

# REVISTA ZABELÊ

DISCENTES PPGANT - UFPI

v. 3 n. 1 (2022)

DOSSIÊ

## ETNICIDADES, COSMOVISÕES E MOBILIZAÇÕES INDÍGENAS



**Organização**

*Helane Gomes/ Cinthya Kós/  
Cristhyan Silva*

# REVISTA ZABELÊ EXPEDIENTE

DISCENTES PPGANT - UFPI

*Revista Zabelê*  
*Discentes PPGANT - UFPI*  
*Programa de Pós-Graduação em*  
*Antropologia da Universidade Federal do Piauí*  
*Campus Universitário Ministro Petrônio Portela, Bairro Ininga,*  
*Teresina, Piauí.*  
*CEP 64049-550 - Tel.: (86) 3237-2152*

## **Reitor**

*Prof. Dr. Gildásio Guedes Fernandes*

## **Vice-Reitor**

*Prof. Dr. Viriato Campelo*

## **Conselho Editorial**

*Antônio Andresson de Oliveira Silva*  
*Cristhyan Kaline Soares da Silva*  
*Edilson Pereira do Nascimento*  
*Fernanda da Silva Rocha*  
*Jardson Barrinha dos Santos*  
*Jussarina Adriana da Silva Carvalho*  
*Hélio Martins Linhares*  
*Marcos Paulo Magalhães de Figueiredo*  
*Tamires Eidelwein*  
*Vida Marília Miranda Cruz*

## **Editoras-Chefes**

*Deanny Stacy Sousa Lemos*  
*Lorrana Santos Lima*

## **Organização**

*Helane Karoline Tavares Gomes*  
*Cinthya Valéria Nunes Motta Kós*  
*Cristhyan Kaline Soares da Silva*

## **Revisão**

*Os/as autores/as*

## **Diagramação**

*Lorrana Santos Lima*

## **Foto da Capa**

*David Díaz Arcos / Bloomberg*



## EDITORIAL

**“Somos las hijas del primer levantameinto que non pudieron matar”**, a frase reflete a icônica fotografia que marca os protestos de 2019 no Equador contra as medidas econômicas e reformas trabalhistas do presidente Lenín Moreno. A greve nacional foi marcada por um levante de povos e classes que se organizavam entre barricadas e marchas pelas ruas Quito, em contrapartida, a repressão do estado intensificava. Violência, bomba de gás lacrimogênio, canhão de água, inúmeros manifestantes feridos e quase 700 presos em uma semana de ato, o governo declara estado de exceção e toque de recolher noturno na intenção de minar a força da revolta popular. Os advogados dos direitos humanos que buscavam informações dos feridos que deram entrada nos hospitais não conseguiam nada, os hospitais afirmavam que por estar em estado de exceção não forneceria as informações. Não se era possível obter muitas informações, colegas que construíam coletivamente uma associação de revistas estudantis da América Latina, na qual, a Revista Zabelê participava, relatavam por áudios nos grupos como estava a repressão no Equador, como todos estavam assustados com o número de possíveis mortos, a falta de informação dos que deram entrada nos hospitais e com o país estava em ebulição.

As ruas de Quito foram tomadas por uma intensa presença de mulheres indígenas à frente dos atos, o CONAIE tendo um papel histórico desde 1990 quando ocorreu o Primeiro Levante, onde diversos povos ocuparam as ruas exigindo a titularização das terras de forma coletiva e um estado plurinacional. Desde então possuem um papel importantíssimo na política equatoriana, trazendo a efervescência para às ruas contra o estado neoliberal e mobilizando vários setores. O movimento indígena em 2019 convocou e levou às ruas diversos

## Editorial

povos indígenas, camponeses e trabalhadores que sustentaram 11 dias de greve. No 10º dia de ato também era comemorado o **Dia da Resistência Indígena** e nesta data simbólica estava acontecendo a marcha das mulheres, às ruas tomadas de manifestantes e a repressão se intensificando com o toque de recolher a partir das 3h da tarde. Porém durante a noite os manifestantes dispararam fogos de artifício e bombas contra a Força Pública negando se entregarem às repressões. No dia 13 de outubro foi transmitida em rede nacional a reunião com o governo e o movimento indígena, na qual o movimento indígena saiu vitorioso com a suspensão do Decreto 883 e a formação de uma comissão construída por indígenas e que juntamente com o governo elaborariam um novo decreto. Recentemente os povos indígenas estão às ruas, em 30 de junho estavam completando 18 dias do Paro Nacional e Levantamento Indígena, protestando contra as violações de direitos.

A foto que estampa nossa edição foi tirada durante os atos em Quito por David Díaz Arcos, um grande fotógrafo documentalista que esteve presente registrando a greve nacional de 2019 no Equador. O momento documentado representa toda a sensibilidade que o trabalho de David Arcos possui, pois busca se conectar com as pessoas e entender sua trajetória para poder contar sua história através da fotografia. Nós, da Revista Zabelê, pensando na construção do dossiê que traz as mobilizações de diversos povos indígenas que, como afluentes que desaguam em rios, unem e fortalecem suas lutas contra os ataques de um governo racista, que dia após dia segue assassinando e desafiando a força do movimento indígena no país. E com imenso prazer que publicamos uma edição com a fotografia de David Díaz Arcos, que traz todos nossos anseios e descreve a força dos povos indígenas. Agradecemos à David Díaz Arcos por sua contribuição e atenção. E reafirmamos nossa crença que “América Latina será a tumba do neoliberalismo”!

David Dias Arcos, contador de histórias através da fotografia radicado no

Equador. Membro do Fluxus Foto e The Everyday Projects. É produtor de conteúdos fotográficos e audiovisuais focado em Educação-Comunicação, Direitos Humanos e Território. David colabora com Bloomberg L.P - Deutsche Presse Agentur - GK.city.

Atribuições para campanhas das Nações Unidas. Seu trabalho foi publicado em National Geographic, Washington Post, BBC News, El País, Amnesty Press, G1Global News, Visão Magazine, Clarín, Bistandsaktuel, DulceEquis-Negra Magazine, El Salto Diario entre outros.

### **Prêmios e exposições:**

- *Participante selecionado/ National Geographic storytellers Summit 2022*
- *Exposição Coletiva/ Museu da Cidade "Memória do social de Outubro" Equador 2021*
- *Vencedor/ Bolsa de Jornalismo "Pesca Ilegal em Galápagos" GK - Internews. Equador 2021*
- *Participante selecionado/ National Geographic storytellers Summit 2021*
- *Coletivo Vencedor/ XXVII Edição do "Concurso de Jornalismo Jorge Mantilla Ortega" Equador 2020*
- *Exposição Coletiva/ Photoville Festival "The Far-Reaching from COVID-19" Nova York 2020*
- *Exposição/ GetxoPhoto Festival Internacional da Imagem, "Volta à rua" Espanha 2020*
- *Vencedor coletivo/ National Geographic COVID-19 Emergency Found for Journalist 2020*
- *Vencedor coletivo/ King's College London "The Visual Methodologies Found" Inglaterra 2020*
- *Exposição/ Festival de Fotografia FestFoto de Porto Alegre, "Emergências do Sul Global" Brasil 2020*
- *Exposição/ Auditório Kraft CCNV, "Mulher e Memória" Argentina 2020*
- *Selecionado/ The Year in Pictures para Bloomberg LP, Nova York 2019*
- *Resenha de Portfólio/ Festival Internacional de Fotografia de San José, colaborador Museu PH, Uruguai 2018*

## Editorial

- *Exposição/ Acontece Quando Calamos "Somos Cultura" Colagem Privada de Loja, Equador 2017*
- *Revisão de Portfólio/ Festival Internacional de Fotografia de San José, sócio NatGeo, Uruguai 2016*
- *Participante selecionado/ Projetos de Cinema Documental "Olhares Contemporâneos", Equador 2016*
- *Exposição Coletiva/ Fluz "Acontece Quando Calamos" Equador 2015*
- *Selecionado/ Cadastro Fotográfico e Audiovisual do Patrimônio Cultural, UNESCO 2015*

*Deanny Lemos; Lorrana Lima.*

# SUMÁRIO

## APRESENTAÇÃO

Helane Karoline Tavares Gomes/ Cinthya Valéria Nunes Motta Kós/Cristhyan Kaline Soares da Silva.....	8
--	---

## ARTIGOS

<b>“¡Fuera FMI del Ecuador! Este paro no para”: o papel do movimento indígena nos protestos equatorianos de 2019</b>	
Júlia Fernanda Vargas da Costa.....	16
<b>O levantar dos Kaiowá e Guarani para o renascimento da Terra Sagrada</b>	
Lílian Gabriela Castelo Branco Alves de Sousa.....	46
<b>Dinâmicas da territorialização e etnicidade Pataxó no território de Monte Pascal</b>	
Ramon Rafaello Castro de Sousa.....	67
<b>Indígenas intelectuais e a pós-graduação: um desafio para as universidades brasileiras</b>	
Gabriel Silva Braga/ Antônio José Marinho Aguiar Neto/ Denise Machado Cardoso.....	95
<b>História, cultura e oralidade na aldeia guajajara da cachoeira em Barra do Corda, Maranhão</b>	
Dailme Maria da Silva Tavares.....	113

## ENSAIO VIRTUAL

<b>A retomada das imagens Pitaguary</b>	
Alexandre Hermes Oliveira Assunção.....	130

## ARTIGO LIVRE

<b>Comunidade quilombola Ilha de São Vicente: um território em reconstrução</b>	
Hebert Costa Levy.....	142

## ENTREVISTA

<b>“A demarcação do território indígena, na minha concepção, isso significa a retomada da vida”: entrevista com as lideranças indígenas femininas do estado do Piauí.</b>	
Helane Karoline Tavares Gomes/ Cinthya Valéria Nunes Motta Kós / Cristhyan Kaline Soares da Silva.....	156

# **A**presentação

## ETNICIDADES, COSMOVISÕES E MOBILIZAÇÕES INDÍGENAS

HELANE KAROLINE TAVARES GOMES

Mestra em Antropologia e Arqueologia - Universidade Federal do Piauí

Email: [helanetvares@hotmail.com](mailto:helanetvares@hotmail.com)

CINTHYA VALÉRIA NUNES MOTTA KÓS

Doutoranda em Estado e Sociedade - Universidade Federal do Sul da Bahia

Email: [cinthyakoss.antro@gmail.com](mailto:cinthyakoss.antro@gmail.com)

CRISTHYAN KALINE SOARES DA SILVA

Mestranda em Antropologia - Universidade Federal do Piauí

Email: [cristhyankaline@hotmail.com.br](mailto:cristhyankaline@hotmail.com.br)



O dossiê Etnicidades, cosmovisões e mobilizações indígenas, resulta da organização dos trabalhos que foram expostos e debatidos em GT com o mesmo título, que aconteceu no âmbito do III Simpósio de Antropologia da UFPI - SIMPANTRO. O evento aconteceu no ano dos dias 3 a 5 de novembro de 2021, na modalidade virtual.

Compreender a natureza, os elementos constitutivos e as razões da persistência dos grupos étnicos configura-se como um dos objetivos deste dossiê. Considerando o que defende Max Weber (1999) e Fredrick Barth (1998) que a persistência étnica encontra-se baseada em grande parte na reivindicação de reconhecimento de particularidades étnica em relação ao “outro” consistindo o grupo étnico uma comunidade política, o foco dos trabalhos aqui reunidos recaem sobre as formas e estratégias e mobilizações dos sujeitos coletivos em torno, e principalmente suas identidades étnicas. Ou seja, as pesquisas apresentam diferentes modos de ser, pensar, agir e estar no mundo, com base em cosmovisões indígenas.

Os escritos do presente dossiê, trazem diversos e diferentes casos de mobilizações indígenas em diferentes partes do Brasil e da América do Sul, apresentando contextos díspares, mas também conjunturas compartilhadas a respeito de múltiplas vivências indígenas.

Contamos com análises de produção bibliográfica, etnografias e ensaio visual acerca de coletividades indígenas. De caráter interdisciplinar, temos trabalhos oriundos de diferentes áreas; direito, antropologia, história, geografia, que versam sobre diferentes temáticas, como: decolonialidades, diversidade cultural, processos demarcatórios, territorialidade, emergências étnicas, relações interétnicas, políticas públicas para povos indígenas, relações internacionais, religiosidade, percepções e formas de mobilizações e acesso a direitos fundamentais.

