrica se estendeu às casas e com ela uma variedade de eletrodomésticos, televisão, etc”. A partir das falas acima de Moura (2008), depreende-se que a atuação do Estado, seja por meio de suas instituições seja por meio de Políticas Públicas e Programas Governamentais, teve implicações efetivas sobre a comunidade Tapuia do Carretão.

A mesma autora ressalva que, embora a presença da Funai tenha sido fundamental para o reconhecimento e a segurança territorial do grupo, sobretudo no período inicial da demarcação, com o passar do tempo o órgão indigenista foi apresentando uma série de empecilhos burocráticos bem como cortes orçamentários, além de ter gerado uma espécie de dependência na comunidade em relação a ações de cunho assistencialista tais como as doações sistemáticas de sementes e insumos para a produção agrícola, que muitas vezes chegavam com atraso e que acabavam prejudicando a produção e mesmo influenciando negativamente a própria organização social do grupo (Moura, 2006; 2008).

PRIMEIRA VISITA AO POVO TAPUIA DA TERRA INDÍGENA CARRETÃO

(...) muitos povos indígenas sofrem discriminação por não falarem uma língua indígena, ou por não “parecerem” índios. Não se pode esquecer que foram outros, e não eles próprios, que contribuíram para que isto ocorresse. O Estado muitas vezes é o responsável, ou mesmo parte da Igreja, que outrora obrigava as crianças indígenas a falarem em português sob pena de sofrerem castigos, como ficarem sem alimento ou serem humilhadas diante de outros colegas nas escolas (...) São povos indígenas, mesmo com parte de sua gente misturada com outros povos ou etnias. Como já se disse antes, se a comunidade os aceita como índios, como sua gente, indígenas são (GUARANI, Vilmar; em ARAÚJO *et al*, 2006, p.156-157).

A minha primeira visita à Terra Indígena do Carretão, do povo Tapuia, foi realizada junto com um professor do núcleo Takinahaky⁷⁸ e um estudante de história da UFG, como parte da etapa indígena da Licenciatura Intercultural da UFG. Essa primeira ida a campo serviu, entre outras coisas, para oficializar a pesquisa de campo junto ao povo Tapuia do Carretão. Nessa oportunidade pude conversar com professores Tapuia, bem como com o cacique da referida aldeia/TI sobre os propósitos da minha pesquisa. Dessa forma, consegui o assentimento da comunidade para realizar observações e entrevistas no território ao longo dos meses seguintes. Ficamos hospedados na aldeia entre os dias 03 e 06 de setembro de 2018, no espaço em que era sediado o antigo e já desativado posto indígena da Funai⁷⁹.



Estrutura onde funcionava o posto indígena da Funai e em que me hospedei ao longo das 3 visitas à TI Carretão. GO, Set/2018.

Essa primeira visita foi fundamental para conhecer o território Tapuia bem como pessoas importantes para a comunidade e, conseqüentemente, para a pesquisa, entre as quais, o cacique, professores, raizeiros e membros da associação indígena, que posteriormente seriam por mim entrevistadas. Também foi uma boa oportunidade para observar a relação entre a comunidade e a Licenciatura Intercultural da UFG: na ocasião, pude presenciar e participar de diálogos entre os professores da Escola Indígena, que são estudantes da Licenciatura Intercultural, e o professor da UFG que os orientava na confecção de suas monografias de

⁷⁸ Palavra na língua *inyĩ*, empregada pelo povo Javaé, cuja tradução para o português equivale à Estrela Dalva e que nomeia o núcleo de formação da Licenciatura Intercultural Indígena da UFG.

⁷⁹ Boa parte dos postos indígenas inseridos nos territórios foram criados ainda no período do SPI, sob a lógica da tutela e do integracionismo. A Funai, sucessora do Serviço de Proteção ao Índio-SPI, desde 1967, manteve ativados os postos indígenas até o advento do decreto presidencial nº 7056, de 2009, que implementou uma reestruturação no órgão por meio da qual as Administrações Executivas Regionais (AERs) e os postos indígenas (PIs) foram substituídos, respectivamente, por Coordenações Regionais e Coordenações Técnicas Locais, instaladas, a partir de então, prioritariamente, nos municípios adjacentes, situados fora do território indígena.

conclusão de curso. Tais monografias abordavam diferentes temas como artesanato indígena, grafismos e pinturas corporais, história e cultura indígena, línguas indígenas, agricultura, entre outros. Além disso, o contato intensivo com o professor e o estudante não indígena da UFG, uma vez que estávamos dividindo o mesmo local de hospedagem, possibilitou diálogos e reflexões profundas acerca da relação entre culturas não indígenas e culturas indígenas bem como sobre os “estranhamentos”, desafios e aprendizados inerentes às relações interculturais. A nossas conversas, somava-se o motorista contratado pela UFG para nos levar até a aldeia, que também dividiu o mesmo local de hospedagem conosco e que tinha vasta experiência com trabalhos de pesquisadores junto a povos indígenas e quilombolas cujos territórios localizam-se nos estados de Goiás e Tocantins.



Estrada de chão entrada da TI Carretão. GO, Set/2018



Placa da Funai na entrada da TI Carretão. GO, Set/2018.

A terra indígena Carretão do povo Tapuia situa-se numa região conhecida como Vale do São Patrício, onde há resquícios do Mato Grosso de Goiás (formação vegetal característica

de floresta tropical, caracterizada por solos férteis, em meio ao Cerrado goiano), e que foi bastante degradada com a implementação da Colônia Agrícola Nacional de Goiás, implementada no perímetro e nas adjacências do atual município de Ceres, na década de 1940, no âmbito da Marcha para o Oeste. A Serra Dourada (ou Serra do Tombador, como os Tapuios costumam chamar), é um emblemático acidente geográfico da região, notabilizado por sua beleza natural, sendo inclusive instituído o Parque Estadual da Serra Dourada, mediante o Decreto n. 5.768, de 5 de junho de 2003. Por ser uma zona fértil e favorável à execução de atividades agropecuárias, houve historicamente muita ingerência política e também concentração fundiária na região.

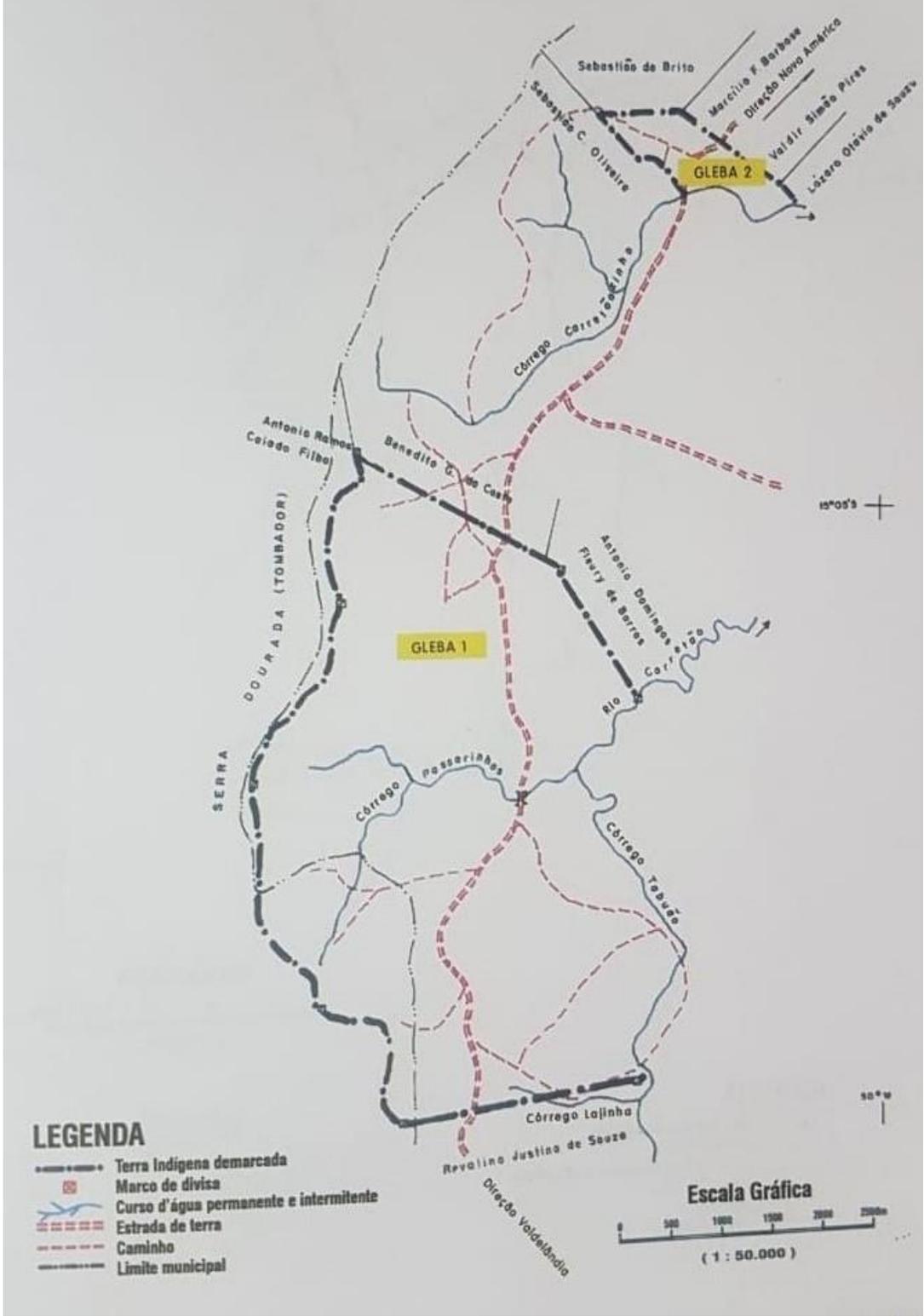


Relevo acidentado e geografia serrana característica da TI Carretão. GO, Set/2018

A TI Carretão foi demarcada de forma descontínua, dividindo-se em duas glebas. A gleba I mede 1.666 hectares enquanto a gleba II mede 77 hectares, totalizando 1.743 hectares de dimensão territorial onde vivem atualmente cerca de 250 pessoas, divididas em aproximadamente 50 famílias, constituindo-se como o povo indígena mais populoso do Estado de Goiás, na atualidade. A área indígena foi demarcada administrativamente pela Funai em 1984 e sua homologação ocorreu em 1990, por meio do Decreto nº 98.825, de 15 de janeiro de 1990, durante o governo do presidente Fernando Collor de Melo. Ainda assim, muitos posseiros se recusaram a sair da TI e sua desintrusão completa só ocorreu em 1999, sob ação conjunta da Funai e da Polícia Federal, após longo período de judicialização (MOURA, 2003/2008).

ÁREA INDÍGENA CARRETÃO

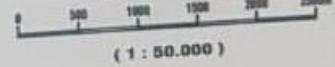
GLEBAS 1 E 2



LEGENDA

- Terra Indígena demarcada
- Marco de divisa
- Curso d'água permanente e intermitente
- Estrada de terra
- Caminho
- Limite municipal

Escala Gráfica



Mapa da Área Indígena do Carretão – Fonte: MOURA (2008, p. 317)

Ao adentrar o território Tapuia, ainda observando de dentro do automóvel, chamou minha atenção a existência de algumas áreas cercadas nas quais pastavam algumas cabeças de gado. Essa paisagem gerou um certo “estranhamento” tendo em vista que se diferenciava de outros territórios indígenas no Amazonas, em Roraima, no Pará, em Mato Grosso e no Distrito Federal, que tive a oportunidade de conhecer enquanto servidor da Funai e também no âmbito desta pesquisa. Posteriormente, por meio da revisão bibliográfica e, sobretudo, das entrevistas realizadas, pude compreender que a criação de gado, sobretudo para a produção de leite que é vendido para a indústria de laticínios, é uma atividade central na geração de renda do povo Tapuia da TI Carretão, e, também, que o território indígena foi dividido em lotes individualizados, conforme as relações de parentesco dentro da aldeia.



Área cercada para pastagem de gado na TI Carretão. GO, Set/2018.



Escola TI carretão, abril 2019

Segundo Moura (2008, p. 201):

A constituição de novas famílias elementares e seu assentamento em lotes individuais, quando da demarcação de 1948, não alterou de modo significativo os laços de solidariedade entre os grupos domésticos, em relação ao trabalho nas roças individuais que acontecia em forma de mutirão. Ou seja, apesar de cada grupo doméstico representar uma família elementar, essas famílias se reuniam em mutirão, para a preparação das roças, sendo Simão Borges o grande organizador desses mutirões. Era a época, como lembram os Tapuios, da “traição” ou adjutório, um tempo em que Simão dirigia os homens nos trabalhos coletivos, envolvendo também as mulheres. Estas faziam a comida para mais de 40 pessoas.

Ingressamos no território Tapuia pela entrada que se direciona ao município de Nova América. A estrada de chão que corta o território pela entrada a partir de Nova América passa pela Gleba II, onde habitam algumas poucas famílias Tapuias, atravessa uma parte habitada por posseiros/fazendeiros, que é reivindicada pelos Tapuios, até chegar à Gleba I, que se configura a maior parcela do território e onde se localizam os lotes da grande maioria das famílias tapuias. A estrada de chão segue do território indígena em direção aos municípios de Valdelândia e Rubiataba.

A disposição dos terrenos e a arquitetura das casas, a maioria em alvenaria, algumas delas dispendo de antenas parabólicas e automóveis (carro e moto), remeteu meu imaginário mais ao estilo de vida camponês do que propriamente ao indígena. Conforme fui conhecendo de perto os tapuias, muitos deles com traços fenotípicos mestiços e sem sinais diacríticos evidentes, mais minha curiosidade pela história de sua emergência enquanto grupo étnico bem como seus desafios como coletividade foi despertada.



Espaço interno, cozinha, de uma casa de uma família Tapuia. TI Carretão, GO – Abril/2019



Tapuios reunidos em lote familiar. TI Carretão, GO – Abril/2019

SEGUNDA VISITA AO POVO TAPUIA DA TERRA INDÍGENA CARRETÃO

É importante destacar que inexitem, no âmbito do Estado brasileiro, estudos que deem conta da complexidade das condições materiais dos povos indígenas e das implicações daí decorrentes visando orientar a formulação e implementação de políticas e programas de transferência de renda diferenciados, caso seja essa a alternativa desejada pelos próprios índios. (CARVALHO, 2011, p. 100)

Entre os dias 03 e 06 de abril de 2019 estive em visita de campo à Terra Indígena do Carretão, do povo Tapuia, pela segunda vez. A visita foi realizada junto com o mesmo professor do núcleo Takinahaky e o mesmo estudante de história, e também fez parte da etapa indígena da Licenciatura Intercultural da UFG. Nessa segunda visita pude dar prosseguimento a conversas com professores Tapuia, bem como com o cacique da referida aldeia/TI sobre os propósitos da minha pesquisa a fim de aprofundar minha observação-participante. Na ocasião, entrevistei 4 indígenas os quais denomino T1, T2, T3 e T4 a fim de resguardar-lhes o anonimato. A numeração em ordem crescente corresponde à ordem cronológica em que as entrevistas foram realizadas.

Assim como procedi nas entrevistas com os estudantes da licenciatura intercultural indígena, procurei indagar os entrevistados acerca de aspectos socioculturais, econômicos, institucionais e ambientais os quais relacionam-se com o conceito de etnodesenvolvimento, a

fim de apreender as impressões e perspectivas dos sujeitos entrevistados. Entretanto, como me apoiei numa abordagem antropológica empregando questionários semiestruturados, deixei espaço para que os diálogos fluíssem de modo que os entrevistados se sentissem à vontade para relatar ou levantar questões não diretamente contempladas nas perguntas. Os trechos transcritos que se seguem são aqueles que tiveram maior relevância para os objetivos desta pesquisa.



Professor e estudante da UFG, juntamente com tapuios estudantes da Licenciatura Intercultural Indígena. TI Carretão – GO, Abril/2019

Com relação a aspectos culturais do povo Tapuia, T1 declarou:

A gente se reúne aqui mais quando tem festa, se tiver festa aqui a união tá feita. Lógico que há intrigas, sempre há confusões, que não há esse lugar que não tem. Festa que acontece mais mesmo é em abril, na semana dos povos indígenas, tem a semana da comunidade que acontece aqui na escola, mas também tem as festas de São João, a festa de Nossa Senhora do Rosário, que é padroeira daqui da comunidade. A de nossa senhora do Rosário é em outubro, acontece no pátio da aldeia mesmo, lá na igreja. As vezes a missa acontece na igreja, devido ter feito o rancho acontece no rancho tb. A de São João é nas casas (...), no dia da Festa, aquela família que pegou a coroa fica responsável por fazer, cada ano uma família fica responsável.

A fala de T1 logo acima releva sua percepção de que as festas comunitárias são atividades importantes para a coesão social do grupo, ainda que possam haver desavenças na sua realização. Vale ressaltar que todas as festas citadas pelo entrevistado são festas cristãs, o que pode estar diretamente relacionado com o processo histórico de colonização/catequização ao qual o grupo e sua ancestralidade tenham sido submetidos bem como ao estabelecimento de parcerias com a Diocese de Rubiataba e o Cimi, instituições religiosas cristãs que contribuíram

para o reconhecimento e afirmação étnica do povo Tapuia da TI Carretão. Seguindo a lógica da categorização proposta mediante o quadro-síntese apresentado nas páginas 177-178 desta Tese, a realização de festas comunitárias pode ser enquadrada como fator potencializador do etnodesenvolvimento, em sua dimensão social, uma vez que fortalece a coesão social e por conseguinte a identidade do grupo enquanto coletividade. A parceria com entidades religiosas, por sua vez, se enquadraria como fator ambivalente para o etnodesenvolvimento da comunidade, em sua dimensão institucional, haja vista que, se na atualidade tais entidades atuam como parceiras importantes numa relação mais horizontal, a fim de reivindicar e garantir o direito desse povo/comunidade ao território e a uma vida digna, no passado histórico impuseram relações verticais, sobretudo pelo processo de catequização, que culminaram com a desestruturação social, identitária e cultural desse mesmo povo/comunidade, afetando significativamente sua autonomia.



Igreja Católica localizada no território indígena. TI Carretão – GO, Set/2018

Sobre a questão ambiental, T1 afirmou:

Tinha uma matéria de educação ambiental mas tiraram, quando tiraram eu não sei, eu sei que quando eu estudei tinha essa matéria. Aí tem a cultura indígena que também ajuda um pouco, além de se o professor querer entrar pra abordar esse assunto pode, acho que ajuda também porque tem tudo a ver né, se você tem cultura como é que você faz pra poder preservar né, tem que ajudar a preservar o ambiente que você vive.

T1 trouxe em sua fala de que modo a questão ambiental vem sendo abordada pela comunidade, especialmente no âmbito escolar por meio de disciplinas que já foram ou estão sendo ministradas na escola indígena tais como “educação ambiental” e “cultura indígena”.

Chama a atenção a relação que T1 faz entre cultura e meio ambiente correlacionando diretamente a preservação de ambos como fatores interdependentes. Seguindo a lógica da categorização proposta mediante o quadro-síntese apresentado nas páginas 177-178 desta tese, o estudo da educação ambiental e da cultura indígena enquanto componentes curriculares pode ser classificado como fator potencializador do etnodesenvolvimento no que se refere à dimensão ambiental.



Espaço comunitário onde se realizam atividades escolares e culturais denominado de “Rancho” pelos Tapuios. TI Carretão-GO, Setembro/2018

Sobre o aspecto alimentar, T1 explanou “Sim, tem pessoas que caçam, pescam aqui nos córregos da aldeia mesmo, ou vai pros tanques, aqui tem muitas pessoas que fizeram tanques. Alguns vai pra fora, outros aqui na terra mesmo (...) caititu, acho que anta”. Neste excerto T1 afirma que a caça de animais como catitu (porco do mato) e, com menos certeza de anta, o que indica a presença no território e suas adjacências de animais silvestres, ocorre na comunidade. A pesca, por sua vez, ocorreria nos córregos e tanques (criatórios). Desse modo, pode-se afirmar que tais atividades de caça e pesca enquadrariam-se como fatores potencializadores do etnodesenvolvimento quanto à dimensão econômica por influenciar positivamente na autonomia alimentar da comunidade. A piscicultura, por sua vez, por requerer insumos externos à comunidade, podendo desestimular o uso de manejos e técnicas tradicionais de pesca, poderia ser enquadrado como fator ambivalente.

No que se refere a dificuldades, tangenciando também aspectos socioorganizacionais do povo Tapuia, T2 disse “Principal dificuldade é a estrada ruim, eles falam, se vai lá, eles diz ah esse trem aqui é de outro município e não arruma. (...) aqui Graças a Deus toda família tem carro né, e moto”. Conforme a fala de T2 pode-se observar que, em sua perspectiva a estrada

que corta o território Tapuia poderia ser melhorada. T2 não entrou em detalhes acerca do que seria necessário para melhorá-la em sua opinião. Vale frisar que a estrada é de terra ou chão batido e que, por vezes, fica esburacada, sobretudo no período das chuvas sendo necessário nivelá-la com trator, o que costuma ser feito pela prefeitura de Rubiataba e/ou de Nova América conforme me informaram. Inclusive, na primeira visita que fiz à TI Carretão em setembro de 2018, mês em que costuma ocorrer as primeiras chuvas após o longo período de estiagem característico do Cerrado, tivemos de passar com o carro por um trecho bastante arriscado onde havia parte do solo erodido emendada por uma ponte de madeira construída de maneira precária. Quando realizei a segunda visita, em abril de 2019, constatei que esse trecho perigoso havia sido consertado ainda que temporariamente pois, como alguns tapuios me relataram periodicamente a estrada é danificada pelo uso e intemperismos sazonais. Outro aspecto relevante presente na fala de T2, ainda que de forma generalista, é o fato de as famílias tapuias, ou boa parte delas, possuírem automóveis (carro e/ou moto). Tal fato chamou minha atenção também ao longo da observação-participante e vai de encontro ao imaginário essencialista e equivocado do indígena como sujeito distante ou alheio aos bens e tecnologias do mundo contemporâneo. Ademais, o usufruto desses bens por parte das famílias tapuias indica a geração de renda compatível com a aquisição e manutenção dos mesmos, o que ainda é uma realidade distante para muitas comunidades indígenas brasileiras. Como foi possível depreender por meio das entrevistas, a renda da comunidade tapuia deriva em larga medida da produção de leite, que é vendida para a indústria de laticínios, e dos salários pagos aos Tapuias que atuam como servidores públicos, seja a nível municipal, estadual ou federal, sobretudo nas áreas de saúde e educação. Em menor grau também há geração de renda a partir da comercialização de produtos agrícolas e agropecuários e da empreita⁸⁰ e por meio de direitos, garantias e benefícios sociais tais como aposentadorias e pensões, bolsa família, entre outros.

A geração da renda, bem como a existência de infraestrutura, como a estrada por exemplo, e de bens de consumo como carro e moto, podem ser considerados ao mesmo tempo fatores e indicadores de alguma forma de desenvolvimento. Poderiam então ser enquadrados na perspectiva do etnodesenvolvimento? Decerto a noção de bens de consumo e de dinheiro não é atribuída como valor tradicional de povos indígenas, mas sim como valores que atingiram um patamar planetário no contexto de sociedades globais. Como as dimensões globais e locais se interpenetram (ESCOBAR,2005), dinamizando as diferentes culturas que se espriam pela superfície terrestre (DAVIS, 2001; DESCOLA;2010), não deve haver um falso dilema entre o

⁸⁰ Trabalho por determinado período nas fazendas vizinhas.

moderno e o tradicional, de modo que os conhecimentos, avanços tecnológicos e bens produzidos não podem ser restritos ou vedados a determinadas sociedades ou grupos étnicos em detrimento de outros, sob pena de gerar mais exclusão e assimetrias de poder. Contudo, a acessibilidade ao patrimônio material e imaterial consolidado pela humanidade não deve ocorrer pela via da imposição e da desestruturação identitária dos sujeitos, povos e comunidades nem limitar suas autonomias.

Nesse sentido, a geração de renda e correspondente capacidade de consumo bem como o aspecto infraestrutural podem ser considerados como fatores ambivalentes do etnodesenvolvimento, podendo afetar positiva ou negativamente as autonomias dos sujeitos e da comunidade a depender da forma com que a comunidade se estrutura e se organiza interna e externamente, nas relações comunitárias e na relação com a sociedade envolvente. No caso presente, reconheço que esta tese se limitou a identificar, classificar e categorizar esses fatores como dilemas em potencial face o conceito de etnodesenvolvimento, sem adentrar nas profundidades e nos desdobramentos a curto, médio e longo prazos para a comunidade em questão. Fato este, que pode ser elucidado a partir de futuros estudos e pesquisas focalizados no entendimento proposto.

No que tange a aspectos produtivos, de trabalho e geração de renda, mais especificamente, T2 afirmou:

Aqui eu mexo no meu pedaço de terra, de vez em quando eu trabalho pra outra pessoa, paga o dia (...) trabalho em terra de tapuio, trabalho pra fazendeiro pra fora, trabalho pra todo mundo, fazer pasto, plantar roça. (...) O povo daqui quase todo mundo é formado/estudado né, aí metade trabalha na água na Funasa e metade na escola. Tem muita gente formada que não tem jeito de trabalhar porque não tem vaga mais. Aí se tem que sair pra trabalhar fora (...) tem gente que vai pra longe, a metade dos meus primos quase tudo mora em Goiânia já. (...) A empreita o tanto que você fazê tu ganha, agora se for por dia por aqui é 70, pros fazendeiro 80. (...) Dinheiro, antigamente tinha troca, hoje não tem mais isso não. Cada um já tem seu sistema. Se eu precisar docê eu digo que quero ocê pra trabaiá pra mim aí eu pago. (...) Agora nós não tem roça não, nós tem planta. Desse ano nem planta deu (...) só tá as vaca de leite. A gente vende leite pra cooperativa, de Rubiataba, eles vem buscar de 3 em 3 dias.

Na fala logo acima, T2 afirma que a circulação de dinheiro dentro da comunidade é uma realidade, revelando que as trocas que ocorriam antigamente foram substituídas por relações mediadas pelo dinheiro, cujas fontes vão desde a empreita, passando pelo trabalho assalariado até a produção de leite.



Caminhão transportador que recolhe o leite produzido pelos Tapuios e leva para a Indústria de Laticínios dos municípios adjacentes, TI Carretão-GO, Setembro/2018.

Reforçando a importância do leite na geração de renda do povo Tapuia, T2 complementa com informações sobre seu processo produtivo e de comercialização

Cê vai no banco e se associa. Aí cê entrega o leite pra ser associado aí eles vêm buscar. (...) tá recebendo 1,40 o litro de leite. Aqui é refrigerador/tanque aí eles vêm em 30 dias pega e leva. (...) Tem gente que tem o seu (tanque). É que todo jeito a cooperativa vem e pega. (...) nós ordenha na mão (...), lá em casa a gente tira 30L por dia, tem gente que tira mais, 170. Cada família tem a sua produção.

Como se pode observar a partir dos dois excertos acima da fala de T2, no que diz respeito a geração de renda e aspectos produtivos, T2 enfatiza a centralidade da produção de leite como geração de renda para a comunidade, revelando que cada família tem sua produção e que, embora exista um tanque refrigerador comunitário sob a gestão da associação para armazenamento do leite, algumas pessoas possuem seu próprio tanque. T2 também relatou que a parte da renda do povo Tapuia também é oriunda da empreita, que ocorre tanto nas fazendas adjacentes ao território indígena quanto dentro do próprio território e que o pagamento é feito por meio de diárias em dinheiro, mesmo entre os indígenas, não havendo mais trocas e trabalhos coletivos como costumava ocorrer antigamente⁸¹. T2 disse ainda que muitos tapuios têm estudo e formação que os habilita para assumirem cargos públicos na área da saúde e da educação,

⁸¹ MOURA, 2006/2008 fala sobre as trações e adjuntórios, que consistiam em estratégias de trabalho coletivo, em mutirão, para a realização de determinadas atividades, que eram comuns na época do cacique Simão Borges, primeira liderança do povo Tapuia.

reconhecendo, entretanto, que não há vagas suficientes para todos e que alguns acabam saindo do território em busca de empregos nas cidades mais próximas ou mesmo em locais mais distantes. Por fim, T2 afirmou que no momento não está tendo produção na roça comunitária.

Com base nas falas de T2 relativas à dimensão econômica, podemos elencar alguns fatores mencionados como potencializadores, limitantes e ambivalentes no que concerne ao etnodesenvolvimento. O trabalho na roça, dentro da TI Carretão, caso feito de modo tradicional, sem o uso de agrotóxicos e insumos transgênicos, é um fator potencializador do etnodesenvolvimento ao passo que a empreita em terras alheias e a extinção da roça comunitária podem ser considerados como fatores limitantes. A produção de leite e o trabalho assalariado, por sua vez, podem ser considerados como ambivalentes, o leite sobretudo devido à necessidade de manutenção e formação de pastagens para o gado, e o trabalho assalariado pela questão de que este depende do oferecimento de vagas pelo Estado, o que como transparece na fala de T2, muitos dos sujeitos que se formaram na expectativa de serem empregados tiveram de sair da TI para buscar emprego nas cidades mais próximas, e, além disso, a renda advinda do salário pode desestimular outras atividades de subsistência importantes para a autonomia alimentar como a produção de roças, por exemplo, como P2 expressou nas págs. 173-174 desta tese.

Sobre parcerias e relações com instituições governamentais e não governamentais, T2 explicitou:

Nós ficou dependente de nós né, a Funai ela dava assistência agora não dá mais. O gado agora tá tudo no nome nosso, tem que ir lá na rua comprar vacina pagar pra vacinar. (...) é tudo por conta nossa. Funai acabou né, passou tudo pro governo federal agora não faz mais nada não. O gado aqui cada um, quem deu conta de comprar deu conta quem não deu ficou sem. Quando começou ganhou 30 vaca de leite os tapuió né. Pela igreja (Cimi) trouxe gado pra nós aí pegou e o povo arrumou brigaiada e vendeu e deu 7.500 pra cada família.

Ainda sobre parceria, mais especificamente na relação com o Estado, T2 complementou: “A Funai pra nós acabou. (...) A única parceria que nós tem aqui é a Funasa, (...) tem aqueles remédios baratinho, dipirona, agora se você precisa fazer um exame tem que pagar”.

Indagado sobre o recebimento de algum tipo de auxílio governamental, seja em termos de alimentação, seja em termos infraestruturais, T2 complementou:

Aqui verdura nós arruma, abóbora, tomate, esses trem nós arruma, agora arroz nós já compra na rua, feijão também. Ninguém recebe nada não (cesta básica). Energia paga cada família, nem água. (disse que não recebe nenhum auxílio do governo). Se você não trabaiá não ganha nada não sô.

A partir dos trechos acima, pode-se compreender que na perspectiva de T2, a Funai e o Cimi já estiveram mais presentes no território Tapuia e já foram mais atuantes junto à

comunidade. Ele reconheceu apenas a presença da Funasa⁸² como atual parceira da comunidade, ressaltando que a comunidade trabalha e adquire tudo, ou quase tudo, com seus próprios meios. Nesse sentido, seguindo a lógica proposta pela categorização do quadro-síntese, págs. 177-178 desta tese, a falta de apoio e parcerias juntamente com a ausência do Estado, expressa na fala de T2 como “A Funai pra nós acabou”, enquadram-se como fatores limitantes do etnodesenvolvimento, ao passo que o apoio que a comunidade recebe da Sesai, pode ser considerado como fator potencializador do etnodesenvolvimento no âmbito da dimensão institucional.

Sobre a divisão do território em lotes familiares e a organização social da comunidade T2 declarou:

Nós não tem documento de terra, é igual clã, tem o pedaço dele é tudo irmão, aí se ele aceitar um parente entrar na terra dele aí pode. (...) a terra inteirinha é da União, ninguém tem documento de terra na mão da gente não. (...) o pai ganhou do pai dele, deu um pedaço pra mim, pra minha irmã, é três irmãos, pro meu irmão. Cada um trabalha dentro do seu (lote).

A fala supracitada revela um conhecimento acerca do *status* jurídico das terras indígenas tradicionalmente ocupadas reconhecidas pelo Estado brasileiro com base na CF 1988, como bem da União inalienável, indisponível e imprescritível por um lado, e posse permanente e usufruto exclusivo aos indígenas por outro. Dessa forma, juridicamente, os povos indígenas não possuem soberania sobre seus territórios, mas são dotados de uma relativa autonomia que lhes permite se organizarem de diferentes maneiras dentro da TI.

Sobre a questão do desmatamento na TI Carretão, T2 declarou: “as vacas nós temos um pouco, você tem que derrubar um pouco (o cerrado) pra formar pasto pra tirar uma vaca se não tiver pasto formado não vai tirar gado. Mesma coisa, pra você plantar tem que desmatar (...) o gado pra nós é mais rentável, nós recebe o que nós produz. A questão do desmatamento *a priori* seria um fator limitante do etnodesenvolvimento uma vez que afeta a sustentabilidade ambiental. Porém se manejada de forma sustentável, respeitando a autonomia da comunidade e capacidade de suporte e resiliência do ecossistema poderia ser enquadrada como ambivalente ou mesmo potencializadora. No caso do povo Tapuia do Carretão, esta sondagem etnográfica se limitou a verificar os elementos presentes na TI indicativos como limitantes, potencializadores e ambivalentes do etnodesenvolvimento sem analisa-los de forma mais profunda e problematizada, o que pode ser feito em futuras pesquisas.

⁸² A Fundação Nacional de Saúde (Funasa) era quem coordenava a política nacional de saúde indígena até 2010, quando foi criada a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) que passou a exercer essa coordenação nacional.

Sobre frutas nativas, T2 afirmou: “a gente come, mas ninguém vende não”.

Nas falas acima T2 explica que o território pertence à União e que a comunidade se organizou em lotes familiares que são repassados de geração em geração. Disse que parte do território foi desmatada para a formação de pasto e de roça, enfatizando que a criação de gado é uma atividade economicamente rentável para a comunidade. Acrescentou que, em que pese aproveitarem as frutas nativas do cerrado na própria alimentação, a comunidade não as comercializa.

Como explicitado acima, o desmatamento objetivando a formação de pasto e roça pode ser considerado como fator limitante do etnodesenvolvimento se feito de forma não sustentável e ambivalente ou potencializador se feito de forma sustentável. O consumo de frutas nativas pela comunidade por sua vez enquadra-se como fator potencializador do etnodesenvolvimento haja vista que contribui para sua soberania alimentar. No caso dos Tapuios, segundo T2, não é feita a comercialização desses frutos no momento, porém outros povos indígenas já estruturaram cadeias produtivas com base no etnodesenvolvimento em torno de espécies nativas tais como o pequi cultivado por povos indígenas do Xingu, o guaraná do povo Sateré Maué e as manivas dentro do Sistema Agrícola Tradicional, os três inclusive reconhecidos como Patrimônio Cultural Brasileiro pelo Iphan, inclusive, e a produção de frutos do cerrado entre povos Timbira, dentro do Projeto FrutaSã (NOLETO 2009) à título de exemplo.

No que diz respeito à perspectiva em relação ao passado e ao futuro do povo Tapuia, T2 afirmou:

Eu imagino daqui pra frente cada um vai cuidar do seu, porque ninguém fica dependendo dos outros mais né (...) ir embora, não (...) nós gosta daqui não tem preocupação de nada, vc precisa de uma coisa vai na rua e compra, o que você não tem vai na rua e compra, o que você tem, tem uma frutinha ali, ninguém eu acho que tem um pedacinho dele aqui tem preocupação de ir embora não (...) Mudou muito, quando nós era pequeno aqui nós era pouca gente que tinha agora aumentou muito. Antigamente o povo trabalhava mais pra fora ninguém tinha coragem de plantar, ninguém tinha condição né aí ia fazer a meia pra lá com os outros. Agora não, agora cada um faz o seu, se não dá conta vai pra rua e compra. Agora qualquer lugar que cê chegar tem as coisas. Agora se você não tem dinheiro hoje cê fala fulano pode me emprestar dinheiro, empresto pra você e depois cê paga.

Em sua última fala, acerca do passado e do futuro da comunidade em sua perspectiva, T2 destacou que houve muitas mudanças ao longo do tempo e que cada um está cada vez mais autônomo e dependendo menos dos outros. Disse que atualmente eles têm mais condições de permanecer e trabalhar no próprio território, além de dinheiro para comprar o que for preciso fora do território. Enfatizou que gostam e não querem sair do território sobretudo por não terem

muitas preocupações. Ao analisar essa fala de T2 podemos observar dois elementos centrais indagados por esta tese: a questão da autonomia e do território. O território é sem dúvida um fator potencializador do etnodesenvolvimento e que possui uma relação simbiótica com a autonomia. A autonomia por sua vez apresenta natureza relativa e múltiplas dimensões, o que a torna mais complexa. Enfatizando o trecho em que T2 afirma “cada um vai cuidar do seu, porque ninguém fica dependendo dos outros mais”, pode-se perceber a importância da autonomia na perspectiva do interlocutor. Porém quando focada estritamente no aspecto econômico ou na capacidade de cada sujeito/família obter sua própria renda e seus próprios recursos, até que ponto a coesão social e as relações comunitárias podem se esgarçar e no seio da comunidade pode haver uma reprodução do modelo hegemônico que perpetua desigualdades no momento em que alguns sujeitos/famílias podem acumular mais recursos/renda que outros/as?

Iniciando a entrevista com T3, este revelou grande conhecimento sobre plantas. Ao indagar T3 sobre plantas medicinais existentes no território Tapuia e utilizadas como remédio pelos indígenas, T3 citou algumas: velame, jurubebinha, manacá, pau-terra, cansação. Frisou que não se considera raizeiro porque não faz garrafada, mas mostra a raiz e ensina a fazer o remédio para quem quiser. Complementou compartilhando conhecimentos sobre algumas plantas que teria aprendido desde menino, observando algumas pessoas mais velhas que as utilizavam como remédio. Segundo T3, “o manacá é depurativo do sangue, limpa o sangue. Pode ser fervido, fazer o pó, ou o vinho pra beber de manhã cedo. A jurubebinha serve pro estômago, põe a raiz pra secar, faz o pó e bebe. A caroba serve pro sangue também a raiz. A carobinha pode fazer o chá, não é pra beber todo dia, levanta a moral (risos) é boa pro homem e pra mulher”.

O uso de ervas e plantas medicinais com base no conhecimento tradicional da comunidade consiste em fator potencializador do etnodesenvolvimento uma vez que aumenta a autonomia no campo da saúde e, por conseguinte, a princípio haveria menos necessidade de lançar mão de produtos advindos da indústria farmacêutica bem como menor dependência em relação a serviços médico-hospitalares.

T3 também compartilhou suas impressões e percepções acerca de transformações ao longo do tempo dentro da comunidade, como segue:

Mudou muito, meu Deus do Céu, mudou muito (...) pra pior, mais ruim né, eu achei mais ruim. O povo antigo era amigo-vizinho, hoje não tem mais amigo-vizinho. Alguém é amigo-vizinho, outros não. (...) me empresta um litro de óleo? Não. (...) dava de tardinha, vamu na casa de fulano? Vamu! Casa de

cumadi, cumpadi, vamu lá! Hoje, que dia que vai minha cumadi na rua? O vizinho mora assim e não conhece o vizinho uai.

A fala de T3 sobre as transformações da comunidade ao longo do tempo apresenta uma perspectiva distinta da de T2, haja vista que ele enxerga que as mudanças não foram positivas, destacando que antigamente havia mais solidariedade em que pese houvesse menos renda. Vale frisar que T3 é duas gerações mais velho que T2, levando-se em consideração um tempo médio de 25 anos para cada geração. A perspectiva de T3 sobre o aumento do individualismo em detrimento das relações solidárias e comunitárias pode ser enquadrada como fator limitante do etnodesenvolvimento, haja vista que conceitualmente o mesmo não se apoia no individualismo tal qual o paradigma hegemônico de desenvolvimento.



Indígena tapuia mostrando plantas nativas do Cerrado e explicando suas propriedades e aplicações. TI Carretão, GO – Abril/2019

Sobre o processo histórico que seu povo vivenciou, T4 declarou: “Os antigos sofriam opressão dos fazendeiros. Era uma época de sofrimento. Os posseiros exploravam o trabalho dos tapuios em suas próprias terras, aproveitando do alcoolismo e falta de conhecimento jurídico por parte dos tapuios”. Complementando, trouxe aspectos acerca do seu sentimento de pertencimento e sua consciência de identidade como Tapuia:

Pra mim ser tapuia hoje é motivo de muito orgulho né, tapuia pra mim é ser resistente, forte, símbolo de luta, de massacre, símbolo de muita resistência, de sofrimento né, que nossos antigos passaram aqui no nosso território. Hoje eu me considero, apesar das várias descendências que nosso povo tem, eu me considero índio tapuia, tapuia do carretão, do antigo aldeamento Pedro III né, aldeamento Carretão, eu me considero tapuia por esse sentido né. Pela minha história, a história que eu fui criado, a história que meus antepassados me contaram, meu avô mesmo, por isso e por outras coisas que a gente nunca

deixou de lutar né, e eu nunca neguei minha identidade não, então onde eu vou eu me reconheço como tal né, que é tapuia, tapuia do Carretão (T4).

As falas de T4, acima, revelam um sentimento de pertencimento e de orgulho em relação ao histórico de luta, resistência e afirmação étnica de seu povo. Também revela sua perspectiva de que no passado sua comunidade fora submetida a muito sofrimento e exploração por parte dos fazendeiros da região, sobretudo em decorrência da falta de conhecimento jurídico e do alcoolismo. O processo de resistência, afirmação étnica e fortalecimento identitário pode ser considerado como fator potencializador do etnodesenvolvimento ao passo que a falta de conhecimento jurídico e o alcoolismo são fatores limitantes.