Os casos e estratégias de mobilização e as pesquisas apresentados neste

dossiê possuem em comum mudanças promovidas por agentes externos, principalmente pelo Estado em suas diferentes facetas, instâncias, discursos, ações e agentes, assim também como através de políticas públicas que não dialogam, não reconhecem e desrespeitam as particularidades étnicas, culturais e sociais dos povos indígenas.

É sabido que desde os tempos coloniais, as diversas etnias indígenas encontraram formas de resistir as violências impostas pelos colonizadores. O processo de colonização a qual os povos indígenas foram submetidos reverbera nos dias atuais em formas colonizadas e colonizadores de poder. Todavia, assim como outrora, os povos indígenas continuam a resistir e fazem isso de forma organizada de modo que também se são produtores e detentores de esferas de poder dentro da sociedade atual.

No artigo “**¡Fuera FMI del Ecuador! este paro no para**”: o papel do movimento indígena nos protestos equatorianos de 2019 Júlia Fernanda Vargas da Costa, traz um panorama da atuação da Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador (CONAIE), chamando atenção para como a organização do movimento indígena vai contra a colonização na práxis política. É bastante profícuo a forma como a autora amarra o debate teórico acerca da decolonialidade com a vivência do movimento indígena no Equador. O trabalho apresenta o CONAIE, como o movimento se organiza, quais etnias fazem parte da organização, quais suas linhas de atuação, para em seguida, chegar ao objetivo principal do escrito, que é discorrer como o CONAIE atuou nos protestos de 2019 no Equador e qual a importância do mesmo para os povos indígenas do referido país.

Ao exemplificar como o CONAIE atuou nos protestos em 2019, a pesquisa dar relevo ao modo como atores, grupos sociais, histórias e lugares fazem parte da construção dos espaços políticos e epistemológicos, mesmo que sejam marginalizados. É fundamental, portanto, dar atenção às maneiras pelas quais

aqueles que vivem a diferença colonial pensam a teoria a partir da práxis política, teorizam sua própria prática e acreditam com voracidade na força epistêmica das histórias e lutas locais. O Artigo e a reflexão nele contida, vão de encontro ao argumento apresentado acima, em suma o escrito pode ser considerado como uma fonte de fundamental importância para pensar a força epistêmica e política dos movimentos indígenas, na América Latina como um todo. A mesma temática de mobilização e organização indígena é apresentada no artigo a seguinte.

**O levantar dos Kaiowá e Guaraní para o renascimento da terra sagrada** apresenta a dinâmica territorial, os elementos históricos e a luta dos povos indígenas Kaiowá e Guaraní, no Mato Grosso do Sul, com ênfase na Reserva Indígena Limão Verde, ao passo em que estes aguardam a conclusão dos estudos de reivindicação de seus territórios tradicionais (*tekoha*). Este artigo buscou compreender a partir das narrativas indígenas, fontes bibliográficas e método etnográfico, a relação do mito da “terra-sem-mal” e os processos de retomadas territoriais. Aspectos organizativos são delineados com base nas memórias das lideranças das três famílias indígenas.

A pesquisa de campo que fundamenta o artigo integra um trabalho mais amplo de dissertação de mestrado da autora Lílian Gabriella Castelo Branco Alves de Sousa. Com base no diálogo com a bibliografia relevante e nos dados de campo a autora elucida o contexto de expropriação territorial, as trajetórias de mobilidade, o percurso destes em direção à aldeia, bem como os processos de articulação e mobilização fundamentados nas reuniões das grandes assembleias gerais (*Aty Guasu*).

É pertinente destacar as contribuições da pesquisa para as reivindicações territoriais no presente contexto de grave violação dos direitos humanos e territoriais, miséria, preconceito e violência aos quais essas etnias foram submetidas, sobretudo no que se refere ao contexto de expropriação territorial associado à expansão do agronegócio que repercute em problemas estruturais, na escassez

de recursos e opções resultando no êxodo desses povos que se veem obrigados a buscar trabalhos remunerados fora da reserva em usinas de produção de açúcar e de álcool. Saindo do Mato Grosso do Sul, passemos agora a mobilizações indígenas na Bahia.

O povo Pataxó consiste em uma etnia populacionalmente numerosa no litoral do extremo sul do estado da Bahia. No artigo intitulado **Dinâmicas da territorialização e etnicidade pataxó no território do Monte Pascoal**, Ramom Raffaello apresenta parte dos resultados de pesquisa desenvolvida com o propósito de compreender as ações coletivas do povo Pataxó. Fundamentado na teoria da territorialização definida por João Pacheco de Oliveira (1998) o artigo expõe as dificuldades e estratégias dos Pataxós, ao longo dos anos na luta pelo reconhecimento e garantia dos seus direitos étnicos e territoriais.

A pesquisa tem como marco temporal o período de criação do Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP), mais especificamente a partir de 1961, quando se deu a instalação da estrutura permanente do IBDF (órgão que precedeu o Ibama). O foco recai nas conflituosas relações interétnicas entre os Pataxó que aí viviam e os agentes do parque. Fundamentado no paradigma biocêntrico, a criação da Unidade de Conservação implicou na expropriação dos indígenas, que foram removidos para terras não agricultáveis.

A importância deste artigo está em mostrar os desdobramentos de políticas de Estado na vida de populações etnicamente diferenciadas. A pesquisa mostra ainda que, os Pataxó organizaram-se para comunicar o caso de violações de seus direitos, às autoridades competentes em busca por providências, submetendo-se a longas e perigosas jornadas a pé aos centros político-administrativos do Brasil. Entre estas são mencionadas lideranças como: Tururim, Heuretiano, Epifânio, Palmiro e Josefa Pataxó. Diferente de outras vertentes da sociedade brasileira, os direitos básicos e essenciais para os povos indígenas são resultantes de muitos esforços e perdas. As conquistas resultantes

também serão apresentadas no artigo. O artigo a seguir versa sobre outra demanda das organizações indígenas, o acesso à educação.

O ingresso ao ensino superior tem se mostrado crescente e é uma pauta que compõe a agenda de luta do movimento indígena. As dificuldades de acesso e continuidade, as lacunas de políticas públicas e a importância desta inserção é o que trata o artigo **Indígenas intelectuais e a pós-graduação: um desafio para as universidades brasileiras** produzido pela colaboração de pesquisa de Gabriel Braga, Antônio Aguiar Neto e Denise Cardoso.

Os autores apontam que as universidades brasileiras, até um período muito recente, apresentavam traços de uma cultura elitista, eurocêntrica e colonizadora, devido ao perfil de discentes e docentes, que fazia parte de um arranjo político e social. Os enfrentamentos diários que parcela da população encara, consistem em verdadeiros empecilhos para inserção em instituições de ensino, como é o caso, das instituições de ensino superior. A pesquisa mostra que no caso dos indígenas, o desgaste e o estado de alerta constante a qual estão submetidos, devido às instabilidades territoriais, afeta de forma negativa o ingresso e permanência em instituições de educação formal. Estas e outras dificuldades não foram superadas. A continuidade dos estudos, como o ingresso em programas de pós-graduação, como mestrado e doutorado, é outro desafio.

Alguns exemplos de intelectuais indígenas são apresentados no texto, como: Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Sonia Guajajara, Célia Xacriabá e Glicéria Tupinambá. Como mostra a pesquisa, os indígenas que chegam às universidades, na maioria dos casos, são os que possuem papel ativo nos movimentos sociais e que ganham um papel de destaque após o cruzamento de trajetórias. Os intelectuais indígenas conciliam conhecimentos acadêmicos com conhecimentos tradicionais, construindo assim novas epistemologias. Estes raros, porém, crescentes exemplos são de suma importância para o processo de descolonização dos conhecimentos acadêmicos.

É sabido que os povos indígenas, mesmo em suas especificidades étnicas, possuem a história comum do passado colonizado. Um dos modos de resistência a colonização diz respeito a continuidade da língua materna a manutenção da cultura ao longo dos tempos, por meio da tradição oral. O artigo intitulado **História, cultura e oralidade na aldeia Guajajara da cachoeira em Barra do Corda, Maranhão** de Dailme Tavares traz uma reflexão sobre a tradição oral e cultural da aldeia Guajajara da Cachoeira. A autora aciona autores indígena como Daniel Munduruku para pensar a tradição oral como aspecto central na cultura indígena.

O escrito trata-se de uma reflexão teórica sobre os conceitos de tradição, cultura e oralidade e como os mesmos estão embricados nos modos das vivências indígenas. A autora pontua que a categoria família, também é fundamental para o entendimento dos conceitos supracitados, pois é no seio da família que a tradição oral é repassada no dia a dia. Desse modo o escrito é um aceno para pensar sobre os modos de ser indígena.

O presente dossiê também conta com o ensaio visual **A retomada das imagens Pitaguary** com autoria de Alexandre Oliveira Assunção, através das imagens e texto leitor é transportado ao terreiro da aldeia Monguba Pitaguary, situada entre os municípios de Pacatuba e Maracanaú, no Ceará. Os registros referem-se a uma reintegração de posse, no território Pitaguary, pela Polícia Federal. As imagens comunicam dinamicidade, fluidez e liderança. O ensaio almeja propiciar uma experiência imersiva e singular cristalizada no diálogo entre as lideranças indígenas, no registro da Pedreira Encantada, no ritmo do maracá tocado pelo Pajé Barbosa, no dinamismo e transcendência das rodas de toré, captada pela fotometria, na imponência do território da Serra Pitaguary e na preservação e construção da memória das mobilizações indígenas, a partir do registro da exposição de imagens da Retomada na aldeia Santo Antônio. O ensaio é um convite a refletir sobre mobilizações indígenas através de imagens.

Na sessão livre contamos com o artigo **Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente: um território em reconstrução** de autoria de Herbert Costa Levy. No texto territorialidade é contemplada como elemento organizacional e de reconstrução do território da comunidade quilombola da ilha de São Vicente, situada no extremo norte do estado de Tocantins e pertencente ao bioma amazônico, na região conhecida como Bico do Papagaio, situada à margem direita do Rio Araguaia em uma ilha de aproximadamente 2.500 hectares, na divisa com o estado do Pará.

O autor traça um panorama geral acerca das origens e aspectos organizativos da comunidade quilombola, o processo de regularização fundiária junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e os conflitos territoriais associados à Ilha de São Vicente. Com relação às categorias analíticas o autor busca elucidar ciclo territorial da comunidade com base nos conceitos de “Ciclo Territorial Histórico” e “Relações Constitutivas de Territorialidades” que remetem ao período que antecede o reconhecimento da comunidade como remanescente de escravizados. Trata-se de um estudo preliminar de caráter bibliográfico a partir da qual são lançadas as bases das categorias analíticas utilizadas pelo pesquisador.

O dossiê conta ainda com entrevistas **“A demarcação do território indígena, na minha concepção, isso significa a retomada da vida”**: Entrevista com as lideranças indígenas femininas do Estado do Piauí. As conversas aconteceram na III Assembleia dos Povos Indígenas do Piauí, no dia 23 de julho de 2022 o município de Uruçuí no Sul do estado. Nos diálogos com as lideranças, falamos sobre as realidades das etnias indígenas no estado, como as mesmas tem se organizado politicamente e quais as principais demandas pelas quais estão lutando.

Desejamos a todos e todas uma boa leitura!