Acerca do processo demarcatório da TI Carretão, T4 afirmou:

Lá (na gleba II) são só uma família né (...) meu avô me contava que na época que fez a demarcação muitos tapuia tinha medo de ir pra lá, porque ficava uma terra a parte né, não era tudo emendado né. (por que separou) ahh foi devido a própria Funai né, mesmo na época né, e com isso foi muito ruim pra nós que deixou a maioria de nossa terra de fora, terra dos antigos né que era a antiga Barroca, Panelão, Pedra Rajada né, ficou tudo de fora, os nossos cemitérios né, o Lajinha, ficou tudo de fora. Áreas tradicionais, áreas de caça e pesca, com essa demarcação ficou tudo de fora. A gente busca numa segunda demarcação as nossas áreas sagradas, áreas tradicionais. E eram áreas ocupadas pelos nossos antepassados, apesar de tá nas mãos dos posseiros, nossos antepassados moravam lá, cultivavam suas roças lá, através do arrendo assim mesmo, mas moravam lá, teve grande parte de sua história lá nesses lugares. (entre a gleba I e a II) não necessariamente, porque essas áreas de caça e pesca ficam pro lado do Caiado, por trás dessa Serra aí. (...) aí os antigos moravam lá. Aí aqui onde era o antigo aldeamento Pedro III (entre gleba I e II), também ficou de fora. E aqui era tudo TI tapuia. Com a demarcação ficou esse meio aqui e as áreas de caça e pesca fora, e as áreas sagradas também, que é de cemitérios né, então ficou tudo de fora.

Ainda sobre o processo demarcatório, T4 complementou:

Pra segunda demarcação já teve o GT de estudos da própria Funai né, antropólogos vieram, fizeram o levantamento, acho que foi em 2009, fizeram o levantamento e aí mandaram pra Brasília, não foi aprovado, tivemos que fazer uma redução do território. Que esse novo levantamento aí foi aprovado e aí estamos esperando né, algum parecer do Ministério Público, já tem mais de dez anos.

Na perspectiva de T4, portanto, embora a TI Carretão seja demarcada, homologada e registrada, sua demarcação não contemplou algumas áreas de ocupação tradicional como as áreas de caça, pesca, a área onde se localizava a sede do Aldeamento Pedro III e sítios sagrados onde se localizam cemitérios do povo Tapuia. T4 afirmou também que foi realizado pela Funai um segundo estudo para a ampliação do território demarcado por volta de 2009, mas que até hoje não houve nenhuma ação efetiva no sentido de implementá-lo. Na fala seguinte, T4 aponta

justamente a ampliação do território como o principal desafio da comunidade na atualidade, tendo em vista as demandas da própria população que giraria em torno de 300 pessoas no momento. T4 aproveita a oportunidade para questionar o argumento político-midiático de que é “muita terra para pouco índio”, comparando as dimensões do território Tapuia com as terras da família Caiado, uma família tradicionalmente engajada na política regional do Estado de Goiás e que possui terras nas adjacências da TI Carretão.

A demarcação territorial assim como sua ampliação podem ser considerados como fatores potencializadores do etnodesenvolvimento.

Indagado sobre qual seria a maior dificuldade ou desafio do povo Tapuia do Carretão na sua perspectiva, T4 reiterou o aspecto territorial como segue:

Hoje em dia a gente enfrenta muitas dificuldades, a questão do território mesmo, espaço né. Nós somos um povo, somos mais de 56 famílias vivendo em 1.700 hectares (...) em população dá em torno hoje umas 300 pessoas. Então se colocar isso na balança é pouca terra pra muito índio né. Quando a gente vê muita terra pra pouco fazendeiro, porque o Caiado (família tradicionalmente relacionada à política na região de Goiás) ele toma conta dessa região toda, aqui pra baixo. Uma família só. Maior do que a nossa, só em áreas de cultivo, de caça e pesca é bem maior do que a nossa também. Então é desproporcional se a gente for pensar assim, terra que era dos antigos dos nossos antepassados (pausa) é muito triste. Então a principal dificuldade nossa hoje do tapuia até de subsistência mesmo é a questão do território né. O território pra nós hoje é a nossa maior luta né, nossa maior dificuldade. E aí vem as outras coisas né, saúde, educação, a fiscalização do próprio território também.

Sobre a divisão do território em lotes familiares e da existência de roças familiares e de uma roça comunitária, T4 relatou:

Então aqui é dividido no sistema de lote desde muito antigo, cada um fazia sua roça no seu pedaço, são lotes familiares. Fora a roça familiar também nós tínhamos a roça comunitária. (...) esse ano ela não funcionou, mas ela sempre funcionava. Pra falar a verdade eu não me lembro bem quando ela surgiu, mas eu lembro que a roça comunitária ela veio pra unificar as famílias né. Aqui por ser dividido em quatro grandes famílias dava muito conflito interno né. E aí a roça comunitária veio pra isso, no intuito de unificar as famílias né e também ajudar na sustentabilidade do povo. E aí era um espaço pequeno, depois foi aumentando, aumentando, dava uns 3 alqueires. (...) esse espaço ainda é usado né, como arrendamento de pasto pros próprios tapuios né, que é uma fonte que a nossa associação tem de gerar recursos. Aí em determinada época do ano quando vai plantar a roça, eles tiram o gado, aí a gente planta a nossa lavoura comunitária. (...) tem que arar, passar o arado, preparar o solo.

Especificamente sobre a roça comunitária, T4 complementou:

Teve uma época que a gente plantava quase tudo né, plantava milho, arroz, abóbora, melancia. A produção ia pras famílias mesmo, pra própria comunidade, era o povo mesmo que fazia a divisão. Porque na época era muito

bacana porque a gente plantava, fazia os mutirões pra limpar (...) eu peguei essa época (...) nessa época era muito bom porque a gente plantava em coletividade, colhia na coletividade, limpava, tudo no coletivo né. E a gente também, além disso, na hora de dividir, a gente trazia todo mantimento lá da roça pra cá, pro pátio né, e aqui a gente dividia entre as famílias que participavam, não era todas as famílias que participavam (...) alguns tapuia, principalmente os mais jovens associados comercializava sim. Por exemplo, se você colhia lá 20 sacos por família, ele tirava 10 da sua despesa do ano e vendia 10 pra comprar roupa, calçado né. (...) mas as vezes ele deixava tudo né, se a família era grande.



Roça familiar TI Carretão – GO. Abril/2019

Conforme T4, o território Tapuia é dividido em lotes familiares derivados de quatro grandes famílias, desde os tempos antigos. Cada lote possui sua roça familiar para autossustento. A divisão dos lotes por vezes gerava conflitos internos e desunião no seio da comunidade. Posteriormente a comunidade criou uma roça comunitária com objetivo de unir as famílias, além de aumentar a sustentabilidade e segurança alimentar do povo, cultivando uma diversidade de gêneros agrícolas. T4 ressalta que numa determinada época havia mutirões para o plantio e colheita, de modo a fortalecer o trabalho coletivo. A produção era mormente consumida pela comunidade e alguns tapuios conseguiam ainda comercializar parte do excedente produtivo. Entretanto, pelo seu relato, a área destinada à roça comunitária passou a servir também como área de arrendamento de pasto para os próprios tapuios, como forma da associação tapuia angariar recursos. Disse que no ano de 2018 ela não funcionou, mas costumava funcionar ainda que em revezamento com o pasto, sendo necessário aragem e preparação do solo. Vale frisar que, na ausência de um manejo ecológico apropriado, a criação de pastagem e o pisoteio do gado pode gerar danos ao solo tais como sua compactação,

degradação e mesmo erosão, inviabilizando a produção agrícola ou demandando uma série de intervenções para tanto.

A divisão do território em lotes pode ser considerada, a partir da própria fala de T4, como fator ambivalente do etnodesenvolvimento comunitário uma vez que é uma forma de organização social já antiga ou tradicional, incorporada no modo de ser e estar da comunidade, por um lado, mas, por outro, chegou a gerar conflitos internos e desunião entre os membros da comunidade. A criação da roça comunitária fora um fator potencializador ao passo que sua transformação em pasto limita o etnodesenvolvimento. A prática do arrendamento interno por sua vez, pode ser considerada como fator ambivalente. Diferentemente do arrendamento para fazendeiros, que consiste numa prática ilegal e que pode gerar passivos ambientais significativos além de minar a autonomia comunitária, o “arrendamento” interno gerenciado pela própria associação comunitária pode revelar alguns aspectos da própria organização social e cultural específica desse grupo étnico.



Proliferação de cupinzeiros em área de pastagem, pode ser indicador de degradação do solo. TI Carretão-GO, Setembro/2018



Área de pastagem, TI Carretão-GO, Setembro/2018.

Sobre aspectos produtivos e de geração de renda, T4 afirmou:

Hoje a gente tem muita atividade produtiva aqui né. Por exemplo, a gente tem uma pequena cooperativa de leite né, onde cada família tem um gadinho, tira o seu leitinho e entrega né aqui no tanque, onde eles fizeram uma pequena cooperativa, compraram um tanque pra resfriamento do leite. Aí tem um caminhão que busca né, se eu não me engano 3 vezes na semana. (...) só o tanque é propriedade tapuia, o caminhão é que vem do laticínio (indústria) pra comprar o leite. Aí ele vem pega o leite e isso gera uma renda familiar. Então se a pessoa entrega 30 litro de leite dá mais de um salário mínimo né, por mês, 30 litros de leite por dia.

Assim como T2, T4 fez alusão à produção de leite como principal atividade produtiva e de geração de renda da comunidade na atualidade. Como analisado, a produção de leite seria um fator ambivalente para o etnodesenvolvimento quando, por um lado, já se constitui como atividade tradicional incorporada na dinâmica organizacional e cultural do povo Tapuia do Carretão e que lhe confere certa autonomia econômica, por outro, gera impactos ambientais significativos na medida em que há necessidade de desmatar o Cerrado para a formação de pastagens e, como T4 revelou, o projeto de roça comunitária dentro da TI Carretão com o passar do tempo foi desfigurado e substituído pelo arrendamento interno de pasto.

Acerca de relações e parcerias com instituições governamentais e não governamentais, T4 declarou:

A FUNAI sempre foi apoiadora dos projetos (casa de farinha), agora não muito com recurso porque a FUNAI nunca teve muito recurso pra ajudar a gente, mas ela sempre foi apoiadora né. Mas ajudou com material, o Cimi também foi um grande apoiador. O Cimi foi que trouxe o prédio né, o espaço físico pra casa de farinha, os materiais, a prensa, o tacho torrador, os

equipamentos foi o Cimi que doou. Aí em contrapartida a Funai, através da associação, conseguiu um veículo que é a camioneta pra tá ajudando as mulheres também e uma carreta pra ajudar no manejo com a roça de mandioca. (trator) aquele azulzinho ali foi a Funai que conseguiu na época né, agora o outro que a gente tem foi a associação que com recursos próprios comprou né, e a Funai vinha dando manutenção. É de uso comunitário, todas as famílias podem usar né (...) Aqui mesmo é só a Funai e o Cimi e, uma hora ou outra é os municípios né. Por exemplo, o município de Nova América ajuda a gente bastante na questão do preparo, porque o maquinário que a gente tem aqui hoje não é de grande porte e às vezes não dá pra arar as terras da comunidade no tempo certo. Então, em contrapartida, o município de Nova América entra com o maquinário pra tá preparando a terra, pra gente plantar a lavoura comunitária, se a gente precisa de um caminhão ele ajuda, se a gente precisa de uma máquina pra arrumar as estradas ele ajuda.

Da mesma forma que T2, T4 reconheceu as limitações de recursos do órgão indigenista, todavia ressaltou a importância de sua atuação juntamente com o Cimi no apoio aos projetos da comunidade, sobretudo com o fornecimento de materiais e equipamentos, constituindo-se a Funai e o Cimi como os maiores “parceiros” da comunidade na perspectiva de T4. T4 ainda fez menção ao apoio das prefeituras, dando o exemplo do município de Nova América, que, por vez, apoia a comunidade com maquinário para a lavoura e para o conserto das estradas. Com base no quadro-síntese apresentado nas págs. 177-178 desta tese, o apoio institucional recebido do Estado pode ser enquadrado como fator potencializador do etnodesenvolvimento ao passo que a parceria com entidades religiosas pode ser classificada como fator ambivalente.

Sobre aspectos sociais e culturais, T4 disse:

Tem várias atividades. Tem festa da padroeira dos Tapuia, que é Nossa Senhora do Rosário. Esse mês tem festa da semana dos povos indígenas, tem muita festividade, brincadeiras tradicionais, luta corporal, torneio de futebol, arco e flecha. São festividades que acontecem ao longo do ano. Nessa semana a gente recebe muitas escolas de fora também.

Assim como T1, T4 mencionou a festa de Nossa Senhora do Rosário e a semana dos povos indígenas como principais festividades da comunidade. As festas que fortalecem a coesão social e identitária da comunidade podem ser consideradas como fatores potencializadores do etnodesenvolvimento.

Em relação a questões ambientais, T4 relatou:

Adubo químico usa, hoje é, agora agrotóxico não, só adubo químico (...)A gente discute sim até nós fizemos um projeto que é o projeto do PNGATI, onde a gente visa a sustentabilidade da comunidade, a preservação do território, a preservação da água, dos recursos hídricos através das nascentes, e esse projeto buscou recursos pra tá ajudando a fazer essa preservação, esse

trabalho de conscientização, e até eu sou um desses agentes do PNGATI que ajudou na elaboração desse projeto. A Funai é parceira desse projeto através da Universidade Católica de Goiás (PUC), do IGPA⁸³. Esse PNGATI começou em 2015, se não me engano. A gente agora aguarda recursos pra terminar a execução do projeto. A gente recebeu recurso da madeira pra cercar as áreas degradadas de nascente, o arame, recebeu vários recursos pra tá dando continuidade ao projeto. Aí a gente fez elaboração do relatório final pra ver se recebe a outra parte, a segunda parte do projeto pra gente tá desenvolvendo aqui na comunidade. (...) O PNGATI é um grande leque, dentro desse projeto tem vários leques, questão do território, preservação das nascentes, frutos do cerrado, questão das árvores nativas. Então o PNGATI é um grande leque, um projeto que visa a sustentabilidade do povo com um todo sabe, dentro desses aspectos culturais (...) tá engajada (comunidade) sim, a gente começou a desenvolver o projeto através de 5 agentes ao qual eu faço parte também, e aí os coordenadores que vieram, instrutores né, a gente desenvolveu o projeto com poucas pessoas aí foi ganhando a comunidade toda até colaboradores da comunidade. (...) tivemos várias fases do projeto, é um projeto muito bom, ele tem vários leques, cultural, social, ambiental.

Conforme a fala acima de T4, a comunidade tem discutido sobre a questão da sustentabilidade não apenas sob o enfoque ambiental, mas também econômico e cultural. Segundo T4, em 2015 a comunidade em parceria com a Funai e o IGPA, da PUC Goiás, iniciou um projeto no âmbito do PNGATI voltado para a preservação ambiental do território com foco na proteção das nascentes (recursos hídricos) e das árvores nativas. Acrescentou ainda, ressaltando o engajamento da comunidade, que a segunda parte do projeto ou sua continuidade ainda não ocorreu haja vista que a comunidade estaria aguardando o envio do restante de recursos materiais necessários para sua implementação. A mobilização comunitária e o estabelecimento de parcerias institucionais no âmbito da PNGATI pode ser considerado como fator potencializador do etnodesenvolvimento.

Ainda sobre a questão hídrica, T4 complementou:

Graças a Deus nosso território é rico em recursos hídricos né. Porque hoje nós temos várias nascentes, nós catalogamos com o projeto PNGATI, hoje tem mais de 36 nascentes dentro do nosso território e é bastante rico em recursos hídricos. (consumo de água) vem das nascentes, vem dos poços artesianos que são furados né e a Sesai também né tem um poço artesiano aqui e abastece toda a comunidade.

⁸³ O Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia (IGPA) é vinculado à Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa (PROPE) da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás).



Uma das nascentes ou olho d'água mapeados na TI Carretão no âmbito da PNGATI. Set/2018

T4 também enfatizou o papel da escola em relação à questão ambiental:

A escola também tem um papel né, ela cedia o espaço físico pras reuniões (PNGATI), onde os alunos também participavam das reuniões pra discussão do projeto. (...) então a escola também é uma grande parceira do projeto, e incentivadora né. (...) a gente tem o nosso PPP que é específico e diferenciado e a gente busca através do território, a preservação dele, e isso é trabalhado em todas as disciplinas né. Tem também a disciplina de cultura indígena né, onde a gente diversifica mesmo a parte do nosso PPP através dessa disciplina né, a produção de artesanato, adornos corporais pras festividades culturais.

A presença de recursos hídricos, sobretudo em condições apropriadas de consumo, bem como o engajamento da escola comunitária nas questões ambientais do território, bem como a produção de artesanatos e adornos corporais pra festividades culturais são, sem dúvida, fatores potencializadores do etnodesenvolvimento.

Atinente às relações com a sociedade envolvente, T4, assim como T2, afirmou existir boas relações com determinadas pessoas e relações conflituosas com outras pessoas, especialmente com os posseiros que se situam entre as duas glebas que compõem a TI Carretão, tal como segue:

Olha, hoje graças a Deus nós temos uma relação muito boa com alguns né, mas também tem muitos atritos também, por exemplo com os posseiros que ficam entre as duas glebas, a gente tem muita rixa, eles vê os tapuio como ameaça. Na época que fizemo o segundo levantamento dessa segunda demarcação se gerou uma especulação na região que deixou todo mundo aflito né, não só os tapuio mas os fazendeiro também. Então eles começaram a questionar a Funai, começaram a falar e ameaçar aqui na cidade, vizinhos, e aí a gente ficava sabendo né. Mas tem uns aqui onde não seriam nessa

demarcação não fazia parte do processo né, eles são amigos dos tapuia são vizinhos que não causam nenhum atrito com a comunidade. Mas em parte, no meio da balança, tem aqueles que ameaça e aqueles que são amigos também.

As relações com a sociedade envolvente, por sua vez, apresentam natureza ambivalente como a própria fala de T4 logo acima revela, elas podem potencializar ou limitar o etnodesenvolvimento comunitário a depender da forma como se dão e se desdobram. Por essa razão relações balizadas na interculturalidade, no diálogo de saberes e na escuta sensível tendem a favorecer o etnodesenvolvimento diferentemente de relações assimétricas e conflituosas.

TERCEIRA VISITA AO POVO TAPUIA DA TERRA INDÍGENA CARRETÃO

Entre os dias 25 e 29 de junho visitei novamente a TI Carretão, como parte e última etapa de minha pesquisa de campo. Além de aprofundar a observação-participante, realizei uma roda de conversa e mais 5 entrevistas com os indígenas. Também entrevistei um odontólogo e uma técnica de enfermagem da Secretaria de Saúde Indígena-Sesai, que atuam junto ao povo Tapuia. Reitero que para fins de resguardo do anonimato, os tapuios entrevistados são identificados pela letra T em maiúsculo, enquanto os profissionais da Sesai o são pela letra S, também em caixa alta.

T5 compartilhou sua perspectiva acerca do momento atual do povo tapuia em relação ao passado, trazendo alguns elementos diferentes e menos saudosistas se comparado ao que T3 apontou, enfatizando que no passado era mais difícil conseguir trabalho na cidade, o que de certa forma restringia o contato do povo Tapuia com as áreas urbanas e, por conseguinte, com os moradores das cidades circunvizinhas à TI:

Antigamente era muito difícil de viver aqui, aí o pessoal achava que viver na cidade era melhor, mas chegou lá e ficou pior do que viver aqui, aí retornaram e voltou a morar aqui de novo (...) porque o pessoal mais antigo acostumado a viver na roça, na zona rural, antigamente ia pra cidade e não sabia fazer nada, o serviço que sabia fazer é o que tinha aqui na roça, chegava na cidade era totalmente diferente, ser servente de pedreiro o cara não sabia né, aí não tinha como ele viver lá sem trabalhar (...) antigamente aqui pra sobreviver o cara tinha que criar um porco, criar uma galinha, plantar uma roça, senão com é que ia viver, não vivia, e na cidade não tinha esse serviço.

Sobre ser Tapuio, T5 complementou:

Eu acho que as dificuldades nós já superou. Teve muita dificuldade aqui foi de vivência mesmo, de sobreviver, de vestir, de comer, de beber, de ter uma coisa de se locomover até a cidade. Essa parte nós já passou por ela. (...) Eu peguei essa fase aqui. Só que eu culpo muito nossas pessoas mais velho,

porque antigamente o povo falava que era mais difícil viver, não, às vezes era mais fácil. Mas a ideia deles era pouca, eles não tinha aquela noção de sobrou um dinheiro vou comprar uma bicicleta, não, sobrou um dinheiro vou gastar ele. O negócio deles era comer e comer, não tinha mais nada pra fazer, não pensava no futuro da família. Hoje não, hoje quase todo mundo aqui dentro tem uma moto, ou um carro, então já ficou mais fácil pra nós viver. Antigamente todo mundo era rancho de palha (30 anos atrás). 30 anos pra cá já veio começando a melhorar. Hoje todo mundo, só tem uma casa aqui que não é de alvenaria, só de um tio meu que mudou pra cá, mas ele tem pouco tempo aqui, fez um rancho de palha, de palha não, de pau a pique, mas tampado de telha, só esse que eu sei aqui dentro é só esse. Eu acho que hoje aqui dentro tá bom de viver. Tem nossa escola aqui que vai até o terceiro ano, não precisa tirar filho seu daqui pra estudar na cidade, que é um lugar complicado. E hoje eu acho que não sei viver sem ser aqui dentro da nossa comunidade, porque eu aprendi a viver aqui, casei, criei meus filho tudo aqui. (...) Pra mim do meu modo de viver tá bom. Bom assim, não posso parar e dizer que tá bom né, tem que correr atrás pra cuidar do futuro da minha família. Eu acho bom viver aqui. Igual eu to falando, a nossa população tá crescendo, o que eu queria pra nós é mais um pouco de terra, pra não precisar da comunidade daqui ter que se mudar, sair daqui. Porque vai chegando um tempo que cê vai casar um filho e não tem lugar onde por ele, e ele tem que ir embora porá causa de espaço. Não vou arrumar um lugar pra mim trabalhar, às vezes eu moro aqui mas tem que trabalha fora porque não tem espaço pra mim viver nem trabalhar aqui dentro (...) hoje em termos da nossa comunidade aqui, nós somos um povo unido, eu acho que um dos mais unido que tá tendo é o nosso povo de Goiás né, é nós, Aruanã e os Avá. Acho que em termos dos índios de Goiás nós é um povo unido. (...) nossa convivência aqui é amorosa, todo mundo é amigo, tem assim as diferenças um com o outro mas não é, juntou fez uma festa, bebeu umas pinguinha, as vezes dá uma arenguinha mas é coisa de momento. Eu acho que nós aqui é um pessoal que véve bem, não precisa de correr atrás lá fora pra poder viver né, o que não ganha dum lado ganha do outro, não tem assim necessidade aqui eu acho já foi o tempo que passou isso. Não tem muito o que reclamar não, eu acho bom aqui.

No trecho logo acima, T5 atribui as dificuldades por que passaram os antigos a uma mentalidade de falta de planejamento e não poupadora de recursos econômicos e mais voltada para o atendimento dos interesses e necessidades mais imediatos, o que, na sua visão, lhes impossibilitava de ter um padrão econômico de vida como atualmente a comunidade usufrui. Ele ressalta o fato de que quase todas as famílias no momento possuem automóveis (carro e/ou moto) e que, de 30 anos atrás para os dias de hoje, os ranchos (casas), que eram feitos de palha e pau a pique, foram substituídos quase que em sua totalidade por casas de alvenaria. T5 ainda expressou sua satisfação com o modo de vida Tapuia, enfatizando a união da comunidade em comparação a outros povos indígenas de Goiás, frisando, contudo, que em decorrência do crescimento populacional a comunidade necessitaria de uma ampliação do território indígena.

Com base na classificação proposta pelo quadro-síntese, nas págs. 177-178 desta tese, a questão da geração da renda, como já explicitado, é um fator ambivalente, que pode fortalecer ou enfraquecer o etnodesenvolvimento no território a depender dos desdobramentos no âmbito da autonomia, da sustentabilidade, das relações comunitárias e da coesão social do grupo étnico. A união ou coesão interna da comunidade, por sua vez, é fator potencializador do etnodesenvolvimento.

Sobre a questão da produção, geração de renda e da roça comunitária, T5 disse:

Rotina né, tocar uma roça, ter um gadinho, porque aqui pra sobreviver a gente véve mais da agropecuária né, porque a roça já ficou mais ou menos assim só pra despesinha mesmo, porque não dá mais sem adubo igual antigamente né, se tem que tratar a terra, tem que ter o produto pra plantar. E como essas coisas ficou muito cara, daí não compensa você comprar pra plantar. Antigamente nós plantava uma roça comunitária, mais ou menos 7 alqueires de roça aqui, mas aí nós entrou naquele programa do lavoura comunitária. Mas aí aquele programa deu uma esfriada, saiu uns anos que nós não conseguiu. Aí a Funai dava o óleo pra gente arar nossas terra, e a prefeitura de Nova América entrava com o trator. Aí com esses cortes de acabar com a Funai, quase acabou né, aí cortou não dá mais esse óleo pra gente. Aí pra nós comprar esse óleo pra poder arar nossa terra, vai uns 2000 litro de óleo. Pra nós juntá e compra quase compensa comprar o alimento, porque não compensa às vezes se faz um gasto grande, planta lá e não dá, aí você fica com medo de arriscar né. Igual nós tinha ajuda da lavoura comunitária (programa do governo estadual), da Funai e da Prefeitura de Nova América que era nosso companheirismo. Até hoje a prefeitura de Nova América é dos que mais apoia nós aqui né, precisa dum trator eles manda, precisa dum trem eles tá aqui ajudando. Eles oferecem a máquina pra nós se nós quiser tocar a roça eles manda os trator do mesmo jeito. Só porque esse corte da Funai, cortar o combustível aí ficou difícil pra nós (...) prefeitura de Nova América apoia nós mais que a Funai, porque a Funai ficou mais só na parte de fiscalização né. Se tiver algum problema, algum branco querendo intervir, tirar uma madeira, um trem assim, a Funai ficou mais na parte da fiscalização.

A fala de T5, acima, reforça, como a fala de outros tapuios entrevistados, a importância da agropecuária, em especial a criação de gado para produção de leite, como principal fonte de geração de renda das famílias. Ele também afirmou que no passado foi feita uma roça comunitária no âmbito de um programa governamental denominado “lavoura comunitária” com o apoio e parceria da Funai, que disponibilizava óleo-combustível, e da Prefeitura de Nova América, que disponibilizava máquina-trator, para aragem e preparação da terra para o plantio. Entretanto, em decorrência de cortes orçamentários o projeto da lavoura teria sido interrompido. Nesse caso, a agropecuária e produção de leite poderiam ser consideradas como fatores ambivalentes para o etnodesenvolvimento enquanto a roça comunitária bem como a parceria com o Estado nas dimensões federal e municipal seriam fatores potencializadores.

Especificamente sobre a roça comunitária, T5 complementou:

Nós tocou essa roça parece que 6 anos ou foi 8. Acho que esse trem começou mais ou menos em 2009, 2008 ou 2009, foi até 2013/2014. Tinha assistência técnica de Rubiataba, vinha a Emater, aí eles dava assistência pra nós. Mas como aqui nós tem um técnico agrícola, não precisava muito deles acompanhar nós. Aí não precisava do cara vir aqui muitas vezes, às vezes pedia relatório, nós mandava e pronto. (...) Era quase uns 60 hectares (...) como era rodízio comunitária, nós juntava, plantava, limpava, na época de colher, colhia, às vezes arrumava uma colheitadeira de fora, colhia e dividia os mantimentos, tanto pra cada um, dividia em partes iguais pra quem participava. Todos eram convidados. Até mulheres trabalhavam bastante lá. Usava tudo (semente, trator, adubação) nesse programa Lavoura Comunitária do governo eles cediam tudo né (...) (agrotóxico) não, só na enxada, os dois últimos dois anos da lavoura a gente usou agrotóxico mata-mato pra matar o mato do milho. Porque plantando num lugar só toda vida, aí ela ficou muito espraguejada, aí nós usou o produto pra matar o mato. (...) (produção) dividia, se tocasse 20 saca de milho pra cada um aí a pessoa desfazia do dele conforme fosse precisando, ou vender ou pro consumo do animal né, porque nós mexia mais era com milho. Cada um ficava responsável pelo seu. (...) os dois primeiros anos nós plantou arroz, porque não era cedido o milho pra plantar. Só porque o arroz dá muito mais trabalho, dá bem mais trabalho pra colher, pra zelar. Aí quando eles liberou milho pra plantar, nós plantou só milho. Um ano nós plantou metade milho, metade arroz. Aí nos últimos 3 anos nós plantou só milho. Porque a terra vai ficando espraguejada. (...) (localização da roça comunitária) ficava na parte que foi tirada dos posseiros, nós fez a retomada e aí ficou comunitário, nós fez a roça. Hoje a maior parte lá é pastagem. O gado é dos tapuia, nós não tem gado comunitário, é individual. Deve ter gado lá dumas 8 famílias. Nós aluga pra eles mais barato, porque não é todo mundo que põe né. Nós faz um aluguel pra eles mais barato pra manter as máquinas que nós tem, camionete, os dois tratores, máquinas agrícola né. (...) A associação aluga pra eles, eles passam dinheiro pra Associação, e quando um trem quebra, estraga a associação manda arrumar. Tem dois trator, uma camionete que nós ganhou da receita federal e só. (tratores) um é da associação e um é da Funai, antigamente eles arrumavam eles, mas hoje acabou a associação tem que fazer a manutenção deles. Igual te falei, deu um corte na Funai que acabou com a Funai não tem outro recurso.

No excerto acima, T5 relata que a experiência da roça comunitária durou entre 6 e 8 anos, no período entre 2008 e 2014, não soube informar com exatidão. Afirmou que a área cultivada tinha aproximadamente 60 hectares, e que recebiam assistência técnica da Emater de Rubiataba, ressaltando, contudo, que a comunidade tem técnico agrícola formado, e que isso diminuía a necessidade de visitas mais frequentes dos técnicos da Emater. Disse também que recebiam apoio da Funai e o programa Lavoura Comunitária dispunha todos os recursos necessários para o preparo do solo, a plantação e a colheita, e que todos os membros da comunidade eram convidados para participar do projeto e que a produção era dividida igualmente entre aqueles que participavam. Conforme T5, nos dois primeiros anos plantou-se arroz, mas nos anos seguintes introduziu-se o milho. Em princípio não eram utilizados agrotóxicos, mas nos últimos anos foi necessário devido a pragas que se alastraram

sobre a plantação. Ainda segundo T5, com o fim da roça comunitária, resultante da restrição de recursos, a área passou a ser utilizada para a pastagem do gado das famílias tapuias, que alugam o pasto junto a Associação do povo Tapuia do Carretão, a qual, por sua vez se encarrega da manutenção de equipamentos utilizados em atividades agrícolas pela comunidade tais como trator e camionete. Frise-se que a criação de gado no território Tapuia não é feita de forma comunitária, sendo cada família responsável por sua produção.

A assistência técnica e a política pública para implementação de lavouras comunitárias oferecidas pelas instituições estatais são fatores potencializadores do etnodesenvolvimento ao passo que o uso de agrotóxicos é um fator limitante. O arrendamento interno, como já mencionado seria um fator ambivalente, diferentemente do arrendamento externo (para não indígenas) que seria limitante, como historicamente se revelou no caso do próprio povo Tapuia (MOURA, 2006/2008). O uso de agrotóxicos, por sua vez, seria um fator limitante.

Segundo T5, “Hoje o que nós tem aqui de comunitário é só a casa de farinha”. T5 também afirmou:

Tem um tanque de leite que a gente chama de comunitário porque a gente juntou 13 pessoas, compramos um tanque, foi o primeiro tanque (de refrigeração) nosso aqui. (...) pegou a energia do rapaz ali oh, pagamos, arrumamos tudinho, colocou ali onde era a antiga escolinha municipal. (...) Só que hoje as pessoas que coloca leite lá paga energia arruma tudinho igual fosse pra fora mesmo, só porque nós chama de comunitário porque é de mais de uma pessoa.

No que diz respeito à produção de farinha, T5 complementou: “A farinha é vendida na escola, no mercado em Rubiataba e Nova América. (...) A DAP (Declaração de Aptidão ao Pronaf)⁸⁴, fica com a liberdade de vender pro estado. O Estado é comprador e entrega pras escolas públicas. Vende diretamente pro mercado e o mercado põe na prateleira. Tem selo, CNPJ, data de validade, tem tudo, tá escrito farinha tapuia. É um rótulo que nós mesmo faz”. Indagado sobre o programa Selo Indígena⁸⁵, respondeu não ter conhecimento e sequer ter ouvido falar.

O projeto da casa de farinha na TI Carretão pode ser considerado como um fator potencializador do etnodesenvolvimento na comunidade uma vez que se trata de uma atividade produtiva tradicionalmente presente em muitas culturas indígenas, de baixo impacto ambiental

⁸⁴ A DAP é uma espécie de cadastro/instrumento por meio do qual os produtores podem ter acesso à crédito destinado ao fomento da agricultura familiar.

⁸⁵ O Selo Indígena é um mecanismo de certificação de origem de produtos indígenas, com base nos princípios de sustentabilidade ambiental, responsabilidade social e valorização da cultura e da produção indígena. Foi instituído pela Funai e pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário-MDA em 2015, com base no Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012.

e que fortalece as relações comunitárias e a coesão social, além de mobilizar uma rede de apoio institucional a partir do Estado como no caso da DAP e de Programas como o Programa Nacional de Alimentação Escolar-PNAE, que estimula a aquisição de produtos oriundos da agricultura familiar para serem ofertados na merenda escolar das escolas públicas.

Sobre a questão ambiental e hídrica, T5 comentou:

E teve um outro (PNGATI) de reflorestamento das nascentes. (Projetos) Contribui, porque às vezes é uma área que cê não usou igual quando ficou na mão dos posseiros. Eles desbravaram muito né e às vezes é uma parte que cê não usa mais, pegou deles mas ela ficou lá quieta. Aliás, já repovoou, já nasceu muito mato, mas não fica sempre como era né. E aí cê reflorestando as cabeceiras, esse lugar que nós tirou pra reflorestar, uma coisa que vai repovoar, virar mato mais rápido né, com a ajuda humana. Até essas cabeceira que mina que nós olhou muitas já tá secando, é por causa que dos posseiro que a maior parte das minas ficou na terra deles né, aí eles foram encima da Serra, desmatou a Serra, nossas águas tá secando. (...) tinha um córrego, uma mina, que eu nunca tinha visto ela secar, o ano passado, o ano atrasado não sei, ela secou, secou e acabou, a cabeceira do passarinho, um dos maiores córregos que a gente tem aqui. (água) aqui quase toda casa tem água do poço artesiano, tem um aqui e tem outro lá na outra gleba. Tem dois poços, o daqui é uns 120 ou 160 metros, o de lá sei não. Esse é maior. Abastece parte da comunidade e o de lá abastece outra parte. Só que o de lá, como deu muito calcário, a água dele ficou saloba, a daqui é bem doce, bem boa. Lá o pessoal às vezes prefere tomar água da mina. Só que quase todo mundo tem uma água em casa pra fazer uma horta na porta aí pega água do córrego da mina.

No excerto acima, T5, assim como T4, mencionou o projeto de reflorestamento e proteção de nascentes na TI Carretão, no âmbito da PNGATI, afirmando que os posseiros degradaram bastante a área e que muitas minas d`água começaram a secar, sobretudo devido ao desmatamento da Serra. Em que pese o problema ambiental, T5 aproveitou para enaltecer a riqueza hídrica do território afirmando que quase toda casa tem acesso a água de poço artesiano, havendo dois poços principais que abastecem a comunidade.

No que tange à dimensão ambiental, como relatado na fala de T5, o reflorestamento, a proteção das nascentes e o acesso à água de qualidade podem ser considerados como fatores potencializadores do etnodesenvolvimento. O desmatamento, por sua vez, por prejudicar os recursos hídricos presentes na TI é um fator limitante.



Caixa d'água de poço artesiano que abastece a Gleba I da TI Carretão, construído pela Funasa. GO, Jun.2019

Quanto à renda, T5 falou “Depende de cada família. A maior parte do pessoal é do leite e da renda do trabalho aqui da Sesai, tem o motorista, alguém que zela lá, e da escola, tem os funcionários da escola, e tem bastante aposentado. Então a renda nossa aqui hoje não é tão ruim não, é boa”. Assim como outros tapuios entrevistados, T5 elencou a produção de leite, juntamente com os salários de funcionários públicos e os benefícios sociais garantidos pelo Estado como aposentadoria, por exemplo. Pode-se constatar, portanto, que o Estado tem um papel importante na geração de renda do povo Tapuia do Carretão. Como já explicitado, sob o viés do etnodesenvolvimento tal como abordado no corpo desta tese, como intrinsecamente relacionado à autonomia e à sustentabilidade em suas múltiplas dimensões, o aumento da renda por si só é um fator ambivalente, uma vez que a depender da forma como a comunidade se organiza pode ter um efeito estruturante ou desestruturante sobre sua coesão social e relações comunitárias. Este autor reconhece os limites desta tese em não ter aprofundado essa questão junto ao povo Tapuia da TI Carretão, o que certamente iria requerer maior tempo de pesquisa de campo, observação-participante, e outras estratégias e instrumentos de coletas de dados mais direcionados a esse aspecto, bem como entrevistas e perguntas mais específicas.

Especificamente sobre criação de gado, T5 afirmou:

É mais gado leiteiro. Porque não tem condições de criar muito e pra criar gado pra abate tem que criar muito. Tem umas 1.800 a 2.000 cabeças. Tem alguém que chega a ter 100, 120, o outro tem 10, o outro tem 5, o outro tem 50, não é o mesmo patamar de todo mundo ter o mesmo tanto não, depende da condição da terra da pessoa, se pode zelar desse gado, se tem comida pra dar pra esse gado. (limite de gado por lote) não porque aqui nós é separado em lote. É igual como se fosse loteamento dos sem-terra, aqui cada um, vamos supor, tem media aí de 8 alqueire por família. Ou alguém tem mais, mas a terra é infértil igual ali, tá vendo aquela serra ali não pode nem mexer com ela. Às vezes tem

um pedaço a mais, mas inclui ela no meio tipo uma reserva. Aí vamos supor, a pessoa que tem condições de criar mais, igual eu to falando, às vezes ela tem mais pastagem, mais terra do que o outro aí tem mais condição.

T5 esclarece no trecho acima que a criação de gado no território Tapuia é mormente para a produção de leite, haja vista que eles teriam que ter um rebanho maior para a finalidade de abate. Também explicou que cada família tem a sua produção que varia de acordo com as condições de cada uma. Algumas tem terras mais favoráveis e mais recursos para a criação e reprodução do gado do que outras, havendo uma diferenciação local que pode redundar num certo nível de desigualdade econômica, sendo que, na totalidade, o território abriga cerca de 2 mil cabeças de gado.

Indagado sobre a questão de impactos ambientais relacionados à criação de gado, T5 respondeu:

Tem, esse que é o problema. Nós conversa sempre. Gente, vamos fazer com moderação. Tem um vizinho nosso aí que fez errado a pastagem. Queria ser fazendeiro, não queria ser pequeno igual nós. Nós véve assim, nós protege a natureza, mas precisou disso, nós faz mas dentro do limite né. Aí teve um que fez errado, tá com problema sério na justiça, povo da comunidade mesmo que denunciou né.

Na fala acima, T5 afirmou que existe uma preocupação em relação à degradação ambiental causada pela criação de gado por parte da comunidade e que eles buscam proteger a natureza e respeitar os limites, revelando que, no momento, um membro da comunidade que excedeu tais limites acabou sendo denunciado à Justiça pela própria comunidade.

Dessa forma, pode-se compreender a criação de gado, assim como a produção de leite, como fatores ambivalentes para o etnodesenvolvimento da comunidade uma vez que promovem a geração de renda por um lado, mas podem gerar impactos ambientais significativos por outro.

Sobre o aspecto territorial, demonstrou preocupação quanto à limitação do território e a perspectiva de crescimento populacional, explicando como a comunidade se organiza dentro dos limites territoriais, tal como segue:

Vivem umas 270/280 pessoas mais ou menos, 52 famílias. O território é pequeno, porque a lei da comunidade é assim, se eu tenho 3 filhos, eu casei eles, eu tenho que alojar eles dentro do que é meu e lá já tá eu, uma tia e dois irmãos, e lá é um espaço pequeno. Aí depende daqui uns tempos nós vamu ficar sem espaço, a gente tá segurando a barra, pelejando, pelejando, mas daqui uns tempos nós vai ter que colocar gente dentro do comunitário, que é um lugar que nós quer deixar pra repovoar, virar mato de novo, mas nós não vai ter mais recurso de deixar porque a população vai aumentando. Mas daqui uns dias não tem jeito de segurar mais, porque vai colocar onde, não tem outro lugar (...) a Funai fez um processo de demarcação e se sair aí vai ser mais ou menos suficiente pra comunidade que nós tem aqui e pra quem tá de fora. Porque o mesmo tanto de gente que nós tem dentro da comunidade tem de

fora, que mora em Rubiataba, Morro Agudo (...) Os irmão que ficou aqui já não tem mais espaço nem pra eles. Aí a pessoa vem, tem que apropriar ele onde é a terra do parente né, aí o cara fica sem jeito de vir. Mas se falar assim, tem espaço pra quem quiser voltar, aparece muita gente querendo voltar, acho que uns 50% volta.

Além da preocupação com a limitação territorial tendo em vista o crescimento populacional, T5 sinalizou na fala logo acima que, caso não haja uma ampliação da TI, talvez a comunidade tenha que ocupar o espaço comunitário que seria destinado entre outras finalidades para o reflorestamento. Também afirmou que existe praticamente a mesma quantidade populacional de indígenas tapuios que vivem dentro da TI Carretão, vivendo nas cidades, fora da TI, ou seja entre 270 e 280 pessoas, segundo T5. Para ele, dados os limites atuais da TI, seria inviável o retorno dessa população para a comunidade.

A ampliação da TI pode ser considerada como fator potencializador do etnodesenvolvimento. A questão do crescimento demográfico, por sua vez, dada sua complexidade a qual levanta questões para as quais a comunidade e nem mesmo o Estado tem respostas nem estratégias definidas sobre como lidar, pode ser considerada como fator ambivalente.

T5 também compartilhou sua preocupação em relação à atual conjuntura política:

Eu acho que aldeia nenhuma no mundo tem ligação com governo, porque o governo hoje só quer prejudicar nós né, o indígena, não tá ajudando. (mudanças políticas) piorou bastante, pra ajudar não vai ser muito fácil não. Até nós tinha grande chance desses trem (ampliação da TI) sair se o povo do PT tivesse no poder, mas agora com a entrada desse Bolsonaro aí, acabou. Só se na sorte quando ele vencer o mandato dele, entrar outro presidente que apoie mesmo a causa indígena pra sair, senão não é fácil não. Porque na fala dele ele não demarca terra pra índio de jeito nenhum.

No trecho acima T5 revelou sua perspectiva de que a conjuntura política atual não é favorável para o atendimento da demanda da comunidade pela ampliação da TI Carretão. A conjuntura política desfavorável, como acaba afetando negativamente o diálogo e as relações da comunidade com as instituições estatais e mesmo com a sociedade envolvente, no que concerne a seus pleitos e reivindicações, pode-se considera-la como fator limitante do etnodesenvolvimento. Vale frisar que, um governo ideologicamente hegemônico, avesso à diversidade cultural, à liberdade de pensamento, ao direito à diferença e aos direitos das minorias étnicas vai agir no sentido de ameaçar e enfraquecer os direitos conquistados por essas minorias ao mesmo tempo em que vai tentar impor a elas o modelo capitalista hegemônico baseado em relações mercadológicas, no consumismo e na concentração dos meios de produção.

Com relação a desafios atuais do povo Tapuia, T6 falou:

O maior desafio é a questão da bebida né, do alcoolismo, isso dá muita dificuldade, a bebida traz desunião e isso é uma grande dificuldade. (...) A gente já pediu palestra, ano passado veio um menino do DSEI, o Wesley, ele trabalha com essa questão da bebida, ele é psicólogo. Ele faz reunião mas o que precisa de participar ele não participa. (...) Nós toda vida teve essa dificuldade. De primeiro era mais difícil de tá lá buscando na cidade. A gente comunicava a Funai, ia lá no comércio e derramava a pinga. Agora hoje parece que tá mais fácil, questão de transporte. E hoje vem as pessoas mesmo quer trazer e vender aqui dentro, próprio tapuia pro outro, aí eu acho que é um desafio.

Ainda com relação a problemas e dificuldades, T6 complementou:

Quando eu falo da questão de lote, o pessoal brigando, tenho essa preocupação, daqui um tempo a briga vai ser maior né se não buscar mais a ampliação, a população vai crescendo. Porque quando teve a demarcação nós era 19 família hoje tá 56 (risos) já cresceu muito. Aí tem esses jovens que vai vindo, aí vai ter dificuldade. (...) ampliar seria importante (...) a ampliação da área aí acho que dá mais espaço e ia melhorar as briga de família. Só que na ampliação a gente fala muito que tem que tá bem preparado, ter união, tá bem unido. Graças a Deus nós teve essa demarcação e não teve um pequeno tando do lado do tapuia quanto do fazendeiro, ninguém prejudicou ninguém, foi pacífica, foi bom demais a saída, em 99, o pessoal saiu e não incomodou. (...) No Brasil, diz que nunca teve uma terra indígena de cerca. Essa foi toda fechada de arame liso, a Funai fechou na época, tudo cercado, cercou, botou placa tudinho.

A partir das duas falas logo acima, pode-se observar que, na perspectiva de T6, os maiores problemas/desafios enfrentados pela comunidade na atualidade estão relacionados ao alcoolismo, que se intensificou com a melhoria do fluxo de transportes na comunidade, e a questão da divisão dos lotes entre os tapuios, sobretudo em decorrência dos limites territoriais frente ao crescimento populacional. O alcoolismo, por afetar negativamente o tecido social e as relações comunitárias é um fator limitante do etnodesenvolvimento. Contraditoriamente, como revela a própria fala de T6, as melhorias infraestruturais no âmbito dos transportes acabou agravando a situação do alcoolismo na comunidade, uma vez que facilitou a entrada e o acesso à bebida, agravado pela ausência do Estado, representado pela Funai. Nesse contexto as melhorias infraestruturais poderiam ser consideradas como fatores ambivalentes. Vale ressaltar, entretanto, que essa correlação entre o aumento do alcoolismo e as melhorias na infraestrutura de transportes não são lineares, mas complexas, e necessitam de estudos e olhares mais aprofundados. Contudo, para o viés etnográfico privilegiado por esta tese, a perspectiva dos sujeitos entrevistados é fundamental e tem lugar destacado. A questão do limite territorial frente ao crescimento populacional emergiu novamente, assim como na fala de T5, o que revela tratar-se de um tema relevante para o povo Tapuia da TI Carretão, que também pode ser abordado

sob diferentes vieses e perspectivas.

Sobre a questão ambiental, T6 declarou:

O projeto (PNGATI) visitou todas minas d'água (nascente), acho que é 23, aí percorreu a área toda, veio uma equipe da PUC, seis agentes tapuia, eu fiz parte do grupo também. Foi agora 2015, 2014, agora agosto passado nós foi em Brasília prestar conta (...) Agora em janeiro eu plantei mil mudas aqui na cabeceira, ipê, goiaba, sangra d'água, tamboril, embaúba, jaca. (...) A Funai que trouxe e eu plantei, sozinho. A Funai pegou me deu um auxílio de 200 reais pra eu cercar, me deu a madeira e o arame tb. Eu cerquei a cabeceira da mina. (...) Cerca por causa da criação do gado né, pra não tá pisoteando. Fazer só um bebedouro pro gado. O outro projeto é fazer um corredor ecológico, fazer mata pro bicho tá vindo ali onde é a pastagem comunitária, e um projeto de frutífera. A intenção do projeto também é retomar a e questão da lavoura comunitária e auto-sustentação da comunidade.

No trecho acima, T6 explicou pormenorizadamente como funciona o projeto de preservação ambiental no âmbito do PNGATI, protagonizado pela comunidade em parceria com o IGPA/PUC-GO e a Funai. Conforme T6, o projeto consiste no mapeamento e preservação de todas as nascentes da TI Carretão. Estas devem ser identificadas e protegidas por meio de uma cerca de arame para que o gado não pisoteie e, por conseguinte impermeabilize os afloramentos d'água. Em contrapartida seria construído bebedouro para o gado. Além da identificação e proteção dessas áreas, o projeto prevê o plantio de mudas nativas do cerrado com o fim de propiciar maior infiltração, conservação e recarga do lençol freático. Nesse sentido a Funai forneceu mudas e recursos a T6 para o plantio, em janeiro de 2019, de aproximadamente mil árvores, entre nativas e frutíferas. Ainda conforme T6, o projeto ambiental no escopo da PNGATI visa a criação de um corredor ecológico, a produção de frutíferas, a retomada da lavoura comunitária e a sustentabilidade da comunidade. Esse projeto, juntamente com as parcerias institucionais nele envolvidas, pode ser considerado como fator potencializador do etnodesenvolvimento comunitário abrangendo a sustentabilidade em suas dimensões econômica, social, institucional e ambiental.



Curso d'água com marcas de pisoteamento de gado. TI Carretão-GO, junho/2019.

Acerca da geração de renda na comunidade, T6 afirmou: “Aqui tem uns que pegam mil, mil e pouco. (...) A Funai uma vez fez um levantamento de produção, aposentadoria, leite, até dos transportes, moto carro tudo, a comunidade tira quase 100 mil reais por mês. O leite é que dá mais renda, é diferente pra cada família”. Este trecho da fala de T6 reafirma que a produção de leite é a atividade principal na geração da renda da comunidade Tapuia da TI Carretão na atualidade, tal qual T2, T4 e T5 explicitaram.

T7 comentou sobre o projeto da casa de farinha do povo Tapuia da TI Carretão, desde sua concepção/implementação até o momento atual:

O Cimi ajudou a devolver o dinheiro que nós tinha gastado e na casa de farinha, eles entraram com material nós entramos com a madeira, a areia, o que tinha aqui nós cedeu, o que não tinha eles contribuía (...) aí entrou uma parceria com a prefeitura de Rubiataba, que fez o espaço de armazenar a farinha. A prefeitura entrou com tijolo, cimento. Aí essa casa de farinha tava aí, era muita mulher, nós era 32 mulher pra mexer nessa farinha. Aí tava muito pequeno o espaço, aí nós vamu tentar um jeito de crescer a outra parte. A gente fizemos um projeto e mandamos praquele projeto do Raoni, que tinha uma revista que saiu nesse projeto, a gente mandou pra lá e foi contemplado com 15 mil reais. Aí nós terminou a outra parte, comprou uma prensa, aí fez a cozinha, comprou forno. Ah não, o forno o Cimi já tinha dado. Aí compramos bob pras mulher, jaleco, os equipamento tudo que faltava, forno, prensa, motor de ralar mandioca, balança de pesar do inmetro (...) aí o cimi sempre tá ajudando é a maior parceria que nós temos aqui (...) A Funai entrou quase nada (risos) só deu um fogão e umas telhas (...) mas a maior parceria que nós anda tendo aqui é o Cimi. Tá muito difícil pra nós mexer com essa casa de farinha, quando não é um trem é outro né. Agora falta energia, tem as mandioca aí quase no ponto mas não tem energia pra nós tá mexendo. Aí nossa casa de farinha, pra autossustentação da comunidade, união do povo, da

comunidade, tá conversando sobre saúde, tudo que passa na comunidade nós conversa lá. As crianças também vai pra lá, um descasca mandioca, outro vai pra roça. Melhorar a união e gerar uma renda. Não é muito não, mas (...) um pega 100 reais outro pega 200.

No trecho acima, T7 fala sobre as dificuldades na implementação e manutenção da casa de farinha, reconhecendo, entretanto, sua importância na complementação da renda das famílias e na união da comunidade, sobretudo entre as mulheres, por constituir-se num espaço também de trocas e de diálogo sobre temas diversos. Ressaltou também a parceria e o apoio do Cimi na materialização do projeto e, de forma secundária, o apoio da Funai com recursos para sua efetivação.



Casa de Farinha TI Carretão- GO, Jun,2019.

Sobre a venda da produção da casa de farinha, T7 disse:

Nova América e Rubiataba, nós entrega mais nesses municípios mesmo (...) O principal comprador é a prefeitura, pras escola. Até 3.500 kg, nós tinha um projeto lá que podia entregar por ano, dois projetos, um o estado e outro pra prefeitura, se nós desse conta de fazer. Nós entrega também no mercado de Rubiataba e Nova América.

Nesse sentido, T7 complementou: “Nós entregava farinha também pra escola, que é pela prefeitura, aí a gente entregava lá em Rubiataba, entregava num projeto lá chamado PNAE, da prefeitura. Aí tava entregando até mil e quinhentos quilos farinha se tivesse né. Aí de lá vinha pra escola aqui, indígena né”.

Observa-se a partir das falas de T7 acima, que o principal comprador da produção de farinha Tapuia é o próprio Estado, seja em âmbito municipal, estadual ou federal, por meio de programas como o PNAE (Programa Nacional de Alimentação Escolar).

T7 explicou também como funciona a cadeia produtiva da farinha, desde o plantio das ramas de mandioca até a geração de renda e sua importância complementar no sustento das famílias a partir de sua comercialização tal como segue:

Nós tá comprando essas rama fora, todo ano né nós tá comprando fora. A gente comprou pra lá de Itaberaí. Nós planta mesmo em outubro, quando começa a chuva aí nós tem a lua também, primeira minguante de outubro nós plantamos. Aí a colheita é 8 mês, 9 mês que a gente começa a colher. (...) A gente usa o trator pra arar, aí faz o risco né, e planta na mão mesmo, não põe adubo não. (...) aí pra plantar dá trabalho também, tem que juntar menino, bastante homem. (...) Uns 4 hectares. (...) a gente ranca, leva pra casa de farinha, descasca tudo na faca, aí passa no motor, do motor vai pra prensa, tira a água, aí passa no motor de novo pra poder virar aquele fubazinho aí que vai pro forno. Aí penera na peneira. (...) aí pesa e ensaca. (...) aí armazena na prateleira e leva pra cidade. Dura 6 meses. (...) A gente consegue fazer até 300kg-400kg por semana. (...) Vende toda, só tira pra quem tá lá trabalhando, pra comunidade a gente faz é vender também. Nós tava vendendo a 5,50 o kg. (...) Se tiver bom nós faz até 3 mil por mês, mas aí vai dividir com quem trabalha na casa de farinha, aí sobra pouco, se eu pegar 100 as outras mulher pega 100 também. Ajuda demais, dá pra gente pagar uma energia, fazer uma comprinha, tinha muitas aqui que nem salário tinha, aí é pouco na verdade, mas você vai lá na rua dá pra comprar o arroz, feijão, pagar energia, agora sem tá trabalhando na casa de farinha tô passando é aperto, porque é um dinheirinho pouco mas tem né.

T7 complementou sua fala relatando a dificuldade de produção devido aos cortes de energia a que a comunidade foi submetida, em suas palavras: “Começou em 2005, mas funcionar mesmo foi em 2008 por aí, tava funcionando todo ano com toda dificuldade, mas tava funcionando. Agora depois que cortou energia que nós tá parado sem trabalhar. Desde novembro nós tá parado. Esse ano nós tem muita mandioca, tem farinha se tiver energia, não tem é energia, sem energia não tem como fazer farinha porque precisa do motor né”.

No que se refere ao destino da farinha, T7 explicou: “Nova América e Rubiataba, nós entrega mais nesses municípios mesmo (...) O principal comprador é a prefeitura, pras escola. Até 3.500 kg, nós tinha um projeto lá que podia entregar por ano, dois projetos, um do estado e outro pra prefeitura, se nós desse conta de fazer. Nós entrega também no mercado de Rubiataba e Nova América”.

Com base nas falas de T7 supracitadas e analisadas, podemos enquadrar a produção de farinha por meio da casa de farinha como um fator potencializador do etnodesenvolvimento uma vez que amplia a autonomia da comunidade levando-se em consideração sua sustentabilidade econômica, social, institucional e ambiental. A interrupção do acesso à energia, por sua vez, seria um fator limitante do etnodesenvolvimento por impedir ou limitar a produtividade da farinha pela comunidade.

T8 em sua fala identifica-se como raizeira⁸⁶: “Eu já fiz garrafada de vários tipos pra pele, pra infecção de útero, pra engravidar, pra levantar o moral, pras vistas, já fiz vários tipos (...) tem uns 20 anos ou mais que eu faço”. Compartilhando seus conhecimentos sobre as plantas, afirma:

Algodãozinho são dois, tem o algodãozinho legítimo e algodãozinho mamacadela. Esse mamacadela é mais próprio pra pele, pra mancha, ferida essas coisa. E o outro algodãozinho é mais pra mulher com infecção de útero, bexiga, essas coisas, infecção de ovário. Às vezes a mulher não tem condição de engravidar, aí limpa e a pessoa engravida. (...) Pode fazer na água, mas pode azedar, no vinho dura mais, tem gente que gosta na cachaça, aí a gente faz. (...) Faz o polvilho tb, pra gastrite não tem melhor (...) pode misturar na água ou botar na comida. A mamacadela a gente faz o vinho dela, da entrecasca da raíz. Pega ela, amassa, deixa de molho, e ferve a água com um pouquinho de sal e açúcar, ferve bastante, coa, coloca a raíz de molho uns dois dias, depois coa ela e põe num litro desses de vinho branco ou de cachaça, tampa e põe no sol mais uns 3 dias. Depois cê vai tomar o vinho purinho, só dela, não precisa botar outra raíz. Dá pra fazer só na água também. Serve pra vitiligo, é bom pra pele. A batata maruleite é bom pra pele, o tiú é bom pra pele. Tudo é a raíz. Tem o velame branco também que é bom pra pele, pra verme e é depurativo do sangue também. Tem o cansaço que é bom pra doenças venéreas e pra curar a pele também, depurativo do sangue. Agora o tiú é bom até pras vista, é bom pra levantar moral, pra engravidar. E o tiú é bom também pra congestão. Cura mordida de cobra também. Quando a cobra morde, você pode beber garrafada, banhar ou tomar o chá, por que às vezes a pessoa tá ruim e você quer aliviar logo, aí pode fazer vários tipos dele.

T8 também explicou sobre o uso de mais algumas plantas nativas na produção de garrafadas, acrescentando que atualmente está muito difícil encontrar algumas delas no território devido aos impactos ambientais. A extinção ou escassez de plantas nativas na TI, bem como as queimadas provocadas por fazendeiros e pessoas de fora da TI, podem ser consideradas como fatores limitante do etnodesenvolvimento.

Sobre as propriedades curativas das plantas e a ameaça de extinção ou escassez das mesmas T8 relata:

Pra reumatismo no osso é bom o manacá o imposive, cainca, chapéu-de-couro, pé-de-perdiz, tiú, tem muitos remédios que é bom pra reumatismo. (...) a única planta que eu uso de fora é o tiú, que na região não tem, aí minha cunhada, mora em Mozarlândia, e lá tem, aí sempre a irmã dela vai lá passear e traz pra mim. É a única que não tem aqui. As outras é tudo nativa daqui, do cerrado. (...) Tem umas que é fácil de encontrar outras é mais difícil. Às vezes muita gente de fora vem e arranca raíz também, aí vai acabando né. Mas é mais por aqui mesmo. (...) (antigamente era mais fácil encontrar as plantas) era, hoje é mais difícil parece que queima muito né, tem muitas queimadas e vai acabando, sumindo as plantas. Igual a jurubebinha que é bom pro fígado, tinha

⁸⁶ A raizeira entrevistada veio a falecer ainda no ano de 2019. A ela e seus familiares presto minha homenagem e agradecimentos. Ressalte-se que esse conhecimento sobre as plantas e raízes revelado em suas falas pode ser de fundamental importância para a comunidade e o povo Tapuia do Carretão, no que diz respeito à sua autonomia, sustentabilidade e relação com o território. Fica esse legado para as atuais e futuras gerações.

demais, agora cê quase não acha. A douradinha também, que é bom pros rins, cê quase não acha também. E esse algodãozinho mesmo que tô falando por aqui já quase não tem, tem que pegar com o vizinho lá. Eu que mais da metade é isso, é as queimadas que vai matando as plantas né. Uma resiste e nasce de novo, outras não nasce mais. Tem vez que a queimada é pra planta, tem vez que é mesmo pessoa que não tem o que fazer e vai e joga fogo. Gente de fora mesmo. Igual tem aqui a terra do Caiado né, lá eles não roça o pasto, eles fazem é queimar né, queima lá e o trem vem pra cá subindo. Aí desde o ano passado o pessoal daqui reclamou que tava pegando fogo, queimando os pastos tudo, aí foi no Ibama e reclamou, aí passou, no ano passado não queimou, não jogou fogo não, tô com medo desse ano jogar de novo.

Mostrando algumas raízes, T8 explicou: “esse é o velame branco que é bom pra verme, pra pele, esse é o cravinho que é bom pra infecção urinária, é bom pra pele, depurativo de sangue. Esse aqui é raiz de caju, que é bom pra reumatismo e depurativo do sangue”. Sobre a forma de extração desses vegetais e a dificuldade de encontrar alguns deles, acrescentou:

Raiz só na lua minguante. Porque a força da lua tá na raiz. Quando você arranca a raiz na lua nova a raiz é fraca, se for raiz amarga cê arranca ela e não amarga quase. Na lua cheia é mais a folha, o caule. E na nova também é o caule, você vai tirar entrecasca né, jatobá e o baru é bom pra próstata. Copaíba tem que tirar na lua nova, em setembro, na época certa, e não tá tendo, já foram lá umas duas vez e não deu certo. Não to tendo nem pro meu uso. Barbatimão também é cicatrizante, mas não pode tomar, uso externo.

T8 falou também sobre a utilização da babosa e cuidados que devem ser tomados:

O comprimido de babosa é bom pra hemorroida, é laxante, cicatrizante, bom pro estômago, fígado, bom pra próstata. Pra fazer o comprimido eu ponho um pouquinho de farinha de trigo, misturo com a baba dela, e empelota ela. Agora se não quer por farinha de trigo, cê tira a baba dela e põe na geladeira, aí na hora que ela endurece é só tirar os pedacinhos. (...) pode tomar duas vezes por dia, cedo e a noite, se quiser tomar até três vezes também pode. Só porque é bom depois comer logo, porque pode doer o estômago que é forte né. O café não pode ser próximo ou antes uma hora ou depois uma hora. Porque o café com a raiz ele é veneno. Se misturar é perigoso, não só a babosa, essas raizada sempre eu recomendo não tomar junto, porque é perigoso.

No que se refere ao papel da garrafada na geração de renda familiar, T8 afirmou: “a garrafada não serve de renda não, porque às vezes num mês eu faço uma ou duas, tem vez que faz muita, tem vez que não faz nenhuma, tem vez que fica até três meses sem fazer. Aí não depende dela não, exceção quando aparece faz, cobre um buraquinho aqui ali, mas não é questão de manter por ela não”.

Sobre a utilização de remédios farmacêuticos convencionais, T8 ponderou: “usa também. Uma coisa não impede a outra. Toma os outros mas sempre toma as garrafada também

pra ajudar. Se não fosse as garrafadas que eu tomo acho que já tinha morrido há muito tempo. Não pode tomar em seguida um do outro, mas se tomar espaçadamente tem problema não”.

As falas de T8, assim como as de T3 revelam a existência de um conhecimento tradicional, passado de geração em geração, acerca das plantas e suas propriedades curativas. T8 explicitou em sua fala que no passado era mais fácil encontrar as plantas medicinais usadas na preparação das garrafadas e remédios, e que atualmente está mais difícil, dificuldade essa atribuída ao dematamento e às queimadas praticadas por fazendeiros circunvizinhos à TI. A existência desse tipo de conhecimento tradicional pode ser considerada como um pilar importante da autonomia de um povo/comunidade frente aos conhecimentos e modos de ser e viver exógenos os quais muitas vezes são impostos e consolidados a partir da negação e desqualificação dos saberes tradicionais (ACOSTA, 2012; ARIAS, 2010; LEFF, 2010; SANTOS, 2000). Esse conhecimento tradicional sobre as plantas pode ser enquadrado, portanto, como fator potencializador do etnodesenvolvimento comunitário.

Acerca do Projeto Político Pedagógico (PPP) da escola da aldeia Carretão, T9 afirmou:

A partir do momento em que a gente cursou o curso de licenciatura na UFG, a gente tem um eixo focado no processo de sustentabilidade ambiental, cultural e linguística da comunidade. E aí o projeto político pedagógico tem a finalidade de subsidiar a questão epistêmica do nosso povo mesmo, a diversificação do povo, a cultura tapuia mesmo, mas levando em conta também os conhecimentos que a gente não chama de tradicionais e sim universais.

Ainda sobre o PPP, T9 complementou:

Eu costumo dizer que o nosso projeto político pedagógico primeiro começou tendo a visão do branco e hoje ele tá tendo a visão do povo indígena mesmo, nós povo indígena que construímos. Então nós temos bastante convicção de que nós que construímos nosso projeto hoje. Então hoje ele tem a cara da comunidade devido a nossa insistência ou persistência (...) E não é fácil não, nós tivemos que mover várias ações do Ministério Público contra o Estado, o Estado não queria reconhecer a escola como escola indígena. E por persistência do povo, por insistência das lideranças, a gente conseguiu junto ao procurador que o Estado reconhecesse a escola indígena enquanto escola indígena mesmo, específica e diferenciada do povo, no ano de 2004, março de 2004, e até então tá aí. Hoje a nossa escola é considerada a maior escola indígena do estado. (...) Em termos de estrutura física e educacional é só a nossa que oferece até a formação completa do aluno.

A partir dos dois trechos logo acima, pode-se observar que, na perspectiva de T9, o povo Tapuia logrou, por meio de muita luta e persistência, o reconhecimento pelo Estado da escola da comunidade como sendo uma escola indígena e, dessa forma, a construção de um PPP levando em consideração sua cultura e epistemologia diferenciadas em diálogo com os

conhecimentos ditos “universais”, ou difundidos no seio da cultura ocidental hegemônica. Ademais, para T9, o ingresso de estudantes tapuios na Licenciatura Intercultural Indígena da UFG teria contribuído para esse processo de autonomia e autoafirmação étnica que se refletiu na construção do PPP tal como ele se encontra atualmente consolidado.



Escola TI Carretão – GO, Junho/2019

As falas de T9 acerca do importante papel que a Escola Indígena na TI Carretão desempenha no fortalecimento identitário e cultural da comunidade bem como no processo de luta e resistência para seu reconhecimento como escola indígena encontra respaldo no que afirma Tapuia & Tapuia (2009, p.17):

A comunidade Tapuia, há muitos anos, vinha reivindicando uma escola que, de fato, lhe pertencesse, pois as crianças que saíam da aldeia para estudar nos povoados às vezes eram vítimas de muitos preconceitos e enfrentavam muitas dificuldades para chegarem até a escola. Após anos de luta, o sonho da comunidade começou a se tornar realidade. Com a ajuda da Diocese e de outras instituições parceiras, em maio de 2004, inaugurou-se a escola indígena Cacique José Borges (...). Vale ressaltar que a escola foi criada com a participação de toda a comunidade Tapuia e que sua função não está apenas voltada para a educação em si, mas que visa ao desenvolvimento de projetos sustentáveis em função da economia e a valorização dos conhecimentos tradicionais. Com esta tão sonhada conquista, hoje já se percebe que a escola é elo para afirmar ainda mais a identidade do povo, apesar de haver pessoas que ainda não a valorizam como deviam, mas o sonho continua...”.

Sobre a formação na Licenciatura Intercultural Indígena da UFG, T9 destacou:

Muito importante, porque até então quando a gente não tinha a licenciatura ou a formação em si, a gente era muito inseguro com relação aos ensinamentos, ao quesito defender a identidade étnica do povo. E a partir do momento da formação em si, nós enquanto professores ficamos mais preparados pra tá defendendo a própria etnia tapuia mesmo. Porque até então, não sei se você

sabe, o nosso povo sofreu muito com o preconceito, pela questão da dizimação, o branco quase extinguiu nossa comunidade. A comunidade existe até hoje porque os mais velhos resistiram mesmo né. E como você observou na comunidade, tá observando, não são todos que tem o fenótipo voltado pros traços tradicionais indígenas, o olho puxado. Uns tem o cabelo enrolado, outros já tem o cabelo liso, devido a isso, então a gente aprendeu a defender isso. Hoje a gente tem alavancada muito forte a nossa história, o contexto histórico do povo, que é o que dá visibilidade à nossa cultura, à cultura do povo tapuia. Você saber defender a história do seu povo e saber aplicar o contexto histórico do seu povo sobre seu próprio ponto de vista. Então hoje a gente tem um papel muito importante dentro da comunidade que é o de formar opinião e ser formador de opiniões futuras que são as nossas crianças né.

No trecho logo acima T9 retera a importância da educação no contexto da autonomia e afirmação étnica do povo Tapuia do Carretão frente a um histórico de preconceitos e discriminações e, por conseguinte, da Licenciatura Intercultural Indígena da UFG como instituição parceira nesse processo.



Publicações de estudantes Tapuios e Professores no âmbito da Licenciatura Intercultural Indígena da UFG.

No que se refere ao papel da escola na comunidade, T9 disse:

Hoje essa escola tem um papel importantíssimo dentro da comunidade por ser o elo de formação cultural do povo. Mas não é só a questão estudantil essas coisas fechadas da escola. A escola é muito aberta. Então ela tem a participação ativa da comunidade. A escola oferece espaço pros anciões tá participando junto. A base das reuniões é a escola, os professores indígenas que tem todo acompanhamento. A escola no passado tinha uma visão diferente pelo fato de que não era indígena que trabalhava né. Infelizmente o conhecimento era trazido de fora. Os professores não eram indígenas. Essa escola aqui os professores são indígenas, só tem uma professora que não é indígena. O resto são todos indígenas, então é nós mesmos que tomamos conta da educação do povo aí. O estudante já entra nas fases iniciais e já sai formado no ensino médio, então não precisa mais ir pra cidade. E nós sofremos muito pra estudar fora, só nós sabemos o preconceito que nós sofremos pra estudar

lá fora, era muito dificultoso cê ir pra cidade. A cidade é a 19km daqui, então era muito distante cê ir 19km todo dia e voltar, não é fácil. Aqui a maioria dos alunos pode vir a pé mesmo. Tem o carro também que faz o transporte, tem toda uma estrutura. Então eu considero a escola hoje como uma base fundamental do nosso meio social, ela faz parte ativamente do meio social do povo, seja organizacional, no dia a dia, festividades, tudo passa pela escola primeiro. Tem todo um procedimento de organização dentro da escola, um planejamento. O planejamento inicial se dá dentro da escola. E até então o projeto político pedagógico também dela respeita isso, essa questão da diversidade, das festas fora do espaço escolar. Tem um exemplo da festa da Nossa Senhora do Rosário. Quando é sediada a festa, dentro do projeto político pedagógico tem um momento, uma semana que respeita essa tradicionalidade, essa festa, na semana do índio a gente tem, isso é tudo contemplado dentro do projeto.

No trecho logo acima, T9 enfatiza o papel da escola no fortalecimento cultural do povo Tapuia, explicando que, diferentemente do que ocorria no passado, atualmente quase a totalidade dos professores são tapuios, os quais participam protagonista e ativamente na construção do PPP e no planejamento das atividades escolares em constante diálogo com a comunidade. Desse modo, na perspectiva de T9 a escola constitui uma espécie de epicentro ou espaço fundamental de coesão social por meio do qual a própria comunidade socializa e se organiza, não somente com finalidades escolares.



Pátio da Escola. TI Carretão, GO – Abril/2019

T9 aponta uma distinção de concepção entre a escola indígena e a não indígena, como segue:

A escola indígena é muito aberta a diálogo intercultural mesmo. Existe toda uma transdisciplinaridade que é trabalhada quer queira não queira. E na escola do branco ela é muito fechada e disciplinar, pelo menos eu observo dessa forma. Um exemplo, a diversificação nas escolas do não índio ela é trabalhada

em momentos específicos e na disciplina exclusiva, história, por exemplo, talvez quando se fala em povos indígenas é na época do descobrimento do Brasil. E na escola indígena não, os conteúdos em si podem ser trabalhados como tema contextual. Um tema contextual, um exemplo que a gente trabalhou muito aqui é o território tapuia, esse é que foi o fator primordial mesmo, um tema contextual que a gente sempre trabalhou, território tapuia, e a vida inteira vai trabalhar ele, porque ele é um tema muito caro. (...) e é muito rico o contexto histórico disso, porque nós temos aí a formação do território, como se deu a origem do território do aldeamento Pedro III do Carretão, a dizimação do povo, o povo quase extinto. Hoje o território tá em duas glebas não contínuas, denominada Carretão I e Carretão II, uma área com tamanho X e outra área com tamanho X, então é uma coisa muito rica de tá estudando. (...) A partir do sexto ano já começava esse tipo de educação, que era numa disciplina chamada Cultura Indígena. Nas fases iniciais é claro que participa também, mas de forma mais contextualizada, participa de todos os momentos festivos, momentos de ritos, danças, coisas assim. Mas a parte dos ensinamentos teóricos e práticos é mais a partir do sexto ano.

Essa distinção sinalizada por T9 no que atine à forma e ao conteúdo repassados por meio da instituição escolar é corroborada por (MORIN, 1999; WALSH, 2005; ARIAS, 2010; LEFF, 2010; MUÑOZ, 2010 *et al*) diz respeito à existência de outras racionalidades e outras epistemologias. Se, por um lado, a racionalidade hegemônica, capitalista e instrumental, prima pela abstração, especialização e fragmentação do conhecimento, a racionalidade indígena e também inerente a outros povos e comunidades tradicionais prima pelo concreto dentro de uma perspectiva mais integrativa e holística.

A presença da escola indígena na TI Carretão, gerenciada pelos próprios Tapuios, bem como a parceria no âmbito formativo com a Licenciatura Intercultural Indígena, podem ser considerados como fatores potencializadores do etnodesenvolvimento da comunidade, uma vez que esses espaços e as relações produzidas dentro deles fortalecem a identidade étnica do grupo, e, por conseguinte, sua autonomia.

Sobre a questão ambiental, T9 ponderou:

A forma de trabalhar essa preocupação com o meio ambiente. Acho que toda comunidade tem essa preocupação, mas aqui infelizmente a gente é um povo que véve da agricultura e da pecuária, a base sustentável nossa é essa. Mas a gente tem sempre a preocupação de tá orientando o não desmatamento e sim o reflorestamento de algumas áreas degradadas, tentar preservar árvores frutíferas. Porque nós já pegamos nosso território muito devastado, essa terra que a gente tá nela aqui, é uma terra que foi retomada, de conflito mesmo com fazendeiro. Existia fazendeiro que residia dentro da comunidade né, então era uma coisa muito conflitante. Infelizmente esse fazendeiro devastou muito da biodiversidade que tinha na comunidade, e o pouco que restou de certa forma tá preservado, mas, ao mesmo tempo a gente tem que fazer também a devastação de determinadas áreas pra ter o sustento da pecuária. Nós somos bastante criadores de gado né, hoje se não me engano tem média de 1500 rês, cabeças de gado dentro da comunidade. Não sei se os colegas que tão na

academia hoje, que tã na licenciatura, explicou pra você, mas o nosso território é um território diferente dos outros. As outras aldeias é um aglomerado em volta ao redor onde véve todo mundo né. Aqui cada um tem sua glebazineha, porque aí tem as criações de porcos, galinha, de gado, cada um tem seu gado, cada família tira seu leite, e assim vai, é um modo que a gente achou mais viável pra gente tá sobrevivendo e mantendo a sustentabilidade. Porque até então na época também era muito complicado arrumar recurso financeiro, dinheiro, não era todo mundo que tinha condições financeiras, era complicado.

A fala logo acima de T9 revela uma compreensão de que a base do sustento econômico da comunidade, alicerçada na agropecuária, gera impactos consideráveis no meio ambiente. Entretanto, T9 afirma que existe na comunidade uma preocupação com a preservação ambiental e se busca orientar os produtores a evitar o desmatamento, por um lado, e a reflorestar, por outro. Ele argumenta que o território tapuia fora bastante devastado por um fazendeiro no passado e que, embora conscientes da necessidade de preservar o meio ambiente, a atividade agropecuária por vezes necessita que se proceda ao desmatamento de determinadas áreas, frisando a importância econômica desta atividade para a comunidade que, no passado, sofrera demasiadamente pela falta de recursos financeiros. T9 também reitera a especificidade da TI Carretão em relação a outras terras indígenas, a qual é dividida em glebas familiares.



Paisagem TI Carretão-GO, junho/2019

A agropecuária nesse contexto, por gerar benefícios econômicos por um lado e impactos ambientais significativos por outro, pode ser considerada como fator ambivalente para o etnodesenvolvimento dentro da TI Carretão.

T9 discorreu também sobre as condições de vida atualmente na comunidade, posicionando-se diante da atual conjuntura política, como segue:

Todo mundo hoje tem condições plenas de tá se mantendo junto com sua família e tá tendo certa comodidade e conforto, que eu acho que é praste pra todo mundo né. Hoje é difícil uma família que não tenha um veículo pra tá andando, se movimentando, entendeu. E no passado a gente dependia muito da Funai. Não sei se você percebeu, hoje em dia a Funai não faz presença dentro dos territórios mais. A Funai é vinculada nas CTLs né e a nossa a jurisdição dela é em Goiás Velho. E aí assim, hoje quem fiscaliza o território e mantém o território ativo é a comunidade mesmo. E sem demasia também é lutar contra essas PECs né, que tá aí hoje em dia querendo destruir tanto o meio da educação quanto o meio social de todas as comunidades indígenas, com a era Bolsonaro querendo colocar as próprias comunidades em conflito uma com a outra, não é legal isso, a gente tá preocupado com isso.

A partir da fala acima, pode-se observar que T9 reconhece que a comunidade Tapuia logrou maior autonomia econômica do que nos tempos passados, em que apresentava maior dependência em relação aos serviços prestados pela Funai, dentre os quais o de vigilância e fiscalização do território. T9 disse inclusive que a instituição indigenista estatal não se faz mais presente nos territórios como ocorria no passado. Ademais, revelou preocupação quanto a PECs (Projetos de Emenda Constitucional) que visam restringir direitos dos povos indígenas e ao governo atual que, segundo T9, estaria gerando dissensos e divergências entre as comunidades indígenas. Frise-se que T5, assim como T9, explicitou sua preocupação com a atual conjuntura política.

No trecho subsequente, T9 revela sua perspectiva sobre as condições atuais do povo Tapuia do Carretão em comparação com a situação de outros povos indígenas:

Infelizmente tem comunidades de parentes aí que, eu já presenciei isso muito, eu viajo muito, sabe, eu faço muito movimento indígena, e infelizmente nossos parentes tão passando por necessidades mesmo, e não é por culpa deles, é por culpa dos invasores. Os invasores hoje tão aí devastando as comunidades indígenas, massacrando as lideranças indígenas, é complicado. A nossa comunidade hoje, eu posso dizer com bastante seguridade que nós temos bastante credibilidade no meio sustentável em relação a outros povos. Porque eu não sei se vocês acompanham noticiário, muitos noticiários aí falam que as comunidades indígenas passaram a ter fome. Eu não sei se é um costume que a Funai mesmo fez isso, porque até então eu não apoio isso porque o índio ele tem a terra para o seu usufruto, então ele tem que usar ela, usufruir dela pra se manter economicamente e financeiramente pra pelo menos se manter em casa com sua família e coisa. Porque até então oportunidade de trabalho não tá fácil não. Pra trabalhar você tem que se deslocar da aldeia pra ir pra alguma fazenda vizinha, isso não é compensativo sair da comunidade também, então a gente tem que se manter dentro da comunidade mesmo.

Dessa forma, T9 reitera a importância do usufruto territorial e da autonomia econômica da comunidade em comparação a outras comunidades que sofrem devido à fome entre outras

necessidades. Reforça em sua fala também que é melhor lograr o autosustento dentro da própria comunidade do que precisar trabalhar para fazendeiros da região.

Com relação à geração de renda, T9 falou:

O foco maior hoje mesmo é dentro da comunidade com leite, pessoal aqui é muito envolvido com o leite. Cada família tira seu 50, 60 litros de leite (diário). O leite hoje, economicamente pensando tá saindo em média de 90 centavo, um real o litro. Isso a um mês vai gerar uma determinada quantia que vai ser a fonte sustentável da família entendeu (...) que dá pra subsidiar a família e ao mesmo tempo dá uma certa comodidade com o trato de ração do gado também, que nessa época de seca assim, que não é chuvosa, o pessoal tem que tratar pra dar leite. É bastante interessante a diversificação aqui, nosso meio de vida, a organização social do povo, cada família tem sua estrutura e seu modo específico de tá se mantendo.

Ainda sobre a renda, T9 acrescentou:

Existe uma ideologia muito errônea, principalmente da nossa vizinhança, que cada indígena tem um salário mínimo (risos) cara, se assim fosse (risos). Na verdade, a nossa subsistência se dá a partir dos braços mesmo, a partir da nossa mentalidade e serviço braçal mesmo. Se fosse depender do governo pra nós viver, nós tava era morrendo de fome também (risos).

Conforme se pode observar nos dois excertos logo acima, T9, assim como T2, T4, T5 e T6, reconhece a produção de leite como principal atividade econômica da comunidade. T9 ressalta, ademais, que existe uma ideologia, ou um pensamento/discurso, equivocado, que afirma que todo indígena receberia um salário mínimo do Estado. Ele faz questão de frisar que a geração de renda da comunidade é oriunda do trabalho e que, se fossem depender de auxílios do governo, estariam passando por sérias necessidades.

Indagado sobre a existência de desigualdade econômica dentro da aldeia, T9 replicou:

Não chega a ser problema, porque eu quanto mais produzo pra mim melhor né. E se não produzo e fico com determinada quantia é porque eu quero mesmo, então vai mundo, a gente fala aqui, do manejo né. Tem pessoas que manejam melhor, aí se saem melhor um pouco, mas economicamente assim a gente não vê problema nisso. Ninguém critica o outro por ter mais do que o outro. Se eu não tenho é porque eu não quero, é porque eu não tive cabeça pra ter entendeu, aí eu vou ter que me preparar pra ter também se quero, mas isso nunca foi conflito não, nunca foi problema não.

Na perspectiva de T9, as diferenças de renda entre as famílias não são vistas como problema e derivariam mais da escolha e capacidade de cada uma do que propriamente de uma condição estrutural. Vale ressaltar que disparidades na concentração da renda são comuns e, muitas vezes naturalizadas, em sociedades regidas pelo modelo hegemônico capitalista, o qual estimula a acumulação e a propriedade privada, diferentemente de sociedades baseadas em relações mais solidárias e comunitárias. No caso da comunidade Tapuia, esta pesquisa apenas

tangenciou o tema, sem aprofundar suas causas, contornos e desdobramentos no seio da comunidade.

Sobre a prática e o tipo de agricultura dentro do território, T9 explicou:

Convencional. E, no entanto, a gente não tá nem praticando mais. Porque as estações climáticas não tá oferecendo condições propícias mais e a terra tá muito degradada, infelizmente a agropecuária tá mais em conta sabe. E até então a gente tem que aproveitar da agropecuária pelo fato de que, em época de retomada, a gente já pegou a terra formada. Então, às vezes você destruir uma pastagem hoje pra, enfim, plantar, fazer bens agrícolas, você não vai ter o retorno esperado entendeu, e aí não é compensativo.