“¡FUERA FMI DEL ECUADOR! ESTE PARO NO  
PARA”:

O PAPEL DO MOVIMENTO INDÍGENA NOS PRO-  
TESTOS EQUATORIANOS DE 2019

JÚLIA FERNANDA VARGAS DA COSTA

Mestranda em Estudos Sociais Latino-Americanos -

Universidade de Buenos Aires

Email: [juliaf.costa@hotmail.com](mailto:juliaf.costa@hotmail.com)

**REVISTA ZABELÊ**

DISCENTES PPGANT - UFPI



**Resumo:**

Ao longo de sua história, a Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador (CONAIE) convocou diversos levantes; nenhum deles, contudo, teve a amplitude de mobilização ou o alcance midiático daquele ocorrido em outubro de 2019. Nesse sentido, o objetivo deste artigo é analisar a relevância do movimento indígena nos protestos ocorridos no Equador no ano de 2019. Para isso, a metodologia utilizada é dedutiva, qualitativa e exploratória, e os procedimentos técnicos, a pesquisa bibliográfica e a documental. Como resultado, observou-se que o movimento indígena, representado pela CONAIE, foi o principal responsável por liderar as manifestações. Ademais, este caso ensina que é fundamental dar atenção às maneiras pelas quais aqueles que vivem a diferença colonial pensam a teoria a partir da práxis política — uma vez que tal atenção leva para além de posturas que simplesmente associam movimentos sociais e grupos subalternizados à resistência social e cultural, e a resistência como objetivo final. 17

**Palavras-chave:** movimento indígena; decolonialidade; CONAIE; protestos; Equador.

**Resumen:**

A lo largo de su historia, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) ha convocado a varios levantamientos; ninguno de ellos, sin embargo, tuvo la capacidad de movilización o el alcance mediático del ocurrido en octubre de 2019. En ese sentido, el objetivo de este artículo es analizar la relevancia del movimiento indígena en las protestas que tuvieron lugar en Ecuador en 2019. Para ello, la metodología utilizada es deductiva, cualitativa y exploratoria, y los procedimientos técnicos, la investigación bibliográfica y documental. Como resultado, se observó que el movimiento indígena, representado por la CONAIE, fue el principal responsable de encabezar las manifestaciones. Además, este caso enseña que es esencial prestar atención a las formas en

que quienes experimentan la diferencia colonial piensan sobre la teoría desde el punto de vista de la praxis política, ya que dicha atención va más allá de las posiciones que simplemente asocian los movimientos sociales y los grupos subalternos con la sociedad. resistencia y cultural, y la resistencia como objetivo final.

**Palabras clave:** movimiento indígena; decolonialidad; CONAIE; protestas; Ecuador.

## INTRODUÇÃO

A configuração de poder atual é reflexo da história do imperialismo — um processo que iniciou com o capitalismo eurocêntrico e se consolidou com a constituição da América, o massacre e a exploração de indígenas e africanos e a relação colonial entre uma “terra de sangue vital”<sup>1</sup> e a Europa. Como ressalta Quijano (2009), a colonialidade é um dos elementos específicos e constitutivos do padrão mundial de poder capitalista, sustentada na imposição de uma classificação racial/étnica da população.

A este padrão de dominação, controle, hierarquização e classificação da população mundial, Quijano (2005) denominou colonialidade do poder. Como explicou, a colonialidade se desenvolveu em torno de dois eixos centrais que se tornaram indispensáveis para o desenvolvimento e a afirmação da modernidade e do capitalismo global. O primeiro foi a codificação da diferença entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, elemento fundador das relações de dominação impostas pelos europeus. O segundo foi a constituição de uma nova estrutura de controle do trabalho, recursos e produtos, que se traduziu em servidão e escravidão, sem-

---

<sup>1</sup>Vem de “Abya Yala”, nome dado pelo povo Kuna-Tule (que ocupa hoje o que é conhecido como Panamá e Colômbia) às Américas antes da invasão colonial. Entre as traduções, estão “terra de sangue vital”, “terra em plena maturidade” e “terra em florescimento” (PORTO-GONGALVES, 2009).

pre com base no capital e no mercado mundial (QUIJANO, 2009). Como matriz de poder, a colonialidade passou a operar na América e, posteriormente, em outras regiões, em múltiplas esferas, exercendo controle sobre a humanidade, a economia, a espiritualidade, a existência e a vida em si.

Dessa forma, embora seja verdade que a Abya Yala não sofra mais com a dominação colonial escancarada dos modelos espanhol ou português, a lógica da modernidade/colonialidade ainda é necessária para compreender a influência da colonialidade do poder na ideia de mundo que se construiu a partir da conquista. A expansão do capitalismo global e a exploração político-econômica das colônias, por exemplo, só obtiveram êxito porque foram fundamentadas e justificadas pela supostamente toda-poderosa racionalidade da modernidade europeia: o conhecimento científico. Logo, em concordância com Quijano (2009), no contexto da colonialidade do poder, as populações dominadas foram submetidas à hegemonia do eurocentrismo como forma de conhecimento, organizado sob as bases daqueles que estavam no poder e criado para estabelecer diferenças entre “nós” e “os outros”.

O projeto da modernidade, dessa maneira, privilegiou uma episteme, postulando-a como a forma exclusiva de se produzir verdades sobre a vida humana e os processos da natureza, e classificando todas as demais epistemes como folclóricas, primitivas, inferiores (MIGNOLO, 2005; DUSSEL, 1992). Com base nisso, uma imensa variedade de conhecimentos não ocidentais e não científicos foi destruída, suprimida e/ou marginalizada e, com ela, os povos cujas vidas e práticas eram regidas de acordo com tais conhecimentos. Assim sendo, enterradas sob a história europeia da “descoberta” estão as narrativas e as experiências daqueles que não foram classificados como seres humanos, atores históricos ou entidades racionais — “Estou falando de milhões de homens [pessoas] arrancados de seus deuses, de sua terra, de seus hábitos, de

suas vidas — da vida, da dança, da sabedoria.” (CÉSAIRE, 2000: 43).

Esse processo, intitulado por Quijano (2005) de colonialidade do saber, fundou o privilégio epistêmico dos poderes europeus de narrar sua história local e projetá-la na história universal. Essas descrições, por conseguinte, adquiriram força, pois não somente definiam como também produziam a realidade, delegando ao Sul Global o papel de “caso de estudo” e de receptor das teorias produzidas pelos países centrais (SEGATO, 2018). Mais do que isso, a colonialidade do saber é uma das esferas que permite compreender a dinâmica da colonialidade como eixo estruturante das relações sociais e internacionais que permitiram ao Ocidente dominar o “resto” do mundo. No contexto latino-americano, é fundamental que busquemos meios para lutar contra este padrão de dominação — e ainda mais crucial que estes meios sejam decoloniais, isto é, baseados nas experiências e nos saberes dos povos originários.

Nesse sentido, o presente artigo tem como objetivo analisar a relevância do movimento indígena nos protestos ocorridos no Equador no ano de 2019. Para isso, será dividido em três seções. A primeira introduz a decolonialidade como projeto contra hegemônico do paradigma da modernidade/colonialidade, utilizando-se das desobediências civil e epistêmica para alcançar seus objetivos nos mais diversos planos da vida em sociedade. A segunda expõe o surgimento e os feitos da Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador (CONAIE), essencial para se compreender o papel do movimento originário na vida equatoriana. Por fim, a terceira seção aborda os protestos em si, traçando uma linha do tempo com vistas a explicar os acontecimentos de outubro do ano em questão. Essa divisão foi realizada visando responder a seguinte pergunta: Qual a relevância do movimento indígena nos protestos equatorianos de 2019?

## A DECOLONIALIDADE ENQUANTO PRÁXIS POLÍTICA

Em relação à decolonialidade, é possível ressaltar que esta é uma alternativa teórica, política e epistêmica que possibilita a desconstrução de uma única verdade a respeito da história do mundo, ao mesmo tempo em que descortina pontos de vista invisibilizados pela violência que acompanha e resulta da colonialidade/modernidade. Essa perspectiva — que surge como forma de contestação a saberes que subjugarão e subjugarão epistemologias não dominantes —, além de conceder voz às narrativas oriundas de experiências históricas vivenciadas localmente pelos povos subalternizados na situação colonial, manifesta-se como responsável por quebrar com o padrão de opressão e defender o direito de resistência (DUSSEL, 1992). A decolonialidade, portanto, não apenas se refere a tirar a roupagem europeia das sociedades colonizadas, mas a resgatar e até mesmo reconstruir as epistemologias autóctones, destroçadas pelo (neo)colonialismo.

Por esta lógica, a perspectiva decolonial tem uma genealogia de pensamento que não é fundamentada no grego e no latim, mas no quíchua e no aymara, no nahuatl e no tojolabal, nas línguas dos povos africanos escravizados que foram agrupadas na língua imperial da região; e pensa a partir da exterioridade vis-à-vis à hegemonia epistêmica que constrói um exterior a fim de assegurar sua interioridade. Consequentemente, pode-se falar de uma forma de ver o mundo, de interpretá-lo e de agir sobre ele que propriamente constitui uma episteme com a qual “a América Latina está exercendo sua capacidade de ver e fazer desde uma Outra perspectiva, colocada enfim no lugar de Nós” (MONTERO, 1998 *apud* LANDER, 2005: 15).

Ademais, é essencial salientar que a decolonialidade não é uma disciplina acadêmica, uma vez que parte da decolonização e esta nunca foi uma tendência disciplinar conhecida ou um novo método. Todavia, ao le-

vá-la para o âmbito acadêmico, é fundamental que se reverta a tendência, considerando a decolonialidade como um fator de ruptura. Essa abordagem, assim, não é apenas uma busca intelectual, mas um tecido dentro da cinética, uma presença espiritual, contextual e relacional. Consoante Sylvia Marcos (2016), teorizar é viver, é uma teoria tão outra que é prática. O pensamento decolonial, desse modo, é vivido, teorizado com o propósito de ser práxis. E é aqui que entra o conceito de desobediência.

## **MECANISMOS DA PRÁXIS DECOLONIAL: AS DESOBEDIÊNCIAS EPISTÊMICAS**

Para alcançar seus objetivos, a decolonialidade faz uso de dois instrumentos: a desobediência epistêmica e a civil. A primeira diz respeito não somente ao ato de negar o caráter “universal” do conhecimento ocidental, mas à desvinculação da magia da modernidade e dos ideais ocidentais de desenvolvimento (ALBÓ, 2008). O advento de uma desobediência epistêmica, portanto, designa uma ruptura epistemológica que revoga a universalidade dos projetos cognitivos eurocêntricos — e implica aprender a desaprender. Por sua vez, a desobediência civil, desenvolvida por Henry Thoreau (2012)<sup>2</sup>, é uma forma de exercer o direito de resistência; é um caminho para implementar o exercício da cidadania e reivindicar a garantia de direitos frente à insatisfação quanto às atitudes do poder público. Para os indivíduos que exercem essa desobediência, só existe a obrigação política quando as leis promulgadas são justas. O objetivo do descumprimento às leis injustas é evidenciar o descontentamento da sociedade com as decisões do governo e, desse modo, identificar as modificações necessárias para o aperfeiçoamento da sociedade e suas instituições.

---

<sup>2</sup> Originalmente publicado em 1849.

A decolonialidade, assim, significa mudar os termos das discussões e dispensar disciplinas, ao invés de atualizá-las “incluindo” a colonialidade. Por conseguinte, a decolonialidade não se traduz em projetos dirigidos pelo Estado ou por aqueles que estão no poder, mas sim propostas provenientes do povo, de pessoas que se organizam em suas histórias locais e que urgem o desligamento com a matriz colonial. É um pensar e fazer outro: como dizem os zapatistas, é pensar com lutas que pensam e pensamentos que lutam, já que “o pensamento que não luta nada mais é do que barulho, e a luta que não pensa, repete os mesmos erros e não se levanta depois de cair” (MARCOS, 2016: 15). Na prática, essa perspectiva é um clamor que enfrenta as estruturas dominantes do próprio Estado — as quais sustentam o capitalismo e os interesses da oligarquia e do mercado —, como também que coloca em cena diferentes lógicas, racionalidades e saberes que fazem o Estado e a sociedade pensarem radicalmente diferente. Traduz-se, assim, em um exercício de poder dentro da matriz colonial para minar o aparato que a mantém no lugar, exigindo obediência (CASTRO-GÓMEZ, 2005). É exatamente essa insurgência civil e epistêmica que vai traçando novos caminhos e transformando o que é entendido por desenvolvimento.

Como supracitado, o mecanismo que sustenta o padrão colonial de poder é epistêmico, baseado no mito da modernidade e da superioridade europeia, e, por conseguinte, a desobediência civil, na epistemologia ocidental moderna, só poderia levar a reformas, não a transformações. Por este motivo, a tarefa da decolonialidade e da implementação da opção decolonial no século XXI começa pela ruptura epistêmica, visto que a desobediência epistêmica é a única capaz de reverter as bases do conhecimento e reviver a história latinoamericana a partir dos povos subalternizados, libertando-se de jogos controlados pela teoria política e pela economia política eurocêntricas (MIGNOLO, 2008). Por outro lado, o

Ocidente ganhou o mundo não pela superioridade de suas ideias, valores ou religião, mas sim por sua superioridade na aplicação da violência organizada (SAURIN, 2006). Somente apostar na desobediência epistêmica, desse modo, não é suficiente. Decolonizar os mais diversos âmbitos da vida exige não apenas a disposição — que sempre existiu — dos povos subordinados para escrever a história mundial, mas também, crucialmente, os meios de produção dessa história mundial a serem recuperados pelos despossuídos, por acordo ou pela força. Em vista disso, para apostar em uma alternativa ao desenvolvimento apropriada à realidade latino-americana, é necessário unir desobediência epistêmica e desobediência civil. A hipótese aqui defendida é, portanto, que toda mudança de decolonização política (não racista, não heteronormativa, não patriarcal) deve suscitar da combinação desses dois instrumentos decoloniais.