Indagado sobre a existência de projetos agroecológicos, T9 falou:

Sim a gente tem projetos cara, inclusive dentro do Projeto Político Pedagógico prevê alguns projetos sobre isso. A gente pensa em fazer mais pra frente, se der tudo certo, um projeto de ecoturismo aqui dentro, inclusive já teve conversa inicial com a Funai sobre isso. Porque a gente tem umas áreas muito bonitas aqui, dá uma visibilidade assim bem legal no sentido de turismo mesmo, porque chama atenção né, e pode dar um meio retornável de dinheiro pra comunidade também (...) porque a gente teve um projeto chamado Projeto de Gestão Ambiental e Territorial dentro das terras indígenas, e nós fomos uma das etnias contatadas, e no entanto, eu fui o coordenador desse projeto. Esse projeto teve fim agora no ano de 2018. Iniciou-se no início de 2017 e findou no meio de 2018, se eu não me engano em outubro de 2018 a gente finalizou ele. E aí cara, a gente construiu todo o mapeamento da área sabe, fizemos o etnozonoamento, tudinho construído perfeitamente. E aí a gente, nesse projeto, priorizou as nascentes. E essas nascentes, a proposta nossa é de revitalizar algumas e permanecer preservando as que tem, as que não secam, porque a nossa comunidade é muito rica de água, o entorno aí todas as nascentes secam, as nossas não secam. E aí nós quer revitalizar algumas que tão secando. E as pessoas que acompanha nós, pessoal da PUC, de Goiânia, viu que tem um potencial muito grande pro ecoturismo aqui sabe.

Conforme os dois excertos logo acima, percebe-se que, para fins de geração de renda, a agricultura convencional vinha sendo praticada na TI Carretão, mas que devido às condições climáticas e a degradação dos solos, ela parou de ser praticada pois não estava compensando economicamente. Portanto, a agropecuária com foco na produção de leite passou a ser a atividade econômica primordial dentro da TI. A interlocução com a PUC Goiás e a Funai no âmbito da PNGATI, teria sinalizado para a comunidade a possibilidade da implementação do ecoturismo (etnoturismo), como possível alternativa de geração de renda.

Nesse caso, a prática da agricultura convencional (lançando mão de fertilizantes químicos e agrotóxicos) seria um fator limitante do etnodesenvolvimento, diferentemente da produção agroecológica a qual seria um fator potencializador. A implementação do etnoturismo por meio da PNGATI, por sua vez, pode ser considerado como fator potencializador do etnodesenvolvimento na comunidade.



Bela paisagem com relevante potencial para o eco/etnoturismo. TI Carretão – GO, Setembro/2018



Bela paisagem com relevante potencial para o eco/etnoturismo. TI Carretão – GO, Junho/2019.

Sobre desafios e demandas da comunidade, T9 disse:

Agora a gente tem demanda de demarcação territorial, a gente tem que demarcar o aldeamento Pedro III aí, uma luta que eu sei que não tem fim por agora. Mas o nosso sonho, que seja futuramente ou na minha gestão enquanto liderança é de nós retomar o nosso território tradicional. Então ce vê só o tamanho da dimensão da luta que nós temos. Mas, assim, é muito bom sabe, a gente enfrenta vitórias a gente enfrenta derrotas também. Isso é uma coisa que é super natural. Nem sempre a gente vai ter, como se diz, a vitória, entre aspas né, a gente tem que compartilhar a derrota também.

Além de T9, a questão da ampliação territorial também foi apontada por T4, T5 e T6 como um dos principais desafios/demanda da comunidade na atualidade.

Acerca da relação com a sociedade envolvente, T9 afirmou:

Olha, a comunidade em si tem uma vivência boa com a nossa vizinhança aí. Já teve tempos piores, o pessoal era muito crítico com relação ao nosso ser tapuia em si, ser indígena de modo geral, tinha muitas críticas. Mas a partir desses momentos específicos que a gente teve aí de, como se diz, formações, inclusive indo pra cidade, fazendo movimentações culturais, palestras, isso acabou, o pessoal aceitou, aprendeu a aceitar mais. Não tô dizendo pra você que tá 100% não, mas esses 80% acho que a gente conseguiu de harmonia entre as nossas vizinhanças aí. Agora as lideranças não é bem vista com relação aos fazendeiros aí próximo, porque nós não somos bem vistos por eles não. Eles não gostam de liderança pelo fato da questão da retificação do território né. Então numa etapa os fazendeiros já foram tudo notificados pelas prefeitura né, que tá tendo ação judicial da Funai, Ministério da Justiça, essas coisa assim.

Sobre a relação com a sociedade envolvente, na perspectiva de T9 havia muita crítica (preconceito e discriminação) no passado, o que foi minimizado por meio de palestras e atividades culturais de conscientização (interculturalidade). Todavia, há tensão (fricção interétnica) sobretudo na relação entre os fazendeiros vizinhos e as lideranças tapuias diante da possibilidade de ampliação da TI, o que em maior ou menor grau afetaria os limites de posses e propriedades limítrofes.

Enquanto as atividades culturais para conscientização, contra o preconceito e a discriminação (interculturalidade) podem ser consideradas como fator potencializador do etnodesenvolvimento, a tensão ou fricção interétnica pode ser considerada como fator limitante.

Indagado quanto à questão do arrendamento de terras, T9 respondeu:

Interno existe, agora antigamente era fazendeiro que arrendava. Hoje é assim, por exemplo, se eu tenho pasto sobrando nada impede de eu te alugar o excedente meu, mas tem que ser tapuio. Um exemplo, se eu tenho muito pasto e você tá com pouco pasto, você tá precisando alugar pra 10 cabeças de gado, aí você pode conversar comigo e a gente entra num acordo, pode levar o gado pra minha terra, aí você leva o gado pra minha área e fica lá tranquilo, a gente combina. Mas não é aquele arrendamento sabe feito contrato, muito pelo contrário, é mais interno mesmo, é a própria comunidade que organiza mesmo. Com fazendeiros não tem mais, é crime (risos).

O trecho acima sobre a existência atualmente da prática de arrendamento/aluguel de pasto internamente somente entre os tapuios que vivem na comunidade traz em seu bojo uma complexidade que requer estudo/pesquisa mais focado e aprofundado, o qual não se encontra no escopo desta tese. Contudo, chama atenção essa dinâmica interna como parte da organização social da comunidade, segundo reportado por T9, em decorrência de se tratar de uma relação

ambivalente, podendo apresentar traços de um usufruto comunitário da terra, porém mediado por relações monetárias, características de um modo de produção capitalista, baseado na propriedade privada. Vale ressaltar, conforme Moura (2008), que ao longo do século XX, até o último processo de demarcação e desinstituição da TI Carretão, na década de 1990, o povo Tapuia se envolveu numa série de conflitos e teve sua autonomia seriamente comprometida bem com o seu usufruto territorial limitado e ameaçado, em decorrência de relações assimétricas de poder e sem respaldo legal com arrendatários os quais corriqueiramente agiam de má-fé, aproveitando-se da baixa escolaridade e da falta de conhecimento dos indígenas acerca dos meios jurídicos vigentes na época. Inclusive, em sua fala, T9 reconhece que o arrendamento em terras indígenas é crime. Sua inconstitucionalidade e ilegalidade deriva da própria Constituição Federal, que em seu art.231, § 2º, dispõe que “as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se à sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes”, e também pelo Estatuto do Índio (Lei nº 6001, de 19/12/1973), que prescreve em seu art.18 que “As terras indígenas não poderão ser objeto de arrendamento ou de qualquer ato ou negócio jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela comunidade indígena ou pelos silvícolas”. Tal vedação foi reiterada e corroborada por meio da Instrução Normativa nº 3 de 28/06/2006, da Funai. Não obstante a proibição, o avanço político do movimento ruralista conservador passou a capitanear, sobretudo nos últimos anos, e com o apoio explícito do atual governo federal, alternativas para alterar os dispositivos legais e constitucionais vigentes a fim de legalizar o arrendamento em terras indígenas⁸⁷, tal como proposto pela PEC 187/16, em tramitação no Congresso Nacional.

⁸⁷ Ainda que seja interdito o arrendamento em terras indígenas, sabe-se que ele ocorre em algumas áreas às margens da lei, mesmo que travestido de diversas roupagens, tal qual exemplifica Ricardo (2011, P. 570): “ENTRE 2004 E 2006, TRÊS POVOS INDÍGENAS DA REGIÃO SUDESTE DO MATO GROSSO, UM DOS GRANDES POLOS SOJICULTORES DO ESTADO, IMPLEMENTARAM UM POLÊMICO PROJETO DE COPRODUÇÃO DE SOJA EM PARCERIA COMFAZENDEIROS LOCAIS Paresi, Manoki e Nambikwara das Terras Indígenas Paresi, Rio Formoso, Utiariti (Paresi), Tirekatinga (Nambikwara) e Manoki (Irantxe) firmaram 19 contratos de parceria, envolvendo 41 aldeias, para a coprodução de soja em áreas de 50 a 1000 hectares no interior das Terras Indígenas, com validade até a safra de 2011/2012. Os acordos, formalizados com diversos fazendeiros e empresas agropecuárias da região, preveem que os indígenas forneçam a terra e a mão de obra, e os parceiros empresariais, insumos (sementes, agrotóxicos, adubos etc), financiamentos e máquinas, sendo que o resultado da comercialização deve ser dividido igualmente entre as partes. O processo de parcerias tem sido criticado por instituições indigenistas, lideranças indígenas e pelo próprio Ministério Público Federal (MPF), que considera os acordos uma forma velada de arrendamento de terras indígenas. Segundo a Constituição Brasileira, as TIs são bens da União, de usufruto exclusivo das populações tradicionais. Por isso, o Estatuto do Índio (de 1973) não permite que elas sejam arrendadas, proibição reforçada pela Instrução Normativa nº 3 de 2006 da Funai. O fato de que fazendeiros se beneficiam com 50% dos lucros advindos do plantio de soja em terras indígenas é um dos principais problemas dessas relações, avalia o MPF. Na mesma direção, o movimento indígena do Mato Grosso considera que os contratos de parceria representam uma forma de driblar a lei. “Eles são apenas outro nome do arrendamento”.

Nesse caso, o arrendamento interno poderia ser considerado como fator ambivalente para o etnodesenvolvimento da comunidade enquanto o arrendamento externo seria um fator limitante.

Sobre o futuro da comunidade, T9 explanou:

Vejo com bastante entusiasmo e alegria, porque a questão cultural aqui ela é muito recente também, e as crianças que tão nascendo hoje, os jovens que tão hoje, tão tudo inserido nessa questão cultural mesmo, gostam de fazer apresentações, tem orgulho de ter o nome da identidade em si. Não to dizendo que nossos mais velhos não teve, porque nossos mais velho era proibido de falar que era índio, se falasse que era índio apanhava, era massacrado. Hoje não, hoje o indígena pode ter o orgulho de gritar eu sou tapuio, eu sou tapuio e sair cantando né. Então assim, eu vejo isso com bastante entusiasmo e alegria. Acho que nosso futuro aqui ele é muito promissor pela frente. Eu vejo um potencial muito grande aqui de crescimento mesmo, economicamente falando também, e culturalmente, porque o povo aprendeu a valorizar sua identidade sabe. E isso aí tem nos motivado muito, é uma alegria muito grande pra nós. Eu sou parte dessa construção sabe, e por eu ser parte dessa construção é que eu me vejo mais alegre ainda.

No mesmo sentido, T9 argumentou: “se a gente não se afirmar enquanto identidade étnica nós não vamos ter terra. E a preocupação maior seria essa, nós vamos perder nosso território. Porque onde não tem índio não precisa ter terra indígena”.

Nos dois trechos logo acima, T9 demonstra otimismo em relação ao futuro da comunidade em larga medida devido ao fortalecimento identitário e cultural, o qual reconhece como imprescindíveis para a manutenção da TI, além de vislumbrar potencialidades de desenvolvimento econômico dentro do próprio território.

A partir da fala de T9, pode-se compreender o fortalecimento identitário e cultural bem como a garantia do usufruto territorial como fatores de etnodesenvolvimento para a comunidade.

Nessa terceira ida ao território do Carretão, além das entrevistas com os indígenas, entrevistei dois servidores da Secretaria de Saúde Indígena - Sesai. Transcrevo em seguida alguns dos trechos mais significativos dessas entrevistas para os fins desta pesquisa.

Sobre os atendimentos, S1 explicou:

Atendemos 10 dias aqui em Carretão, 10 dias em Aruanã, e dentro desses 20 dias a cada 3 meses fazemos uma visita aos Avá Canoeiro lá em Minaçu. É algo que ainda não iniciou porque eu to começando agora, mas o que eu sei é que a cada 3 meses acontece essa visita aos avá canoeiro. Em relação ao trabalho, nós fazemos atenção primária ou básica. A parte de alta complexidade e média complexidade, isso nós não fazemos porque faz parte do próprio subsistema do SUS essa parte de atenção primária. Quando precisa se encaminhar, aí nós vamos pras unidades de referência dentro do sistema SUS, no caso aqui é Ceres, Rubiataba, em alguns casos Nova América, mas mais Ceres e Rubiataba, no caso lá de Aruanã, Goiânia, é isso.

Como pude observar em minhas visitas à TI Carretão, o território dispõe de um posto de saúde público que oferece serviços médicos e odontológicos relacionados à atenção básica ou primária para os indígenas, os quais se necessitarem de intervenções mais complexas que exijam um aparato mais robusto devem recorrer às unidades de referência do sistema SUS nos municípios adjacentes, especialmente em Ceres e Rubiataba, conforme S1, ou optar pelo atendimento na rede privada caso o sujeito tenha renda suficiente para arcar com as despesas. A equipe de saúde na TI é formada por médico e odontólogo, não indígenas, além de enfermeiros, técnicos de enfermagem e agentes de saúde, entre não indígenas e indígenas. Frise-se que, mediante conversas informais pude perceber que a comunidade almeja investir cada vez mais na formação e capacitação dos tapuios a fim de que no futuro estes possam ocupar senão a totalidade, a maioria dos cargos na área de saúde, incluindo o de médico e odontólogo, tal como lograram fazer no âmbito escolar.

Acerca de sua identificação com o trabalho junto a indígenas, S1 falou:

Pra quem ficou 13 anos na saúde indígena, sim gosto e muito, me realizo muito como profissional, literalmente eu acho que faço saúde, é claro que a gente se esbarra nas burocracias, nas dificuldades que os órgãos hoje enfrentam, mas poder estar com o índio, conviver com ele, escutar, conhecer sua cultura, praticar algumas práticas que eles praticam, isso me satisfaz demais, muito mesmo.

Em sua fala logo acima, S1 revela ao mesmo tempo satisfação quanto ao trabalho junto aos indígenas e empatia em relação à cultura e modo de vida indígena, porém ressalta dificuldades, especialmente relacionadas à burocracia inerente aos órgãos/instituições indigenistas ou que prestam serviços aos indígenas.

No que concerne aos desafios inerentes ao trabalho na área de saúde junto a indígenas, S1 destacou:

Eu acho que a grande dificuldade, aí eu vou falar da minha área, odontologia, a grande dificuldade é você fazer todo o tratamento, atender de maneira completa aquele indivíduo indígena, o que seria isso, eu fazer atenção básica, e aquilo que porventura não estiver dentro do escopo da atenção básica, a gente encaminhar e ter a certeza que esse paciente vai ser atendido, vai fazer um tratamento de canal pra não perder o dente, vai fazer uma reabilitação por meio de uma prótese pra reabilitar aqueles dentes que foram tirados. Vai fazer uma cirurgia que não é possível de fazer no posto de saúde. Afinal de contas, atender aquele indivíduo em todas as suas demandas. Eu acho que esse é ainda difícil, essa conexão da atenção primária, secundária e terciária. Atender o indivíduo como um todo, porque isso se esbarra em condições de organização burocrática, em limitações governamentais, isso sim seria difícil, esse externo. Dentro da aldeia talvez a maior dificuldade seja de fato você sensibilizar aquele paciente da importância da saúde bucal. A história da saúde bucal nas

comunidades indígenas do Brasil inteiro é uma história negra. É uma história em que basicamente se tirava dente, ainda se acontece infelizmente em alguns rincões do país. Então é muito triste, você ter que vir e falar olha eu não to aqui só pra tirar seu dente, eu tô pra cuidar de você, fazer o possível pra não tirar seu dente. Então sensibilizar o paciente que já vem de um histórico complexo eu acho que é o maior desafio.

No trecho logo acima, S1 ressalta a complexidade da saúde indígena, mais especificamente no campo da odontologia, em decorrência de um histórico de abordagens equivocadas por parte do próprio Estado, na sua percepção, reiterando a persistência na atualidade de empecilhos burocráticos que impediriam o atendimento mais amplo e completo aos indígenas, no que tange à saúde primária, secundária e terciária ou procedimentos de baixa, média e alta complexidade, respectivamente.

S1 compartilhou sua percepção sobre a relação atual entre o Estado e os povos indígenas no que diz respeito à saúde, como segue:

A saúde indígena tá dentro de um subsistema, o próprio nome fala, é um subsistema, um sistema que está inserido dentro de um sistema maior que é o SUS, então existe o subsistema da saúde indígena. E esse subsistema é, digamos que, tocado pelos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs), 34 espalhados pelo Brasil, e hoje atualmente pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai). Eu posso dizer por mim, eu acho que a saúde indígena melhorou e muito, quando comparado a antigamente, isso não tem o que ver, é claro que desafios e dificuldades ainda acontecem, isso evidentemente, sempre tem algo, em saúde parece que você nunca consegue sanar todos os problemas. Mas quando eu olho hoje as condições de trabalho do ponto de vista de equipamentos, material, estrutura, nem se compara com antigamente, então eu acho que sim. E o Dsei, eu falo agora do meu Dsei, me dá sim, por meio da Coordenação Técnica de Saúde Bucal, por meio do Diase, da própria coordenação, me dá plenas condições de fazer um bom trabalho.

Na fala supracitada, S1 explica como funciona o substema de saúde indígena coordenado pela Sesai no âmbito do SUS. Na sua perspectiva, embora ainda existam desafios e dificuldades, houve uma melhora significativa no atendimento à saúde indígena nos últimos anos, se comparado ao passado, especialmente no que concerne à questão estrutural, disponibilidade de materiais e equipamentos, bem como condições de trabalho. Tal melhora significativa na estrutura de atendimento à saúde dos indígenas, pode ser considerada como fator de potencialização do etnodesenvolvimento na comunidade.

S1 também sugeriu ações visando a melhora do atendimento aos indígenas no seu escopo de atuação:

Em relação à odontologia, seria interessante conseguir uma fluoretação da água, eu acho que seria interessante os profissionais poderem ficar mais tempo na aldeia, mas para que isso acontecesse teriam que ter mais profissionais. Por exemplo, às vezes, em vez de um profissional ficar 10 dias numa aldeia, ele

ficar mais tempo. Mas pra isso vai ter que contratar mais profissionais, eu acho que talvez seria interessante ter mais profissionais contratados, para que as aldeias não ficassem muito tempo desassistidas. Do ponto de vista de educação e promoção de saúde, fazer parcerias mais sólidas com a parte de educação, que é a parte das escolas indígenas que estão dentro das aldeias, junto aos professores, diretores, seria também interessante. Eu acho que você fazer essa parte lúdica que é teatro, palestras, também você reforçar isso a todo momento, e aí, lógico, tudo isso aliado ao suporte do governo, ou seja, você tá fazendo sua parte localmente, dando o melhor do que porventura possa ser dado, e quando aquele cidadão indígena ter que sair para dar continuidade àquilo que não pode ser feito, ele ser atendido. Então eu acho que, do ponto de vista local, é claro que sempre pode existir algum ou outro ajuste, dependendo do local onde você está, mas você tem uma estrutura bacana. É claro que, às vezes, um posto de saúde precisa de uma reforma ou até talvez construísse um outro posto de saúde, às vezes uma estrutura física em alguma outra aldeia precisa melhorar tal, mas do ponto de vista do trabalho odontológico, hoje o Dsei Araguaia eu posso dizer com certeza que nós temos uma boa estrutura de trabalho. E falta agora, no meu ponto de vista, essa parceria com aquilo que não é feito na aldeia, para esse índio não ser prejudicado quanto à saúde ao ele não ter condições de fazer um tratamento.

Pode-se observar, a partir do excerto logo acima, que além da fluoretação da água, S1 entende que um incremento no número de servidores da saúde para que os indígenas tenham um atendimento permanente em suas aldeias juntamente com um fortalecimento da saúde preventiva por meio de parcerias entre as instituições de saúde e de educação, seriam iniciativas fundamentais para o aprimoramento da saúde indígena no país. Na perspectiva de S1, fluoretação da água e um incremento no número de servidores da saúde atendendo em território indígena seriam fatores potencializadores do desenvolvimento nas comunidades. Haja vista que se tratam de elementos exógenos às comunidades, em que pese seus potenciais benefícios e, mesmo, necessidade, podem ser entendidos então como fatores ambivalentes sob o viés do etnodesenvolvimento.

Acerca de sua perspectiva de desenvolvimento em relação ao seu trabalho junto aos indígenas, S1 afirmou:

Eu acredito que o desenvolvimento é multifatorial, ele na verdade não é só um detalhe que faz que o ser humano se desenvolva. Nesse contexto, eu acho sim que eu faço parte desse processo, como, conscientizando esse cidadão. Porque a partir do momento em que ele tem uma consciência aprimorada da importância da sua saúde, evidentemente que ele vai se desenvolver melhor, isso não tem dúvidas né. Então eu acho que sim, que a gente colabora, é claro que, talvez somos uma pequena parte desse processo, que ela é composta por inúmeros agentes, inúmeros personagens, inúmeros atores nesse ponto, mas sim, eu não tenho dúvida que os profissionais, não só eu odontólogo, mas todos os profissionais que pertencem à saúde indígena, eles sim colaboram para o desenvolvimento. E eu vejo isso, porque há muito tempo atrás, quando existiam equipes que não fixavam, que não eram da aldeia, que passavam e que só basicamente faziam extrações, você tinha a consciência totalmente diferente. Hoje quando você vê o pai e uma mão de uma criança indígenas

preocupado em levar a criança pra fazer um raio x, preocupado em reabilitar uma boca que não tem mais dentes, você percebe que esse trabalho que a gente tá fazendo, tá fazendo efeito, antes o índio só queria tirar o dente.

Conforme trecho acima, S1 entende a questão do desenvolvimento como multifatorial e que o trabalho dos profissionais de saúde junto aos indígenas contribui para o desenvolvimento das comunidades na medida em possibilita uma conscientização maior dos sujeitos acerca dos cuidados com a saúde, além de possibilitar o acesso a serviços e procedimentos que interferem positivamente na vida dos mesmos.

Indagado sobre qual teria sido o maior aprendizado pessoal em relação ao trabalho de atendimento junto aos indígenas, S1 declarou:

A maior lição que eu aprendi é a seguinte: na saúde indígena, o que você não puder fazer pra todos, não faça pra um, essa foi a maior lição que eu tive. Infelizmente, no mundo branco isso é o inverso. Se chega um paciente em mim e pede pra eu fazer uma dentadura, a pergunta que eu tenho que fazer é, eu vou ter condições de fazer pra toda comunidade. Se eu responder tenho condições então eu faço, se eu falar não tenho condições então eu não posso fazer. Eu não posso agradar seja quem for, seja o cacique, seja uma pessoa que não tem muita relevância, eu tenho que ser democrático, eu tenho que atender todos da mesma maneira porque esse é o sentimento puro de comunidade. Como é que eu posso querer encarar uma comunidade se eu não a trato como tal, não tem jeito, então essa sim é a maior lição que eu levo para toda minha vida e faço questão de falar isso para os profissionais que porventura estejam chegando. Sempre pense você tem condições de fazer aquilo pra todos então faça, mas se você não tiver condições não faça, repense, avalie, vê se tem jeito de fazer de outra maneira, aí sim.

Na fala supracitada, S1 revela como grande aprendizado ao longo de seu trabalho junto a comunidades indígenas a percepção de diferenças culturais entre os indígenas e os não indígenas, atribuindo àqueles um senso maior de relações democráticas e comunitárias.

S2, por sua vez, compartilhou seu entendimento acerca do contexto atual da saúde indígena:

Tenho um certo conhecimento em saúde pública, saúde hospitalar, e aqui é diferenciado. To aqui, gosto de todos, procuro atender a todos, mas tem a política que às vezes é mascarada, às vezes ajuda, às vezes não, às vezes deixa a desejar. Às vezes cortando benefícios a que o índio tem direito. Talvez tá faltando incentivo, mais apoio, mais liberação pra eles e parece que tá ficando distante, parece que tende a passar pro município a saúde. Então o SUS é universal, mas não tá bem assim. É cada um no seu município. Já estou enfrentando dificuldades de atendimento de um município para o outro. Então o indígena não tinha que ter município. A terra é indígena, todos pagam imposto, todos consomem alimentos e tudo mais e são indígenas, teria que ser diferenciado e não tá bem assim. O governo até manda incentivos ajuda os hospitais, mas pra atender no geral, a diferença não to vendo.

No trecho acima, S2 revela preocupação com relação a questões políticas relacionadas

à saúde indígena, diante da sinalização desde o advento do governo Bolsonaro de esforços no sentido de municipalizar a saúde indígena e, por conseguinte, extinguir a Sesai e sua proposta de atendimento diferenciado e especializado para os indígenas. Apesar de a Sesai não ter sido extinta até o momento e a saúde indígena seguir no âmbito federal, algumas iniciativas do governo como o Decreto 9.795, de 17 de maio de 2019, que alterou pontos sensíveis da estrutura regimental da Sesai, são vistos pelo movimento indígena representado pela APIB como reiteradas tentativas de municipalizar a saúde indígena em que pese autoridades do governo já terem descartado essa possibilidade publicamente. Frise-se que a entrevista com S2 foi realizada em junho de 2019, pouco tempo depois da edição do referido decreto.

S2 compartilhou também sua percepção sobre a questão da saúde na TI Carretão nos últimos anos:

Então quando um dá família tá precisando de saúde, se o município não oferece tratamento eles dão um jeito e tratam, não ficam sem fazer um exame, sem comprar um remédio. Que antes tinham mais medicação, hoje tem a lista da medicação que é servida, então se não tem o paciente compra. (...) hoje eles tem mais recurso, tem a independência financeira né, que a maioria tem um gadinho, tem leite, então tem a sua independência, trabalham e se mantêm. A situação econômica tava mais difícil em 2007/2008, no início, melhorou bastante. O desenvolvimento chegou, a cultura, tudo melhora, conhecimento, aqui já tem vários acadêmicos em várias áreas, melhorou bastante aqui.

Conforme trecho acima, S2 entende que a situação econômica do povo Tapuia do Carretão melhorou significativamente na última década, se comparado ao início do seu trabalho junto à comunidade, entre 2007/2008, fato que S2 atribui ao aumento da escolarização e à produção de leite, tal qual apontaram também alguns tapuios entrevistados. Ainda segundo S2, a autonomia financeira permite que os tapuios tenham acesso a remédios e serviços que porventura não sejam satisfatoriamente oferecidos pelo Poder Público.

Ainda sobre a questão dos atendimentos na TI Carretão, S2 ponderou:

Sim, comparando ao município é praticamente igual ou até melhor que o município, porque aqui oferece mais. Então lá tem PSF (Programa de Saúde da Família), tem hospital municipal, mas é tudo diferenciado. E aqui já é mais diariamente, dia e noite também, aqui tem mais assistência, sábado, domingo e feriado. Então eles procuram qualquer hora do dia e da noite, eles tem assistência. (melhorias) Já que aqui é uma área extensa, ou 2 PSF (Posto de Saúde Familiar), porque aqui tem duas glebas, Carretão e Carretãozinho, um no município de Rubiataba e outro no município de Nova América. Porque até a associação aqui, a comunidade ganhou uma ambulância, através de um deputado, prefeito de Nova América, aí na entrega ele disse que não poderia vir pra cá por ser município de Rubiataba. Se o posto fosse no município de Nova América aí tudo bem. Mas como diz aí, deve ter as leis alguma coisa que eu não entendo e não tô a par, não posso dizer se pode ser possível e se pode se concretizar.

Por meio da fala acima, S2 apresenta sua perspectiva de que o atendimento à saúde dentro da TI pode ser considerado até melhor do que no município vizinho, por oferecer mais serviços e mais assistência em tempo integral incluindo fins de semana e feriados. Entretanto, por ser uma área extensa S2 sugere a criação de mais um posto de saúde dentro da TI, frisando que a área é dividida em duas glebas não contínuas.

De maneira geral, S1 e S2 apontaram dificuldades burocráticas, escassez de recursos humanos e infraestruturais bem como questões políticas como fatores relevantes e intervenientes na promoção da saúde junto a comunidades indígenas. A saúde e o acesso a serviços dessa natureza, tanto a partir do Estado quanto por meio da iniciativa privada, por sua vez pode ser considerado um indicador importante do etnodesenvolvimento das comunidades. Nessa perspectiva o acesso aos serviços de saúde pode ser considerado como fator potencializador do etnodesenvolvimento, ao passo que as dificuldades burocráticas bem como a escassez de recursos humanos e infraestruturais podem ser considerados como fatores limitantes do etnodesenvolvimento.

Logo abaixo segue um quadro-síntese, à semelhança do Quadro 2 (págs. 177-178), no qual categorizo os indicadores de etnodesenvolvimento emergentes a partir das falas dos sujeitos entrevistados como fatores potencializadores, limitantes ou ambivalentes para o etnodesenvolvimento, correlacionando-os com 4 pilares ou dimensões da sustentabilidade. Como alguns indicadores que emergiram na pesquisa de campo coincidem com indicadores que emergiram nos eventos-campo para coleta de dados, descritos no Capítulo III desta tese, utilizarei a seguinte legenda para facilitar a compreensão dos dados que constam no quadro a seguir.

Grifados em azul, estão os indicadores que coincidem com os indicadores que emergiram nos eventos-campo para coleta de dados; em vermelho, os que emergiram nos eventos-campo, mas não na pesquisa de campo; e, por fim, em preto, os que emergiram na pesquisa de campo. Por sua vez, as siglas T, S e P, respectivamente, referem-se aos Tapuios, servidores da Sesai e pesquisadores entrevistados e a numeração lado das letras indica o sujeito entrevistado em ordem cronológica correspondente ao indicador emergente em sua fala.

QUADRO 3

ETNODESENVOLVIMENTO			
4 PILARES DA SUSTENTABILIDADE	FATORES POTENCIALIZADORES	FATORES LIMITANTES	FATORES AMBIVALENTES
ECONÔMICO *(alimentação/produção e geração de renda)	<p>Roça comunitária/roças individuais (T4, T5); troca de sementes; coleta de frutas regionais (T2); caça e pesca (T1); artesanato (T4).</p> <p>Território (T2, T5 e T9)</p> <p>Casa de Farinha (T5, T7)</p> <p>Agroecologia (T9)</p> <p>Etnoturismo (T9)</p>	<p>Uso de agrotóxicos/veneno (T5); arrendamento externo; turismo convencional</p> <p>Empreita (T2)</p> <p>Interrupção do acesso à energia (T7)</p> <p>Agricultura convencional (T9)</p>	<p>Compra de alimentos fora da TI (T5); Uso de máquinas (T5, T9); Criação de gado (T2, T5, T9); Programas sociais, benefícios da seguridade social e trabalho assalariado (P2, T2, T4, T5); Piscicultura (T1); infraestrutura/estradas e bens de consumo/automóveis (T2); Produção de leite (T2, T4, T5, T6 e T9) dinheiro (T2, T5) arrendamento interno (T4, T5 e T9) Agropecuária (T5, T9)</p>
SOCIAL *(aspectos culturais, relações, demandas e desafios)	<p>Rituais ; festas tradicionais (T1, T4); uso de plantas e raízes (T3, T8).</p> <p>Relações solidárias e comunitárias (T3)</p> <p>Processo de resistência, afirmação étnica e fortalecimento identitário (T4)</p> <p>Demarcação/Ampliação da TI (P2, T4, T5, T6 e T9)</p> <p>União ou coesão interna da comunidade (T5)</p> <p>Atividades culturais para conscientização, contra o preconceito e a discriminação (interculturalidade) – T9</p>	<p>Questões de saúde pública, como alcoolismo (T4, T6) uso de drogas e suicídio.</p> <p>Individualismo (T3)</p> <p>Falta de conhecimento jurídico (T4)</p>	<p>Conflitos externos e internos (T2, T4).</p> <p>Divisão do território em lotes (T4, T6)</p> <p>Crescimento demográfico (T5, T6)</p> <p>Tensão ou (fricção interétnica) – T9</p>
.INSTITUCIONAL *(apoio e parcerias)	<p>Apoio de instituições públicas/estatais (T4, T6, T7).</p> <p>Assistência técnica Emater/prefeitura Rubiataba</p>	<p>Ausência do Estado pouco ou nenhum apoio/parceria e dificuldades burocráticas (T2, T4, T9, S1 e S2).</p>	<p>Apoio de instituições religiosas (T1, T4, T7).</p> <p>Fluoretação da água (S1)</p> <p>Incremento no número de</p>

	(T5) Políticas Públicas: “Programa Lavoura Comunitária”; Pronaf, DAP, PNAE (T5, T7) Escola Indígena (T9) PPP diferenciado (T9) LIIUFG (T9) Melhorias na infraestrutura de atendimento à saúde indígena (S1) Aprendizado intercultural (S1 e S2)	Conjuntura política desfavorável (P2, T5, T9 e S2)	servidores da saúde atendendo nas TIs (S1)
AMBIENTAL *(meio ambiente/projetos)	Acesso à água e saneamento básico (T4). Projetos ambientais e recuperação de Território degradado (T4, T5) TI mais preservada que seu entorno (K, B e Xe). Educação ambiental e cultura indígena como componentes curriculares (T1) PNGATI (T4, T5, T6 e T9) Engajamento da Escola (T4) Reflorestamento e proteção das nascentes (T5)	Desmatamento/degradação do Cerrado na TI (P2, T5, T9) e poluição. Extinção ou escassez de plantas nativas na TI (T8) Desmatamento e queimadas provocadas por fazendeiros e pessoas de fora da TI (T8)	Preservação* Conservação ⁸⁸ (T2,T5 e T9)

⁸⁸ Alguns sujeitos Tapuias entrevistados (T2, T5 e T9) trouxeram explicitamente em suas falas uma compreensão do meio ambiente mais próxima da visão conservacionista, que prima pela exploração sustentável dos recursos naturais.

DO ÍNDIO IDEAL AO ÍNDIO REAL

LEMBRANÇA DO TEMPO PASSADO, ESPERANÇA NO TEMPO FUTURO

Eunice Rodrigues Tapuia

Belas águas claras do córrego Carretãozinho
Lajinho 1 e 2, Passagem de Campo
Macaco e Passarinho
Desce em mansidão a alegria da bicharada
Contagiando com o seu ar fresco o povo que os
cerca...
Ah! Tempo bom, tempo de alegria
As crianças no Rio Carretão a brincar
Sentido a água fresca passar
Na sua pele morena, caminhando
Massageando suas areias macias
Os animais andando sob o luar
Alegre por ter um lugar só seu pra morar

O Cerrado de antes, ainda hoje diz:
- Estou aqui desde que você chegou, oh! Povo
Tapuia
E sou feliz porque tem consciência de não me
destruir
Porque se destruíres a mim, destruirás a vocês
Visto que somos irmãos: eu Cerrado e vocês
Povo Racional, fazemos parte de um todo que não
Suporta perder um só pedacinho
Por isso até hoje
Sou o mesmo cerrado acolhedor
E vocês o mesmo povo preservador
(TAPUIA,2009,p.16)

Há uma tensão entre as figuras do índio ideal e do índio real arraigada no imaginário social do povo brasileiro. Como já explicado no capítulo teórico desta tese, a própria expressão “índio” foi um conceito exógeno ou alcunha imposta aos povos nativos, os quais foram colonizados pelos conquistadores europeus, como generalização ou forma homogeneizante de uma população culturalmente diversa e constituída por vários povos com autodenominações específicas. Contraditoriamente, no transcurso do processo histórico tal expressão tornou-se símbolo de unidade, resistência e luta política entre grupos étnicos outrora majoritários e, contemporaneamente, minoritários.

A idealização ou essencialização do indígena, em moldes românticos, como a literatura brasileira fartamente registrou, com sinais diacríticos abstraídos dos relatos dos conquistadores portugueses ou dos bandeirantes e missionários do período colonial aplicada na atualidade tem o efeito perverso de negação da história, no caso do Brasil, permeada pelos processos de colonização/colonialidade, violências, extermínios e miscigenação forçada. A negação dessa história, por sua vez, redundando na negação de direitos, além de estimular o preconceito e a discriminação. Conforme Schiavini (2015, p. 61):

O romantismo situava o indígena em um passado remoto, estabelecendo uma enorme distância entre o clima idílico dos romances, com a penosa realidade vivenciada, na época, pelos povos indígenas (...). Os conceitos e valores transmitidos pelo “romantismo-indianista” foram tão fortes que eles repercutem até os nossos dias, não somente pela literatura da época, mas também pelas mídias modernas, como o rádio e a televisão. De modo geral, essas mídias continuam exaltando a figura do indígena forte, valente e protetor da natureza, em detrimento das informações de suas reais condições de vida.

Para o mesmo autor:

Por conta desses estereótipos, observa-se que os indígenas são vítimas de dois tipos de preconceitos por parte da população brasileira: um, que poderíamos chamar de “positivo”, devotado pelos habitantes dos grandes centros urbanos, pertencentes às classes mais abastadas, que segue acreditando em um indígena forte, saudável, guerreiro, protetor da natureza. O outro “negativo” (preguiçoso, ladrão, violento), é devotado pelos habitantes das regiões próximas às aldeias indígenas, que têm grande interesse em suas terras e recursos naturais. Obviamente, por serem preconceituosos, os dois tipos são nocivos aos povos indígenas. Se um, “o negativo, leva a uma constante tensão e conflitos, envolvendo populações regionais e os povos indígenas, o outro impede que a sociedade dita “esclarecida”, consiga enxergar e entender as verdadeiras dificuldades de sobrevivência e de relacionamentos com a sociedade nacional, das populações autóctones (SCHIAVINI, 2015, p. 62).

Na mesma linha, Cunha (2016, p. 120), referindo-se a um histórico de idealizações sobre o ser índio, afirma:

(...) temos um contexto em que a iconografia sobre o índio constrói a alteridade por elementos preferencialmente físicos (como por exemplo nas pinturas corporais, tatuagens, furações em lábios e orelhas, botoques, etc.), poderíamos nos questionar se ela reside apenas nos corpos, se não haveria também a idealização de uma alma indígena? Creio que podemos pensar que sim, evocando um problema mais atual, da crítica às sociedades indígenas por não corresponderem a uma idealização que as associa à ecologia e à integração à natureza. Afinal, muito do discurso construído para a manutenção de áreas indígenas e mesmo para a construção social da necessidade de manutenção e reconhecimento de identidades diferenciadas foi justificada nessa associação que vem sendo posta em questão pela forma como alguns grupos indígenas têm atuado mais recentemente.

Não obstante esses processos, muitos grupos étnicos e comunidades resistiram, persistiram, lutaram e lutam para resguardar, resgatar, reconstruir e ressignificar sua memória e identidade, além de buscar visibilidade política para suas demandas e reais necessidades. É o caso dos 305 povos indígenas brasileiros identificados pelo IBGE (2010), entre outros em processo e na luta por reconhecimento/identificação.

O povo Tapuia da TI Carretão, povo indígena com o qual realizei a pesquisa de campo desta Tese, à semelhança de muitos povos indígenas do Nordeste brasileiro, é um povo que se distancia do imaginário sobre o que é ser índio idealizado de forma romântica. Tal fato se deve em larga medida ao intenso processo de miscigenação e contato com a sociedade envolvente que a comunidade Tapuia vivenciou ao longo de sua história, que reverberou no quase que completo apagamento de traços fenotípicos definidos e sinais diacríticos tais como língua materna, rituais e costumes específicos. Frise-se que tais traços e sinais não constituem condição imprescindível para o reconhecimento de um grupo étnico e a etnicidade decorre do

processo histórico mediante o qual emergem e se estabelecem fronteiras e contrastes entre os sujeitos e seus respectivos grupos e comunidades de origem/pertencimento. (BARTH, 2000; OLIVEIRA & BAINES, 2005). Por vezes, tais sinais são, entretanto, acionados por sujeitos e grupos na defesa de seus interesses para negar direitos ou oprimir por meio do preconceito e da discriminação, num contexto de disputa ou conflito de interesses, no caso, a disputa pela terra e seus recursos. No caso dos Tapuios, como afirmou Silva (2002, p.64): “Nos documentos elaborados pela Funai observa-se quão recorrentemente os posseiros acionaram sinais diacríticos (em especial a cor da pele e o tipo de cabelo) para destituir os Tapuios de qualquer direito à posse da terra”.

Além dos traços fenotípicos e sinais diacríticos, permeia o imaginário brasileiro sobre índio ideal uma associação quase que automática do modo de vida dos povos indígenas em harmonia com o equilíbrio ambiental e a preservação da natureza, em meio à floresta e longe dos centros urbanos. Em que pese a existência de dados de monitoramento, estudos e pesquisas que corroboram essa relação quando comparadas taxas de desmatamento em algumas terras indígenas com o seu entorno ou mesmo com unidades de conservação, não existe um modo de ser e de vida indígena geral, mas vários modos cada qual com suas especificidades, influências, circunstâncias e dinamismos. Para este autor, que durante o mestrado pesquisou a Aldeia Multiétnica⁸⁹, evento intercultural que valoriza e enaltece os sinais diacríticos, a cultura e a expressão estética da alteridade, poder entrar em contato e pesquisar uma comunidade indígena em seu próprio território, no cotidiano, foi no mínimo uma ampliação de perspectiva que permitiu vislumbrar dilemas, demandas e desafios reais de uma comunidade indígena em pleno século XXI.

O povo Tapuia, e, por conseguinte, os sujeitos Tapuias, ao mesmo tempo em que se distanciam da figura do índio idealizado nos moldes românticos e midiáticos, se aproximam do índio real, e, como seres dotados de realidade, podem suscitar e enfrentar dilemas, contradições, desafios e tensões entre a forma como se veem internamente (como grupo étnico) e a forma como são vistos externamente (pela sociedade envolvente). Ademais, não necessariamente deve haver, e comumente não há uma interposição entre essas diferentes perspectivas.

Por razões sociais, econômicas e históricas o povo Tapuia do Carretão foi consolidando a agropecuária, com foco na produção de leite, como um dos principais, senão o principal eixo de geração de renda da comunidade. Tal consolidação contou inclusive com o apoio institucional da Funai e da Diocese de Rubiataba, entre outras instituições, como forma de

⁸⁹ Vide Dissertação “A Aldeia Multiétnica: no espaço-tempo da interculturalidade” (PARENTE, 2016)

minimizar a condição de pobreza que afligia a comunidade até a década de 1990, anteriormente ao reconhecimento do grupo étnico pela Funai e consequente demarcação/homologação de seu território. Penúria essa causada pelas décadas de conflitos com posseiros e fazendeiros que se aproveitavam do desconhecimento jurídico em relação aos seus direitos por parte da comunidade Tapuia para explorar suas terras e força de trabalho, como emergiu nas falas de alguns entrevistados, endossadas por Moura (2006/2008).

Como descreveu Moura (1989, pág.164) acerca da situação de pobreza e exclusão em que se encontrava a comunidade Tapuia até final da década de 1980, em forma de apelo/denúncia:

Os Tapuia precisam, urgentemente, de recursos para sua subsistência: apoio agrícola, equipamentos, recursos para a aquisição de animais, além de um projeto básico de assistência médico-odontológica. Sem a aquisição desses recursos básicos, os Tapuia vão continuar num estado de extrema pobreza. Pobreza a que foram reduzidos por um modelo de assimilação compulsória, cujo resultado é a marginalização social, cultural e econômica.

Afora o suporte institucional recebido pela comunidade após o reconhecimento pelo órgão indigenista oficial, seja por meio de serviços, subsídios, insumos e assistência técnica, vale ressaltar que a região em que a TI Carretão se encontra, sobretudo a partir da década de 1940, com a instituição da CANG-GO, que atraiu muitos fazendeiros e posseiros, tornou-se um dos epicentros goianos no campo da produção agropecuária. Pode-se afirmar, portanto, que o Estado teve participação decisiva na conformação de uma “vocação” econômica da região para a agropecuária, e a consequente transformação das paisagens associada aos impactos ambientais sobre os ecossistemas locais como no caso da degradação do Mato Grosso de Goiás e do próprio território indígena, que foi ocupado por posseiros até a demarcação oficial da TI em 1990 e sua desintrusão no fim da mesma década. Conforme Silva (2002, p. 15), “A ocupação pelos posseiros durante esse tempo possibilitou a transformação das terras férteis do Carretão em áreas de pastagem para o gado (...)”. Como a TI Carretão está envolta nesse contexto, margeada por fazendas e municípios que se estruturam economicamente de forma altamente vinculada à produção agropecuária, além de ter passado por esse processo histórico de intenso contato com posseiros, não fica difícil compreender porque tais atividades também foram incorporadas de forma estruturante ao modo de organização social do povo Tapuia.

Em que pese a criação de gado com vistas à produção de leite para fornecimento à indústria de laticínios não ser uma atividade ancestral, tradicional ou usualmente atribuída a povos indígenas, a partir do imaginário idealizado e essencializado do índio, que costuma restringir possíveis formas de produção e geração de renda por parte desses povos a atividades

de baixo impacto ambiental e pouco intensivas em insumos e aparatos tecnológicos, como a produção de cunho agroecológico, o extrativismo e o artesanato, por exemplo, boa parte dos sujeitos Tapuias entrevistados reconheceram a importância dessa atividade para a autonomia e o autosustento econômico da comunidade. Alguns deles, inclusive, expressaram certo orgulho pelo fato de terem logrado melhores condições econômicas por meio dela, transitando de uma condição de pobreza em que outrora, por vezes, eram assolados pela fome para uma condição atual que lhes permite uma vida mais digna, sob o ponto de vista material, não só em relação aos tempos passados, mas também se comparada a situação de outras comunidades indígenas que na atualidade ainda são afligidas por problemas relacionados à fome e à escassez de recursos.

Ainda que alguns sujeitos entrevistados tenham reconhecido da importância da agropecuária para a comunidade Tapuia, alguns também reconheceram tensões envolvidas com esse tipo de atividade como, por exemplo, a necessidade de desmatamento do Cerrado para a criação de pasto e as limitações territoriais para a expansão da atividade, bem como a vinculação da identidade étnica com o usufruto territorial e a demanda pela ampliação do mesmo.

Dessa forma, após terem logrado no curso das últimas décadas superar ou reduzir significativamente problemas relacionados à fome, pobreza e escassez de recursos, mediante a geração de renda provinda sobretudo a partir das atividades agropecuárias, com ênfase na produção de leite, mas também a partir dos salários como servidores públicos nas áreas de educação e saúde, além dos benefícios da seguridade social e acesso a políticas públicas, em paralelo a parcerias com a sociedade civil, como se pode observar a partir das falas dos entrevistados, supracitadas. Tal aumento da renda deriva também dos esforços da comunidade em investir na formação educacional de seus membros os quais tiveram de se capacitar para acessar tais empregos e funções públicas. Nesse sentido, a luta pelo fortalecimento e pela autogestão da Escola Indígena dentro da TI bem como a parceria com pesquisadores e instituições voltadas para a pesquisa/educação como a Licenciatura Intercultural Indígena da UFG desempenham papel fundamental.

Ressalte-se, que, se por um lado, esse aumento da renda gera maior autonomia financeira que pode refletir numa necessidade menor da venda da força de trabalho para fazendeiros vizinhos, como no caso das empreitas, por outro, o incremento no poder de consumo de produtos, sobretudo de alimentos produzidos fora da TI, pode gerar uma espécie de círculo vicioso o qual desestimula a produção, mesmo que para subsistência, por parte dos Tapuios. Por conseguinte, tal fato pode fazer que a comunidade diminua cada vez mais sua autonomia

produtiva/alimentar, distanciando-de de uma relação mais visceral com a própria terra e passe a consumir alimentos menos saudáveis e de menor qualidade, caso não haja estratégias efetivas para resguardar essa autonomia a curto, médio e longo prazos.

Atualmente, percebe-se a partir da fala dos sujeitos Tapuios entrevistados, que a comunidade Tapuia, que no passado recente lidou com problemas sérios relacionados à pobreza, à fome, ao preconceito e discriminação que muitas vezes redundou em conflitos com a sociedade envolvente, enfrenta outros dilemas, relacionados mais à gestão e sustentabilidade do território no presente e no porvir: como a questão da ampliação da TI, tendo em vista a possibilidade de crescimento demográfico e a existência de contingente expressivo de Tapuios vivendo fora da TI Carretão, e a questão da sustentabilidade ambiental para a presente e as futuras gerações, o que implica na preservação do Cerrado restante e na recuperação das áreas degradadas, tendo em vista o próprio crescimento populacional em face dos limites territoriais, entre outros fatores.

TERRITÓRIO COMO DIMENSÃO MATERIAL E IMATERIAL

O território é o lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da sua existência (SANTOS, p. 13, 2006).

O território não é apenas algo fixo e delimitado geograficamente, ou seja, de natureza física ou material, mas possui também uma dimensão imaterial ou simbólica que resguarda memórias e a própria identidade da comunidade que nele vive e dele sobrevive. Conforme Santos (2006, p. 14): “O território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas; o território tem que ser entendido como o território usado, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida”. Segundo Haesbaert (1999, p. 178-179): “A identidade social é também uma identidade territorial quando o referente central para a construção desta identidade parte ou transpassa o território”.

Nesse sentido o mesmo autor reconhece pelo menos três dimensões relacionadas à territorialidade, quais sejam: materialidade; imaterialidade; e espaço vivido, tal como segue.

Territorialidade num sentido mais ontológico: a. Como materialidade (ex. controle físico do acesso através do espaço material (...)) b. Como imaterialidade (ex. controle simbólico, através de uma identidade territorial

ou "comunidade territorial imaginada") c. Como "espaço vivido" (frente aos espaços - neste caso, territórios, formais-institucionais), conjugando materialidade e imaterialidade (HASBAERT, 2007, p. 25).

Dessa forma, podemos afirmar quanto ao contexto do povo Tapuia da TI Carretão, que sua identidade social, ou melhor, étnica, está intrinsecamente vinculada ao território uma vez que, cosmologicamente, o grupo reconhece a fundação do antigo Aldeamento do Carretão, em 1788, como ato fundador da sua própria etnicidade, tributária dos povos indígenas que ali foram aldeados nos idos do século XVIII. No caso dos Tapuios, portanto, o território é constituinte da própria etnicidade do grupo, uma vez que as raízes de sua identidade étnica remontam à histórica presença indígena no local. Por conseguinte, a territorialidade, ou a relação da comunidade com o atual território compreendido pela TI Carretão, remete à memória ancestral da comunidade e se manifesta no engajamento e na luta pela sua defesa e na demanda por sua ampliação. Além disso, as noções de território e territorialidade agregam ao espaço/lugar um caráter de posse coletiva, diferentemente de terra ou terreno que traz uma ideia de propriedade ou posse privada.

A materialidade de seu território, por sua vez, se caracteriza pelas dimensões espaciais da área demarcada que totaliza 1743 hectares localizados na região do Vale do São Patrício no Planalto Central goiano cuja vegetação predominante é característica do bioma Cerrado, entre outros aspectos biogeofísicos presentes, ao passo que sua dimensão simbólica diz respeito à memória ancestral do grupo enquanto coletividade dotada de especificidade étnica, conferindo um sentimento de pertença ou pertencimento aos sujeitos.

Para Nogueira (2008, p. 123): “O território, como uma das formas de apropriação social do espaço, é corriqueiramente definido pelo pertencimento: a terra pertence a alguém, seja em termos de propriedade, ocupação, uso, ou pelo simples enraizamento simbólico. Na mesma linha, a autora complementa: “Afinal, para a construção da identidade, a referência ao lugar de origem e/ou de pertencimento, tem grande importância, estando mesmo na raiz da formulação coletiva de grande parte das identidades sociais. Mesmo nos casos em que a relação com o território é marcada pela perda ou pela ausência, é comum que se configurem critérios em si mesmos, reivindicados a partir da memória” (NOGUEIRA, 2008, p. 126).

Little (2002, p. 4) reforça a dimensão territorial do pertencimento incluindo os processos de etnogênese, como no caso do povo Tapuia e de muitos grupos indígenas brasileiros na atualidade:

A noção de pertencimento a um lugar agrupa tanto os povos indígenas de uma área imemorial quanto os grupos que surgiram historicamente numa área através de processos de etnogênese e, portanto, contam que esse lugar

representa seu verdadeiro e único homeland. Ser de um lugar não requer uma relação necessária com etnicidade ou com raça, que tendem a ser avaliadas em termos de pureza, mas sim uma relação com um espaço físico determinado. Todavia, a categoria de identidade pode se ampliar, à medida que a identidade de um grupo passa, entre outras coisas, pela relação com os territórios construídos com base nas suas respectivas cosmografias.

Entendendo-se cosmografias, nas palavras do próprio Little (2002, p.4), como:

(...) os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele.

Além da cosmografia como parte constitutiva da relação de um povo/comunidade com o território, Little acrescenta a noção de territorialidade enquanto “(...) o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’ ou homeland” (LITTLE, 2002, p. 3).

Nessa perspectiva trazida por Little (2002), a fim de jogar luz para a relação do povo Tapuia com a TI Carretão, ou o território no qual essa comunidade vive e se reproduz etnicamente, podemos observar o processo de territorialidade desde o momento histórico em que ela se organizou por meio de suas lideranças para afirmar-se como coletivo em torno de uma identidade comum a fim lutar e reivindicar seus direitos perante o Estado brasileiro até o momento atual em que seguem lutando para que tais direitos sobre a terra, constitucionalmente garantidos, não sejam violados ou subtraídos. Para além disso, reivindicam sua ampliação, com base na demanda por locais sagrados (cemitérios), que teriam ficado de fora da demarcação realizada pela Funai (SILVA, 2000; MOURA, 2006/2008). De acordo com Little (2000, p.10): “A identificação de lugares sagrados por um grupo determinado representa uma das formas mais importantes de dotar um espaço com sentimento e significado”.

Da mesma forma, podemos observar a cosmografia do povo Tapuia do Carretão na memória ancestral que remete ao Aldeamento Carretão, no vínculo afetivo com os locais sagrados, nos conhecimentos sobre a fauna e flora do Cerrado, presentes na TI, na etnicidade fortemente vinculada ao território, e também na divisão da TI em lotes familiares e na conversão de áreas de Cerrado para formação de pastos para a criação de gado. A noção de cosmografia (LITTLE, 2002) encontra paralelismo com as noções de território usado (SANTOS, 2006) e espaço vivido (HASBAERT, 2007).

Quanto à importância do território para os sujeitos que nele vivem, que dele usufruem e que a partir dele desenvolvem suas cosmografias, Costa Filho (2016, p. 199) afirma: “O território figura como valor supremo, ligado, a princípio, a uma dimensão espacial concreta, mas também ao conjunto de relações sociais e representações sobre o espaço em que se dão essas relações”.

A partir das falas dos entrevistados Tapuios, transcritas neste capítulo III, sintetizadas e classificadas por meio do Quadro 3 (págs. 259-260), podemos compreender um pouco da cosmografia do povo Tapuia, bem como acerca de seu território usado e espaço vivido, ou seja, a TI Carretão.

Além da importância do território para a etnicidade e coesão social do grupo, é nele que se desenvolvem boa parte das atividades de subsistência, como no plantio das roças familiares e comunitária, e de geração de renda da comunidade tais como a agropecuária, psicultura e o exercício dos empregos públicos, sobretudo nas áreas de saúde e educação. O território é, também, o “palco” onde se desenvolvem as atividades sociais e culturais responsáveis pela reprodução identitária do povo, cujo epicentro no contexto Tapuia é a escola indígena situada dentro de seu próprio território e, mais recentemente, gerenciada pela própria comunidade mediante seu corpo docente majoritariamente composto por Tapuios.

O território para os Tapuios é também um espaço onde emergem dilemas tais como a fricção interétnica frente à demanda pela sua ampliação e a questão do crescimento demográfico em face dos seus limites e capacidade de suporte, ainda mais tendo em vista o estado de degradação de determinadas áreas devido à conversão da mata nativa em pasto ao longo de muitas décadas. Afora esses dilemas, emergem também preocupações acerca da gestão ambiental do mesmo, a fim de garantir sua sustentabilidade para as presentes e futuras gerações. Nesse escopo, vislumbram-se, juntamente com atores institucionais parceiros da comunidade, possibilidades alternativas de manejo e uso do território a curto, médio e longo prazos dotadas de maior sustentabilidade, como o fortalecimento da casa de farinha comunitária, que já está implementada, a preservação dos recursos hídricos (nascentes e mananciais), em implementação, e a transição de um modelo de agropecuária convencional para um sistema produtivo de base agroecológica, bem como o potencial para o etno/ecoturismo a serem implementados.

Tais dilemas e suas efetivas resoluções, contudo, para além dos intervenientes exógenos e das redes de atores estatais e não governamentais envolvidos, dependem sobretudo da capacidade de agência e do exercício pelo próprio povo Tapuia de sua autodeterminação e

autonomia.

AUTONOMIA(S) RELATIVA(S)

(...) o documento final da Conferência Nacional dos Povos Indígenas, datado de 19/04/2006, na parte relativa à tutela, afirma que ela deve ser mantida “com o significado de ‘proteção especial’, garantindo a autonomia dos Povos Indígenas no respeito aos seus usos, costumes, tradições e organização social”. O texto afirma ainda que “os Povos Indígenas, como uma das formas de exercício de sua autodeterminação, têm direito à autonomia e ao autogoverno, sem prejuízo da tutela (proteção especial) que lhes é devida por serem povos diferentes e originários”. E continua comentando que “os Povos Indígenas têm o direito a manter e a desenvolver suas próprias instituições indígenas de decisão; também têm direito a participar plena e efetivamente, sem discriminação, da tomada de decisões em todos os níveis, em relação aos assuntos que afetem seus direitos, vida e destino (...)A Convenção 169 da OIT prevê: “O direito dos povos indígenas de decidirem suas próprias prioridades de desenvolvimento, bem como o direito de participarem da formulação, da implementação e da avaliação dos planos e dos programas de desenvolvimento nacional e regional que os afetem diretamente” (ARAÚJO *et al*, 2006, p. 58-59).

No Direito Internacional Público-DIP contemporâneo, apenas os Estados nacionais são entes dotados de soberania, ou seja, aos grupos étnicos sob suas jurisdições podem ser reconhecidas autonomias, mas não soberanias, como na CF/1988, que reconhece as terras indígenas como bens da União, mas de usufruto exclusivo dos povos indígenas que tradicionalmente a ocupam. Essas autonomias são reforçadas por declarações, instrumentos e mecanismos internacionais tais como a Convenção 169 da OIT. Os movimentos sociais indígenas, no exercício da autodeterminação, inclusive, por vezes adotam o conceito de soberania para ressaltar um aspecto contrastivo e afirmativo em relação ao próprio Estado, como no caso do conceito de soberania alimentar, por exemplo, que seria ainda mais abrangente e radical do que a usual ideia de segurança alimentar ou de uma certa autonomia alimentar.

No passado, segundo Gomes (2018, p.77): “Em diversas ocasiões foram explicitamente reconhecidos os direitos de soberania indígena. Na Carta Régia de 9 de março de 1718, os índios chegaram a ser considerados isentos da jurisdição real”. Ainda conforme o mesmo autor, o emblemático Marechal Rondon, primeiro presidente do SPI, chegou a declarar que: “Os índios não devem ser tratados como propriedade do Estado dentro de cujos limites ficam seus territórios, mas como nações autônomas com as quais queremos estabelecer relações de amizade” (GOMES, 2018, p.100). Gomes (2018, p.235-254) também afirma que: “Durante todo o período colonial, os índios foram chamados de nações. Somente no século XIX, com o

advento das teorias evolucionistas, esse termo deixou de ser aplicado e foi substituído por outros menos distintos, como horda, grupo, bando, clã, até sociedade, comunidade, etnia e povo”.

Na atualidade, no Brasil, embora não se reconheça a soberania dos povos indígenas situados no território brasileiro, reconhece-se aos seus sujeitos, os mesmos direitos outorgados aos cidadãos brasileiros acrescidos de direitos específicos tais como o direito à diferença e o direito à autodeterminação pela condição étnica enquanto grupos cuja existência e organização remonta a período anterior ao advento do próprio Estado-nação.

Dessa forma, em se tratando de povos que se encontram sob a jurisdição de um Estado nação e que sequer cogitam o direito de secessão ou independência, como no caso dos povos indígenas brasileiros, tecnicamente é mais correto falar em autonomia ou autonomias em vez de soberania ou soberanias. “(...) os Estados que expressavam apoio ao reconhecimento do direito dos povos indígenas à autodeterminação o faziam com o entendimento de que ele não implica direito à secessão” (ANAYA, James; em ARAÚJO *et al*, 2006, p.175-76).

Ainda, pelo mesmo fato de estarem sob a jurisdição de um Estado, que, por sua vez, intervém direta e indiretamente nos territórios e, conseqüentemente, nos modos de vida e organização social desses povos, para não falar na atuação de outros atores e agentes internacionais e não governamentais, é que se pode reconhecer de antemão que tais autonomias não são absolutas, mas relativas. Um certo grau de autonomia é pressuposto pelo ordenamento jurídico nacional e internacional, uma vez que estes reconhecem o direito à diferença e o direito à autodeterminação.

Conforme Bavaresco e Menezes (2014, p.11) “Autonomia é a capacidade de se governar por si mesmo, e a possibilidade de poder criar as leis que regem a sua conduta”. A autogovernança indígena é mais notável quando podemos observar uma estrutura hierárquica internamente à aldeia com a figura do cacique como expressão de liderança, entre outros papéis sociais que emergem no modo de organização social de cada grupo. Esse autogoverno de maneira geral baseia-se em normas e costumes passados de geração em geração por meio da oralidade, e constantemente atualizados mediante rituais, mitos e causos⁹⁰ vivenciados e compartilhados comunitariamente. No entanto, essa autonomia passou a ser restringida e fragmentada na medida em que a sociedade envolvente e seus interesses, nestes tempos representada pelo Estado nacional brasileiro, mas também mediante organismos e organizações

⁹⁰ Com relação aos “causos” e sua função “ritualística” no contexto do povo Tapuia da TI Carretão, vide SILVA, Críthian Teófilo da. **Borges, Belino e Bento**: a fala ritual entre os Tapuios de Goiás. São Paulo: Annablume, 2002.

internacionais e não governamentais, foi se expandindo até as proximidades dos territórios indígenas, interferindo nos seus modos de vida e de organização. Esse processo teve início há séculos, ainda sob à égide da Coroa Portuguesa, mas se exponencializou com o recrudescimento da globalização/globalitarismo a partir do século XX (SANTOS, 2003).

Como consequência desse processo, pode-se afirmar que a autonomia dos povos originários foi se restringindo (relativizando) e fragmentando ou se desdobrando em múltiplas dimensões não necessariamente de forma balanceada ou simétrica de modo que a autonomia pode se dar em âmbito político, econômico, sociocultural, territorial e assim por diante.

Na perspectiva de Gomes (2018, p.68): “A passagem de povo autônomo culturalmente e livre politicamente para uma conviência pacífica, porém submetida à sociedade brasileira, se dá por uma espécie de pacto no qual os índios aceitam as regras derivadas originalmente das relações de servidão, agora em forma de clientelismo”. O mesmo autor, ao referir-se à situação atual dos povos indígenas do Brasil, excepcionando-se a condição peculiar dos povos isolados, afirma: “Os demais índios, ao entrar em contato, estariam todos, teoricamente, em vias de integração. Seriam, na verdade, povos heterônomos, isto é, cujo destino político passa a ser influenciado ao menos parcialmente por intervenção externa. Essa heteronomia, obviamente, teria os seus graus variados, de acordo com a intensidade do contato, a sua natureza e a reação endógena de cada povo indígena” (GOMES, 2018, p.184-185).

Além das diferentes temporalidades e intensidades de contato entre cada povo indígena e a sociedade envolvente, vale ressaltar que ainda enquanto ideia, ou mesmo utopia, existe no horizonte de lutas do movimento indígena organizado e nos discursos de lideranças indígenas o afã pela conquista, ou melhor (re)conquista de uma autonomia maior e mais integrada. Na contemporaneidade, uma vez que aos povos indígenas do Brasil é reconhecida a cidadania brasileira, mas esse reconhecimento não se traduziu em sua incorporação nos espaços decisórios e campos de poder do país, essa busca passa pela disputa política. Nesse sentido, Wapixana (2006, p.98) diz que “Os povos indígenas têm buscado a cada dia a sua autonomia. Isto não significa que sejam inferiores em relação aos demais segmentos da sociedade brasileira, embora existam mecanismos e estruturas que insistem em operar no sentido de manter os povos indígenas à margem dos processos decisórios do país, o que infelizmente ocorre, apesar de se estenderem aos índios os direitos e as garantias fundamentais assegurados a todos os brasileiros”.

Com relação ao povo Tapuia da TI Carretão, podemos observar a partir das falas dos entrevistados e também da observação participante de que forma e em quais dimensões as

autonomias relativas da comunidade se revelaram. No âmbito político, a comunidade apresenta a figura de um cacique e de um vice-cacique eleitos pela comunidade, além de ter instituído uma associação comunitária para gerir questões internas, sobretudo relacionadas à agropecuária e produção de leite, e também externas, para acessar fundos, créditos e políticas públicas, conta também com um Conselho comunitário mediante o qual o cacique se apoia para tomar decisões mais profundas e abrangentes de interesse de toda a comunidade. T5 revela um pouco do processo decisório no seio da comunidade, ao responder como deve proceder um Tapuio antes de desmatar uma área para criar pasto:

Tem que comunicar o cacique se pode ou se não, ou as vezes nós junta um conselho local, faz reunião, conversa, nós é uns 10 ou 12 da comunidade. Nós se reúne e vê como fica. Se complicar pro cacique ele chama o conselho e nós junta. (...) (periodicidade) agora era pra ter reunião todo mês, porque ele ficou dentro da Sesai também, fiscalização da Sesai, participa quem nós chamar, se chamar até o prefeito de Rubiataba e Nova América eles vem. (...) tem estatuto, ata, tudo documentado. Não precisa de cartório esses trem, mas pra Sesai eu acho que é registrado. Faço parte do conselho, qualquer pessoa que entrar na associação já vai fazer parte desse conselho por ser um líder da comunidade né. (...) às vezes a pessoa tá errada ali, tem que ter a coragem e o direito de chegar pra ela e falar, olha você tá errado. Aí se ela não quiser obedecer eu falo, olha vou chamar o conselho, se você não obedecer o conselho vou chamar a polícia, aí tem que obedecer ou segura as consequências. Se não tivesse tava difícil, porque se fosse cada um fizer o que dá na telha tava complicado. É importante (T5).

É curioso na fala de T5 o fato de o Conselho interno da comunidade se abrir periodicamente para instâncias externas como a Sesai e as prefeituras adjacentes ao território, bem como a menção ao recurso policial (externo) nos casos em que haja violação das decisões coletivas internas.

Também foi possível perceber que além dos caciques, da associação e do conselho, os professores Tapuios da escola indígena situada na TI Carretão, e o próprio espaço escolar, exercem uma influência considerável no âmbito organizativo e na autonomia política da comunidade, de modo que o próprio cacique é estudante do EJA (Educação de Jovens e Adultos) na instituição enquanto o vice-cacique é um dos professores da escola. Além do papel formativo e da importância na valorização identitária do grupo, a escola capacita os Tapuios para o estabelecimento de relações interculturais cada vez mais qualificadas com a sociedade envolvente, o que lhes habilita inclusive a defender seus interesses e autonomias com maior possibilidade de êxito. Outro elemento que evidencia de uma certa maneira a busca estratégica por maior autonomia política e participação nas instâncias de poder que afetam direta ou indiretamente os interesses, por parte da comunidade, foi o fato de que este autor tomou conhecimento de que uma das lideranças Tapuia disputou as eleições municipais neste ano de

2020, assim como se pode observar um aumento significativo de candidaturas indígenas nos pleitos espalhadas pelo território brasileiro.

No âmbito econômico, o povo Tapuia do Carretão parece ter adquirido uma certa autonomia a partir da geração de renda advinda sobretudo da comercialização do leite, mas também dos salários e benefícios sociais, como expresso na fala de T9 “Todo mundo hoje tem condições plenas de tá se mantendo junto com sua família e tá tendo certa comodidade e conforto” e de S2 “hoje eles tem mais recurso, tem a independência financeira né, que a maioria tem um gadinho, tem leite, então tem a sua independência, trabalham e se mantêm”.

A autonomia financeira possibilita que os indígenas não precisem vender sua força de trabalho para os fazendeiros da região, por um lado, mas por outro pode gerar vínculos de dependência em relação ao Estado, quando este é o maior provedor da renda por meio de empregos assalariados e de benefícios sociais ou ao Mercado, quando se produz visando o atendimento de demandas exógenas características da economia regional, ainda que tal atividade produtiva possa gerar impactos significativos sobre o território. Essas dinâmicas podem afetar a cosmografia (Little 2002) ou a forma como a comunidade indígena se organiza e maneja seu território, e mesmo estimular o consumo em detrimento da agricultura e de outras formas de subsistência, afetando em última instância sua autonomia produtiva e alimentar.

Levada ao extremo, como no caso de povos nativos estadunidenses que se capitalizaram ao ponto de elevarem a renda a patamares elevados mesmo para os moldes capitalistas, mediante lei federal denominada *Indian Gaming Regulatory Act*, de 1988, que permitiu o estabelecimento de cassinos em terras indígenas, os impactos de uma autonomia financeira, de forma a desequilibrar outras autonomias, pode se tornar bastante evidente (GOMES, 2018). Nas palavras de Gomes (2018, p. 213): “(...) as consequências de ter grandes quantidades de dinheiro resultam frequentemente na passagem de uma sociedade com traços fortes de autonomia para uma sociedade que se comporta como minoria dependente”.

No âmbito sociocultural, pode-se compreender a busca da autonomia na demanda pelo direito à diferença e à autodeterminação. No caso do povo Tapuia do Carretão, se manifesta no histórico reforço identitário da comunidade em duas frentes: em relação à sociedade não indígena, que por razões de disputa de poder local historicamente negou a identidade dos Tapuios quando esta lhes era vantajosa sobretudo para o reconhecimento dos direitos territoriais da comunidade e em face de outros grupos indígenas que inicialmente relutavam em reconhecê-los como indígenas dada a ausência de sinais diacríticos evidentes. Com relação a este tipo de autonomia, a escola indígena dentro da TI Carretão desempenha um papel significativo junto

às crianças e jovens que vivem na TI, no que concerne ao reconhecimento e fortalecimento identitário e junto à sociedade envolvente, quando realiza atividades interculturais de conscientização para combater o preconceito e a discriminação.

No que tange especificamente à autonomia cultural, Little (2002, p. 40) enfatiza que: “A autonomia cultural, tal como está sendo reivindicada pelos povos indígenas da América Latina, não constitui uma ameaça à soberania do Estado-nação nem consiste em movimentos separatistas”. O mesmo autor a relaciona aos processos de etnodesenvolvimento em nível local:

Podemos identificar a existência de duas forças em constante tensão na implementação de processos de etnodesenvolvimento local: por um lado, a construção política da “autonomia cultural” por parte do grupo étnico frente ao Estado nacional e, por outro, a operacionalização de formas de integração desse mesmo grupo étnico nas estruturas da economia nacional e internacional. A meta da autonomia cultural compõe o guia principal para o estabelecimento das condições necessárias para a implementação do etnodesenvolvimento (LITTLE, 2002, p. 40).

Dessa forma, Little (2002) associa a autonomia cultural a uma maior possibilidade de exercício pleno do etnodesenvolvimento no seio das comunidades locais. Essa autonomia também se reflete na capacidade de agência e articulação da comunidade com uma rede de atores parceiros, para além do próprio Estado, de forma a romper com relações de tutela e assistencialismo, tal qual historicamente se observou ao longo da história da política indigenista brasileira. Nesse sentido, como destacado nas falas de alguns Tapuios entrevistados, bem como na revisão bibliográfica sobre esse grupo étnico, podemos observar uma relativa autonomia cultural na medida em que o povo Tapuia passou a estabelecer parcerias com pesquisadores e instituições de pesquisa tais como o IGPA/PUC-GO e a UFG, com instituições de cunho religioso como o Cimi e a Diocese de Rubiataba, com o movimento indígena e outros povos indígenas por meio de estratégias comuns de luta política e intercâmbios culturais respectivamente, além das instituições estatais em nível federal (Funai, Sesai), estadual (Seduca-GO) e municipal (prefeituras de Rubiataba e Nova América), entre outros.

No âmbito territorial, o fato de ter um território reconhecido pelo Estado brasileiro garante ao povo Tapuia do Carretão uma relativa autonomia e capacidade de autodeterminação se comparado a outros povos indígenas desterritorializados e que estão na luta pelo reconhecimento de seus direitos territoriais. Essa autonomia pode ser observada por meio da territorialidade e cosmografia do grupo. De acordo com Zhouri (2016, p. 15). “A defesa do lugar, do enraizamento e da memória destaca a procura por autodeterminação, a fuga da sujeição aos movimentos hegemônicos do capital e a reapropriação da capacidade de definir seu próprio destino”.

Por outro lado, esse reconhecimento por parte do Estado também importa determinadas restrições na autonomia da comunidade tais como, por exemplo, o fato de as terras indígenas serem constitucionalmente consideradas como bens da União de usufruto exclusivo dos indígenas, o que as torna inalienáveis, vedando essa possibilidade à comunidade ainda que, se porventura, seus membros desejassem alienar glebas dentro da TI. Da mesma forma, algumas atividades, como a mineração e o arrendamento são considerados ilegais, e outras atividades e/ou intervenções no território podem ser autorizadas ou não *ad referendum* do Congresso Nacional, como no caso prescrito pelo §5º do artigo 231 da CF/88: “É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco”(BRASIL, 1988) .

Por fim, pode-se apreender que as autonomias pleiteadas pelos povos indígenas no Brasil são, em grande medida, autonomias relativas e que podem ser compreendidas e analisadas em diferentes dimensões as quais apresentam certa interdependência em que pese distintas. O desafio nesse contexto, no qual podemos incluir a situação da comunidade Tapuia do Carretão, é o de resguardar e fortalecer suas autonomias de forma equilibrada entre si. Ou seja, é buscar a sustentabilidade e a autonomia possível em todas as suas dimensões, sem que uma se sobreponha ou fragilize as outras.

POLÍTICA NACIONAL DE GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL EM TERRAS INDÍGENAS – PNGATI

A Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas foi instituída pelo Decreto nº7.747, de 5 de junho de 2012, e tem como objetivo garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente (BRASIL, 2012).

Para tanto, em seu artigo 2 ela reconhece o etnomapeamento⁹¹ e o etnozoneamento⁹²

⁹¹ Mapeamento participativo das áreas de relevância ambiental, sociocultural e produtiva para os povos indígenas, com base nos conhecimentos e saberes indígenas (Decreto nº7.747/2012).

⁹² Instrumento de planejamento participativo que visa à categorização de áreas de relevância ambiental,

como ferramentas para a gestão territorial e ambiental de terras indígenas, elencando em seu art. 3 treze diretrizes, dentre as quais a que segue no inciso V: contribuição para a manutenção dos ecossistemas nos biomas das terras indígenas por meio da proteção, conservação e recuperação dos recursos naturais imprescindíveis à reprodução física e cultural das presentes e futuras gerações dos povos indígenas (BRASIL, 2012). No seu artigo 4, apresenta seus 7 eixos estruturantes, quais sejam, respectivamente: proteção territorial e dos recursos naturais; governança e participação indígena; áreas protegidas, unidades de conservação e terras indígenas; prevenção e recuperação de danos ambientais; uso sustentável de recursos naturais e iniciativas produtivas indígenas; propriedade intelectual e patrimônio genético; e capacitação, formação, intercâmbio e educação ambiental (BRASIL, 2012).

A PNGATI foi instituída no bojo de um processo de mudança de concepção da política indigenista brasileira, que teve início com a promulgação da CF 1988 e foi se consolidando com a ratificação da Convenção 169 da OIT pelo Brasil em 2002, incorporada ao ordenamento jurídico nacional mediante o Decreto n.º 5.051, de 19 de abril de 2004 em paralelo à crescente demanda do movimento indígena por maior autonomia, participação e protagonismo perante as políticas públicas voltadas para os povos indígenas. Tal inflexão na política indigenista de Estado representou uma tentativa de ruptura com a lógica integracionista/assimilacionista, paternalista e assistencialista, buscando fortalecer a autodeterminação dos povos indígenas, mediante a substituição da tutela dos sujeitos pela tutela dos direitos⁹³. Esse processo se refletiu também numa política de reestruturação do órgão indigenista iniciada em 2009, por meio do Decreto 7.056, o qual foi sucedido pelo Decreto 7.778, de 2012, e este pelo Decreto 9.010, de 2017, atualmente em vigência, que substituiu os antigos Postos Indígenas sediados no interior das TIs, por Coordenações Técnicas Locais, além de reconfigurar a estrutura institucional da Funai e instituir os Comitês Regionais – instâncias de controle social e gestão participativa compostas por servidores e indígenas de forma paritária.

A PNGATI representa, portanto, um esforço de diálogo intercultural entre o Estado e os

sociocultural e produtiva para os povos indígenas, desenvolvido a partir do etnomapeamento (Decreto n.º 7.747/2012).

⁹³ “(...) a Constituição Federal de 1988 inaugurou um novo paradigma político em relação às minorias e, especialmente, em relação aos índios, promoveu o respeito à alteridade, optando pelo modelo preservacionista consubstanciado em um capítulo inteiro dedicado à temática indígena. Essa nova política fulmina toda e qualquer norma que diminua a capacidade do indígena em face dos demais membros da sociedade, consagrando-lhe o exercício pleno da capacidade civil, posteriormente detalhada no art. 8º da Convenção 169 da OIT. Assim, não há que se falar em tutela da pessoa do índio, como elemento limitador da capacidade, mas apenas em tutela do direito do índio, como mecanismo de afirmação dos direitos dessa minoria. A consagração da plena capacidade do índio traduz-se na desnecessidade de intermediação da prática dos atos da vida civil por quem quer que seja, podendo exercer plenamente todos os direitos e, da mesma forma, assumir todas as obrigações correspondentes a seus atos” (CAVALCANTI, 2014).

povos indígenas no sentido de que estes possam participar de forma mais protagonista na gestão de seus territórios e no atendimento de suas demandas efetivas. Além disso ela reconhece a necessidade de uma mudança na forma como ações fomentadas pelo próprio Estado, entre outros atores, vêm afetando ao longo do tempo os modos de vida desses povos e o equilíbrio ambiental de seus territórios. Em vez de favorecer o fortalecimento da autonomia e da sustentabilidade de tais povos e territórios, boa parte das Políticas Públicas implementadas acabaram por gerar e, em muitos casos, aumentar a dependência em relação ao sistema hegemônico, por um lado, estimulando a degradação ambiental dos territórios, sobretudo das áreas circunvizinhas, por outro. Ou seja: “(...)o modelo utilizado pelo Estado, que delimita os territórios indígenas em áreas demarcadas, bem como as frentes de desenvolvimento econômico do país, vem acarretando modificações significativas no padrão de uso e ocupação dos territórios e de utilização dos recursos naturais, na organização social desses povos e na sua relação com outr os povos, com a sociedade envolvente e com o meio ambiente” (FUNAI, 2013, p.4).

Ainda conforme FUNAI (2013, p.8). “O Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas visa à sustentabilidade dos povos e das Terras Indígenas, considerando os aspectos socioculturais, econômicos, políticos e ambientais, no sentido de atender às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade das gerações futuras também atenderem às suas próprias necessidades”.

Na mesma linha, Bavaresco e Menezes (2014, p.10) afirmam:

(...) as terras indígenas, na atualidade, estão sendo pressionadas de várias formas: pelo avanço de atividades agropecuárias, de propriedades rurais em seus entornos, pelas obras de infraestrutura (estradas, barragens, portos) e o avanço das áreas urbanas, para citar algumas das pressões externas. Ao mesmo tempo, no interior das terras indígenas, o número de pessoas e de aldeias está aumentando, e os recursos, antes abundantes, estão diminuindo e podem não ser suficientes para garantir a qualidade de vida de suas comunidades. Os jovens estão caçando menos, as roças e atividades extrativistas, em muitos casos, estão sendo substituídas por produtos comprados nas cidades próximas. O crescimento da população e a existência de limites, somados à pressão crescente exercida no entorno das terras indígenas, tem transformado os territórios indígenas em verdadeiras ilhas, que se tornam alvo de invasões para retirada de recursos que estão desaparecendo rapidamente. O aumento das necessidades de bens e serviços externos, como a compra de alimentos e vestuário, a incorporação das escolas e postos de saúde nos contextos indígenas, também provocam alterações significativas nos modos de vida dos povos indígenas, refletindo em novas formas de organização do espaço e das atividades produtivas e cotidianas, bem como no usufruto e na gestão do meio ambiente. Todas essas mudanças demandam novas formas e estratégias de se pensar o futuro e a sustentabilidade desses territórios.

Em complementação, segundo as mesmas autoras: “A PNGATI tem como principais

justificativas todas essas mudanças e a necessidade de buscar novos mecanismos e conceitos para garantir que os povos indígenas possam viver bem em seus territórios, com um ambiente equilibrado e com possibilidades de usufruir de seus recursos com autonomia e sustentabilidade” (BAVARESCO e MENEZES, 2014, p.11).

O foco que a PNGATI traz para a questão da sustentabilidade nos territórios indígenas, aproximando as agendas ambiental e indígena/indigenista, joga luz para duas questões importantes: uma que é a constatação de que os modos de vida tradicional de povos indígenas, e também outros povos e comunidades tradicionais, tem menor impacto sobre o meio ambiente do que o estilo de vida disseminado pelo modelo hegemônico, baseado no consumismo. A outra é a de que, se não houver medidas urgentes por parte do Estado e da sociedade envolvente, essa sustentabilidade, sobretudo sob o ponto de vista ambiental, pode ser severamente afetada. A degradação de áreas ainda relativamente preservadas além de atingir diretamente esses povos e comunidade, pode comprometer eventuais “serviços ambientais” relacionados ao equilíbrio ecossistêmico, climático e hidrológico, entre outros, não apenas em escala local, mas também regional, nacional e, mesmo, global.

De acordo com Comandulli (2016, p.48): “(...) a implementação da PNGATI traz à tona o desafio de solucionar uma complexa equação, que busca combinar participação indígena, autonomia e desenvolvimento sustentável, com a situação das TIs no atual contexto social, político, econômico, e ambiental do país”.

A PNGATI tem como um de seus principais instrumentos de implementação a construção de Planos de Gestão Ambiental e Territorial-PGTAs, com base em seus objetivos, diretrizes e eixos estruturantes. Os PGTAs devem respeitar a autonomia e autodeterminação dos povos, sendo construídos de forma participativa com protagonismo dos indígenas juntamente com a rede de atores e entidades parceiras (BAVARESCO e MENEZES, 2014). Para FUNAI (2013, p.7): “Os PGTAs possibilitam tanto a negociação de acordos internos quanto externos, construindo canais de diálogo com o Estado e com organizações da sociedade civil, criando articulações e arranjos institucionais que contribuam no processo de etnodesenvolvimento e sustentabilidade dos povos e das Terras Indígenas”.

No caso do povo Tapuia, foi contruído um PGTA para a TI Carretão (Glebas 1 e 2) entre os anos de 2015 e 2017, numa parceria que envolveu a comunidade, a Fundação Nacional do Índio (Funai), o Ministério do Meio Ambiente (MMA), o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), o Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN), a Pontíficia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO) e o Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia

(IGPA).