## O MOVIMENTO INDÍGENA SOB LIDERANÇA DA CONAIE

É na década de 1990 que surge, na esfera pública, a Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador (CONAIE), a qual perturbou o imaginário étnico dominante de direita e de esquerda do país<sup>3</sup>. Anteriormente à eclosão da organização, a população, em geral, percebia os indígenas como um povo passivo, ligado ao campo, ao trabalho artesanal e/ou manual, e como “entidades desaparecidas ansiosas para se tornarem mestiços ‘civilizados’” (DÍAZ-POLANCO, 1998: 5). A mobilização de milhares de pessoas tornou viva a existência e a força dos povos indígenas, ao mesmo tempo em que colocou sob a mesa o problema (e o fracasso) da

---

<sup>3</sup> Além da emergência da CONAIE, observou-se, também, a Marcha dos Povos Indígenas de 1990 (uma caminhada de 500 km, ocorrida na Bolívia, da baixada amazônica à capital) e o surgimento público do Exército Zapatista de Libertação Nacional, em 1994 (com a Revolta de Chiapas, no México), ambos essenciais para tornar visível um povo que o chamado Estado-nação historicamente negou.

democracia equatoriana, do projeto nacional homogeneizante e do Estado não nacional. Para solucionar tais dilemas, a CONAIE aposta em encontrar os termos discursivos que permitam à comunidade indígena dar conta de sua experiência cognitiva, e utilizá-la para legitimar e alavancar suas aspirações no âmbito econômico, no político e no social. Dessarte, a emergência dos indígenas como sujeitos políticos na vida pública do Equador confirmou que existem outras formas de pensar a nação e o Estado, a política, a saúde, a economia, a natureza e as próprias relações internacionais.

Formada em 1986 pela junção de duas organizações — a Confederação de Pessoas de Nacionalidade Quechua (ECUANARI) e a Confederação de Nacionalidades Indígenas da Amazônia Equatoriana (CONFENIAIE) —, a CONAIE apresenta-se como um conglomerado de associações, povos e comunidades indígenas do Equador (CONAIE, 1994), incluindo, em sua insígnia, as nacionalidades Kichwa, Shuar, Achuar, Chachi, Epera, Huorani, Siona, Secoya, Andoa, Shiwiar, Awa, Tsáchila, Cofán e Zápara. Entre os objetivos da confederação, estão: a luta pelos direitos aos territórios indígenas e pela sustentabilidade ambiental; a consolidação e a dignidade dos povos e nacionalidades indígenas do Equador; a luta por uma educação própria e pela identidade cultural; a batalha contra a opressão das autoridades civis e da Igreja; a oposição ao neoliberalismo e a rejeição do envolvimento militar dos EUA na América do Sul; a construção de uma sociedade intercultural; o estabelecimento de uma democracia participativa, a fim de alcançar a descentralização do poder e os recursos econômicos, a solidariedade e a equidade; e a manutenção das relações internacionais entre as nacionalidades indígenas do continente Abya Yala, com intuito de viabilizar uma comunicação alternativa entre os povos autóctones e com outros setores comprometidos com a causa da decolonialidade (CONAIE, 1994).

A preocupação base da CONAIE consiste na ação de recuperar e

reconsiderar seu próprio conhecimento, construindo a diferença entre a epistemologia étnica e o conhecimento ocidental. Procura-se, dessa forma, indagar sobre como se deve viver, como contestar as condições que sustentam as estruturas de privilégio e desigualdade, como pensar a relação indígena e latino-americana para com os centros de poder e como, acima de tudo, colocar em dúvida o modo dominante de investigação e conhecimento (ALMEIDA, 1993), desafiando, assim, a ordem política e epistêmica existente. Com intuito de indicar o caminho a ser seguido para solucionar os problemas de subdesenvolvimento, dependência e corrupção político-administrativa desde as suas raízes e origens, e, com isso, diminuir a influência da colonialidade em todas as esferas da vida, a confederação publicou, em 1994, o seu Projeto Político. Nele, a CONAIE (1994) aponta nove princípios ideológicos que guiam as reivindicações da organização e oferecem suporte teórico para a luta no âmbito da práxis.

De maneira resumida, estes são: (1) o Humanismo Integral, que garante a vida a partir de uma relação harmoniosa entre o homem e a natureza; (2) o Comunitarismo, isto é, a forma de vida praticada pelas nacionalidades indígenas baseada na solidariedade, na igualdade e na reciprocidade, sendo, então, um sistema econômico, social e político que salvaguarda a participação de todos os membros da comunidade; (3) a Democracia Plurinacional Comunitária, que implica no reordenamento das estruturas jurídico-políticas e econômicas atuais, reforçando o respeito aos direitos individuais e coletivos dos povos — como afirma o plano, a Nova Democracia será “anticolonial, anticapitalista, anti-imperialista e antissegregacionista, ou seja, diferente do sistema democrático representativo falso predominante” (CONAIE, 1994: 12); (4) o Plurinacionalismo, que se sustenta na inegável diversidade dos povos e nacionalidades indígenas, bem como na sua importância para a sobrevivência de entidades econômicas, políticas e

culturais do Equador; (5) a Unidade na Diversidade, traduzida na demanda da união entre povos indígenas, afro-equatorianos e hispano-equatorianos a fim de transformar as estruturas atuais e concretizar a Nova Nação Plurinacional — uma vez que, para a CONAIE (1994: 13), o Estado atual “não reconhece os direitos específicos das nacionalidades” e está encarregado de “nos isolar, dispersar e dividir”; (6) a Autodeterminação, que lida com o direito dos povos de exercer livremente seu próprio sistema político e seu modelo de desenvolvimento socioeconômico e científico-cultural; (7) a Soberania, que defende o poder de decisão e a vontade política das nacionalidades autóctones no lugar do exercício da soberania atual, a qual se baseia em interesses e conhecimentos hegemônicos; (8) a Independência, que reconhece o direito indígena de libertar-se dos atuais sistemas opressivos, garantindo os desejos das minorias; e (9) a Solidariedade Internacional, que promove a luta contra a agressão de Estados hegemônicos em âmbito global.

27

Nesse sentido, a partir das epistemologias e ontologias próprias, a CONAIE contesta a essência do Estado capitalista, neocolonial e hierárquico, propondo, em vez disso, a plurinacionalidade como novo modelo de organização que visa à verdadeira democracia, integrando concepções que apontam para lógicas outras, anticapitalistas e anticoloniais (LLASAG, 2017). Ao assumir uma posição anti-imperialista, apresentando demandas e propostas não somente por direito de terras (historicamente associado à luta indígena), o movimento colocou em evidência os juízos dos modelos vigentes de Estado, sociedade e nação, manifestando, como resposta aos programas neoliberais instituídos pelo governo, sua intenção de repensá-los desde a perspectiva dos povos autóctones, com vistas à descentralização e democratização (ALMEIDA, 1993; SÁNCHEZ-PARGA, 1990). Desse modo, os questionamentos do movimento indígena estão associados ao pensamento decolonial, o qual propõe que o conhecimento

está relacionado às construções históricas e, sobretudo, à colonialidade do poder. A reinvenção do indígena (enquanto identidade) por parte do próprio movimento nativo pretende, dessarte, fazer estalar a diferença colonial, subvertê-la e rearticulá-la estrategicamente para pensar e agir desde a descolonização. Em outros termos: há a necessidade de recuperar seu próprio conhecimento e utilizá-lo como base para a construção do poder.

Por esse ângulo, o primeiro e mais clássico exemplo de ação contestatória da confederação, que marca a presença inaugural em nível nacional do movimento indígena no Equador, é o Levante de Inti Raymi<sup>4</sup>, ocorrido entre maio e junho de 1990. Realizado concomitantemente nas províncias andinas de Chimborazo, Cotopaxi, Imbabura, Bolívar e Tunguragua, a manifestação buscava a legalização e a recuperação das terras indígenas diante da relutância do Estado em atender às demandas deste setor, e se traduziu no acesso a importantes territórios para os povos autóctones da região amazônica (LINS; MÜLLER, 2019).

O Primeiro Levante foi ilustrativo da capacidade de mobilização da comunidade indígena, envolvendo a insurgência de milhares de nativos e o uso de táticas de desobediência civil, como a realização de barricadas, o fechamento do acesso às cidades e marchas entre cidades e regiões, ao mesmo tempo em que se exigia a presença de autoridades para debater conflitos territoriais (MACAS, 1991). Para Guerrero (1997), foi a primeira vez naquele país que a voz efetivamente indígena falou em nível nacional, “informando” sem intermediários sobre os problemas dessas populações. O episódio logrou um desdobramento de forças que alteraram o imaginário étnico, mostrando que os indígenas são, sim, sujeitos políticos.

Como concluiu Albó (2008), o maior efeito do Levante foi ter repentinamente golpeado a consciência do país, provocando o início de um

---

4 Inti Raymi, em quéchua, significa “festival do sol”. É uma tradicional cerimônia religiosa do Império Inca em homenagem ao deus Inti, a divindade mais venerada na religião Inca.

verdadeiro terremoto político e epistêmico. A CONAIE, dessa forma, foi consolidada pela insurgência de 1990, e tornou-se, a partir desse momento, não somente a organização indígena mais importante do Equador, mas uma das organizações sociais hegemônicas de todo o continente (ALTMANN, 2013). Além de carregar a qualidade de ter sido a primeira revolta indígena de caráter nacional no país, introduziu as estratégias que passaram a ser aplicadas, a nível nacional, nas lutas do movimento indígena contra as propostas neoliberais dos governos de turno, e teve um efeito dominó na vida política equatoriana, gerando diversas outras manifestações nos anos seguintes.

Aqui, algumas serão brevemente citadas (CHIRIBOGA, 2004; GUEVARA, 2020): a marcha até Quito (capital do Equador) dos povos indígenas da Amazônia, no ano de 1992, em defesa do reconhecimento de territórios ancestrais; o Segundo Levante, realizado em 1994, cujo objetivo era rejeitar a Lei de Desenvolvimento Agrário impulsionada pelos setores empresariais; a manifestação de 1999 contra o programa de ajuste estrutural e a eliminação do subsídio ao gás; a participação exitosa do partido formado pela CONAIE e seus aliados, o Pachacutik, nas eleições de maio de 2000; mobilizações a nível regional, em 2013, contra a exploração da reserva petrolífera do Parque Nacional Yasuní; a deposição de dois presidentes; a criação de uma instituição de ensino superior baseada nos saberes e práticas originárias, a Pluriversidade Intercultural Amawtay Wasi, fundada em 2004, na cidade de Quito; e a aprovação, em 2008, da nova Constituição do país, amplamente elaborada com a participação popular e do movimento indígena liderado pela CONAIE.

Dessa forma, as revoltas das décadas de 1990 e 2000, acompanhadas de uma série de demandas — por direitos territoriais, reconhecimento legal, valorização da cultura e do conhecimento autóctone e um Estado plurinacional — obrigaram o governo a não somente levar em conta o

movimento, como também buscar formas de incorporar a oposição ao projeto nacional. Portanto, os levantes dos povos nativos, que imobilizaram importantes regiões do país por até um mês consecutivo com bloqueios de estradas, ocupação dos principais espaços públicos, marchas entre cidades, paralisação de atividades laborais e de mercados e ocupação de igrejas, emissoras de rádio e televisão e dependências governamentais de diversos tipos (CHIRIBOGA, 2004), pressionaram e lograram uma reforma substancial do Estado e de suas estruturas. E não é difícil perceber, em tais atos de protesto, aquele espírito de desobediência civil de que falava Thoreau (2012). Nos gestos de desaprovação pública, provenientes do movimento indígena, a leis, ações e posicionamentos considerados injustos ou ilegítimos, conformam uma das vertentes do direito de resistência, inclusive reconhecido pela própria Constituição Equatoriana de 2008, e que contém em si um conteúdo moral no sentido do compromisso com a busca pela justiça. Aqui, a minoria encontra na desobediência civil o meio para solucionar seus dilemas e romper com o estado de inércia e subordinação em que se encontrava ao se submeter à vontade do Estado moderno/colonial. Consoante Thoreau (2012: 20-21), “uma minoria é impotente enquanto se conforma à maioria [...]; mas é irresistível quando intervém com todo seu peso”.