O PGTA na TI Carretão foi realizado em três etapas: uma primeira para sensibilização e mobilização; uma segunda para etnodiagnóstico e etnomapeamento; e uma terceira para etnozoneamento e documentação audiovisual.

Na etapa I foram realizadas reuniões técnicas com a comunidade e lideranças para a apresentação da PNGATI, bem como da equipe (parceria institucional) e para o levantamento das demandas, necessidades e ações prioritárias para a comunidade. Também foram indicados entre as lideranças da comunidade, agentes líderes para a coordenação do PGTA e foi utilizada uma dinâmica de contextualização junto à comunidade sobre o ontem (passado) o hoje (presente) e o amanhã (futuro).

Foram levantadas 20 demandas principais do povo Tapuia no âmbito do PGTA, quais sejam: 1-Reflorestamento das nascentes e margens dos cursos d'água; 2-Viveiro de mudas;3- Revitalização de áreas para atração de fauna silvestre;4-Preservar e fiscalizar áreas de preservação permanente;5-Construção do Museu;6- Resgate dos hábitos alimentares;7- Casa de Farinha;8- Resgatar o cultivo de culturas;9- Plantas Medicinais;10-Fiscalização e Segurança;11-Recuperação Territorial;12-Trabalhar a Questão Territorial na Escola;13-Criação do Conselho de Educação Indígena de Goiás;14- Efetivação e criação da categoria professor indígena;15-Conscientização Geral (caça, fogo, pesca);16-Saúde Alimentar;17-Garantir a assistência à saúde com qualidade e agilidade (cota de combustível);18-Recurso destinado à compra de medicamentos;19-Construção do Posto de Saúde;20-Melhoria no saneamento (PGTA, 2017).

Observa-se, que boa parte dessas demandas levantadas no âmbito do PGTA da TI Carretão bem como o lapso temporal que remete ao passado, ao presente e ao futuro, também aparecem de forma direta ou indireta nas falas dos indígenas entrevistados, apresentadas neste capítulo da Tese. Além disso, podemos observar que boa parte delas reconhece a necessidade de melhorar a gestão ambiental do território mediante a recuperação de áreas degradadas, a proteção de espécies nativas, especialmente nas áreas de proteção permanente, e o usufruto sustentável desses recursos seja para alimentação seja para fins medicinais e produtivos.

Conforme o PGTA (2017, p.14): “(...)os Tapuios não têm uma produção que supra, anualmente, suas necessidades básicas e dependem de produtos industrializados para complementar suas necessidades. Neste sentido, os Tapuios necessitam de medidas que venham a favorecer sua autonomia e sustentabilidade a partir de implementação de ações estruturantes que promovam seu desenvolvimento sustentável, ancoradas no seu sistema de conhecimentos”.

Essa constatação reforça as premissas desta Tese em favor de um etnodesenvolvimento em bases sustentáveis.

No PGTA 2017 da TI Carretão foi constatada a importância dos recursos hídricos para a comunidade, que tem na pesca uma de suas fontes de alimento, conforme relatado também por meio das entrevistas analisadas neste capítulo da Tese, e para a região, haja vista que na TI foram identificadas cerca de 24 nascentes que, além de serem utilizadas pela comunidade para o consumo, cultivo e lazer, abastecem o Rio Carretão ou São Patrício, que, por sua vez, abastece o Rio das Almas, um afluente do famoso Rio Tocantins. Contudo, tais recursos se encontram ameaçados não somente pelas mudanças climáticas, mas também pela degradação ambiental das matas ciliares e de galeria no interior da TI (PGTA, 2017).

Segundo o PGTA (2017, p.49)”. “Foram levantadas através da imagem de satélite 20 nascentes na Gleba 1, das quais 17 parecem estar com as APPs total ou parcialmente desmatadas”. Vale ressaltar que tais áreas de preservação permanente, como matas ciliares e de galeria, são essenciais para o equilíbrio hidrológico, para a manutenção das paisagens naturais, para a estabilidade geológica e para a proteção dos cursos d’água, prevenindo erosões e voçorocas, bem como o assoreamento do leito dos rios. No caso da TI Carretão, com base no PGTA (2017) e nas entrevistas com os Tapuios, podemos verificar que a degradação dessas áreas se deve, em larga medida à sua conversão em pasto para o gado, que há décadas vem sendo praticada na região. Em suma: “(...) quase metade das APPs de proteção à rede de drenagem na Gleba 1 está desmatada (44%). Na Gleba 2, esta proporção é um pouco menor, 32% se encontra antropizada. Estes dados são alarmantes, pois esta contabilidade está feita dentro do mínimo para a manutenção dos recursos naturais(...). Essa falta de APP pode significar prejuízo ainda maior aos recursos de flora, de água e de fauna disponíveis a médio e longo prazo” (PGTA, 2017, p.49).

De acordo com o PGTA (2017, p.44-45)

As áreas de Pastagem não apresentam presença de espécies arbóreas ou arbustivas em quantidades relevantes. A maioria é composta por capim africano plantado que apresenta maior produtividade para o pastoreio. Esta classe representava a maior parte da área indígena 555,3 ha na Gleba 1 e 42,7 ha na Gleba 2 (...) Ao todo: 62% da Gleba 1 e 21% da Gleba 2 são de vegetação natural, ou seja, representam área com possibilidades de ocorrência de recursos naturais de flora e fauna para os Tapuios. Deste total de áreas naturais conservadas, entre Glebas 1 e 2: 115,0 hectares são mata de galeria; 426,5 hectares são cerradão; 352,4 são cerrado stricto sensu; 4,4 hectares são campo sujo e 93,7 hectares são capoeira.

Ainda com relação aos recursos hídricos disponíveis na TI Carretão:

“(…) a situação das nascentes é bastante crítica e preocupante. Das vinte e quatro (24) nascentes visitadas pela a equipe de trabalho, apenas cinco (05) foram consideradas preservadas (...). Enquanto que as demais (19) apresentam impactos ambientais relacionados quanto à cobertura vegetal (mata de galeria ou ciliar), processos erosivos de características diferentes, (ravina e voçoroca) necessitando de recuperação. Sendo assim, e por ser uma região com elevado índice de nascentes, torna-se prioritário o monitoramento constante desses locais para a conservação e preservação da biodiversidade florística e faunística que ainda pode ser encontradas na região. Pois, se a tendência de ocupação territorial continuar no atual modelo, muitas dessas nascentes desaparecerão (PGTA, 2017, p.78).

O relatório do PGTA (2017) também apontou, à semelhança do que foi levantado mediante as entrevistas no âmbito desta pesquisa, que o desmatamento tem levado à considerável diminuição de espécies da fauna e da flora no interior da TI Carretão, o que já vem comprometendo atividades tradicionais da comunidade tais como o uso de plantas medicinais, o uso de lenha, carvão, madeira, o consumo de mel e frutos nativos, o artesanato, a pesca e a caça.

Num viés mais crítico, o relatório também indicou a necessidade de mudanças no modo de produção agrícola atualmente praticado na TI: “Os insumos agrícolas utilizados na atualidade, geralmente cedidos pela FUNAI, não representam sustentabilidade e autonomia para o sistema de produção e tornam os Tapuios cada vez mais reféns de um benefício vindo do governo, ou até mesmo desperdício de recursos que poderiam estar sendo melhor aproveitados” (PGTA, 2017, p.51).

Entre as principais recomendações sugeridas no âmbito do PGTA da TI Carretão estão: a criação de corredores ecológicos nas áreas que ainda apresentam espécimes de vegetação nativa, tendo em vista que isso vai contribuir para a preservação e quiça regeneração da fauna e flora nativas; a criação de um viveiro de plantas nativas; a recuperação das áreas degradadas, sobretudo nas APP`s, mediante o plantio de mudas de plantas nativas; a revitalização da roça comunitária com viés orgânico ou agroecológico, para fortalecer a coesão da comunidade e sua autonomia, diminuindo a dependência em relação à Funai e a insumos e recursos externos; a implementação do turismo de base comunitária com foco educativo e cultural; a criação de um projeto de produção e manipulação de remédios com base nos conhecimentos tradicionais dos indígenas e nas plantas medicinais presentes na TI; s a criação de uma Casa de Cultura ou Museu Comunitário. Indicou-se também a utilização de ferramentas de mudança tais como o planejamento e a educação ambiental, a economia solidária, o comércio justo e a agricultura orgânica (PGTA, 2017).

Diante de tais constatações e recomendações correlacionadas com os dados coletados para o fim desta pesquisa, podemos perceber que a TI Carretão tem uma importância fundamental para a identidade étnica do povo Tapuia e que as riquezas nativas do Cerrado ainda fazem parte da cosmografia dos Tapuios (LITTLE, 2002). Entretanto, esse território deve ser manejado e gerenciado pela própria comunidade com base nos princípios da autonomia e do etnodesenvolvimento em bases sustentáveis a fim de resguardar sua biodiversidade, bem como “recursos e serviços ambientais” para as presentes e futuras gerações.

Dessa forma, as parcerias institucionais e a relação com o Estado em suas dimensões municipal, estadual e federal cumprem um papel fundamental no que diz respeito à capacitação, formação, assistência técnica e fomento e linhas de crédito para o financiamento de atividades produtivas de etnodesenvolvimento sustentáveis nos territórios indígenas visando a subsistência, geração de renda, gestão de resíduos e proteção da biodiversidade, entre outros. Nesse sentido a PNGATI se aproxima de outras políticas públicas implementadas pelo estado como a PNAPO e a PNATER. Porém, em face de uma conjuntura política em que o governo se alinha com os interesses econômicos das grandes corporações e grupos econômicos, tais políticas se veem ameaçadas de extinção ou descontinuidades.

UMA VISÃO CRÍTICA SOBRE O ETNODESENVOLVIMENTO

Outro campo que não é nada pacífico é o que se refere ao desenvolvimento econômico dos povos indígenas. Diversos setores do movimento indígena e indigenista argumentam que esses povos não podem desenvolver atividades econômicas além das que fazem parte das suas práticas tradicionais, porque elas provocariam a destruição do meio ambiente e de suas culturas. Outros setores desses movimentos defendem o desenvolvimento econômico sustentável, argumentando que a geração de riquezas bem como a comercialização de produtos de origem indígena servem para fortalecer a proteção dos seus patrimônios cultural, territorial e ambiental (...) Em linhas gerais, o direito ambiental e os direitos indígenas caminham de mãos dadas. Isto porque usos, costumes e práticas culturais dos povos indígenas harmonizam-se com os princípios de proteção à natureza. Excepcionalmente, ocorrem contradições entre o direito ambiental e os direitos indígenas, como se verifica nas sobreposições de terras indígenas e unidades de conservação, ou de limitações ao desenvolvimento sustentável dos povos indígenas (PANKARARU, Paulo; em ARAÚJO *et al*, 2006, p.110-116).

De acordo com Gomes (2018, p. 183), “Sabemos que o desenvolvimento econômico do país se fez sobre os povos autóctones, desde o início, pelo massacre e pelo esbulho. Sabemos

também que houve variações nesse processo, de acordo com a época histórica e o tipo de economia dominante”. Tal perspectiva é corroborada por Costa Filho (2016, p. 193):

Como sabemos, na esteira do desenvolvimento, formas tradicionais de vida têm sido comprometidas ou invisibilizadas, sem que novas formas de vida tenham se mostrado viáveis. Por vezes, povos têm sido obrigados a viver precariamente em uma terra de ninguém, situados entre a tradição e a modernidade, para não oferecerem resistência ou mesmo não figurarem como obstáculos ao dito desenvolvimento. Doutras vezes, esses povos são vítimas de parques nacionais e estaduais, com processos de frigorificação de suas atividades produtivas e modos de vida.

De fato, ainda hoje a expansão desenvolvimentista do Estado e de agentes econômicos, nos moldes capitalistas, especialmente naquelas atividades que necessitam de forma intensiva de recursos naturais encontrados em territórios indígenas e adjacências, como agronegócio, mineração, extração de madeira e grandes empreendimentos infraestruturais (estradas, expansão urbana, comercial, industrial, etc.) e no campo energético (hidrelétricas, linhas de transmissão/distribuição, etc.) segue ameaçando os povos indígenas de etnocídio e epistemicídio, e, em alguns casos, mesmo, genocídio. Na América Latina, de forma geral, e o Brasil não foge à regra, superou-se o processo de colonização com as independências nacionais, porém restou a colonialidade, arraigada no imaginário, na cultura, nas instituições e nas esferas de poder (ESCOBAR, 2005; ARIAS, 2010; QUIJANO, 2013).

A ideia de etnodesenvolvimento, como problematizada no capítulo I desta Tese, além de servir como denúncia aos efeitos deletérios desse tipo de desenvolvimento hegemônico calcado exclusivamente no crescimento econômico sobre os povos indígenas latino-americanos, teve por consequência chamar a atenção e dar visibilidade a outras perspectivas e formas de “desenvolvimento” endógenas mais condizentes com as culturas, costumes e modos de ser e viver dessas populações. Mais ainda, preconizando a autonomia e o direito de autodeterminação desses povos acerca da gestão de seus próprios territórios (BATALLA, 1982; STAVENHAGEN, 1984; LITTLE, 2002; VERDUM, 2006).

O documento final da Reunião de Peritos sobre Etnodesenvolvimento e Etnocídio na América Latina, realizada em San José, Costa Rica, em 1981, dispõe em seu Item 3:

Entendemos por etnodesarrollo la ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que considere, e implican una organización equitativa y propia del poder. Esto significa que el grupo étnico es unidad político-administrativa con autoridad sobre su propio territorio y capacidad de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo dentro de un proceso de Creciente autonomía y autogestión (BATALLA *et al* 1982).

Além do direito à autonomia e autogestão, o documento evoca em seu item 6 a existência de uma cosmovisão atribuída aos povos indígenas, que invoca aspectos espirituais na relação com o território, diferentemente da cosmovisão geralmente atribuída ao mundo ocidental:

Para los pueblos indios la tierra no es sólo un objeto de posesión y de producción. Constituye la base de su existencia en los aspectos físico y espiritual en tanto que entidad autónoma. El espacio territorial es el fundamento y la razón de su' relación con el universo y el sustento de su cosmovisión (BATALLA *et al* 1982).

Na mesma linha, Stavenhagen (1984, p.18-19) descreveu uma forma de desenvolvimento alternativo calcada numa perspectiva endógena, levando-se em consideração as cosmovisões indígenas:

Primeiramente, ela implica numa estratégia voltada para as necessidades básicas, ou seja, uma estratégia destinada a satisfazer as necessidades fundamentais de um grande número de pessoas, mais do que o crescimento econômico por si mesmo (...) Em segundo lugar, a abordagem do desenvolvimento alternativo procura uma visão interna, ou endógena, e não uma visão externa e orientada para as exportações e importações (...) Em terceiro lugar, a abordagem procura usar e aproveitar as tradições culturais existentes, e não rejeitá-las a priori como obstáculos ao desenvolvimento (...) Em seguida, ela se propõe a respeitar, e não destruir, o meioambiente, ou seja, é válida do ponto de vista ecológico (...) Além disso a abordagem do desenvolvimento alternativo estaria baseada, sempre que possível, no uso dos recursos locais quer sejam naturais, técnicos ou humanos; ou seja, ela se orienta para a autosustentação, nos níveis local, nacional e regional (...) Esse desenvolvimento ecologicamente adequado e auto-sustentado é, às vezes, chamado de eco-desenvolvimento (...) Finalmente, esta abordagem, nova e alternativa, pretende ser mais participante do que tecnocrática.

No mesmo viés, o especialista em etnodesenvolvimento entrevistado ao longo desta pesquisa de campo declarou acerca da essência do conceito de etnodesenvolvimento, que “(...) as populações indígenas não são um obstáculo ao desenvolvimento, mas elas podem ser atores importantes em processos de desenvolvimento diferenciado e sustentável do ponto de vista social e ambiental” (P1). Sua fala reitera a noção de sustentabilidade socioambiental ao conceito, o que não se encontrava de forma tão enfática ou explícita na sua formulação/problematização original por Batalla *et al* (elaboração essa anterior à difusão do conceito de desenvolvimento sustentável o qual, por sua vez, disseminou a noção de sustentabilidade em múltiplas dimensões), embora pudesse ser subentendida a partir dos modos de vida menos consumistas e predatórios característicos dos povos indígenas, já se revelando de forma mais contundente na problematização de Stavenhagen. Vale ressaltar, desse modo, que o paradigma da sustentabilidade na atualidade por vezes se apoia e se inspira nos modos de

vida dos povos indígenas, entre outros povos e comunidades os quais, por suas culturas e modos de organização, supostamente manteriam relações mais equilibradas e sustentáveis sob o aspecto socioambiental. Como reconhece Costa Filho (2016, p. 199):

Contemporaneamente, dada a crise dos paradigmas desenvolvimentistas, os povos e comunidades tradicionais, mais uma vez, apresentam os parâmetros de um outro desenvolvimento, construído a partir de valores mais equânimes, de caráter mais distributivo da riqueza, mais respeitoso em termos ambientais, fundado sobre a ancestralidade de lugar e a sociabilidade de famílias, grupos, povos, reconhecidamente mais simétricos. Nestes contextos e nesta proposta, a autonomia e a autogestão se sobressaem como forma de autodeterminação e construção do próprio devir histórico.

A associação entre o indigenismo e o ambientalismo no Brasil tomou corpo sobretudo a partir da década de 1990, com a realização de encontros globais relacionados à temática ambiental como a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD/Rio 92), os quais difundiram pelo planeta a importância das florestas tropicais para o equilíbrio climático e ao mesmo tempo revelaram que boa parte dessas áreas se encontram presentes e relativamente preservadas em territórios indígenas, por um lado, e que esses mesmos povos e seus territórios se encontram ameaçados pela expansão econômica e pelo avanço do modelo hegemônico capitalista. No mesmo compasso, o conceito de desenvolvimento sustentável e a noção de sustentabilidade passaram a se consolidar e ser difundidos globalmente. Vale frisar, entretanto, que, sobretudo na prática, as agendas ambientalistas e indígenas por vezes se colidem, gerando impasses entre os dois segmentos, como no caso de sobreposição entre terras indígenas e unidades de preservação, que acaba gerando constrangimentos e cerceamentos a modos de vida e organização de comunidades indígenas em nome da preservação ambiental. Essa é uma das razões pela qual o conceito de etnodesenvolvimento se foi atrelando de forma mais contundente entre os agentes indígenas e indigenistas, em detrimento do conceito de desenvolvimento sustentável, ainda que alguns autores (GRUNEWALD, 2003; MEDEIROS, 2011) reconheçam o etnodesenvolvimento como uma espécie de desenvolvimento sustentável direcionada a grupos étnicos específicos.

Podemos observar de forma explícita essa associação entre os conceitos de etnodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável, nas palavras de Grunewald (2003, p.50): “(...) etnodesenvolvimento (termo que reservo para o desenvolvimento sustentável de uma comunidade étnica quando aliado ao revigoramento do seu patrimônio cultural e conseqüente fortalecimento da sua identidade étnica, isto é, à sua etnicidade – sustentando a etnia, a determinação étnica)”. E também nas de Barrios e Menezes (2014): “O etnodesenvolvimento, como uma nova forma de implantar o desenvolvimento sustentável, se enquadra neste contexto,

como um instrumento inovador e contra hegemônico. Assim é que, posteriormente tratar-se-á sobre o etnodesenvolvimento local como uma busca pelo desenvolvimento junto às comunidades indígenas, que considere a diferença cultural ali existente”.

Little (2002, p. 48), sem fazer uma associação direta entre os dois conceitos, reconhece a noção de sustentabilidade como subjacente ou imprescindível para o etnodesenvolvimento:

(...) sem conseguir um mínimo de sustentabilidade, um projeto de Etnodesenvolvimento termina sendo uma espécie de “engano” pelo fato de que o desenvolvimento que promoveu não é durável no tempo. Além do mais, a sustentabilidade precisa ser estabelecida em múltiplas esferas – ambiental, demográfica, econômica, social, política, técnica – sendo que falhas em uma ou mais dessas esferas podem comprometer o modelo no seu conjunto. É aí onde surge a necessidade de pensar a sustentabilidade em níveis maiores que o nível local.

Azanha (2002, p. 31) também reconhece uma relação equilibrada com o meio ambiente, entre outros fatores, como princípio básico para o etnodesenvolvimento:

Em termos gerais, os princípios básicos para o etnodesenvolvimento seriam: objetivar a satisfação de necessidades básicas do maior número de pessoas em vez de priorizar o crescimento econômico; embutir-se de visão endógena, ou seja, dar resposta prioritária à resolução dos problemas e necessidades locais; valorizar e utilizar conhecimento e tradição locais na busca da solução dos problemas; preocuparse em manter relação equilibrada com o meio ambiente; visar a auto-sustentação e a independência de recursos técnicos e de pessoal e proceder a uma ação integral de base, [com] atividades mais participativas.

Segundo Guimarães (2014, p. 159) “O paradigma do desenvolvimento sustentável tem alcançado, nas últimas décadas, independentemente dos matizes ideológicos, um discurso universalista, hegemônico e quase incontestável. Projetos ditos sustentáveis alcançam desde atividades econômicas agropastoris em larga escala até pequenos produtores. Grupos sociais que tradicionalmente desenvolveram um modo de vida de baixo impacto ambiental são agora identificados como sustentáveis”. Tal qual o conceito de desenvolvimento sustentável, dadas as devidas proporções, o etnodesenvolvimento no nível discursivo e conceitual bem como enquanto prática, na sua elaboração, execução e implementação de projetos, também corre o risco de ser flexibilizado de tal modo que possa servir a atores e interesses diametralmente opostos. Para que a o conceito não seja banalizado, de modo a se dissociar de sua essência, é necessário que os movimentos indígena e indigenista se apropriem dele e fortaleçam-se no campo de disputa frente a agentes econômicos e esferas de poder mais interessadas nos recursos naturais presentes nos territórios indígenas do que no bem estar, ou melhor, bem viver dos povos indígenas.

Com relação a essa flexibilização do conceito de etnodesenvolvimento, vale frisar que, como todo conceito, ele também sofre influência dos campos de disputa, muitas vezes assimétrico, entre diversos atores (BOURDIEU, 1986), o que pode significar que o seu uso ou aplicação é o que lhe dá vida, sentido e possibilidades, em outras palavras, não é estático, mas está sempre em construção e atualização, sujeito a questionamentos, interpretações, ressignificações e apropriações diversas. Como percebe Medeiros (2011, p. 174): “(...) os pilares da perspectiva etnodesenvolvimento ainda se encontram em processo dinâmico de construção para operacionalização do termo, fazendo com que se abram muitos espaços para novos estudos e inovações de conceito a cada momento”. Por essas razões é que os atores, sobretudo aqueles diretamente afetados por esse conceito enquanto ideia e enquanto prática, se posicionem e/ou se apropriem dele no exercício de sua autonomia, autodeterminação e capacidade de agência, num campo de disputa que abrange atores alheios assimetricamente posicionados.

Outros autores criticam o etnodesenvolvimento enquanto conceito pelo fato de ele não questionar radicalmente as bases da noção hegemônica de desenvolvimento, em que pese focar na questão étnica e na questão da autonomia (RIBEIRO, 2005; MEDEIROS 2011). P1 também se posicionou de forma crítica em relação à aplicação do conceito na prática, com base em sua experiência como consultor de projetos de etnodesenvolvimento financiados por organismos internacionais multilaterais em cooperação com o governo brasileiro: “(...) é uma ideia interessante na medida em que tenta incluir os povos indígenas em processos de desenvolvimento, mas ao mesmo tempo eles são inseridos em contextos bastante desiguais e assimétricos de controle, e não deixa de ser uma forma de inserção deles no modo capitalista de produção (...) É uma tentativa de construir alternativas, mas ainda dentro do contexto hegemônico” (P1).

Sobre tais críticas, é importante considerar o momento histórico em que o conceito de etnodesenvolvimento emergiu e se consolidou na transição da década de 1970 para 1980 com teor crítico e denunciativo, no âmbito latino-americano, e a forma como ele vem sendo aplicado na atualidade, sobretudo a partir de meados da década de 1990 e nestas duas primeiras décadas do século XXI, no contexto brasileiro, em sua política indigenista encabeçada pela Funai, mediante iniciativas de cooperação multilaterais organismos internacionais e organizações não governamentais juntamente aos povos indígenas.

Programas e projetos tais como o Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7), o Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da

Amazônia Legal (PPTAL), o PDA (Projetos Demonstrativos) o PDPI (Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas), cujos fundos, senão em sua totalidade, em boa medida, foram levantados e administrados por agências internacionais como o Banco Mundial e o KFW (Banco de Desenvolvimento Estatal Alemão), em parceria com o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e a Agência Alemã de Cooperação para o Desenvolvimento (GIZ), passaram a incorporar o dito conceito em suas diretrizes para a implementação de chamados projetos de etnodesenvolvimento em territórios indígenas, visando a geração de renda mediante a estruturação de cadeias produtivas e comerciais, mormente baseadas no extrativismo de variedades locais, bem como atividades associadas ao eco/etnoturismo visando a sustentabilidade socioambiental das comunidades. A Funai, por sua vez, instituiu uma coordenação específica para a promoção do etnodesenvolvimento nas terras indígenas a fim de coordenar, fiscalizar e articular esses processos, além de propor iniciativas afins, e incorporou o conceito como um de seus principais eixos de atuação, vinculando-o a suas ações dentro dos Planos Plurianuais PPAs do governo federal, e difundindo-o como base para a implementação de Políticas Públicas transversais voltadas para o atendimento aos povos indígenas, tais como a PNGATI, mais especificamente, e a PNATER e PNAPO, mais indiretamente, por exemplo.

Frente a esse contexto do etnodesenvolvimento aplicado e materializado na forma de projetos, cabe refletir acerca do histórico de atuação das ditas instituições parceiras envolvidas, e o pano de fundo da cosmovisão ocidental que as fundamenta, bem como em que medida as cosmovisões indígenas em suas especificidades são consideradas e de que forma elas são contempladas pelos mesmos projetos. Isso significa dizer que há grande diferença se tais projetos são elaborados, implementados e até executados exclusivamente por atores exógenos numa relação vertical, de cima para baixo, ou se são concebidos, construídos e efetivados de forma participativa, incentivando-se o protagonismo indígena.

A depender da cosmovisão ou da perspectiva dos diferentes atores/agentes envolvidos, podemos observar diversos parâmetros relacionados ao que seria “desenvolvimento”, “bem estar”, “bem viver”, “riqueza e pobreza”, e assim por diante, numa infinidade temática. Por exemplo, com relação aos indicadores de “pobreza indígena” estipulados pelo Banco Mundial Verdum (2006, p. 116) aponta:

O leque de indicadores básicos utilizados pela agência (*Banco Mundial) para medir o grau de “pobreza indígena” é composto pela existência e acesso a sistemas de educação escolar e de atenção à saúde adequados; a serviços de assistência social; ao mercado de trabalho; a um rendimento derivado do trabalho; à infra-estrutura e a tecnologias adequadas. Some-se a isto o acesso e o controle sobre territórios e os recursos naturais nele existentes, dos quais

se possa extrair o sustento e um excedente para atender às demandas individuais, familiares e, até, comunitárias.

Azanha (2002, p. 32), também menciona alguns indicadores a serem observados na implementação de projetos de etnodesenvolvimento, tal como segue:

(...)o “etnodesenvolvimento”, quando referido às sociedades indígenas brasileiras, envolveria os seguintes indicadores: a) aumento populacional, com segurança alimentar plenamente atingida; b) aumento do nível de escolaridade, na “língua” ou no português, dos jovens aldeados; c) procura pelos bens dos “brancos” plenamente satisfeita por meio de recursos próprios gerados internamente de forma não predatória, com relativa independência das determinações externas do mercado na captação de recursos financeiros; e d) pleno domínio das relações com o Estado e agências de governo, a ponto de a sociedade indígena definir essas relações, impondo o modo como deverão ser estabelecidas. Esses pontos também podem ser tomados como as grandes linhas ou metas ideais de um projeto de etnodesenvolvimento sustentado para sociedades indígenas. Tais metas, todavia, envolvem a resolução prévia das seguintes questões: a) segurança territorial, satisfazendo plenamente as necessidades de expansão da sociedade indígena; b) usufruto exclusivo dos recursos naturais; c) demanda por produtos manufaturados e meios para consegui-los; d) tempo empregado na geração de recursos financeiros internos para a aquisição de produtos manufaturados; e) escala ou nível das necessidades impostas pelo contato e identificação de como cada sociedade indígena específica fixa ou fixou esse nível; e f) internalização dos recursos financeiros gerados pelos canais tradicionais de distribuição e circulação. Essas questões, portanto, são os pressupostos para a execução de qualquer projeto na direção do etnodesenvolvimento.

O mesmo autor, fez questão de frisar que se buscou indicadores distintos dos utilizados pelo modelo hegemônico de desenvolvimento: “Nessa acepção, desenvolvimento tem pouco ou nada a ver com indicadores de “progresso” no sentido usual do termo: pib, renda per capita, mortalidade infantil, nível de escolaridade etc” (AZANHA, 2002, p. 32).

Dessa forma, de antemão, pode-se perquirir como foram estabelecidos tais indicadores: se foi observada a perspectiva endógena, de forma participativa, ou se privilegiou a perspectiva exógena. Poderíamos indagar, igualmente, o que seriam sistemas de educação escolar e de atenção à saúde adequados, e da mesma forma refletir acerca do que seria acesso ao mercado de trabalho, à infraestrutura e a tecnologias adequadas. Poderíamos inquirir também qualitativamente, e não apenas quantitativamente, a importância de cada indicador para o etnodesenvolvimento em questão. Por exemplo, quanto à questão do aumento populacional e da renda, até que ponto esse aumento poderia influenciar positiva ou negativamente o etnodesenvolvimento das comunidades? Pois, quer queira quer não, trata-se de processos que envolvem agentes ou atores exógenos, não indígenas, imbuídos de uma cosmovisão mormente

ocidental. Em outra variante, poderíamos questionar se tais povos e comunidades indígenas possuem seus próprios sistemas de educação e saúde, bem como suas formas de produção, trocas e distribuição. Não seriam elas adequadas ou suficientes? Aos olhos de quem? Por que? E, se precisam ser adequadas, em que medida e como? Quem tem o direito de reivindicar tais “adequações”? Numa ousada inversão de lógica, o que ocorreria se se levantasse indicadores de “desenvolvimento” construídos diretamente pelos sujeitos indígenas a partir de suas cosmovisões? Haveria divergências ou seriam os mesmos indicadores? E, no caso de serem diversos, os parâmetros ocidentalizados estariam inadequados? O que se faria para proceder a essa “adequação”? As sociedades ocidentais estariam dispostas a implementar supostas mudanças em seu paradigma? E, por fim, no caso da necessidade de recursos financeiros para a implementação de projetos de etnodesenvolvimento em territórios indígenas, recursos estes providos por fontes exógenas, em que medida há efetiva participação das comunidades na sua elaboração, implementação e execução, que se justifique a denominação etnodesenvolvimento? Há resposta para tais questões? Como respondê-las? Parafraseando P1, seria necessário partir para o contexto etnográfico e observar caso a caso, para não se limitar à abstração. De todo modo, é mais plausível que os sujeitos diretamente envolvidos tenham mais propriedade para responde-las, ainda que sempre parcialmente. Entretanto, a reflexão por traz de cada uma pode contribuir para o amadurecimento de possíveis diálogos interculturais cada vez mais efetivos.

A Convenção 169 da OIT, de certa forma incorporou a noção de autonomia e autodeterminação subjacentes ao conceito de etnodesenvolvimento, como consta em seu artigo 7º, § 1º:

Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente (BRASIL, 2004).

Ao visitar o Acampamento Terra Livre (ATL)⁹⁴, em 2017, presenciei a fala de uma liderança do movimento indígena brasileiro, que em seu discurso argumentou de forma poética e crítica em relação à perspectiva não indígena de desenvolvimento enquanto crescimento econômico, que os povos indígenas não querem (des)envolvimento, mas que preferem o

⁹⁴ Mobilização política do movimento indígena brasileiro que se reúne periodicamente em Brasília para apresentar suas demandas e reivindicar seus direitos junto à sociedade e ao governo.

“envolvimento”. Ela chamou a atenção para o fato de que o (des)envolvimento, ou melhor, a falta de envolvimento, a indiferença e, em última instância a percepção fragmentária de separação entre ser humano e natureza gera uma visão distorcida e, por conseguinte, uma ação predatória e consumista em relação ao meio ambiente. Expressão esta a qual também foi poeticamente criticada pela mesma liderança que dizia que os indígenas não queriam um meio ambiente equilibrado, mas um ambiente inteiro e equilibrado. Por outro lado, já presenciei, em outros contextos, indigenistas da Funai e, mesmo, indígenas, argumentarem que tudo o que é produzido ou voltado para a geração de renda dentro de um território indígena pode ser considerado como etnodesenvolvimento, ainda que seja uma prática não sustentável socioambientalmente como por exemplo: a monocultura da soja, o arrendamento e a mineração.

Vale lembrar que, embora a geração de renda seja um dos pilares do etnodesenvolvimento materializado em projetos, como destaca Azanha (2002, p. 33) “A questão da “geração de renda”, ou seja, da entrada dos recursos financeiros necessários para o atendimento de serviços e a aquisição dos produtos monopolizados pelos “brancos” é, portanto, crucial para qualquer projeto de etnodesenvolvimento”, ela por si só não é suficiente para caracterizar um processo de etnodesenvolvimento. Mas essa geração de renda, como se pode depreender a partir da perspectiva de vários autores supracitados e também do pesquisador (P1), cujas falas mais relevantes da entrevista estão transcritas no capítulo III desta tese, não deve se dissociar da sustentabilidade socioambiental nem comprometer a autonomia, cultura, os costumes, tradições, organização e modos de vida das comunidades indígenas. Dessa maneira, a forma como a renda é gerada importa para a perspectiva etnodesenvolvimentista.

Nesse sentido, tanto sob a ótica da geração da renda, quanto dos outros fatores presentes no etnodesenvolvimento, incluindo a sustentabilidade nas dimensões social, ambiental, cultural, entre outras, o Estado, histórica e atualmente, ainda desempenha um papel fundamental, podendo influir positivamente, fomentando e potencializando tais processos, e negativamente, estancando ou mesmo desvirtuando-os. Conforme Little (2010, p. 256): “Com a chegada do século XXI, surgiu um novo desafio: garantir que os territórios indígenas formalmente reconhecidos pelo governo federal ofereçam meios viáveis para o devido sustento dos índios. Em outras palavras, havia a necessidade de tornar os territórios indígenas viáveis economicamente e sustentáveis ambientalmente, de forma a permitir que os povos indígenas fossem capazes de desenvolver um sustento digno no interior de suas terras para as gerações que estão por vir”. Esse “novo desafio” teria em suas raízes a crescente demanda dos povos indígenas por renda, diante das dificuldades de manter seus modos de vida tradicionais em

territórios cada vez mais ameaçados, vulnerabilizados e degradados e também diante do fenômeno da globalização e das “interdependências coemergentes”⁹⁵, por um lado, e, por outro, as pressões internacionais e da sociedade civil pela adoção de práticas e modelos de desenvolvimento mais sustentáveis. Entretanto, num viés mais crítico, Costa Filho (2016, p. 194) pondera: “Do ponto de vista governamental, o que mais se propala é que é preciso auxiliar os povos e comunidades tradicionais para o desenvolvimento, mas este “auxílio para o desenvolvimento”, quase sempre se faz acompanhar de ameaças e riscos a esses grupos, aos seus territórios e modos de vida”. Tais ameaças e riscos dizem respeito ao papel ambivalente que o Estado vem desempenhando ao longo das últimas décadas, pós-CF/1988, Convenção 169 OIT e outros compromissos assumidos perante a sociedade nacional e internacional. Se antes da CF 1988, o Estado brasileiro assumia uma postura unívoca em termos de persecução do desenvolvimento, baseada na visão hegemônica ocidental e seu respectivo modelo econômico capitalista, intensificada pelo contexto da Guerra Fria, o que se refletia inclusive na formulação das políticas indigenistas de cunho paternalista, assimilacionista e integracionista, no pós-Guerra Fria, com a emergência de novas agendas e novos compromissos o Estado passou a atender e fomentar, ainda que de forma tímida e incipiente, outras demandas e perspectivas de desenvolvimento. Sua atuação ao longo da última década do século XX e dessas duas primeiras décadas do século XXI pode ser considerada como ambivalente, pois ao mesmo tempo em passou a levar em consideração e fomentar as “novas” agendas, demandas, perspectivas e formas alternativas de desenvolvimento, pela primeira vez ao longo do processo histórico, seguiu fortalecendo em patamares jamais vistos a vertente hegemônica desenvolvimentista e capitalista. Basta verificar o montante de recursos Estatais destinados ao fomento de políticas como a PNAPO e a PNATER, e ao próprio etnodesenvolvimento dentro da política indigenista contemporânea, por um lado, e o volume de recursos destinados ao fomento do agronegócio e dos grandes empreendimentos, por outro.

Essa posição ambígua do Estado afeta diretamente tanto os direitos indígenas quanto os ambientais, como propugna Guimarães (2014, p. 159):

O Estado que deveria criar mecanismos jurídicos e administrativos para proteger os direitos territoriais e ambientais das populações indígenas é o mesmo que libera e financia a iniciativa pública e/ou privada para exercer projetos, obras, atividades e empreendimentos que têm/terão impactos diversos sobre o meio socioambiental de populações que deveria proteger.

⁹⁵ Expressão cunhada pelo autor desta tese para se referir ao aumento da interdependência entre povos indígenas e sociedade envolvente de forma recíproca e numa mesma temporalidade, os primeiros cada vez mais dependentes de produtos de consumo e a segunda cada vez mais dependente dos serviços ambientais e culturais prestados pelos povos indígenas.

Esse comportamento dúbio do Estado brasileiro revela uma atuação vacilante sobre os rumos do desenvolvimento que se pretende construir, levando em consideração o conjunto de normas nacionais e internacionais sobre direitos indígenas e ambientais.

No caso do povo Tapuia da TI Carretão, essa ambivalência da atuação do Estado, em âmbito federal, estadual e municipal, fica patente desde a forma como se deu seu primeiro reconhecimento étnico e territorial pelo Estado até a contemporaneidade. Ainda na década de 1940, ao mesmo tempo em que a Lei estadual n.º 188, de 19 de outubro de 1948 concedeu terras devolutas aos Tapuios, na condição de “descendentes de índios Xavante”, o Governo Federal intitulou a Colônia Agrícola Nacional (CANG) de Goiás, no município de Céres, por meio do Decreto-Lei n 3.059/1941, no âmbito da famigerada “Marcha para o Oeste”. Com isso houve uma intensa migração para a região do Vale do São Patrício, e se intensificaram os conflitos pela terra e os atritos envolvendo os Tapuios e a sociedade envolvente, além da introdução massiva de gado, capim braqueara, soja e cana-de-açúcar (LIMA FILHO; MOURA; e SILVA, 2013), que no correr do tempo iria desfigurar as paisagens e degradar os solos férteis do denominado “Mato Grosso de Goiás”, como reportado nos capítulos teóricos desta Tese. Com o passar dos anos, o setor agropastoril iria não apenas ocupar as terras, mas também absorver a mão-de-obra indígena (MOURA, 2006).

Ao longo das décadas seguintes, o Estado seguiu fomentando e impulsionando a produção agropecuária na região nos moldes da Revolução Verde e da visão desenvolvimentista/capitalista hegemônica. Tal fato sem dúvida afetou significativamente o modo de vida e organização social do povo Tapuia, em cujas adjacências territoriais encontram-se grandes proprietários rurais, inclusive latifundiários com destacada influência na política local e regional. Além de servirem como mão-de-obra para o setor agropecuário regional, por meio das empreitas, alguns indígenas chegaram a trabalhar no garimpo em municípios adjacentes e houve também a prática de arrendamento em termos desiguais e exploratórios e mesmo de grilagem nas terras ocupadas pelos Tapuios (MOURA, 2008). A respeito das transformações no modo de vida e na organização social da comunidade Tapuia em decorrência da expansão da sociedade nacional sobre seu território e adjacências, Moura (2008, p. 202) narrou:

Com a concentração cada vez mais intensa da terra em mãos de fazendeiros e arrendatários e com o empobrecimento do solo, a organização socioeconômica sofreu alterações. O sistema de propriedade comunal da terra foi um dos primeiros a ser atingido. A terra, que era comunitária, passou a ser fracionada em “lotes” familiares. Os mutirões nas roças familiares deram lugar à formação de roças individuais. As áreas de mata provedoras da caça, e que eram também o solo para o plantio das roças, foram derrubadas e

rapidamente transformadas em pasto para o gado dos fazendeiros. As roças dos Tapuios foram se reduzindo e restringiram-se à monocultura do arroz, insuficiente para o consumo anual das famílias. Isso desencadeou uma intensa mobilidade, especialmente dos jovens e dos chefes de família, em busca de trabalho nas fazendas da região. Essa condição de *labour migrants* vai acelerar as modificações socioeconômicas no interior de cada grupo doméstico.

Dessa forma, podemos perceber, no caso concreto, como o modelo de desenvolvimento afeta o modo de vida das comunidades e suas autonomias, podendo afetar inclusive os laços de solidariedade e coesão social e até mesmo gerar processos de desterritorialização, o que, inclusive, tomando o Brasil como um todo, podemos observar historicamente mediante um grande e abrupto êxodo rural que agravou ainda mais o desequilíbrio campo-cidade, e ampliou ao extremo a concentração fundiária e, por conseguinte, o problema secular da distribuição da terra e do cumprimento de sua função social no país, dada a não implementação da reforma agrária.

Retornando ao caso dos Tapuios, após esse parêntese para digressão mais ampla, Moura (2008, p. 37) afirmou:

Atualmente, essa região é ocupada, em sua maior extensão, com atividades relacionadas à agropecuária de subsistência e pastagem. As técnicas de manejo do solo eram rudimentares, até a instalação da Funai na área indígena, em 1987. Seus ocupantes utilizavam sistemas agrícolas semelhantes aos empregados pelas populações indígenas brasileiras que consistem na derrubada da matam queimada e plantio entre os troncos calcinados (coivara). Com a intervenção da Funai, foram introduzidos outros tipos de tecnologia, como a mecanização da terra para planatação das roças nas áreas de relevo plano.