## **“PARO NACIONAL”: OS PROTESTOS EQUATORIANOS DE 2019**

Nesse sentido, e como mostrado anteriormente, a CONAIE convocou, ao longo de sua história, diversos levantes indígenas. Nenhum deles, entretanto, teve a capacidade de mobilização, o alcance midiático ou a intensidade de protesto daquele ocorrido em 2019 (BONILLA; MANCERO, 2020). Sua origem data a primeiro de outubro do ano antepassado, quando o então

presidente Lenín Moreno anunciou, por meio da aprovação do Decreto 883, um conjunto de medidas econômicas neoliberais que postulavam, além do fim dos subsídios de décadas aos combustíveis (o qual levaria a um aumento drástico dos preços da gasolina e do diesel), redução de salários de até 20% nos contratos temporários do setor público, redução de férias de 30 para 15 dias para servidores públicos, eliminação de dois impostos de importação (que fortalece as importações contra a produção nacional), precarização das condições e direitos trabalhistas, entre outros (GALLEGOS, 2019).

De acordo com o jornal BBC, como justificativa a essas medidas, foi apontada a necessidade de equilibrar as finanças do país: o ex-ministro de Economia e Finanças, Richard Martínez, expressou que tais ajustes correspondem ao acordo alcançado em fevereiro de 2019 pelo governo com o Fundo Monetário Internacional (FMI), graças ao qual o país obteve acesso a créditos de US\$ 4.209 milhões em três anos, dos quais US\$ 900 milhões já teriam sido entregues, até aquele momento (CRISIS..., 2019).

O processo de mobilização começou com uma paralisação no setor de transportes, que terminou dois dias depois quando a cúpula sindical negociou o aumento do preço do transporte público. Após o terceiro dia, a iniciativa popular foi tomada pela CONAIE, que promoveu um movimento massivo de indígenas, das províncias para a capital (CRISIS..., 2019). Em um comunicado oficial, Jaime Vargas, então presidente da confederação, garantiu que, com a unidade do povo em resistência ativa, não seria permitida a imposição de políticas econômicas do FMI, nem privatizações ou flexibilizações dos direitos laborais, bem como, “nenhuma medida econômica que afete e empobreça o povo equatoriano” (CONAIE, 2019a). Ademais, foi exigida, em continuidade com a luta desde os territórios indígenas, que o presidente declarasse o fim da mineração, com intuito de proteger as terras dos povos autóctones e reduzir o extra-

tivismo ambiental. Para alcançar tais objetivos, a organização se referiu a camponeses, trabalhadores, jovens e demais cidadãos, solicitando seu apoio e participação ao movimento contra o governo — o qual, para a CONAIE (2019a), é acusado não só de “vender” o país ao FMI e governar exclusivamente para os ricos, mas também de contrariar os interesses dos setores populares e aceitar o empobrecimento da maioria da população.

Em consequência, a reação popular às medidas foi massiva em todo o território nacional, e incluiu práticas de desobediência civil (pacíficas e disruptivas), bem como atos de resistência de caráter violento. No decorrer do ciclo de mobilizações, se presenciou, portanto, ações convencionais, já utilizadas em outros protestos, como marchas pacíficas e piquetes noturnos. Além disso, entre as formas de ação coletiva de caráter disruptivo, foram observados bloqueios de estradas (atravesadas por galhos, arbustos, pneus queimados), incêndios de carros, ônibus e prédios públicos, danos à infraestrutura e à mídia e tentativas de sabotar sistemas de água e infraestrutura petrolífera (GUEVARA, 2020).

No entanto, com o passar dos dias, os confrontos entre manifestantes e Forças da Ordem (polícia, exército) aumentaram de intensidade, e formas de ação violenta puderam ser observadas em Quito e em demais municípios. As ações verificadas giram em torno da retenção e/ou agressão de jornalistas e forças públicas, sendo, entre elas: sequestro de 47 soldados na província de Cotopaxi, em 8 de outubro; detenção de jornalistas da *Ágora*, no dia 10, na Casa da Cultura, em Quito, a fim de divulgar a verdade sobre os acontecimentos ocorridos durante os protestos; detenção de dois policiais, no dia 12, na paróquia de Pujilí, Cotopaxi; e a prisão não-oficial de 54 policiais na paróquia de Calderón, no mesmo dia (EL BLOQUEO..., 2019; MASANCHE, 2019).

Ademais, foram registrados saques, destruição de empresas e bens

públicos em várias cidades do país, principalmente na cidade de Guayaquil e no centro histórico de Quito, local-foco dos protestos. Igualmente, o Estado utilizou a força pública para reprimir abusivamente os manifestantes, que apresentaram 80 ferimentos graves nas extremidades do corpo, olhos e cabeça (BALANCE..., 2019; CONAIE, 2019b).

Dessa maneira, as pressões por parte dos manifestantes aumentaram a tal ponto que Lenín Moreno decretou o estado de exceção e o toque de recolher, e até mesmo mudou a sede do Executivo de Quito para Guayaquil, antes da chegada de uma massiva mobilização indígena, organizada pela CONAIE, que se dirigia para a capital (CRISIS..., 2019). Para Jaime Vargas, a aplicação de tais medidas e o abandono do Palácio de Carondelet refletem “a derrocada, a fragilidade e a incapacidade das autoridades em responder à mobilização social e às ações de resistência acumuladas em vigor desde o Movimento Indígena em todo o território nacional”. (CONAIE, 2019c). Com esse argumento, a CONAIE questionou a legitimidade da medida no marco de um Estado-nação democrático, classificando o toque de recolher como um ato ao estilo de inúmeras ditaduras militares latino-americanas, e se dirigiu diretamente às instituições nacionais e internacionais de direitos humanos, pedindo-lhes que permanecessem observando a situação.

Em nota semelhante, o governo, apesar de ter convidado líderes da CONAIE ao “diálogo” — como estes mesmos colocaram, dias depois, no seu comunicado de imprensa de 11 de outubro (CONAIE, 2019e) —, manteve uma política clara de querer desgastar os protestos indígenas e populares, e, para isso, se valeu do estado de exceção e do toque de recolher, que não respeitou idosos, mulheres ou crianças. Para exemplificar, na noite de 9 de outubro, a polícia e os militares bombardearam as universidades que eram centros de coleta e abrigo das comunidades indígenas, tendo o mesmo acontecido com hospitais vizinhos e pontos de atendimento médico e humanitário, organi-

## “¡Fuera FMI del Ecuador! Este paro no para”: o papel do movimento indígena nos protestos equatorianos de 2019

zados com a intenção de ajudar os manifestantes (IHU-ONLINE, 2019).

### “Paro Nacional, Ecuador”



Fonte: ARCOS, 2019.

Segundo o jornal Pichincha Comunicaciones, com a morte de um companheiro e líder da CONAIE, notou-se, em relação às reivindicações do movimento, um acirramento da retórica geral, acompanhado da promessa de radicalização das manifestações (CONAIE, 2019). Novamente, em seus comunicados, a CONAIE enfatizou a permanência da mobilização contra as medidas fiscais e reiterou sua reivindicação pelo fim das políticas extrativistas em defesa dos territórios indígenas. Com isso, a liderança do movimento salientou o fato de que a mobilização não iria parar até que o governo respondesse às suas reivindicações.

ções: “isto não para até que o FMI saia do Equador” (CONAIE, 2019d).

Com comunidades de todo o país se preparando para usar seu direito constitucional de legítima defesa, a CONAIE continuou pressionando o governo a agir e ouvir as demandas dos manifestantes. Em relação às atividades do movimento, as lideranças pediram aos ativistas que reforçassem as estratégias de bloqueio de vias e ocupação de prédios públicos, bem como a construção de alianças com todos os setores da sociedade. Em vista disso, Jaime Vargas não hesitou em convocar os próprios militares à desobediência civil: “Junte-se ao povo, em nome de Deus. Recuse as ordens deste presidente traidor, mentiroso e ladrão. Senhor comandante das Forças Armadas, retire seu apoio a este homem de merda” (IHU-ONLINE, 2019: 2). E, para agregar potência a seu chamado, ameaçou a fonte da principal renda do país, depois dos impostos: “Camaradas, acabei de ordenar o bloqueio de toda a produção de petróleo do país na região amazônica”, e anunciou a chegada à capital equatoriana de dois mil indígenas conhecidos como os “guerreiros da Amazônia” (IHU-ONLINE, 2019: 2). Ficava claro, dessa forma, que as manifestações não eram somente pelo preço da gasolina, mas para evitar que o futuro das nacionalidades indígenas e do povo equatoriano seja hipotecado, e que estes paguem com fome e miséria o que poderiam (e deveriam) fazer parar hoje.

35

No dia 12 de outubro, a CONAIE (2019f) divulgou outro comunicado, decidindo iniciar um diálogo com o governo equatoriano, a fim de dirimir a violência nas ruas e evitar um “banho de sangue”. Contudo, afirmou que não haveria conversa sem as devidas garantias de integridades dos povos indígenas em todo o território nacional, ou seja, que a mobilização não iria parar até que o Decreto 883 fosse revogado e que o governo garantisse a proteção de todos os membros do movimento. Ainda, a organização explicou que o objetivo das manifestações e do movimento indígena como um todo não era

simplesmente estabelecer uma comunicação com o governo, mas conseguir a reorientação da política econômica — aproveitando, assim, o espaço político conquistado pelo movimento para mudar o sistema e integrar as ideias previamente estabelecidas no Projeto Político da CONAIE (PINZ, 2020).

Portanto, como resultado dos doze dias de protestos, o governo, após participar de uma mesa de diálogo com lideranças da CONAIE e mediação da ONU e da Conferência Episcopal Equatoriana, concordou em revogar o decreto. Ademais, como fruto do diálogo, o presidente propôs à organização a formação de uma comissão que trabalharia no desenvolvimento de uma nova norma para substituir o texto revogado. Em contrapartida, Moreno pediu a suspensão das mobilizações no país (CRISIS..., 2019). Após a divulgação da decisão, a confederação publicou outro comunicado, no qual agradece ao povo equatoriano e especialmente às universidades, sindicatos e outras organizações sociais que fizeram parte do levante e se solidarizaram com o movimento indígena, reafirmando o mérito da Unidade na Diversidade (CONAIE, 2019g). Para resumir o sentimento após o acordo bem-sucedido, assim, ficam aqui as palavras de Jaime Vargas, em nome da CONAIE (2019d, tradução minha):

Vivemos dias de muita agitação, ficamos surpresos com nossa própria capacidade de luta e resistência, e mostramos ao mundo que o movimento indígena e o povo equatoriano somos um só punho, e no lugar que a história nos deu, fizemos tremer ao poder.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que o caso da CONAIE ensina, desta maneira, é que é necessário atribuir a devida importância à força epistêmica das histórias locais e pensar a teoria a partir da práxis política de grupos historicamente subordinados. Como apurado, a teoria (como conhecimento) deriva e é

formada em e por atores, histórias, territórios e lugares que, reconhecidos ou não, são marcados pelo horizonte colonial da modernidade, e por cujos sistemas racializados de poder, conhecimento, ser, civilização e vida construiu e perpetuou. É fundamental, portanto, dar atenção às maneiras pelas quais aqueles que vivem a diferença colonial pensam a teoria a partir da práxis política, teorizam sua própria prática e acreditam com voracidade na força epistêmica das histórias e lutas locais. Tal atenção leva para além de posturas que simplesmente associam movimentos sociais e grupos subalternizados à resistência social e cultural, e a resistência como objetivo final. Consoante a CONAIE (1994: 7, tradução minha):

Nosso objetivo não é a simples tomada do poder ou do governo, mas a transformação da natureza do poder atual do Estado Uninacional hegemônico, exclusivo, antidemocrático e repressor; e a construção da Nova Sociedade Humanista Plurinacional. Nossa luta é uma opção frontal contra o sistema econômico, político e ideológico capitalista hegemônico, repressor e vigilante, tanto nacional quanto internacionalmente, que impede a autodeterminação e a independência econômica e política dos Povos Indígenas e Nacionalidades, e dos demais setores sociais do Equador.

37

Logo, a práxis proposicional da decolonialidade continua a tecer ações e relações de insurgência e resistência contra a matriz moderna/colonial de poder, assim como contra os novos e contínuos padrões de dominação do capitalismo global. Desse modo, essa perspectiva tem uma agenda política explícita que busca colocar o conhecimento a serviço da descolonização; é o eixo da luta a partir da epistemologia (MACAS, 1991).

Como dissertou Pacari (2006), os anciãos de diferentes nacionalidades indígenas salvaguardaram e fortaleceram suas identidades e instituições de duas formas simultâneas: (1) a interna, baseada na força dos povos e seus costumes, na reconstituição das nacionalidades e de seus territórios, na recriação de mitos e ritos, e na reconstrução da memória ancestral e coletiva para pro-

jetá-la num futuro com inclusão social, que nada mais é do que o posicionamento do princípio da Unidade na Diversidade; e (2) a externa, que permitiu e apoiou o uso de mecanismos como revoltas, insurreições e levantes contra os abusos e desapropriações promovidas pela estrutura de poder vigente.

Embora as manifestações de outubro de 2019 tenham sido marcadas pela violência — com atos de resistência de caráter violento por parte dos manifestantes e, em maior medida, pelos representantes do Estado —, resultando em um cenário que parecia “mais uma batalha do que um protesto: cerca de 8 mortos, 1.342 feridos e 1.150 detidos” (GUEVARA, 2020: 26), tais ações não refletem a totalidade dos levantes e da história da organização no âmbito político. Como é apontado no Projeto Político da CONAIE e como pode ser observado por meio da análise das mobilizações e conquistas da confederação a nível nacional, sua luta visa restaurar os direitos coletivos políticos e econômicos negados pelos setores dominantes por todos os meios de contestação que sejam institucionais e, somente como último recurso, pela aplicação do direito de Autodefesa permitido pelos organismos internacionais e pela atual Constituição Equatoriana (CONAIE, 1994).

Dessarte, tanto para o pensamento decolonial quanto para a CONAIE, é essencial unir desobediência epistêmica e desobediência civil para alcançar seus objetivos nos planos social, político e econômico. Dessa forma, conclui-se que (1) a CONAIE teve um papel central nos protestos de 2019 e que, sem ela, o Decreto 883 provavelmente ainda estaria em vigor; e (2) a decolonialidade é, enfim — e em si —, uma teoria e uma práxis de contestação, que parte dos desafios latino-americanos, nega as estruturas de poder e conhecimento que originaram da modernidade/colonialidade e reafirma a necessidade de resistência (epistêmica e política) para se alcançar a libertação do subcontinente.

## REFERÊNCIAS

Albó, X. *Movimientos y Poder Indígena en Bolivia, Ecuador y Peru*. La Paz: CIPCA. 2008.

Almeida, J. *El levantamiento indígena como momento constitutivo nacional: Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: CEDIME, 1993.

Altmann, P. El movimiento indígena ecuatoriano como movimiento social. *Revista Andina De Estudios Políticos*.v. 3; p. 6. 2013.

Arcos, D. D. *Paro Nacional, Ecuador*. 2019. 1 fotografia. 500 x 375 pixels. Disponível em: <<http://www.diazarcos.com/>>. Acesso em: 30 out. 2021.

Balance de once días de protestas en Ecuador: 7 muertos, 1340 heridos y 1152 detenidos. RT, [s.l.], 13 out. 2019. Disponível em: <<https://actualidad.rt.com/actualidad/330168-defensoria-pueblo-muertos-heridos-detenedos-ecuador>>. Acesso em: 30 out. 2021.

Bonilla, A.; Marcero, M. “Venimos a luchar por el pueblo, no por el poder”: el levantamiento indígena y popular en Ecuador 2019. *Sociología y Política Hoy*. n. 3; p. 38-47, 2020.

Castro-Gomes, S. “Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’”. In: Lander, E. (ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Clacso. 2005. p. 87-95.

Césaire, A. *Discourse on Colonialism*. Nova York: Monthly Review

Press. 2000.

Chiriboga, M. “Desigualdad, exclusión étnica y participación política: el caso de Conaie y Pachacutik en Ecuador”. *Alteridades*.v. 14; p. 51-64. 2004.

Conaie. *A nuestras bases y al pueblo ecuatoriano*. Quito, 12 out. 2019d. Facebook: @CONAIE.org. Disponível em: <<https://www.facebook.com/conaie.org/posts/2668257456541875>>. Acesso em: 30 out. 2021.

Conaie. *A nuestras bases y al pueblo ecuatoriano*. Quito, 12 out. 2019f. Facebook: @CONAIE.org. Disponível em: <<https://www.facebook.com/photo/?fbid=2673414132692874&set=a.814981281869511>>. Acesso em: 30 out. 2021.

Conaie. *Frente al paquetazo neoliberal y el Gobierno de los ricos*. Quito, 3 out. 2019a. Facebook: @CONAIE.org. Disponível em: <<https://www.facebook.com/conaie.org/posts/2653106211390333>>. Acesso em: 30 out. 2021.

Conaie. *CONAIE declara estado de excepción em territorios indígenas*. Quito, 5 out. 2019b. Twitter: @CONAIE\_Ecuador. Disponível em: <[https://pbs.twimg.com/media/EGJIAF5XUAArGm\\_?format=jpg&name=900x900](https://pbs.twimg.com/media/EGJIAF5XUAArGm_?format=jpg&name=900x900)>. Acesso em: 30 out. 2021.

Conaie. *Lenín Moreno insta un regimen de terror*. Quito, 8 out. 2019c. Facebook: @CONAIE.org. Disponível em: <<https://www.facebook.com/conaie.org/posts/2664795463554741>>. Acesso em: 30 out. 2021.

Conaie. *Proyecto Político de la CONAIE*. Quito: CONAIE, 1994. Disponível em: <<https://conaie.org/proyecto-politico/>>. Acesso em: 30 out. 2021.

Conaie. *Sobre la llamada del president Lenín Moreno Al “Diálogo”*. Quito, 11 out. 2019e. Facebook: @CONAIE.org. Disponível em: <<https://www.facebook.com/conaie.org/posts/2670976376269983>>. Acesso em: 30 out. 2021.

Crisis en Ecuador: El gobierno de Lenín Moreno deroga el decreto que eliminaba el subsidio a los combustibles y se anuncia el fin de las protestas. *BBC*, [s.l.], 14 out. 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50037781>>. Acesso em: 30 out. 2021.

Díaz-Polanco, H. “Autodeterminación, autonomía y liberalismo”. *ALAI*. n. 6, p. 3-10, 1998. Disponível em: <[http://latautonomy.com/SA\\_DiazPolanco\\_Art1.pdf](http://latautonomy.com/SA_DiazPolanco_Art1.pdf)> . Acesso em: 30 out. 2021.

Dussel, E. *O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade*. São Paulo: Vozes, 1992.

El bloquero y el vandalismo se mantienen en Sierra y Costa. *El Comercio*, [s.l.], 9 out. 2019. Disponível em: <<https://www.elcomercio.com/actualidad/bloqueo-vandalismo-manifestaciones-sierra-costa.html>>. Acesso em: 30 out. 2020.

Gallegos, F. “Paquetazo” económico y estallido social em Ecuador. Agenda Pública. *El País*, [s.l.], 11 out. 2019. Disponível em: <<http://agendapublica.elpais.com/paquetazo-economico-y-estallido-social-en-ecuador/>>.

Acesso em: 20 out. 2021.

Guerrero, A. “Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación”. *Nueva Sociedad*. v1; p. 98-105. 1997.

Guevara, A. *Repertorios de protesta de los movimientos indígenas desde 2013 a 2019: estrategias, Estado y sociedad*. Monografía (Bacharelado em Ciências Políticas e Relações Internacionais) – Escuela de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, Universidad de Las Américas. Quito. 2020.

Ihu-online. Equador: principal organização indígena rompe diálogo com governo. *IHU Unisinos*, São Leopoldo, 11 out. 2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/593388-equador-principal-organizacao-indigena-rompe-dialogo-com-governo>>. Acesso em: 30 out. 2021.

Lander, E. “Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos”. In: Lander, E. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 8- 23.

Lins, H.; Muller, J. “Exercício no campo da história do tempo presente: o movimento indígena equatoriano no âmbito da CONAIE e do Pachakutik”. *Diálogos*. v. 23, n. 2; p. 202-227. 2019.

Llasag, R. *Constitucionalismo plurinacional en Ecuador y Bolivia a partir de los sistemas de vida de los pueblos indígenas*. Tese (Doutorado em Pós-colonialismo e Cidadania Global) – Universidade de Coimbra. Coimbra, 134p. 2017.

Macas, L. El levantamiento indígena visto por sus protagonistas. Quito: ILDI. 1991.

Marcos, S. “La realidad no cabe en la teoría”. In: Millán, M. et al. El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista III. Chiapas: EZLN, 2016. p. 21-27.

Masanche, F. Indígenas retuvieron a tres policías en Pujilí, Cotopaxi. El Comercio, [s.l.], 10 out. 2019. Disponível em: <<https://www.elcomercio.com/actualidad/retencion-policias-pujili-cotopaxi-indigenas.html>>. Acesso em: 30 out. 2021.

Mignolo, W. “Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política”. *Literatura, língua e identidade*. v 1;p. 287-324. 2008.

43

Mignolo, W. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa. 2005.

Pacari, N. “La incidencia de la participación política de los pueblos Indígenas: Un cambio irreversible”. In: *Seminário de verão-O pensamento deolonial*. Madrid, 2006. Anais [...]. Madrid: El Escorial, 2006. p. 23-67.

Pinza, A. “With the unity of the people in active resistance”: The Ideological Discourse of Ecuador’s Indigenous Movement. *Dissertação (Mestrado em Estudos Latinoamericanos) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Latino-americanos*, Aalborg University. Aalborg, 85p. 2020.

Porto-Gonçalves, C. W. Abya Yala. IELA, [s.l.], 11 out. 2009. Disponível

“¡Fuera FMI del Ecuador! Este paro no para”: o papel do movimento indígena nos protestos equatorianos de 2019

em: < <https://iela.ufsc.br/povos-origin%C3%A1rios/abya-yala>>. Acesso em: 30 out. 2021.

Quijano, A. “Colonialidade do poder e classificação social”. In: Santos, B. de S.; Menezes, M. P. (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina. 2009.

Quijano, A. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: Lander, E. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Clacso, p. 227-278. 2005.

Sánchez-Parga, J. *Etnia, poder y diferencia*. Quito: Abya Yala, 1990.

Saurin, J. “International Relations as the Imperial Illusion; or, the Need to Decolonize”. In: Jones, B. (ed.). *Decolonizing International Relations*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2006. p. 23-42.

Segato R. L. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

Thoreau, H. *A desobediência civil*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012. Originalmente publicado em 1849.

## “¡Fuera FMI del Ecuador! Este paro no para”: o papel do movimento indígena nos protestos equatorianos de 2019

### ANEXO – BOLETIM DA CONAIE (10 DE OUTUBRO DE 2019)



## CONAIE

Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

ACUERDO - CODENPE N° 817 -31 de enero del 2008  
Creado legalmente - 24 de agosto de 1989 - M.B.S 01734

D.M. Quito, 10 de octubre 2019

#### A nuestras bases y al pueblo ecuatoriano,

Hemos vivido días de mucha agitación, nos hemos sorprendido de nuestra propia capacidad de lucha y resistencia, y hemos demostrado al mundo que el movimiento indígena y el pueblo ecuatoriano somos un solo puño, y en el lugar que nos ha dado la historia, hemos hecho temblar al poder. Nuestra palabra esta puesta: **esto no para hasta que el FMI salga del Ecuador.**

Como todo gobierno débil y deslegitimado, la única respuesta que ha dado Lenín Moreno es la violencia y la represión. Sin ningún resquicio de respeto a las normas más básicas de respeto a los derechos humanos, ha tratado al pueblo como un enemigo. No ha respetado zonas de resguardo humanitario, lanzando bombas lacrimógenas donde están nuestros niños y mayores. Nos impidió la creación de corredores humanitarios para que los heridos lleguen a los hospitales. Y masacró a hermanos nuestros caídos con balas en el cuerpo, impactos de bombas, atropellados por caballos, golpeados e incluso lanzados al vacío desde un puente. Lo que se vive en este país no tiene nombre, no hay memoria en la historia reciente de una represión tan atroz y violenta sobre el pueblo que reclama sus derechos.