Portanto, segundo a mesma autora, a assistência agrícola prestada pela Funai desde 1987 se deu por meio da mecanização e da doação de insumos (sementes e adubo) que propiciaram o aumento da produção, o que teria sido positivo, por um lado, pois possibilitou que os Tapuios não precisassem mais arrendar suas terras nem trabalhar no garimpo. Por outro lado, isso teria gerado certa dependência uma vez que os Tapuios passaram a não reservar mais sementes de um ano para o outro, na expectativa de recebê-las do órgão indigenista, o qual por vezes atrasava bastante a entrega dos insumos devido a questões burocráticas que acabavam comprometendo a produção agrícola (MOURA, 2008).

Da mesma forma, a criação de gado hoje é uma das principais fontes de renda do povo Tapuia, através da produção e comercialização do leite, é ao mesmo tempo um dos fatores que podem comprometer a sustentabilidade ambiental do território a médio e longo prazo, haja vista seu grau já elevado de degradação, e dada a necessidade de conversão de áreas de mata em pastagens. A questão da centralidade do gado deriva da própria economia regional, cujos

maiores incentivos Estaduais, desde a CANG, se direcionaram ao setor da agropecuária. Além disso, no passado recente a comunidade também recebeu incentivos para tal atividade produtiva, por parte de parceiros como a Diocese de Rubiataba, que doou algumas cabeças de gado aos Tapuios (MOURA, 2008) e também da Funai, que quando era mais presente na TI, prestava assistência técnica e fornecia vacinas para o rebanho, conforme T5 reportou numa de suas falas transcritas nesta Tese.

A partir da década de 1990, nos primeiros anos pós CF/88 (que rompeu com a lógica tutelar/integracionista) e que ao mesmo tempo colocou o Brasil numa posição protagonista no que concerne às questões ambientais e étnicas globais, mas sobretudo nas duas primeiras décadas do século XX, com a guinada na política indigenista no sentido de romper com o paternalismo e clientelismo, estimulando o protagonismo indígena, e, em última instância, o próprio etnodesenvolvimento, a questão da sustentabilidade e da gestão territorial veio à tona com mais força, culminando com a instituição da PNGATI em 2012.

Nesse contexto, pode-se afirmar que o Estado modificou sua relação com o povo Tapuia também, no momento em que a Funai reconheceu a etnicidade do grupo e demarcou seu território em meados da década de 1980 e que seria homologado em 1990. O reconhecimento étnico e territorial foi fundamental para a comunidade, que passou a ter alguma assistência e segurança jurídica em relação aos conflitos com posseiros. Pode-se afirmar também, com base na literatura e nas entrevistas, que esse reconhecimento foi importante para que a comunidade conseguisse superar o problema da fome que a vinha assolando nas décadas pregressas. Destarte pode-se considerar que o Estado, por meio de seu órgão indigenista oficial cumpriu papel importante, ainda que tardio, em relação à comunidade Tapuia. Todavia, inicialmente esse papel ainda seguia uma lógica assistencialista, que passaria a ser modificada nas duas primeiras décadas do século XX, na adoção de uma política indigenista embasada no etnodesenvolvimento, reconhecendo a necessidade de resgatar e fortalecer as autonomias dos povos e comunidades indígenas.

Dessa forma, a questão da gestão ambiental e territorial foi se tornando mais premente e significativa para a comunidade e sua rede de apoiadores e parceiros. O investimento comunitário na formação e capacitação de suas lideranças, seja por meio do fortalecimento do papel da escola no seio da comunidade, como na parceria com a Licenciatura Intercultural Indígena da UFG, entre outras instituições de pesquisa, também reverberou no robustecimento dessa demanda. Por conseguinte, o PGATI foi efetuado na TI Carretão entre 2015 e 2017, diagnosticando de forma participativa os possíveis gargalos existentes que podem comprometer

a sustentabilidade socioambiental do povo Tapuia, e sugerindo uma série de iniciativas para promover um etnodesenvolvimento em bases sustentáveis, como descrito no tópico anterior. A questão da necessidade da preservação das APPs e das nascentes ficou patente à título emergencial, e também a necessidade de desenvolver projetos de etnodesenvolvimento voltados para a geração de renda com menor impacto ambiental tais como agricultura orgânica/agroecologia, etnoturismo e para o uso dos conhecimentos tradicionais sobre as plantas medicinais nativas.

Com base nas falas dos Tapuios entrevistados, transcritas neste Capítulo III, podemos observar ainda que a comunidade Tapuia vem desenvolvendo tradicionalmente em seu território atividades que em maior ou menor grau se aproximam do que propõe o conceito de etnodesenvolvimento, por um lado, mas por outro há atividades que se distanciam dessa proposição (vide Quadro 3, págs. 259-260). Sabemos que as ações e inações do Estado e as relações com a sociedade envolvente, por sua vez, repercutiram de forma direta ou indireta e de diferentes formas no atual panorama em que o povo Tapuia e seu território se encontram.

Gostaria, contudo, de reiterar alguns aspectos que vieram à tona de forma mais incisiva a partir da narrativa dos Tapuios entrevistados, e que se relacionam com os propósitos do etnodesenvolvimento, quais sejam: o fortalecimento das autonomias da comunidade a partir da geração de renda, a qual pode ser realizada de forma mais sustentável, e sobretudo o fortalecimento étnico-identitário juntamente com o alicerce territorial, imprescindíveis para que se robusteça o “etnodesenvolvimento” (na ausência de uma expressão mais específica) da comunidade em bases sólidas.

EPÍLOGO

I Seminário Nacional de Etnodesenvolvimento e Sustentabilidade

O “I Seminário Povos Indígenas: etnodesenvolvimento e sustentabilidade” foi realizado entre os dias 26 e 30 de abril de 2021, nas dependências do Ministério da Justiça, órgão ao qual a Funai se vincula, para um número restrito de participantes em decorrência da pandemia do Covid-19, mas foi também transmitido ao vivo pelo canal da Funai no *youtube*. O seminário foi organizado pela Coordenação Geral de Etnodesenvolvimento-CGETNO, setor da Funai em que este pesquisador/servidor se encontra atualmente lotado, em parceria com a Secretaria de Governo da Presidência da República-SEGOV.

O objetivo de acompanhar, descrever e analisar contextualmente a realização desse seminário enquadrando-o como epílogo relevante para os propósitos desta pesquisa, deve-se à necessidade de melhor compreender quais são os temas mais candentes no campo do etnodesenvolvimento voltado para povos indígenas aplicado pelo Estado na atualidade, em sua representação mais direta materializada na atuação da Fundação Nacional do Índio-Funai, bem como compreender de que forma o conceito de etnodesenvolvimento vem sendo apreendido e empregado por essa instituição, pelo atual governo e pelos diversos atores indígenas e não indígenas, bem como entidades estatais, privadas e não governamentais envolvidos.

Para tanto, acompanhei na íntegra, via *youtube*, todas as palestras apresentadas ao longo dos 10 painéis temáticos constituintes do seminário, respectivamente intitulados: I-Política de Gestão Ambiental e Territorial (PNGATI) e Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS`s); II- Políticas ambientais e licenciamento; III - Políticas de Agricultura; IV - Políticas de Pecuária; V - Turismo em Terras Indígenas; VI - Artesanato em Terras Indígenas; VII - Mercados Institucionais; VIII – Políticas de Crédito e Financiamento; IX – Capacitação e Organização Social; X - Perspectivas das Empresas.

Procedi à transcrição das falas dos participantes em sua totalidade, gerando uma memória do evento, a fim de confeccionar uma nuvem de palavras⁹⁶, no formato circular, com o propósito de visualizar quais palavras vieram mais associadas ao tema do etnodesenvolvimento nos discursos proferidos e, portanto, elucidar a maneira como o termo

⁹⁶ Para a criação da nuvem de palavras utilizei o site wordclouds.com. “Uma nuvem de palavras (também conhecida como nuvem de tags ou texto) é uma representação visual da frequência e do valor das palavras. Ela é usada para destacar com que frequência um termo ou categoria específica aparece em uma fonte de dados. Quanto mais vezes uma palavra-chave estiver presente em um conjunto de dados, maior e mais forte será a palavra-chave”
Fonte: <https://infogram.com/pt/criar/nuvem-de-palavra>.

etnodesenvolvimento vem sendo apropriado, interpretado e associado. A representação visual da nuvem de palavras segue logo abaixo. Além da apresentação ilustrativa da nuvem, decupei alguns trechos dos discursos dos participantes mais relevantes para a temática da tese, buscando transcrever de forma fidedigna as falas. Ressalte-se que em alguns trechos teçi comentários pontuais a fim de contextualizar melhor o tema abordado pelos falantes, além de modular convenientemente tempos verbais e estruturas de frases, orações e períodos a fim de garantir maior fluidez na leitura.

Figura 08 – Nuvem de palavras no formato circular



A figura 08, acima, consiste numa nuvem de palavras em formato circular que demonstra quais palavras foram mais mencionadas nas falas dos participantes presentes no I Seminário Povos Indígenas: etnodesenvolvimento e sustentabilidade. Todas as palavras presentes na nuvem foram citadas pelo menos cinco vezes ao longo do evento, sendo que quanto maior o tamanho da palavra, maior o número de vezes que ela foi citada. Vale frisar que variações de gênero, número e grau da mesma palavra foram omitidas a fim de que se visualizasse a maior diversidade de palavras possível. Da mesma forma, palavras e termos acessórios empregados na construção de frases, orações e períodos tais como locuções,

conjunções, advérbios, entre outros, foram igualmente omitidos com o objetivo de facilitar a visualização das palavras, termos, conceitos e ideias que foram associados ao tema do etnodesenvolvimento e da sustentabilidade tal qual proposto pelo evento em tela.

Como se pode observar na figura 08, prevaleceu a ótica econômica da produção e da geração de renda, como ensejam os termos: produção, renda, empresa, crédito, mercado, negócio, acesso, recursos, milhões, reais, empreendedorismo, entre outros. Em menor escala, aparecem termos associados a outras dimensões do etnodesenvolvimento e da sustentabilidade tais como: autonomia, cultura, pesca, alimentar e ODS. Mesmo a questão da pesca, por exemplo, foi abordada com enfoque mais no empreendedorismo, no contexto da pesca esportiva associada ao turismo, e menos ou quase nada em seu aspecto cultural e nutricional, no contexto da alimentação/culinária tradicional e da segurança/soberania alimentar. A mesma lógica se aplica à questão do artesanato, cujas motivações e razões de existência transcendem os aspectos econômico-produtivos. Vale frisar que a geração de renda é apenas um dos pilares do etnodesenvolvimento, juntamente com a segurança/soberania alimentar e a sustentabilidade (VERDUM, 2006), entre outras dimensões possíveis de serem identificadas e aludidas a depender da perspectiva e do referencial teórico.

Chama atenção o aparecimento em destaque de atividades produtiva como a criação de gado e a produção de erva mate, e, numa frequência um pouco menor a produção de castanha. Nesse sentido, vale frisar que as atividades relacionadas ao extrativismo de produtos da sociobiodiversidade, bem como relacionadas às práticas agroecológicas e da agricultura tradicional indígena, mais afeitas aos modos de organização social e cultural desses povos, ficaram em segundo plano ou tiveram pouco espaço de exposição e problematização. Da mesma forma

Políticas públicas e programas como o Pronaf e o PNAE tiveram destaque, assim como instituições públicas como o MAPA e a Embrapa. Essas últimas historicamente vinculadas à expansão da agricultura convencional associada ao agronegócio no país, especialmente na expansão da fronteira agrícola pelo Cerrado, a despeito de suas contribuições em menor monta para o desenvolvimento de outras formas de agricultura com viés mais social e sustentável. Sabe-se que essas políticas e instituições relacionam-se à questão produtiva e de geração de renda, mas é importante ressaltar que elas abrangem outras dimensões também, como a questão alimentar e educacional, no caso mais específico do Pronaf e do PNAE, que ao longo do evento tiveram espaço mas não o mesmo destaque que a questão produtiva e de geração de renda, que praticamente transversalizou todos os painéis.

Destacaram-se os povos indígenas Paiter Suruí e Paresí, cujas produções de café e de soja, respectivamente, foram apresentadas como modelos de etnodesenvolvimento no âmbito da atual política indigenista nacional. Frise-se que esses cultivares são *commodities*, além de espécies exógenas aos respectivos territórios indígenas, localizados em Rondônia e no Mato Grosso. Dessa maneira, também o foco dos modelos de etnodesenvolvimento se centralizaram na produção para a geração de renda em detrimento da produção para subsistência e para a segurança/soberania alimentar, a qual teve pouco espaço ao longo do evento. Ademais os territórios desses povos situam-se na Amazônia e no Cerrado, biomas dotados de riquíssima biodiversidade, cujo aproveitamento econômico das variedades nativas seria mais condizente com os princípios do etnodesenvolvimento sob o ponto de vista ambiental e sociocultural, e porque não, mesmo sob a ótica da geração de renda, caso esses produtos da sociobiodiversidade tivessem suas cadeias produtivas bem reconhecidas e valorizadas.

O destaque dado a empresas como a Korin Alimentos, na produção de soja e carnes, e a Guayakí, na produção de erva mate e derivados, como parceiras do etnodesenvolvimento, inclusive constituindo a mesa de fechamento do I Seminário Nacional de Etnodesenvolvimento e Sustentabilidade, revela o interesse de agentes privados em convergência com agentes públicos no usufruto dos territórios indígenas e seus recursos naturais e socioculturais e pode sinalizar também para uma tendência de *marketing* ambiental e étnico cujas consequências são imprevisíveis. Houve menção também à empresa de grande porte do ramo do café 3 Corações que vem implementando parceria com o povo Suruí de Rondônia. Com relação a esses tipos de parcerias passando pelo tripé Estado-Empresas-Povos Indígenas, cabem inúmeras reflexões as quais extrapolam os objetivos dessa tese. Contudo, é importante problematizar os possíveis interesses e conflitos de interesses envolvidos nesses arranjos, a fim de resguardar sobretudo suas partes mais vulneráveis. De modo que, ainda que como instigação para futuros estudos e pesquisas mais específicos, vale questionar se o Estado, por meio de suas instituições e políticas, não seria suficiente para fomentar e salvaguardar o etnodesenvolvimento nos territórios indígenas e, por conseguinte, sua sustentabilidade ambiental e a autonomia sociocultural de suas populações?

Outra questão significativa de se colocar é se esses arranjos envolvendo sobretudo empresas de grande porte irá favorecer a autonomia, sustentabilidade, e integridade desses territórios e comunidades a curto, médio e longo prazos ou irá gerar mais dependências relacionadas aos setores tecnológico/econômico/financeiro e mesmo formas assimétricas de exploração de mão de obra e de recursos naturais presentes nesses territórios?

Também teve lugar de destaque ao longo do Seminário a Instrução Normativa Conjunta entre o Ibama e a Funai⁹⁷ a qual dispõe sobre o licenciamento de atividades passíveis de licenciamento empreendidas pelos próprios indígenas usufrutuários em suas TIs por meio de associações e organizações mistas de indígenas e não indígenas, desde que majoritariamente indígena, sendo vedado o arrendamento. E também, não se aplicando a exploração de recursos hídricos, potenciais energéticos e lavra/mineração por ausência de regulamentação e autorização do Congresso Nacional (art. 231, § 3º), conforme fora elucidado ao longo do seminário.

Tal normativa gerou bastante polêmica, sobretudo no seio de algumas entidades representativas e parceiras históricas do movimento indígena, que alegaram ser tal medida uma forma velada de arrendamento, uma vez que prevê o aproveitamento de recursos naturais dos territórios indígenas pelos próprios índios, mas também em parceria com não indígenas, em colisão com o parágrafo 2º do artigo 231 da CF/1988 que trata do usufruto exclusivo *ipsis litteris*: “As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes”. Como resposta às críticas, os representantes institucionais presentes defenderam a medida alegando que ela estimula o empreendedorismo indígena e que a possibilidade de parceria com não indígenas seria uma forma de facilitar o acesso a investimentos, e que também não restaria configurada uma prática velada de arrendamento.

Um indígena do Amazonas, participante de uma cooperativa indígena voltada para a extração de recursos minerais, defendeu a IN 01 de 2021 como sendo favorável aos indígenas, argumentando que produção agrícola manual não é mais possível e que é necessário usar máquina para ter eficiência na produção. Disse que isso não é um crime, mas uma ajuda aos indígenas, que são capazes e querem trabalhar.

Vale mencionar igualmente, por um lado, que algumas autoridades bem como indígenas presentes fizeram críticas aos governos anteriores e a ONG's, especialmente as estrangeiras e as ideológica e politicamente de esquerda, em sua atuação junto aos povos indígenas, além de defenderem veementemente o atual presidente da República, reconhecendo-o como promotor de uma nova política indigenista voltada para o desenvolvimento e a autonomia dos indígenas. Tal qual alegou o atual presidente da Funai de que existiria um passivo de décadas de fracasso da política indigenista brasileira a qual era, segundo ele, guiada por interesses escusos, falta de transparência e forte presença de ONG's, de modo que os indígenas eram massa de manobra,

⁹⁷ INC 01, de 22 de fevereiro de 2021.

reforçando que, no governo de Bolsonaro, o indígena decide o rumo que quer seguir sem intermediários ou políticas públicas ideológicas.

Na mesma linha, uma indígena Macuxi afirmou que existe influência de ONG's estrangeiras nas terras indígenas as quais manipulam os interesses indígenas e dificultam o avanço de seus projetos e um indígena Paresí falou que o governo atual chama o indígena para conversar e isso é malvisto por pessoas que não querem a autonomia econômica dos indígenas, justificando que eles precisavam fazer trabalho clandestino para obter renda, e que o governo atual estaria empenhado em regularizar tais atividades.

Outro indígena, Guajajara, falou que os indígenas querem a melhoria da qualidade de vida de seus povos tanto na área da agricultura, pecuária, mineração, e que eles querem ser produtores e ter qualidade de vida conforme os direitos de cada cidadão brasileiro, uma vez que todos são iguais perante a Lei. Disse ainda que se sentem os verdadeiros donos da terra, do Brasil, e que o presidente da República está dando a oportunidade para ser o índio verdadeiro e não o índio escravizado pela miséria, pelo sofrimento e pelos aproveitadores. Finalizou sua fala alegando que, como indígenas, querem trabalhar e não pedir nada a ninguém, querem ter autonomia e liberdade e não ficar vivendo humilhado como teriam vivido no governo passado do PT e do Michel Temer, na sua opinião. Por fim, disse que na pandemia, se eles tivessem uma agricultura de qualidade desenvolvida eles não estariam pedindo cesta básica, mesmo tendo terra suficiente para produzir, o que tem gerado grande vergonha para seu povo e sua comunidade.

Por outro lado, não se observaram questionamentos ou reflexões críticas acerca dos direcionamentos do atual governo e sua concepção de etnodesenvolvimento, a não ser de forma tangencial por parte de um indígena da região Rio Negro que questionou o fato de os operadores de turismo voltado para a pesca esportiva em terras indígenas serem não indígenas e de uma indígena Arara a qual destacou que os indígenas querem desenvolver, mas de uma forma que não agrida a natureza. Ela também chamou atenção para o respeito às especificidades de cada povo, para a questão da interculturalidade, dos serviços ambientais, para a repartição de benefícios e para a consulta prévia, livre e informada, além de defender os direitos territoriais dos povos indígenas.

A presença de contrapontos, sobretudo por parte de indígenas, por meio de suas lideranças e organizações, seria fundamental para qualificar, problematizar e aprofundar as temáticas propostas no âmbito do I Seminário Povos Indígenas: etnodesenvolvimento e sustentabilidade.

No que concerne à interpretação da ideia de etnodesenvolvimento propriamente dita, o Coordenador-geral de Etnodesenvolvimento da Funai afirmou, ao longo do Seminário, que existem distinções regionais de forma que não há um único etnodesenvolvimento. Complementou sua ideia refletindo que talvez houvessem pelo menos 300 conceitos de etnodesenvolvimento no Brasil, ou até mais, pois dentro de um mesmo povo haveriam distinções. Afirmou também que os índios por meio de suas organizações são entidades privadas e, conseqüentemente, têm liberdade de propor seu etnodesenvolvimento. Disse ainda que falar em etnodesenvolvimento é falar em inclusão e que é importante pensar a inclusão dos povos indígenas dentro do processo produtivo.

O coordenador argumentou também que o etnodesenvolvimento não é um conceito que trabalha com oposições (a preservação ambiental ou o desenvolvimentismo), mas é um conceito que trabalha com agregações. Nesse sentido, afirmou que o etnodesenvolvimento é ao mesmo tempo agricultura tradicional e agricultura mecanizada, é caça e pesca tradicional e é criação de animais, é o turismo e é o artesanato. Por essa razão, disse que é agregador e muitas vezes difícil de definir, combinando o tradicional e a modernidade. Afirmou, por fim, que o desafio não é olhar para o etnodesenvolvimento só com valores, cifras, mas com significado. Disse que é muito interessante que os negócios não indígenas também se acoplam com significado, o que pode render boas parcerias envolvendo a tradição e a modernidade, a variedade de cadeias produtivas e também os significados dentro das culturas indígenas para cada produção.

Cabe, nesse contexto, questionar por que as cadeias produtivas apresentadas como modelo de etnodesenvolvimento no escopo da atual política indigenista se estruturam em produtos não relacionados aos saberes tradicionais dos povos indígenas, em detrimento de seus conhecimentos etnoecológicos. E, conseqüentemente, por que essas cadeias não podem ser plenamente estruturadas pelos próprios indígenas, dependendo de parcerias com entidades privadas dirigidas por não indígenas.

De maneira geral, conforme se pode apreender dos trechos descritos das falas dos participantes bem como da imagem ilustrativa (Figura 08) dos temas abordados no transcorrer do I Seminário Nacional de Etnodesenvolvimento e Sustentabilidade, pode-se afirmar que o foco do evento girou em torno do aspecto financeiro e econômico, incentivando a promoção de parcerias entre indígenas e empresas especializadas em diversos seguimento produtivos, com a finalidade de facilitar o acesso ao crédito e também a tecnologias e assistência técnica.

Ressaltou-se o papel do Estado como mediador dessas parcerias e também como fomentador de processos produtivos em larga escala, especialmente pela facilitação de acesso

à crédito, máquinas, ferramentas e insumos. Porém não houve questionamentos ou problematizações acerca dos possíveis impactos e dependências em relação às instituições financeiras e à sociedade envolvente, que tanto o crédito quanto as máquinas e tecnologias podem gerar nas comunidades indígenas e em seus modos de organização social.

Enalteceu-se o empreendedorismo e a geração de renda, sob o argumento da liberdade e do direito privado e da igualdade de direitos entre indígenas e demais cidadãos brasileiros. Dessa maneira, termos e cultivos histórica e fortemente associados ao modo de produção capitalista tais como negócios e empreendedorismo, café e soja, respectivamente, além de reivindicações explícitas e implícitas ao direito de explorar recursos minerais e de arrendar terras, aludidos tanto por sujeitos não indígenas quanto indígenas, tiveram uma presença marcante e significativa em detrimento do direito à diferença e à diversidade, dos direitos sociais, coletivos e difusos.

Com relação às apropriações, interpretações e aplicações da ideia de etnodesenvolvimento na perspectiva da política indigenista implementada pelo atual governo, pode-se afirmar que elas representam uma flexibilização e inflexão que se distancia das origens latino-americanas do conceito e se foca sobretudo na dimensão econômica, na geração de renda, no mercado e na parceria com entes privados, em detrimento das dimensões socioculturais e ambientais e do próprio papel do Estado, legal e constitucionalmente atribuído, perante a questão indígena. Entretanto, vale reconhecer o empenho das instituições e dos servidores e agentes públicos envolvidos na construção do I Seminário Nacional: Etnodesenvolvimento e Sustentabilidade, que trouxe visibilidade e importância para a questão do etnodesenvolvimento na contemporaneidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde os tempos coloniais, a questão do que fazer com a parte da população que sobreviveu aos trágicos primeiros encontros entre os dominadores e os povos que viviam onde hoje chamamos, de maneira muito reduzida, de terras indígenas, levou a uma relação muito equivocada entre o Estado e essas comunidades (KRENAK, p.38-39, 2019).

A questão do “desenvolvimento” e da autonomia nos territórios indígenas, foco desta tese, é bastante complexa e envolve uma série de fatores e variáveis as quais não podem ser compreendidas com a devida profundidade por meio de apenas uma pesquisa. Desta forma, portanto, reconhece-se as limitações desta quanto a cobrir toda a abrangência de elementos relacionados ao tema da pesquisa. Entretanto, penso que as reflexões levantadas com base no referencial teórico em diálogo com os dados empíricos levantados e analisados por meio dos eventos-campo e da pesquisa de campo/imersão bem como das entrevistas realizadas podem contribuir para uma compreensão maior acerca da complexidade do tema de uma forma qualificada, ou seja, a partir das vozes dos sujeitos que vivem diretamente em seus corpos e territórios os reflexos de tal complexidade.

Entendo que a abordagem transdisciplinar adotada na construção desta tese em todas as suas etapas, envolvendo a parte metodológica e teórico-conceitual, embora constituindo-se como grande desafio, foi mais do que uma escolha, uma necessidade, a fim de corresponder adequadamente ao nível de complexidade inerente à temática visceralmente conectada a aspectos históricos, sociais, culturais, ambientais, jurídicos, econômicos e políticos.

Outro aspecto significativo da complexidade temática relaciona-se à multiplicidade de atores sociais envolvidos e suas ações e posições estruturais e conjunturais assimétricas, e por vezes ambivalentes, passando pelos sujeitos indígenas, pelo Poder Público representado pelo Estado em suas distintas esferas, bem como pelo setor privado e pela sociedade civil nas mais variadas manifestações, desde as educacionais às religiosas.

Em vista do exposto, mais do que conclusões ou diretrizes, esta tese apresenta e levanta contradições e reflexões que extrapolam os limites conceituais e revelam vozes e olhares por vezes ocultos e silenciados nesse emaranhado de relações. Poder enxergar, observar e dialogar com esses sujeitos é sem dúvida uma grande oportunidade de resgatar a humanidade atrofiada em meio a racionalidades meramente econômicas e instrumentais.

As vivências, dilemas e reflexões compartilhadas no âmbito desta tese podem inspirar e sinalizar para diversos elementos a serem aprofundados por meio de outras pesquisas.

Poder conhecer mais profundamente a história e a atualidade de alguns povos e

comunidades indígenas que habitam o Cerrado brasileiro a partir de diálogos e interações com tais sujeitos, suas especificidades, culturas e desafios, especialmente no que concerne às relações interculturais com a sociedade envolvente, haja vista que estas influenciam direta ou indiretamente seus territórios e, por conseguinte, processos de etnodesenvolvimento e autonomia, é sem dúvidas o maior mérito e legado de todo este processo de pesquisa e escrita da tese.

A par dos dados primários e secundários levantados por meio da pesquisa bibliográfica e de campo, pude estabelecer inferências e conexões/relações entre as premissas, conceitos e dados empíricos, de modo a produzir considerações e eventualmente proposições que possam agregar valor ao campo de conhecimento científico relacionado ao etnodesenvolvimento, sustentabilidade e autonomia de sujeitos e povos indígenas, especialmente no âmbito do Cerrado brasileiro, e de algum modo contribuir para o aperfeiçoamento das políticas públicas implementadas pelo Estado brasileiro que afetem direta ou indiretamente os povos indígenas do Brasil.

Outro resultado possível, e não menos importante, é o de visibilizar e ampliar a compreensão acerca de outras possibilidades de desenvolvimento mais compatíveis com os preceitos da sustentabilidade, autonomia e da diversidade cultural.

É necessário fortalecer as políticas públicas voltadas para o etnodesenvolvimento dos povos indígenas do Cerrado de forma integrada e articulada, nos âmbitos federal, estadual e municipal, levando-se em consideração de maneira equilibrada a polissemia do conceito em suas múltiplas dimensões, da geração de renda, mas também da autonomia e da sustentabilidade, bem como reconhecendo e respeitando a importância dos modos de vida e dos direitos territoriais para a reprodução sociocultural desses povos e comunidades. Ressalte-se que tais políticas devem ser elaboradas e implementadas de forma participativa e protagonista pelos próprios povos indígenas de modo a que elas atendam o mais plenamente possível as demandas reais e específicas de cada povo e seu respectivo território.

A partir dos dados obtidos nas entrevistas em correlação com o referencial teórico adotado foi possível perceber e identificar que a expansão das frentes econômicas e da fronteira agrícola sob os territórios de vários povos indígenas do Cerrado vem ocorrendo há muitos séculos, desde o período colonial, passando pelo imperial até chegar ao republicano, e se acentuou bastante em meados do século XX, com a Revolução Verde e com os projetos de desenvolvimento e integração nacional capitaneados sobretudo na Era Vargas e no período ditatorial, mas que perpassaram a transição do milênio e tiveram continuidade até os dias de

hoje dentro da lógica capitalista neodesenvolvimentista e neoliberal.

Pode-se observar a partir da perspectiva tanto dos Tapuios do Carretão quanto dos indígenas Bororo, Javaé, Karajá, Krahô, Tapirapé, Xavante, Xerente, bem como a partir da perspectiva dos outros entrevistados (pesquisadores e servidores da Sesai não indígenas) em correlação com o referencial teórico adotado e com as vivências imersivas e interculturais propiciadas pelos eventos-campo e pela pesquisa de campo/imersão que, em que pese as especificidades socioculturais de cada povo indígena do Cerrado, histórica e contemporaneamente existem muitas semelhanças em relação aos impactos negativos e às marcas que a expansão das fronteiras urbanas, econômicas e agrícolas tiveram e ainda têm sobre seus territórios e modos de vida e de organização social. Tal fato encontra correspondência direta na degradação ambiental do Cerrado, um dos ecossistemas mais ameaçados do Brasil e do planeta na atualidade.

Da mesma forma esses povos e comunidades possuem demandas e enfrentam desafios semelhantes que também se relacionam com os impactos do modelo de desenvolvimento capitalista hegemônico sobre o bioma Cerrado. Dentre essas demandas e desafios, destacam-se a questão territorial e hídrica, afetadas mormente por empreendimentos hidrelétricos, minerários bem como pela expansão da fronteira agrícola sob o viés do agronegócio e da agricultura convencional, e a questão ambiental envolvendo a degradação e impermeabilização dos solos, bem como como a perda da cobertura vegetal nativa e da biodiversidade em decorrência sobretudo da criação de gado, do monocultivo e da lavoura mecanizada, sobretudo no entorno dos territórios indígenas, mas também, em parte, dentro desses territórios. Essas questões muitas vezes geram conflitos internos e externos (com a sociedade envolvente), de modo que cabe ao Estado resguardar direitos e oferecer possibilidades de geração de renda que não comprometam a autonomia e a sustentabilidade desses povos/comunidades e seus territórios, e que sejam coerentes com seus modos de vida e especificidades socioculturais.

Esta tese teve como objetivo geral: compreender como alguns sujeitos e povos indígenas que vivem no Cerrado brasileiro se relacionam com o modelo hegemônico de desenvolvimento, e se, e de que forma, conseguem manter e exercer sua autonomia bem como perspectivas e processos específicos de etnodesenvolvimento e sustentabilidade em seus territórios.

Como objetivos específicos, ela se propôs a: 1) Compreender como sujeitos e povos indígenas que vivem no Cerrado concebem e vivenciam suas perspectivas de etnodesenvolvimento, sustentabilidade e autonomia em seus territórios, com ênfase na TI Carretão, do povo Tapuia; 2) Compreender como ações e políticas públicas do Estado

brasileiro, com ênfase na Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas-PNGATI, influenciam no etnodesenvolvimento, na autonomia e na sustentabilidade desses sujeitos e povos, afetando seus territórios, com destaque para a TI Carretão; 3) Identificar e analisar rede de entidades e atores envolvidos em questões relacionadas ao etnodesenvolvimento, sustentabilidade e autonomia desses povos, com foco no povo Tapuia da TI Carretão.; 4) Observar, identificar e analisar processos de etnodesenvolvimento, sustentabilidade e autonomia dentro de um território indígena no Cerrado brasileiro, neste caso a Terra Indígena do Carretão, do povo Tapuia, localizada no Estado de Goiás, próximo aos municípios de Rubiataba e Nova América.

Metodologicamente, constituiu-se como uma pesquisa de cunho etnográfico e etnometodológico que lançou mão de uma variedade de procedimentos, instrumentos, técnicas e estratégias tais como: escuta sensível, diálogo de saberes, eventos-campo, pesquisa de campo/imersão, diário de campo, roteiro de questionário e entrevistas semi-estruturadas, bem como registros audiovisuais, e que, em seu corpo teórico-conceitual, enfocou a questão do etnodesenvolvimento em interface com outros conceitos correlatos.

Como “produtos”, esta tese apresenta, em termos metodológicos, um aprofundamento do conceito de eventos-campo, qualificando-os em duas categorias distintas: como eventos-campo de natureza exploratória e eventos-campo para coleta de dados; ainda sob o ponto de vista metodológico num viés empático, a percepção de processos reconhecidos como “vivências interculturais”, visando a aproximação com a temática da pesquisa bem como a formação profissional e humana. No caso desta tese, as vivências interculturais se plasmaram na experiência deste autor como professor colaborador no âmbito da Licenciatura Intercultural Indígena da UFG; na participação como estudante nas disciplinas do MESPT; na visita técnica ao Santuário dos Pajés; na visita ao povo Xavante da Aldeia Santa Cruz, na TI Parabubure; na própria pesquisa de campo/imersão junto ao povo Tapuia da TI Carretão, e também na participação em eventos organizados pelo movimento indígena, como o Acampamento Terra Livre. Vale frisar que muitas das vivências interculturais corresponderam aos eventos-campo, de modo que, em decorrência dessa acoplagem poderia ser agregada uma terceira categoria de eventos-campo, para além das duas supracitadas, qual seja, a de eventos-campo de natureza intercultural. Tais categorias metodológicas poderão contribuir, instrumental, estratégica e reflexivamente com futuros trabalhos e pesquisas congêneres.

Com relação aos aspectos teórico-conceituais e analíticos, a presente tese apresenta como principais contribuições, além da descrição densa e da reflexão crítica e aprofundada

sobre o conceito de etnodesenvolvimento, sob o viés da interculturalidade, trazendo à tona perspectivas e narrativas indígenas, o levantamento de indicadores que emergiram a partir das entrevistas com sujeitos indígenas correlacionadas ao referencial teórico, os quais podem ser interpretados como fatores potencializadores, limitadores e ambivalentes para o etnodesenvolvimento. Tal classificação, apresentada nos Quadros 2 (págs. 177-178) e 3 (págs. 259-260) podem servir de inspiração ou mesmo como parâmetro para futuras investigações relacionadas a políticas e ações etnodesenvolvimentistas, tanto por parte do órgão indigenista oficial (Funai), quanto por parte de outras instituições públicas, organismos internacionais e organizações não governamentais que lidam com a elaboração, implementação, execução e monitoramento de projetos de etnodesenvolvimento em territórios indígenas.

Tais reflexões, assim como os indicadores e a classificação proposta também podem servir às comunidades indígenas no âmbito do desafio contemporâneo de gestão ambiental de seus territórios no escopo da PNGATI. No caso do povo Tapuia do Carretão, mais especificamente, esta tese pode fornecer subsídios relevantes e complementares para o aprimoramento e aprofundamento do PGATI desenvolvido na comunidade entre os anos de 2015 e 2017, que além do diagnóstico socioambiental, sinalizou propostas de ações e planejamento a serem adotados, voltados para o etnodesenvolvimento em bases sustentáveis. Desta forma, estaria complementando, a partir da perspectiva da sustentabilidade, o extenso e aprofundado trabalho etnográfico realizado ao longo de décadas pela pesquisadora Marlene Ossami de Moura, e também pela antropóloga e servidora da Funai Rita Lazarin, que na década de 1980 fez o levantamento sobre a situação dos Tapuios, entre outros pesquisadores, acerca da questão identitária e da etnicidade Tapuia, questão de vital importância para a garantia de seus direitos territoriais. “Superada”, parcialmente, essa questão territorial, pois a comunidade ainda demanda a ampliação de seu território sob o argumento de que restaram áreas tradicionalmente ocupadas que não foram contempladas pela atual demarcação, faz-se imperativa no momento a questão da sustentabilidade e da gestão territorial, em consonância com a PNGATI e os pressupostos do etnodesenvolvimento, bem como restou evidenciado a partir das entrevistas com os sujeitos Tapuios. Ressalte-se igualmente que nas falas dos estudantes indígenas da licenciatura intercultural da UFG, também ficou patente a importância da sustentabilidade e da gestão territorial respeitando a autonomia dos povos indígenas.

A tese traz também em seu bojo, de forma explícita e nas entrelinhas, com base na história social e ambiental do Brasil, com foco na questão indígena, bem como no referencial teórico adotado, tangenciando a conjuntura política atual, uma série de reflexões sobre o

conceito de etnodesenvolvimento, especialmente no último capítulo e no epílogo, que tratou do I Seminário Nacional de Etnodesenvolvimento e Sustentabilidade. Como resultado dessas reflexões, pode-se afirmar que assim como ocorre com outros conceitos, como o de desenvolvimento sustentável, por exemplo, para além de sua definição teórica, o conceito de etnodesenvolvimento também está sujeito a diferentes interpretações e apropriações a depender do contexto histórico, social, econômico e político, bem como dos atores e sujeitos envolvidos. Na atual conjuntura política e econômica do Estado brasileiro, sob gestão de um governo ultraneoliberal e ultraconservador, o enfoque do etnodesenvolvimento tem se aproximado de atividades relacionadas ao grande capital tais como o agrohidronegócio e a exploração mineral e se distanciado de pautas como a agroecologia, a agricultura tradicional indígena, a soberania alimentar e a promoção da sociobiodiversidade. Essas últimas mais condizentes com a origem latinoamericana e contra-hegemônica do conceito.

A reboque dessa compreensão, fica uma indagação: o etnodesenvolvimento promovido pelo atual governo vai ao encontro das demandas e especificidades étnicas dos indígenas do Brasil ou pode ser considerado como um recrudescimento da inserção precária de povos e comunidades indígenas no sistema capitalista?

Por fim, este autor compôs duas músicas inspiradas neste processo de pesquisa ao longo do Doutorado e em conceitos de origem ameríndia que vêm sendo empregados pelo movimento indígena latino-americano como forma de fortalecer sua unidade e cooperação entre os diversos povos indígenas das Américas a fim de dar visibilidade a seus direitos e demandas frente aos avanços do modelo hegemônico de desenvolvimento e como resistência às diversas formas de colonialidade, quais sejam, *Abya Yala* (que na língua do povo Kuna, originário da Sierra Nevada, situada no norte da Colômbia, refere-se ao continente Americano) e *Bem Viver* (inspirado na cosmologia de povos andinos, referindo-se ao modo de vida tradicional em harmonia com a natureza), ambas as músicas encontram-se como anexos desta Tese. Em suma, acredito que esta pesquisa possa estimular a sensibilidade do leitor para a valorização da sociobiodiversidade e para uma abertura saudável às diferentes perspectivas e visões de mundo com vistas à uma convivência mais respeitosa e harmônica entre as alteridades, além de contribuir para o aperfeiçoamento de nossa atuação, enquanto servidores, indigenistas, pesquisadores e cidadãos, junto aos povos indígenas no que concerne a questões relacionadas ao desenvolvimento e autonomia sob a égide da sustentabilidade em suas múltiplas dimensões.

Nesse sentido, a revisão da literatura foi primordial para entender os impactos e desdobramentos das políticas e ações do Estado e da sociedade envolvente sobre os modos de

vida, cultura e organização social dos povos autóctones e seus territórios. Os eventos-campo, por sua vez, foram fundamentais para possibilitar maior conhecimento e envolvimento com o bioma Cerrado bem como com sujeitos e povos indígenas emblemáticos que nele habitam. Enquanto a pesquisa de campo/imersão junto ao povo Tapuia foi essencial para qualificar e trazer à tona reflexões mais profundas relacionadas ao tema da pesquisa e com base no referencial teórico empregado, bem como para compreender melhor a perspectiva dos sujeitos indígenas, suas estratégias de agência e relações interculturais.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo. (2006). **Terras de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas.
- ACOSTA, Alberto. *Buen Vivir, Sumak Kawsay: una oportunidad para imaginar nuevos mundos*. Quito: Abya Yala, 2012.
- AGUIAR, Ludmila *et al.* **Cerrado Terra incógnita do século 21**. Revista Ciência Hoje, Rio de Janeiro, v. 55, n. 330, out 2015.
- ALMEIDA, Arthur; SUASSUNA, Dulce. **Esporte e cultura: análise acerca da esportivização de práticas corporais nos Jogos Indígenas**. *Pensar a Prática, Goiânia*, v. 13, n. 1, p. 118, jan./abr. 2010. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fef/article/view/8946>
- AQUINO, Adriana Maria de; ASSIS, Renato Linhares de. **Agroecologia: princípios e técnicas para uma agricultura sustentável**. Brasília, DF; Embrapa Informação Tecnológica, 2005.
- ARAÚJO, Ana Valéria et al. **Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”**: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- ARIAS, P. (2010). *Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes. CALLE14, volumen 4, número 5/julio-diciembre*.
- ATAÍDES, Jézus Marco de. Cap. II – **A chegada do Colonizador e os Kayapó do Sul**. Em: Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural. Goiânia: Ed. da UCG/Ed. Vieira/Ed. Kelps, 2006.
- AZANHA, G. **Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento**: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In: LIMA, A>C>S; BARROSO-HOFFMANN, M. (org). Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002.p.29-37.
- BARBIER R., *L'approche transversale, l'écoute sensible en sciences humaines*, Paris, Anthropos, coll. Exploration interculturelle, 1997.
- BARBOSA, Altair Sales. **Povos Indígenas do Cerrado**. In: Revista Xapuri, Ano 2, nº 26, dezembro, 2016.
- _____. **Peregrinos do Cerrado**. Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 5:159-193, 1995.
- BARLAS, Asma. **Globalização da igualdade: a mulher muçulmana, teologia e feminismos**. *Meritum* – Belo Horizonte – v. 7 – n. 1 – p. 201-228 – jan./jun. 2012.
- BARRIOS, Anelise Barbosa; MENEZES, Cristiane Pauli de. **[O etnodesenvolvimento como forma de inserção do desenvolvimento sustentável junto aos povos indígenas brasileiros](#)**. Revista Jus Navigandi, ISSN 1518-4862, Teresina, [ano 19, n. 3962, 7 maio 2014](#). Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/28176>. Acesso em: 22 nov. 2020.
- BARRETTO FILHO, H. T. **Os predicados do desenvolvimento e a noção de autoctonia**. In: ftp://neppi.ucdb.br/pub/tellus/tellus10/tl10henyo_barretto.pdf, 2006.
- BARTH, Frédrik. **Os grupos étnicos e suas fronteiras**. In: BARTH, Fredrik; LASK, Tomke (Org.). O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. *El Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización*; em *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*: 131-145. Ediciones FLACSO, 1982.

_____. *Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica*; en *De eso que llaman antropología mexicana*: 39-65. Nuevo Tiempo, 1970.

_____. *et al. Declaración de San José sobre Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina*. em *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*: 23-26. Ediciones FLACSO, 1982.

BAVARESCO, Andréia; MENEZES, Marcela. **Entendendo a PNGATI: Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental Indígenas**. – Brasília: GIZ/Projeto GATI/Funai, 2014.

BERTRAN, Paulo. **História da Terra e do Homem no Planalto Central**: eco-história do Distrito Federal, do indígena ao colonizador. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011.

BORGES, Júlio César. **Feira Krahô de sementes tradicionais**: cosmologia, história e ritual no contexto de um projeto de segurança alimentar. 2014. 346 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia Social)—Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

BORGES, Luiz C e GONDIM, Lourdes. **O saber no mito: conhecimento e inventividade indígenas**. Rio de Janeiro: Editora Teatral, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *Questions de sociologie*. Paris: Editions de Minuit, 1986.

BRACHT, Valter. **Sociologia Crítica do Esporte**: uma introdução. Vitória: Ed. UFES, 1997.

BRANDÃO, Carlos. **A canção das sete cores**: educando para a paz. São Paulo: contexto, 2005.

CANDAU, Vera Maria. **Cotidiano escolar e práticas interculturais**. *Cadernos de Pesquisa* v.46 n.161 p.802-820 jul./set. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S01005742016000300802&script=sci_abstract&tlng=pt

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**. São Paulo: Cultrix, 1996.

_____. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1988.

CARVALHO, Othilia Maria Batista de. **Políticas Públicas, Sustentabilidade Social e Povos Indígenas**: os Xavante da Terra Indígena Parabubure em Mato Grosso. Dissertação (Mestrado). Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS) da Universidade de Brasília (UnB), 2010.

_____. **Política de Transferência de Renda a Povos Indígenas**. Em: Povos Indígenas no Brasil:2006-2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

CARVALHO, Regina Ribeiro Parizi; ALBUQUERQUE, Aline. **Desigualdade, bioética e Direitos Humanos**. Rev. bioét. (Impr.). 2015; 23 (2): 227-37

CATALÃO, Vera Lessa; MOURÃO, Laís e PATO, Claudia. **Educação e Ecologia Humana: uma epistemologia para a Educação Ambiental**. Revista Ambiente & Educação, vol. 14(2), 2009.

CAVALCANTI, Lívio Coelho. **O fim da tutela indígena**. *Conteúdo Jurídico* <https://www.conteudojuridico.com.br/consulta/Artigos/40128/o-fim-da-tutela-indigena>, 2014.

CHOQUEHUANCA, David. **25 Postulados para entender o Bem Viver**. Disponível em:http://www.economiasolidaria.org/noticias/vivir_bien_propuesta_de_modelo_de_gobierno_en_bolivia. Entrevista concedida em 23 de fevereiro de 2010: 2010.

COLETIVO DE AUTORES. **Metodologia de Ensino da Educação Física**. São Paulo: Cortez,1992.

COMANDULLI, Carolina Schneider. **Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas**: fazendo planos. Ruris | Volume 10, Número 1 | Março, 2016.

COSTA FILHO, ADERVAL. **Povos e comunidades tradicionais**: por um outro desenvolvimento. Em: DE

PAULA, Andréa *et al.*: Povos e comunidades tradicionais – contribuições para um outro desenvolvimento. Montes Claros: Unimontes, 2016.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura em Ciências Sociais**. Tradução de Viviane Ribeiro, Bauru: EDUSC, 1999.

CUNHA, Edgar Teodoro da. **Índio imaginado**: a imagem do índio no cinema brasileiro dos anos 70. 1.Ed. São Paulo: Alameda, 2016.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Políticas Culturais e Povos Indígenas: Uma introdução**. In: CUNHA, Manuela & CESARINO, Pedro (Orgs.) Políticas Culturais e Povos Indígenas. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

CUNHA, Manuela & ELIZABETSKY, Elaine. **Agrobiodiversidade e outras pesquisas colaborativas de povos e comunidades locais com a academia**. In: Conhecimento tradicional: conceitos e marco legal. Coleção Povos e Comunidades Tradicionais, Volume I. Brasília-DF: Embrapa, 2015.

DANSA, Cláudia; PATO, Claudia e CORRÊA, Rosângela. **Educação Ambiental e Ecologia Humana: contribuições para um debate**. Em: http://www.academia.edu/2580069/Educa%C3%A7%C3%A3o_Ambiental_e_Ecologia_Humana_Contribu%C3%A7%C3%B5es_para_um_debate. Universidade Estadual de Feira de Santana, 2014.

DAVIS, Wade. **Light at the Edge of the World: A Journey Through the Realm of Vanishing Cultures**. National Geographic, 2001.

DAVIS, Shelton H. 1988. **Indigenous Peoples, Environmental Protection and Sustainable Development (a sustainable development occasional paper)**. International Union for Conservation of Nature and Natural Resources, 1988.

DESCOLA, Philippe. **Diversité des natures, diversité des cultures**, Paris: Bayard, collection « Les petites conférences », 2010.

_____. **L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature**, Paris: Éditions Quae, 2011.
DIEGUES, A. (1996). **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Ed. Hucitec.

DIETZ, Gunther. **Del Multiculturalismo a la Interculturalidad: un movimiento social entre discurso disidente y praxis institucional**. Publicado en: Javier de Prado Rodríguez (ed.): Diversidad cultural, identidad y ciudadanía, pp. 17-71. Córdoba: Instituto de Estudios Transnacionales, 2001.

_____. **Cultura, etnicidad e interculturalidad: una visión desde la antropología social**. Publicado en: Graciano González R. Arnaiz (ed.): **El discurso intercultural: prolegómenos a uma filosofia intercultural**, pp. 189-236. Madrid: editorial Biblioteca Nueva, 2002.

DUTRA E SILVA, Sandro et al. **O cerrado goiano na literatura de Bernardo Élis sob o olhar da história ambiental**. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.24, n.1, jan.-mar. 2017, p.93-110.

_____. **O Desbravador do Oeste: categorias e referências simbólicas para a colonização de Goiás na Era Vargas**. Em: Campesinato e Marcha para o Oeste. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2013.
DUTRA e SILVA, Sandro; FRANCO, José Luiz de Andrade; & DRUMMOND, José Augusto. **Devastação florestal no oeste brasileiro: colonização, migração e a expansão da fronteira agrícola em Goiás**. *Revista de História Iberoamericana*, 2015.

DUTRA, Rodrigo Marciel Soares; SOUZA, Murilo Mendonça Oliveira de. **Cerrado, Revolução Verde e evolução do consumo de agrotóxicos**. *Sociedade & Natureza*, vol. 29, núm. 3, 2017.

ESCOBAR, Arturo. **O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento**. Em livro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Clacso, Argentina, Setembro, 2005.

_____. **Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra. Serie Desafíos Latinoamericanos**, 7, 2016.
ESTERCI, Neide. As Bandeiras: modelo de democracia para o Estado Novo. Em: Campesinato e Marcha para o Oeste. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2013.

- FERNANDES, A. J. **Implicações ambientais do marketing contemporâneo**. Santa Bárbara d'Oeste: Programa de Pós- Graduação em Engenharia de Produção da Universidade Metodista de Piracicaba- PPGE/ Unimep, 2001.
- FIGUEIREDO, Paulo Jorge Moraes. Ciclo de Palestras sobre Meio Ambiente; **Sustentabilidade Ambiental: aspectos conceituais e questões controversas**. Coordenação Geral de Educação Ambiental: Ministério da Educação, 2001.
- FIGUEIREDO, Marcos Antônio Bezerra; MATTOS, Jorge Luiz Schirmer de; FONSECA, Flávio Duarte da. **Agroecologia e diálogo de conhecimentos: olhares de povos e comunidades tradicionais, movimentos sociais e academia**. Recife: UFRPE, 2017. 240 p.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- GASPARIN, João Luiz. **Uma didática para pedagogia histórica-crítica**. Campinas: Autores Associados, 2002.
- GAUDITANO, Camila. **Mudança na paisagem e práticas culturais atualizadas**. Em: Povos Indígenas no Brasil:2006-2010/[editores gerais Beto Ricardo e Fany Ricardo] - São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.
- GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro**. São Paulo: Contexto, 2018.
- GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Os (des)caminhos do meio ambiente**. 2ª ed; São Paulo: Contexto, 1990.
- GRANDO, Beleni. **Jogo entre “parentes”, os processos de educação do corpo, esporte e Lazer indígena no Brasil: reflexões a partir dos jogos dos povos indígenas**. *REVISTA PEDAGÓGICA | V.17, N.34, JAN/ABR. 2015*. Disponível em: <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/pedagogica/article/view/2917LIND/PPP>. Projeto Político-Pedagógico Educação Intercultural. UFG, 2006.
- GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Etnodesenvolvimento indígena no Nordeste (e Leste): aspectos gerais e específicos**. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 7, volume 14 (1 e 2): 47-71, 2003.
- Guimarães, Verônica Maria Bezerra. **Política nacional de gestão territorial e ambiental de terras indígenas (PNGATI): a busca pela autonomia ambiental e territorial das terras indígenas no Brasil**. *Revista Direito Ambiental e sociedade*, v. 4, n. 1, 2014 (p. 157-177)
- HAESBAERT, R. **Identidades Territoriais**. In: ROSENDAHL, Z. (org.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999. p. 169-190.
- _____. **Território e Multiterritorialidade: um Debate**. *GEOgraphia* - Ano IX - No17, 2007.
- IBAÑEZ, Mario Rodríguez. **Conversatório sobre o Bem Viver – desafios do fazer político em nosso tempo**. *Rev. Ponto de Debate* n. 4. Fundação Rosa Luxemburgo: jan, 2016.
- JACINTO, Felipe de Oliveira. **“Povo verdadeiro, povo autêntico: vivendo entre os Xavantes de Parabure, Mato Grosso, Brasil**. *Revista Iberoamérica Social*. Dezembro, 2018.
- JANUÁRIO, Elias. **O mito da Lagoa Encantada**. *Gazeta Digital*. Cuiabá, 2014.
- JESUS, Romário Eusébio de. **A Estrada de Ferro Goiás e sua influência no surgimento de cidades e na economia regional do sudeste goiano**. *Revista Sapiência: Sociedade, Saberes e Práticas Educacionais (UEG)* V.7, N.2, p.28-56, Jan./Jul., 2018.
- KARASH, Mary C. Before Brasília: **Frontier Life in Central Brazil**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2016.
- KOLLING, Edgar Jorge, NÉRY, Ir. e MOLINA, Mônica (orgs). **Por uma educação básica do campo**. Brasília: Fundação Universidade de Brasília, 1999.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 16ª ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.
- _____. Introdução do livro “Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural”. Goiânia: Ed. da UCG/Ed. Vieira/Ed. Kelps, 2006.
- LAPASSADE, Georges. **As Microssociologias**. Tradução de Lucie Didio – Brasília: Liber Livro Editora, 2005.
- LEFF, Enrique. **Discursos sustentáveis**. Tradução Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Cortez, 2010.
- _____. **Epistemologia ambiental**; tradução de Sandra Valenzuela; revisão técnica de Paulo Freire Vieira. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2010.
- LEITE, Jaciara Oliveira. **Ser criança camponesa no Cerrado**. 2018. Tese. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Brasília, 2018.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raça e História**. Em: Antropologia Estrutural II. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. 4ª Edição, 1993.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza; HOFFMAN, Maria Barroso. **Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas**. In: LIMA & HOFFMAN (Orgs.) Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: Bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2002.
- LIMA, Jorge Enoch Furquim Werneck. **O berço das águas no Brasil**. Revista do Instituto Humanista Unisinos, São Leopoldo, ano XI, n. 328, p. 9, 28 nov. 2011.
- LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Cap. III – **Karajá de Aruanã**. Em: Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural. Goiânia: Ed. da UCG/Ed. Vieira/Ed. Kelps, 2006.
- _____; MOURA, Marlene Castro Ossami de; SILVA, Cristhian Teófilo da. **Marchando sobre territórios indígenas: reflexões sobre a ocupação das terras Tapuia, Karajá e Avá Canoeiro**. Em: Campesinato e Marcha para o Oeste. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2013.
- LITTLE, Paul E. **Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global**. Tellus, ano 2, n.3, p. 33-52, Campo Grande – MS, 2002.
- _____. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Série Antropologia nº 322. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2002.
- _____. **Conhecimentos tradicionais para o século XXI: etnografias da intercientificidade**. São Paulo: Annablume, 2010.
- LÓPEZ, L. E. **Trece claves para entender la interculturalidad em la educación latinoamericana**. Em: PRATS, E. (Org.). *Multiculturalismo y educación para la equidad*. Barcelona: Octaedro-OEI, p. 13-44, 2007.
- MACEDO, Roberto Sidnei. **Etnopesquisa crítica, etnopesquisa-formação**. Brasília: Liber Livro Editora, 2ª edição, 2010.
- _____. **A etnopesquisa implicada: pertencimento, criação de saberes e afirmação**. Brasília: Liber Livro, 2012.
- MAGALHÃES, Frederico Flávio. **Terra indígena Bananal: Territorialização Tapuya - A materialização da presença indígena em Brasília**. Monografia de Especialização Lato Sensu em Indigenismo e Desenvolvimento Sustentável. Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.
- MARIN, Joel Orlando Bevilaqua & NEVES, Delma Pessanha (Orgs.). **Campesinato e Marcha para o Oeste**. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2013.
- MASCARENHAS, Luciane Martins de Araújo. **A Tutela Legal do Bioma Cerrado**. Revista UFG, Goiânia, ano XII, n. 9, dez. 2010.

MEDEIROS, Monique. **Etnodesenvolvimento e desenvolvimento local**: contributos para um debate teórico. Revista *Ambiência Guarapuava* (PR) v.7 n.1 p.165-177, 2011.

MORIN, Edgar. **Complexidade e Transdisciplinaridade**: a reforma da universidade e do ensino fundamental. Natal: EDUFRRN, 1999.

MOURA, Marlene Castro Ossami de (Coord.). **Índios de Goiás**: uma perspectiva histórico-cultural. Goiânia: Ed. da UCG/Ed. Vieira/Ed. Kelps, 2006.

_____. **Os Tapuios do Carretão**: etnogênese de um grupo indígena do Estado de Goiás. Goiânia: Ed. da UCG, 2008.

_____. Cap. III – **Os Tapuios do Carretão**. Em: *Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural*. Goiânia: Ed. da UCG/Ed. Vieira/Ed. Kelps, 2006.

_____. **A situação dos Tapuia do Carretão**. ESTUDOS-Revista da Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 1989.

MUÑOZ, Maritza Gómes. **Saber indígena e meio ambiente**: *experiências de aprendizagem comunitária*. Em: LEFF, Enrique (Coord.) *A Complexidade Ambiental*; tradução de Eliete Wolff. São Paulo: Cortez, 2010.

MUNDURUKU, Daniel. **A milenar arte de educar dos povos indígenas**. Texto publicado em 15/5/2009. Disponível em: <http://www.overmundo.com.br/overblog/a-milenar-arte-de-educar-dos-povos-indigenas>

MYERS, N., MITTERMEIER, R.A., MITTERMEIER, C.G., FONSECA, G.A.B., KENT, J., 2000. **Biodiversity hotspots for conservation priorities**. *Nature* 403, 853–858, <http://dx.doi.org/10.1038/35002501>

NASCIMENTO E SILVA, Geraldo Eulálio do. **Soberania e Ambiente** (p.39-43). In: CASELLA, Paulo [et. al.], (Orgs.). *Direito ambiental: o legado de Geraldo Eulálio do Nascimento e Silva*. Brasília: FUNAG, 2017.

NASCIMENTO, Wanderson Flor & GARRAFA, Volnei. **Por uma Vida não Colonizada**: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade. *Saúde Soc.* São Paulo, v.20, n.2, p.287-299, 2011.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **“Problemas Relativos à Fricção Interétnica”**. In: *A sociologia do Brasil Indígena*. Brasília: Ed.UnB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. **Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico**. *Estudos Avançados*, 14(40): 213-230.

_____. **O índio e o mundo dos brancos**. Campinas, SP: Editora da Unicamp (4ª edição).

_____. **A Sociologia do Brasil Indígena**. Brasília: UnB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____.; BAINES, Stephen (Orgs.). **Nacionalidade e Etnicidade em Fronteiras**. Brasília, Editora da UnB, 2005.

OLIVEIRA, Natália Araújo de. **Os Xavante e as Políticas de Desenvolvimento para a Amazônia Legal brasileira (Da Era Vargas ao final da Ditadura Militar)**: de símbolo da brasilidade a obstáculo ao Progresso. Dossiê - Remoções forçadas de grupos indígenas no Brasil republicano, 2017.

PÁDUA, José Augusto. 1987. **“Natureza e projeto nacional: as origens da ecologia política no Brasil”**. In *Ecologia e política no Brasil*, J. A. Pádua (org.). Rio de Janeiro: IUPERJ: 11-62.

PARENTE, Filipe de Andrade Vaz. **A Aldeia Multiétnica**: no espaço-tempo da interculturalidade. Universidade de Brasília-DF, 2016.

PARRÓN, Lucilia Maria *et al.* **Cerrado**: desafios e oportunidades para o desenvolvimento sustentável. Planaltina, DF; Embrapa Cerrados, 2008.

PEDROSO, Dulce Madalena Rios. Cap. III – **Os Grupos Indígenas do Estado de Goiás**: Avá Canoeiro. Em: *Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural*. Goiânia: Ed. da UCG/Ed. Vieira/Ed. Kelps, 2006.

- PESSOA, Jadir de Moraes. Em: **Campesinato e Marcha para o Oeste**. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2013.
- PIMENTA, José. Desenvolvimento Sustentável e Povos Indígenas: os paradoxos de um exemplo amazônico. Anuario Antropológico/2002-2003. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.
- PREZIA, Benedito. **História da resistência indígena: 500 anos de luta**. 1 Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2017.
- QUEIROZ, João; SILVA, Lourdes. **Formação em alternância e desenvolvimento rural no Brasil: as contribuições das escolas famílias agrícolas**. *Actas do III Congresso de Estudos Rurais (III CER), Faro, Universidade do Algarve, 1-3 Nov. 2007 - SPER / UAlg, 2008, CD-ROM*.
- QUIJANO, Aníbal. **Bem viver: entre o “desenvolvimento” e a “des/colonialidade” do poder**. *R. Fac. Dir. UFG, v. 37, n.1, p. 46-57, jan./jun. 2013*.
- RIBEIRO, Berta G. **O índio na cultura brasileira**. Rio de Janeiro, 1987. 3ª edição, 2000.
- RIBEIRO, Darcy. **Estudos de antropologia da civilização, IV: os brasileiros**, livro I – teoria do Brasil por Darcy Ribeiro 2. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. **Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento**. Série Antropologia, 383, Brasília, 2005.
- RICARDO, Beto e Fany. **Povos Indígenas no Brasil:2006-2010**[editores gerais Beto Ricardo e Fany Ricardo] - São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.
- SÁ, Eliane Garcindo de. **Marcha para o Oeste: para além do épico**. Em: Campesinato e Marcha para o Oeste. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2013.
- SACHS, Ignacy. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável**. Organização: Paula Yone Stroh. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- SAHLINS, marshal. **O “Pessimismo Sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção**. MANA, 1997.
- SANO, E.E., ROSA, R., Brito, J.L.S., FERREIRA, L.G., 2010. *Land cover mapping of the tropical savanna region in Brazil*. *Environ. Monit. Assess.* 166, 113–124, <http://dx.doi.org/10.1007/s10661-009-0988-4>.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Edipro, 2000.
- _____. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências**. http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf: 2002.
- SANTILLI, Juliana; BUSTAMANTE, Patrícia Goulart; BARBIERI, Rosa Lia. Editoras Técnicas. Brasília, DF; Embrapa, 2015.
- SANTOS, Milton. **O dinheiro e o território**. In: SANTOS, et al. Território, Territórios – ensaios sobre o ordenamento territorial. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.
- _____. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003. 174 p.
- SATO, Michéle. **A educação ambiental tecida pelas teorias biorregionais**. In: FERRARO, Luiz (Org.) *Encontros e caminhos – Formação de educadores(as) ambientais e coletivos de educadores*. Brasília: Diretoria de Educação Ambiental, MMA, 2005, p. 35-46.
- SAUER, Sérgio; e BORRAS JR, Saturnino. **‘Land Grabbing’ e ‘Green Grabbing’**: Uma leitura da ‘corrida na produção acadêmica’ sobre a apropriação global de terras. CAMPO-TERRITÓRIO: revista de geografia agrária.

Edição especial, p. 6-42, jun., 2016.

SAVIANI, Dermeval. **Pedagogia Histórico-Crítica**: primeiras aproximações. 8ª ed. Campinas/SP: Autores Associados, 2003.

SEGATO, Rita. **Patriarchy from Margin to Center**: Discipline, Territoriality, and Cruelty in the Apocalyptic Phase of Capital. *The South Atlantic Quarterly*, 115:3, July 2016.

SIQUEIRA, Kênia Mara de Freitas; DAVID, Nismária Alves. **Topônimos de Origem Indígena**: O Papel do Tupi na Nomeação dos Lugares Goianos. *FRONTEIRAS: Journal of Social, Technological and Environmental Science*, Anápolis-Goiás, v.3, n.1, jan.-jul. 2014, p.119-131.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista**. *Anuário Antropológico*, 84,11-44, 1984.

SAUTCHUK, Jaime. **Alimentos: da lavoura à mesa, é grande o desperdício**. Em: Revista Xapuri, Ano 3, nº 31, maio, 2017.

SCHIAVINI, Fernando. **Os desafios do indigenismo**. Goiânia: Kelps, 2015.

SILVA, Cristhian Teófilo da. **Borges, Belino e Bento**: a fala ritual entre os Tapuios de Goiás. São Paulo: Annablume, 2002.

TAPUIA, Aparecido Caetano de Aguiar & TAPUIA, Silma Aparecida. **Educação Escolar na Aldeia Carretão**. Em: *Jornal Informativo Intercultural do Núcleo Takinahaky de Formação Superior de Professores Indígenas da Licenciatura Intercultural – UFG*. Ano I, nº 0. Goiânia-GO, 2009.

TAPUIA, Eunice Rodrigues. **Lembrança do Tempo Passado, Esperança no Tempo Futuro** (poema). Em: *Jornal Informativo Intercultural do Núcleo Takinahaky de Formação Superior de Professores Indígenas da Licenciatura Intercultural – UFG*. Ano I, nº 0. Goiânia-GO, 2009.

TAYLOR, A. C. Civilisation. In: BONTE, Pierre et al. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. p.151-152.

UNITED NATIONS, Department of Economics and Social Affairs, *Indicators of Sustainable Development: Guidelines and Methodologies*. New York: 2001. Disponível em: < www.un.org/esa/sustdev/publications/indisd-mg2001.pdf >. Acesso em: 2019.

VAGO, Tarcísio Mauro. **O "esporte na escola" e o "esporte da escola"**: da negação radical para uma relação de tensão permanente - Um diálogo com Valter Bracht. *Movimento - Ano III - Nº 5 - 1996/2*.

VECCHIONE, Marcela *et al.* **Povos Indígenas do Cerrado**: Caminhando e Cultivando R-Existências Diversas. Em: *Saberes dos povos do cerrado e biodiversidade [livro eletrônico] / organização Diana Aguiar Orrico Santos, Helena Rodrigues Lopes*. -- 1. ed. -- Rio de Janeiro : ActionAid Brasil, 2020.

VEIGA, J. E. **Meio Ambiente & Desenvolvimento**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2006.

VERDUM, Ricardo. **Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia de indigenismo**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade de Brasília. (disponível para download em http://www.iheal.univ-paris3.fr/IMG/pdf/Tese_Verdum_etnodesenvolvimento.pdf), 2006.

_____. **Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas**: a contribuição do subprograma Projetos Demonstrativos (PDA) em: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de e HOFFMANN, Maria Barroso (orgs.) *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: base para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002.

WALSH, Catherine. *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial – reflexiones latinoamericanas*. Quito: Abya-

Yala, 2005.

ZHOURI, Andréa. **Povos tradicionais, meio ambiente e colonialidade**. Em: DE PAULA, Andréa *et al*: Povos e comunidades tradicionais – contribuições para um outro desenvolvimento. Montes Claros: Unimontes, 2016.

DOCUMENTOS

Brasil. (1988). **Constituição Federal da República Federativa do Brasil**.

Brasil. (2004). **Decreto n.º 5.051/2004**. Incorporou a **Convenção 169 da OIT** no ordenamento jurídico nacional.

Brasil. (2007). **Decreto nº 6040/2007**. Institui a **Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais** (PNPCT). Brasília: Diário Oficial.

Brasil (2012). **Decreto nº 7.747/2012**. Institui a **Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas** (PNGATI).

Brasil. (2010). **Lei no 12.188**. Institui a **Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural para a Agricultura Familiar e Reforma Agrária** – PNATER e o Programa Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural na Agricultura Familiar e na Reforma Agrária – PRONATER, altera a Lei no 8.666, de 21 de junho de 1993, e dá outras providências.

CIAPO. Câmara Interministerial de Agroecologia e Produção Orgânica. **Plano Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica** - PLANAPO- Brasília, DF: MDS; CIAPO, 2013.

ONU. **Declaração de Estocolmo sobre o Meio Ambiente Humano**. In: Anais Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano. Estocolmo, 6 p., 1972. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Meio-Ambiente/declaracao-de-estocolmo-sobre-o-ambiente-humano.html>. Acesso em: 31 mar. 2016.

FUNAI. Fundação Nacional do Índio. Coord. Geral de Gestão Ambiental (orgs.). **Plano de Gestão Territorial e Ambiental para as Terras Indígenas**: orientações para elaboração. Brasília, 2013.

PGTA. **Plano de Gestão Territorial e Ambiental para as Terras Indígenas Carretão (1 e 2)**. ACORDO DE SUBVENÇÃO Nº 2015-33156 BRA/13/019 – Implantação da PNGATI. Junho, 2017

APÊNDICES

MÚSICA 1

ABYA YALA – FILIPE VAZ

América, América, América do Sul, América do Sul

Eu nasci em plena capital do Planalto Central, coração do meu país

Percebi que neste mundo desigual muita gente passa fome e não tem onde morar

Na América, América, América do Sul, América do Sul

Quando eu cresci, comecei a viajar, conhecer e visitar os rincões do meu país

Fui além das fronteiras do interior pra saber de outros povos, com seus clãs, outras nações-irmãs

Da América, América do Sul, América do Sul

Estudei pra saber um pouco mais da história dos nossos ancestrais que ninguém nunca contou

Descobri que a esta terra entre nós deu-se o nome de um algoz de cultura diferente

Pra trocar pelo nome original que nossos velhos avós ensinaram para a gente

Abya Yala é um portal da memória ancestral

Abya Yala, nossa casa, filhos pródigos vão voltar

MÚSICA 2

BEM VIVER – FILIPE VAZ

À procura de viver melhor

Tantos livros eu já li

Quero asas pra poder voar

Sem da Terra desenraizar

Como pode um peixe vivo

Viver fora do mar

Uma andorinha só

Não faz verão

Reza a sabedoria

Que vem dos nossos ancestrais

Se quisermos colher flores

Precisamos semear

Dentro de cada semente

Há um projeto de vida

E que para florescer

É preciso cultivar

ANEXOS

Carta dos Povos Indígenas do Cerrado e da Caatinga – Desafios para a Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas

FONTE: cedefes.org.br/carta-dos-povos-indigenas-do-cerrado-e-da-caatinga-desafios-para-a-gestao-ambiental-e-territorial-das-terras-indigenas/. Acesso em novembro 2021.

Os biomas Cerrado e Caatinga, riquíssimos em biodiversidade e provedores de importantes serviços ambientais, encontram-se há séculos ameaçados por vários ciclos econômicos e atualmente sofrem com o avanço do agronegócio e de grandes projetos de desenvolvimento. Ao mesmo tempo, apresentam alta vulnerabilidade aos efeitos das mudanças do clima, que ameaçam tanto os ecossistemas como o bem-estar de suas populações.

O Cerrado é o segundo maior bioma da América do Sul. Representa um quarto do território brasileiro e compreende uma área de aproximadamente 2.000.000 km², abrangendo 12 estados. Além disso, está presente através de enclaves nos biomas da Mata Atlântica, Caatinga e Amazônia. Embora detenha 5% de toda a biodiversidade mundial, nas últimas cinco décadas 48% de sua cobertura nativa já foi convertida em monoculturas. As 109 Terras Indígenas que estão no Cerrado correspondem a uma área de 8.876.227 hectares, isto é, 4,35% do bioma, além de outras áreas em reivindicação e regularização. Elas são as áreas mais preservadas e têm um papel fundamental para a conservação ambiental do Cerrado. Em um cenário de transformações sociais e de pressões externas, a gestão territorial e ambiental das Terras Indígenas no Cerrado é uma agenda estratégica para os povos indígenas e para o país.

Diante desse cenário, a Funai, em parceria com o Ministério do Meio Ambiente (MMA) e o Fundo Clima, lançou em 2014 a Chamada Pública Implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI (Edital nº 001/2014 – BRA PNGATI 13/019). A ação visou apoiar a elaboração de Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs) nas Terras Indígenas dos biomas Cerrado e Caatinga e selecionou 14 projetos, que contemplaram 21 Terras Indígenas dos povos Terena, Karajá, Xavante, Bakairi, Kaxixó, Tapeba, Kapinawá, Xakriabá, Tremembé, Tapuio, Xerente, Pankararu, Kambiwá e Guajajara. Esses projetos abrangeram 785.152 hectares no Cerrado e 65.621 hectares na Caatinga, alcançando aproximadamente 39 mil pessoas nesses dois biomas.

Considerando ainda esse contexto, com base no resultado da Chamada de Apoio a Elaboração e Implementação de PGTAs do Fundo Amazônia, a Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural Sustentável (SEDR/MMA) constatou a necessidade de elaborar um edital específico para o Estado do Maranhão. Em 2016, com recurso do BRA 08/012 do MMA, a SEDR lançou o edital Chamada Pública de Apoio a PGTAs no Estado do Maranhão. Para essa chamada, foram selecionados cinco projetos nas Terras Indígenas Caru, Governador, Canela, Porquinhos e Turiaçu.

A Caatinga é o bioma predominante na região Nordeste, ocupa 844.453 Km² e é o único bioma exclusivamente brasileiro. Entre os biomas de clima semiárido do mundo, é o mais biodiverso, com uma grande riqueza de ambientes de flora e fauna que caracterizam a paisagem

de 10 estados do Brasil. Habitam hoje na Caatinga, 45 povos indígenas com uma população em torno de 90 mil habitantes. São 36 Terras Indígenas em diferentes situações fundiárias, numa área total 139.086 hectares. Elas têm em comum a característica de serem áreas reduzidas e sofrerem intensas pressões de projetos de mineração, agropecuária, hidroelétricas, usina nuclear, parques eólicos, linhas de transmissão de energia, rodovias, ferrovias, entre outros, que geram degradação sociocultural e socioambiental.

Os territórios indígenas cumprem papel central na conservação do Cerrado e da Caatinga e conectam diferentes biomas do país. Prestam importantes serviços ambientais como a manutenção de recursos hídricos, contenção do desmatamento e redução das emissões de carbono na atmosfera. Além de serem responsáveis pelas áreas protegidas mais bem conservadas nesses biomas, os povos desses territórios são detentores de conhecimentos e de práticas tradicionais de manejo, recuperação e conservação dessa biodiversidade.

Diante desse cenário, a Funai, em parceria com o Ministério do Meio Ambiente (MMA) e o Fundo Clima, lançou em 2014 a Chamada Pública Implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI (Edital nº 001/2014 – BRA PNGATI 13/019). A ação visou apoiar a elaboração de Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs) nas Terras Indígenas dos biomas Cerrado e Caatinga e selecionou 14 projetos, que contemplaram 21 Terras Indígenas dos povos Terena, Karajá, Xavante, Bakairi, Kaxixó, Tapeba, Kapinawá, Xakriabá, Tremembé, Tapuio, Xerente, Pankararu, Kambiwá e Guajajara. Esses projetos abrangeram 785.152 ha no Cerrado e 65.621 hectares na Caatinga, alcançando aproximadamente 39 mil pessoas nesses dois biomas.

Considerando ainda esse contexto, com base no resultado da Chamada de Apoio a Elaboração e Implementação de PGTAs do Fundo Amazônia, a Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural Sustentável (SEDR/MMA) constatou a necessidade de elaborar um edital específico para o Estado do Maranhão. Em 2016, com recurso do BRA 08/012 do MMA, a SEDR lançou o edital Chamada Pública de Apoio a PGTAs no Estado do Maranhão. Para essa chamada, foram selecionados cinco projetos nas Terras Indígenas Caru, Governador, Canela, Porquinhos e Turiaçu.

Os instrumentos de gestão resultantes desses projetos sistematizaram um conjunto importante de informações sobre os contextos socioambientais vividos por esses povos e identificaram potencialidades, ameaças, indicando ações relacionadas aos temas abaixo:

1. Arranjos de implementação (Financiamento e governança)

- Garantir a criação de um fundo para implementação da PNGATI a fim de viabilizar a execução dos PGTAs já elaborados e apoiar a elaboração de novos PGTAs, priorizando o Cerrado e a Caatinga e incluindo a Mata Atlântica, Pantanal e os Pampas.
- Diversificar os financiamentos para outros ecossistemas e paisagens além da Amazônia.
- Criar modalidades de fomentos e apoios que possibilitem o acesso direto das associações indígenas e promover formações em gestão de projetos.
- Incidir politicamente para acessar recursos que já estão disponíveis, como o ICMS Ecológico e outros, para promoção da gestão territorial e ambiental das Terras Indígenas nos respectivos biomas.
- Garantir que orçamentos anuais já existentes (LOAs, PPAs, PII, etc.) contemplem a execução de projetos.

2. Proteção e vigilância territorial

- Criar e fortalecer a formação dos indígenas agentes ambientais, valorizando as práticas tradicionais de gestão, e garantir a aquisição de equipamentos (drones, imagens de satélite, sistema de comunicação, etc.) e estrutura física de apoio e insumos para ações de vigilância.
- Buscar mecanismos de proteção para impedir ou dificultar o acesso de facções criminosas dentro das Terras Indígenas.
- Fortalecer e tornar permanente as brigadas indígenas.

3. Recuperação e proteção das nascentes (Recursos hídricos e acesso à água)

- Promover formação técnica e política em gestão das águas a fim de aumentar a inserção indígena nos comitês de bacias hidrográficas e incidência nas mobilizações indígenas.
- Fortalecer e implementar a disseminação de tecnologias sociais para captação e usos da água em quintais produtivos.
- Revitalizar nascentes, matas ciliares e bacias hidrográficas, além de valorização e registro das formas tradicionais de manejo de nascentes.
- Promover redes de sementes e mudas de espécies nativas e agroflorestais para recuperação ambiental.
- Usos de práticas agrícolas tradicionais e outras práticas que favoreçam a permanência de água nos territórios.
- Repensar o manejo integrado de fogo dialogando com práticas tradicionais.

4. Produção sustentável e segurança alimentar

- Valorizar produtos da sociobiodiversidade.
- Fortalecer o produto indígena por meio de selos identificadores.
- Promover autonomia e segurança alimentar através de sementes crioulas, tradicionais, apropriadas.
- Promover redes e bancos de sementes crioulas para a produção agroecológica das Terras Indígenas.
- Promover intercâmbios sobre técnicas produtivas adaptadas às mudanças do clima e áreas degradadas associados a planos de mitigação e convivência com o Semiárido e Cerrado.
- Fortalecer os sistemas produtivos tradicionais para garantir a autonomia alimentar.
- Incentivar a implantação de sistemas agroecológicos e quintais produtivos.
- Assistência técnica contextualizada (ATER, VIGISUS, Carteira Indígena etc).

5. Educação – formação para gestão territorial e ambiental

- Incluir e intensificar a temática da gestão territorial e ambiental nos Plano Político Pedagógico das escolas indígenas.
- Fortalecer e ampliar parcerias com institutos e universidades federais para a formação técnica em gestão territorial e ambiental.
- Dar continuidade e implementar os PGTA nas escolas e nas aldeias por meio de oficinas que contribuam para elaboração de instrumentos de gestão.

6. Cultura – valorização do patrimônio cultural material e imaterial

- Promover a capacitação para manutenção e conservação dos sítios arqueológicos e locais sagrados, instrumentalizando o conhecimento sobre esses lugares para a luta pela terra.

- Promover a proteção das referências simbólicas e ambientais do território e o enriquecimento de espécies nativas importantes para os rituais.
- Valorizar as línguas indígenas como patrimônio imaterial, reconhecendo os nomes dos lugares sagrados nas línguas.
- Obter o reconhecimento de espécies nativas da fauna e da flora como patrimônio cultural do Cerrado e da Caatinga.
- Realizar intercâmbios entre povos indígenas para fortalecimento da cultura.
- Ampliar e qualificar a discussão de propriedade intelectual dos povos indígenas a partir do Eixo da PNGATI.

7. Regularização fundiária

- Reconhecer o PGTA como forma de assegurar as demarcações.
- Cobrar agilidade nos processos de regularização fundiária, ampliação, demarcação no âmbito do Cerrado e da Caatinga.
- Apoiar a elaboração e execução de PGTA's em territórios não regularizados.
- Fortalecimento da Funai e das alianças e parcerias com o Ministério Público Federal (MPF) e governos estaduais.

8. Impactos dos grandes empreendimentos

- Criar instrumentos independentes de formação política e jurídica para os povos indígenas sobre licenciamento ambiental.
- Dar mais visibilidade aos impactos culturais no Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e no Relatório de Impacto Ambiental (RIMA).
- Fortalecer as consultas públicas respeitando o artigo 6º da Convenção 169.
- Apoiar a elaboração de protocolos de consulta de acordo com cada povo indígena.
- Legitimar consultas que sejam feitas respeitando o tempo e de acordo com a forma de organização de cada povo, e que garantam plena participação das populações impactadas.
- Trabalhar a dimensão da qualidade de vida e do bem viver nos processos de licenciamento.

9. Saúde e meio ambiente

- Fortalecer a medicina tradicional.
- Conscientizar sobre o uso de agrotóxico e estimular a produção agroecológica.
- Fortalecer e reconhecer o trabalho das parteiras tradicionais e seus conhecimentos e uso de ervas medicinais.
- Garantir que os estabelecimentos de saúde de média e alta complexidade prestem atendimento aos indígenas respeitando o modo de ser de cada povo indígena.
- Usar o PGTA como instrumento de diálogo para fortalecer a parceria com a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai/Ministério da Saúde) e assegurar a autonomia dos povos indígenas no controle social, na gestão participativa e no bem viver das comunidades.

Nós, povos indígenas da Caatinga e do Cerrado, reunidos no Seminário Desafios Gestão Ambiental e Territorial no Cerrado e Caatinga em Brasília entre os dias 25 a 27 de setembro de 2018, julgamos ser fundamental o atendimento das demandas acima elencadas, assim como o apoio das instituições governamentais e não governamentais à continuidade da elaboração de instrumentos de gestão e à implementação desses instrumentos. O apoio e execução dessas

iniciativas são de extrema importância tanto para a PNGATI, uma vez que a execução significa seu fortalecimento, quanto para as comunidades e Terras Indígenas.

Organizações indígenas e indigenistas

Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – APOINME

Associação para Desenvolvimento Local Co-Produzido – ADELCO

Conselho Indígena Tremembé do Córrego das Telhas – CITCT

Instituto Etnoambiental e Multicultural Aldeia Verde – IEMAV

Organização Indígena Tronco Velho Pankararu

Associação Nacional de Ação Indigenista – ANAI

Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva – CEDEFES

Centro Maranhense de Estudos Sócio-Ambiental e Assessoria Rural – CEMEAAR

Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia da PUC/Goiás

Instituto Yukamaniru de apoio às mulheres indígenas Kurâ Bakairi

Operação Amazônia Nativa – OPAN

Organização Indígena Aldeia Ktepo Xerente – OIAKX

Associação Indígena Xavante Norotsu'ra – ASIXNOR

Associação Comunitária Indígena da Aldeia Nova – ACIAN-MA

Associação Wyty Cate das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins

Associação Comunitária Indígena Wirazu

Conselho dos Índios Tremembé de Queimadas – CITQ

Associação do Pequenos Agricultores Indígenas Kapinawá – APAIK

ETHNOS Socioambiental

Instituto Terena de Educação Intercultural – ITEDI

Conselho do Povo Terena

Centro de Trabalho Indigenista – CTI

Instituto Sociedade, População e Natureza – ISPN

Instituições Governamentais

Fundação Nacional do Índio – FUNAI

Ministério do Meio Ambiente – MMA

**por Assessoria de Comunicação Social/Funai*