Quiénes sostendrán a este gobierno para que se sienta en capacidad de lanzarse una guerra contra el pueblo: los mismos que lo resguardaron en Guayaquil. La clase empresarial, vende patria y pro imperialista, que quiere asegurar los préstamos del Fondo Monetario Internacional para que sus deudas, su crisis, la paguemos la clase trabajadora, los indígenas y los sectores populares.

Esta lucha no es por hoy, por el precio de la gasolina solamente, es para evitar que nos hipotequen el futuro, y que paguemos con hambre y pobreza de dos y tres generaciones, lo que no frenamos a tiempo hoy.

Lágrimas de ira tenemos, pero si hemos aprendido de nuestras mamas y taytas que a los muertos de la lucha se los honra multiplicándonos. El diálogo que plantea Lenín Moreno es una fantocheda. Por eso compañeros, compañeras, a radicalizar las acciones. Nada de diálogo con un gobierno asesino hasta que se cumplan los mínimos requisitos: la salida de María Paula Romo y de Oswaldo Jarrín del gobierno y la derogación del decreto 883.

Mientras tanto la tarea es ir a la lucha, renovar fuerzas y sostener los bloqueos de vías y las tomas de gobernaciones y edificios públicos, asambleas en todas las comunidades y alianzas con todos los sectores del pueblo.

Nadie tomará la palabra por el movimiento indígena para hablar con este gobierno asesino, hasta que se cumplan estas demandas. La única voz oficial es la dirigencia de la CONAIE, ya está dicho, dirigentes que incumplan el mandato del pueblo se someten a la justicia indígena y popular.

¡Ni un paso atrás!

¡Fuera FMI del Ecuador!

¡Este Paro no para!

Por el Consejo de Gobierno  
Jaime Vargas  
**PRESIDENTE DE LA CONAIE**



Etnicidades, cosmovisões e mobilizações indígenas

# O LEVANTAR DOS KAIOWÁ E GUARANI PARA O RENASCIMENTO DA TERRA SAGRADA

LÍLIAN GABRIELA CASTELO BRANCO ALVES DE SOUSA

Mestra em Antropologia - Universidade Federal do Piauí

Email: [gabriellaufpi@outlook.com.br](mailto:gabriellaufpi@outlook.com.br)

**REVISTA ZABELÊ**

DISCENTES PPGANT - UFPI

Revista Zabelê – PPGANT -UFPI - Teresina-PI • Vol. 3, n. 1 (2022)



**Resumo:**

O presente artigo tem por escopo apresentar a luta dos povos indígenas Kaiowá e Guarani do estado de Mato Grosso do Sul que encurralados e reduzidos em minúsculas reservas indígenas pelas ondas da colonização, buscam através do instrumento estratégico de organização denominado de Aty guasu (Grande Assembleia), originado em 1970, como forma de mobilização e reivindicação contra a dominação da empresa colonial que avançam sobre os territórios (tekoha) onde os seus mortos estão enterrados. Guiados pela profecia da terra sem males e o sentido de ser, os indígenas, com os seus corpos e sangue vêm empreendendo já uma longa caminhada de resistência no qual incansavelmente realizam os processos de retomadas aos seus assentamentos originários na esperança de reconstruir seus espaços destruídos pelos efeitos do agronegócio.

**Palavras-chave:** Ondas de colonização. Aty Guasu. Processos de retomadas. Caminhada de resistência. 47

**Abstract:**

The purpose of this article is to present the struggle of the Kaiowá and Guarani indigenous peoples of the state of Mato Grosso do Sul who, trapped and reduced in tiny indigenous reserves by the waves of colonization, seek through the strategic instrument of organization called Aty guasu (Grand Assembly) , originated in 1970, as a form of mobilization and claim against the domination of the colonial company that advance on the territories (tekoha) where their dead are buried. Guided by the prophecy of the land without evils and the sense of being, the indigenous people, with their bodies and blood, have already undertaken a long journey of resistance in which they tirelessly carry out the processes of retaking their original settlements in the hope of rebuilding their spaces destroyed by the agribusiness effects.

**Keywords:** Colonization waves. Aty Guasu. Recovery processes. Endurance walk.

## INTRODUÇÃO

Os indígenas Kaiowá e Guarani<sup>1</sup> localizados no estado de Mato Grosso do Sul, ocupavam um extenso território, que segundo Antônio Brand *apud* Aline Crespe (2015, p. 22) “se estendia desde os rios Apa Dourados e Ivinhema, até a Serra de Maracaju e afluentes do rio Jejuí (Paraguai), ao sul [...] ocupando uma faixa de terra [...] para cada lado da fronteira do Brasil e o Paraguai”, foram sofrendo as consequências diante da gradativa chegada das frentes agrícolas e agropecuária.

Com a implementação da lei de terras devolutas pelo governo colonial, incentivando a ocupação agropastoril, o Sistema de Proteção ao Índio (SPI), atualmente Fundação Nacional do Índio (FUNAI), conforme argumenta Levi Pereira (2007), prevendo o grande risco que os indígenas iriam correr, conseguiu entre os anos de 1915 a 1928 conceber a demarcação territorial de apenas oito áreas tradicionais com hectares inferiores a 3.600, denominadas de Reservas Indígenas ou Postos Indígenas. Mas, devido à grande dominação de interesse dos latifundiários, o SPI por outro lado, contribuiu para tal empreendimento, ao liberar as terras tradicionais para a exploração e ao fornecer o seu quinhão para a expropriação territorial dos indígenas.

Ao referenciar Egon Schaden e seu trabalho de campo na terra indígena de Amambai, Levi Pereira (2014) relata que as reações dos Kaiowá diante dos recolhimentos eram de “hostilidade”, até mesmo porque se tratava da junção e convivência destes com outras etnias, como aconteceu na maioria das reservas.

Segundo Levi Pereira (2007, 2014), a perda da terra representou o “desmantelamento” da organização social dos Guarani, devido a impossibilidade

---

<sup>1</sup> Estas autodenominações são de grupos sócio-linguísticos-culturais que juntamente com outros, constituem um tronco maior, chamado os Guarani. No destrinchar desse trabalho, o leitor perceberá o uso desse último termo quando for em referência aos variados grupos como um todo.

de territorialidade<sup>2</sup>, a difícil condição de subsistência em face da ausência de espaços para a agricultura, resultado da superlotação. Em razão de tal situação, os indígenas passaram a sentir necessidade de dispor de uma renda, e como na reserva não há meios para obter estes recursos, são obrigados a buscar trabalhos remunerados fora da reserva, nas usinas de produção de açúcar e de álcool.

Forçados a sobreviver nos limites da terra, os Kaiowá e Guarani chegam a se abrigar em cabanas de lona à beira das BR's, resistindo a uma situação de miséria, dependência do governo, e até mesmo de insegurança em face dos diversos ataques movidos pelos conflitos territoriais, que são crimes praticados ou comandados por ruralistas, que através de torturas aos idosos, jovens, crianças e assassinato das lideranças, tentam intimidar os demais, a fim de evitar novas retomadas, conforme o artigo do antropólogo e liderança Tônico Benites publicado na coluna da *Carta Capital*<sup>3</sup>, em 16 de setembro de 2015. Porém, em razão da profunda espiritualidade desse povo, os Guarani lutam insistentemente por manter firme a conexão com a terra, segundo Felipe Velden (2012).

No mestrado, através do apoio financeiro da CAPES, foi possível desenvolver importantes vínculos no município de Amambai, e com algumas famílias das aldeias ou reservas (Limão Verde e Amambai) que estão localizadas no entorno. As famílias Kaiowá com quem dialogamos neste artigo, são do *tekoha* (território tradicional) *Samakuã*, *Ka'a Jari* e *Mbarakay*<sup>4</sup>,

2 Paul Little (2002, p. 3-4) definiu esse termo, "como 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 (cf. Sack 1986, p.19). Casimir (1992) mostra como a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado".

3 Intitulado de: Os ataques indígenas no MS na visão de uma liderança. Disponível na fonte: < <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/os-ataques-a-indigenas-no-ms-na-visao-de-uma-lideranca-6848.html>>. Acesso em 24 de novembro de 2017.

4 Como o leitor deve ter compreendido, na aldeia Limão Verde vivem quatro famílias: Ka'a Jari, Samakuã, Mbarakay e o Laguna Joha, no entanto, o foco da pesquisa concentra-se em

que até o presente momento se encontram habitando<sup>5</sup> a reserva Limão Verde, com 660 hectares de terra, situado a 3 km do município de Amambai.

Segundo Aline Crespe (2015), a Limão Verde foi o primeiro Posto Indígena (ou Reserva) criado pelo SPI, no ano de 1915. Porém, esta foi à última ser ocupada, por volta de 1970 por famílias indígenas de várias áreas, em decorrência das acentuadas expropriações promovidas pelas instalações de fazendas. Atualmente, estas famílias que são reconhecidas pelos nomes de seus territórios: *Ka'a Jari*, *Samakuã*, *Mbaraka'y* e o *Laguna Joha*, vivem juntas e reivindicam suas terras.

Entendendo que o *tekoha* é o sustento vital dos seus valores culturais e das crenças nas mitologias, este estudo propõe compreender a partir das narrativas indígenas, a relação do mito da “terra-sem-mal” com os processos de retomadas territoriais, condição *sine qua non* da sobrevivência dos Kaiowá e Guarani. Para isto, descreveremos a partir das memórias das lideranças das três famílias, o período da expulsão, as trajetórias de mobilidade, ressaltando a chegada deles na aldeia e os processos de articulação para as retomadas e como este movimento, fundamentado nas reuniões das grandes assembleias gerais (*Aty Guasu*), são preparados.

Para a obtenção das fontes, foram realizados o levantamento bibliográfico e o processo etnográfico que segundo Fraya Frehse (2011), é um método peculiar para o aprofundamento na vida social, concretizado através do que Viveiros de Castro designou de “diálogos para valer”. Como atividade desenvolvida no trabalho de campo, foi priorizado a entrevista qualitativa, uma vez que a imprescindibilidade está no ato da palavra cedida. Isto é, deixar que o interlocutor conte aquilo que deseja nos relatar, e compreender que as informações descritas são mais importantes do que o assunto que desejamos ouvir.

---

apenas três dos quatro aqui citados, (são eles: *Ka'a Jari*, *Samakuã* e *Mbarakay*), pois estes, fortalecem as antigas e dinâmicas redes de alianças, além de serem grupo de solidariedade política, em que um apoia a luta do outro para reocupar o seu território ancestral. <sup>5</sup> O termo “habitar” usado por Marcel Mauss (1974) nos estudos sobre as Variações sazonais das sociedades esquimós, é empunhado como passageiro, pois são influenciadas pelos períodos de inverno e verão. Nesse sentido – provisório, é que ocorrem com os indígenas Kaiowá e Guarani que estão assentados nas reservas indígenas, mas ansiando pelo retorno à sua terra de origem.

## “O CAMINHO DE LUZ”

Para que possamos entender o percurso que este trabalho tomará, é necessário elencar dentre as várias categorias de tradição oral, o mito. Para Lévi-Strauss (1985), o mito decorre do aspecto temporal e estrutural permanente. Isto é, o mito retrata as histórias que ocorreram no passado, no entanto, estas podem ser relacionadas a qualquer momento do tempo e ainda serem consideradas princípios valiosos para a vivência social.

Fundamentado pelos mitos, os povos Guarani procuram afirmar tanto a origem e o fim do mundo, quanto sobre os (seres) humanos e as suas relações sociais, logo, esta forma de tradição oral oferece-lhes a realidade. Para endossar este argumento, Egon Schaden (1988), em explicação ao estudo do mito cosmogênese, conclui que em face da sua natureza nos fazer posicionar a um tempo remoto, existe um esquema permanente que nos permite interpretar a estrutura para as condições do presente e até mesmo para o futuro.

A história sobre o mito da Terra sem mal (*Yvy marãe 'y*), partindo das descrições de Hélène Clastres (1978), inicia-se com a chegada de feiticeiros/profetos/*ñanderu* (líder espiritual) vindo de outras aldeias para participar das cerimônias realizadas pelos indígenas Mbya, especialmente composta pelos homens. Sob uma grande festa, o feiticeiro adentra em uma casa escura, portando uma cabaça em formato humano e sob a manifestação dos espíritos, o feiticeiro discursa para todos com a voz de uma criança, fala da promessa de alcançar uma terra perfeita, onde não existirá morte, não será preciso caçar, nem mesmo ir às roças, pois os alimentos estarão prontos e dispostos em suas casas e entre outros prometimentos.

Entretanto, para alcançar esta terra perfeita, é preciso “conformar-se a regras de vidas específicas, submeter-se aos exercícios necessários do espírito e do corpo” (Clastres, 1978, p. 47) para que possam viver o bom modo (*teko porã*), e dessa maneira, um caminho levará ao outro, ou seja, praticar o bom modo é

caminho para poder ascender na condição de divindade e alcançar a plenitude.

Obviamente, o que é preciso ser esclarecido é que existe implicações distintas nessa mitologia, no que diz respeito aos Guarani-Mbya, para que essa terra perfeita possa ser encontrada, é necessário que estes iniciem uma migração sempre no sentido para o litoral, como ensinado pela divindade, *Nhanderu*, trazido por “Nosso Pai”. Por outro lado, para os Kaiowá e Guarani, a Terra sem mal, não está em outro lugar que não seja em Mato Grosso do Sul, são as terras por que tanto lutam e que os faziam estar mais próximos dos preceitos verdadeiros de seus ancestrais falecidos, dito *materiais* e *imateriais* (divindades).

Contudo, o mal que pairou na terra após o avanço da empresa colonial, é um problema inegável, até mesmo para as próprias tradições guarani, estas já referenciavam a destruição da terra em suas metáforas, caracterizando-as pela devastação das matas; pela construção de cercas, asfaltos e fronteiras que cortam não somente os caminhos, mas interfere nas relações sociais criadas a partir das andanças dos Kaiowá e Guarani; pela expropriação e redução territorial e o esgarçamento das redes de afeto construída entre as famílias. Dado isso, os indígenas, objetivando reverter essa situação, vêm empreendendo por mais de 519 anos, fortes resistências ao processo de demarcação territorial, e estas formas de resistências são expressas de modo mais sutil até o enfrentamento direto.

## LUTAS CRUZADAS

Este estudo foi desenvolvido com as lideranças e os seus companheiros, com a idade entre 60 a 90 anos. Da família de *Ka'a Jari*: a liderança Lico Nelson e a dona Clementina; da *Samakuã*: o ex-capitão da reserva Limão Verde e irmão de Lico, o Adolfinho Nelson e a liderança Adelaide Lopes; do *Mbaraka'y*: a liderança Helena Gonçalves e o seu companheiro Ramão Fernandes.

As áreas de *Ka'a Jari* e *Samakuã* juntamente com os tekoha *Kurusu Ambá*

e *Karaja Yvy* compreendem um território muito maior, denominado de *tekoha guasu* (grande território), do qual está contemplado pelo grupo técnico Iguatemipeguá II. Segundo Aline Crespe (2015), *Ka'a Jari* e *Samakuã* estão localizados entre os municípios de Tacuru e Amambai e são adjacentes ao município de Iguatemi, onde está situado o *tekoha Mbaraka'y*. Este, por sua vez, é contemplado pelo gt Iguatemipeguá I, juntamente com o *tekoha Puelito Kue*.

## KA'A JARI

Dando início a memória dos interlocutores, Adolfinho Nelson conta que aos 9 anos, quando sua família extensa<sup>6</sup> estava ainda em *Ka'a Jari*, um fazendeiro gaúcho, de nome Ventura, se instalou lá, mas não havia conflitos até que este veio a falecer e o filho assumir a propriedade e decidir vendê-la a outro fazendeiro. Sobre a direção de um novo proprietário, Adolfinho e a sua família foram despejados, tendo que se deslocar para a aldeia Amambai.

Na perspectiva de dona Clementina, sua família permaneceu por mais tempo em *Ka'a Jari* do que a de seu companheiro, Lico Nelson, que possivelmente foi embora na mesma época em que seu irmão, Adolfinho. Ao saírem de seu *tekoha*, o pai de Clementina, o Cirilo, conseguiu com o capitão da aldeia de Amambai um espaço para assentar. O deslocamento até essa aldeia durou três dias, Clementina, apesar de muito criança, lembra que ela e a sua família fizeram o trajeto a pé e para irem se alimentando durante o caminho, levaram o *porongo*<sup>7</sup> e a *matula* (saco) cheio de milho, além de alguns porcos e galinhas para criar.

Já casado com Clementina, Lico relata que seu desejo de retornar a *Ka'a Jari* surgiu após se tornar enfermeiro da FUNAI e ao ser transferido diversas vezes para várias aldeias, foi reencontrando os parentes esparramados e relembrando a terra. Na sequência, Lico, foi: da aldeia Amambai a Campestre, no município

6 Composta por pai, mãe, filhos e filhas, sejam casadas ou solteiras, genros e netos.

7 Armazena água.

de Antônio João, nesse interim, prestava atendimento ao Pirakuá, município de Bela Vista e *Kokue 'Y*. Depois foi enviado a Sassoró, município de Tacuru e por fim, foi transferido para Jaguari, onde pediu desligamento da função, por meio do Programa de Desligamento Voluntário (PDV) estabelecido pelo governo. E por um convite de Adolfinho, Lico e a sua família vão morar na Limão Verde.

Adolfinho havia decidido sair da aldeia Amambai após a sua casa ter sido acidentalmente incendiada, e ir para a Limão Verde “fazer uma aldeia”. Naquele período o lugar estava vazio, a rede de distribuição de água só foi criada com o aumento da população. Neste caso, as famílias que vieram assentar na aldeia, eram convidadas por Adolfinho, em virtude da existência de vínculo de parentesco e principalmente para que este pudesse se fortalecer enquanto capitão da reserva.

Com cenário de vulnerabilidade a qual os indígenas Kaiowá e Guarani foram submetidos, em 1970, iniciaram as primeiras reuniões de reivindicação, que foram sendo potencializadas a medida que as alianças cresciam, vindo a se tornar o *Aty Guasu* geral, (Grande Assembleia), assunto que nos dedicaremos mais adiante.

Em 1997, com a reunião da *Aty Guasu*, no *tekoha Sucuri 'y*, o Adolfinho como um dos representantes da organização, convidou o Lico para participar, marcando definitivamente a decisão desse último de ser tornar a liderança da *Ka 'a Jari*, dando início aos movimentos de retomada ao seu território tradicional.

Dona Clementina destaca em sua fala, as três tentativas de retorno. A primeira, foi no ano 2000, o movimento organizado por 430 pessoas, saiu a pé de madrugada da Limão Verde, enquanto iam rezando, perfizeram um caminho de 8 km e reocuparam uma determinada área de *Ka 'a Jari*, atualmente ocupada pela fazenda Mato Grosso. No entanto, como o fazendeiro era o vice-prefeito do município de Amambai, este propôs ao grupo um acordo de que retornassem a reserva e por um prazo de seis meses receberiam toda assistência até que o grupo técnico concluísse o levantamento da área (a primeira etapa do processo demarcatório). Acompanhado pela polícia, o grupo retorna a aldeia para aguardar o cumprimen-

to do acordo, o que não ocorreu, provocando a indignação da comunidade que novamente decide retornar ainda no mesmo ano, mas dessa vez, antes de chegar ao *tekoha* foram surpreendidos por pistoleiros que já tinham ciência de sua vinda.

Na terceira retomada que ocorreu em 2001, os indígenas também não conseguiram chegar ao seu território, logo foram alvejados por pistoleiros, e em meio a correria para escapar dos disparos, Samuel Martins, o sobrinho da liderança Lico Nelson, foi morto com três tiros.

Mas, apesar da idade, da violência que sofrem diariamente, Lico Nelson e dona Clementina, ainda persistem na luta para que um dia possam voltar a plantar em *Ka'a Jari*.

## **MBARAKA'Y**

Em uma das visitas a Helena Gonçalves, nos foi concedido o acesso à cópia do resumo do *Relatório circunstanciado de identificação e de delimitação da Terra Indígena Iguatemipeguá I*, elaborado pela antropóloga Alexandra Barbosa da Silva. Nas informações sobre o estudo da área, foi descrito que a saída do grupo se deu a partir da chegada do fazendeiro Vidal Amaral, que não tardou a importunar os indígenas, soltando os seus animais para se misturar com os deles. E a liderança da família extensa na época, o Major Gonçalves, na tentativa de evitar conflito, levou o seu grupo para morar na microrregião Sousa Kue, área do *Mbaraka'y*. Contudo, outros fazendeiros foram chegando, se instalando e gradativamente foram expulsando-os.

Na memória de Helena sobre esse período, antes do fazendeiro chegar, só havia Kaiowá e Guarani morando no *Mbaraka'y*, com a ocupação desses colonizadores, seu grupo foi despejado e transferido pelo SPI para a reserva Sessoró, mas não tardou para que estes retornassem e novamente fossem expulsos. Nesse segundo despejo, a família extensa de Helena foi para Jaguari.

Em 1984, já casada com Horácio, Helena se muda com ele para a Limão Verde, depois para a aldeia Amambai e retorna mais tarde para Jaguari, onde o Horácio vem a falecer, em 1998. Em 2000, acompanhada de seu segundo marido Ramão Fernandes, Helena, após conseguir um espaço com o ex-capitão Adolfinho em Limão Verde, decidi novamente assentar lá.

Quando questionada sobre como veio a se tornar liderança da sua comunidade, Helena explica que seu primo Adélio, a quem chama de irmão, e que também é liderança da *Puelito Kue*, pediu a ela que se tornasse líder, pois assim os grupos poderiam unir forças e juntos retomariam todo o *tekoha guasu*. E assim o fizeram. Digamos que as retomadas estiveram organizadas estrategicamente para um enfrentamento sincronizado, no qual primeiro reocupariam um *tekoha* para depois fazer a ampliação, isto é, retomar o outro *tekoha*.

Em 2003, ocorreu a primeira tentativa de retomada a *Mbaraka'y*, a violência por parte dos pistoleiros irrompe com bastante agressão e com o uso de armas de fogo contra os grupos acampados, deixando o filho de Adélio morto e a sua irmã com os braços quebrados, e no fim, despejados. Em 2009, houve uma nova tentativa de retomada, mas dessa vez, em *Puelito Kue*. Helena não esteve presente, pois havia sido convidada para participar de uma reunião na aldeia de *Piraju'y*, mas relata sobre o que ficou sabendo daquele dia. Assim como aconteceu anteriormente em *Mbaraka'y*, os grupos logo foram atacados por pistoleiros, desse confronto desigual, três pessoas foram baleadas e uma foi morta. Impossibilitados de permanecer resistindo no local, os indígenas foram transferidos para a aldeia de Sassoró.

Em 2012, na segunda retomada a *Puelito Kue*, mesmo com toda a agressão que os indígenas sofreram, no qual Adélio veio a falecer, a comunidade conseguiu permanecer por um ano ocupando 2 hectares de uma fazenda privada, área correspondente ao território *Puelito Kue*. Com a ordem de despejo emitido pela Justiça Federal de Naviraí/ MS, a comunidade composta por 170 pessoas, envia

uma carta denúncia que viralizou na internet, no conteúdo, foi relatado a situação de vulnerabilidade e violência que o grupo estava vivendo às margens do rio *Hovy* e pedia que os seus corpos fossem enterrados nesse território, pois dele, não sairiam, o que foi interpretado pela mídia como um anúncio de suicídio coletivo.

Diante da grande repercussão dessa notícia, o Supremo Tribunal Federal emite a suspensão do liminar, permitindo que os indígenas permanecessem por mais algum tempo, mas apenas o suficiente para acalmar a comoção e novamente despejá-los.

Em 2015, ocorreu a segunda tentativa de retomada ao *Mbaraka'y*, que resultou na morte de dois parentes de Helena e de duas pessoas machucadas por balas de fogo. Nessa trajetória de luta, delimitando a terra com sangue, ao questionar Helena se ainda tentaria voltar, com uma voz estridente de uma guerreira, ela diz:

O meu lugar é lá. Eu sempre falo, foi lá que faleceu minha vó, minha bisavó, está tudo enterrado lá. Tem quatro cemitérios no *Mbaraka'y*, é por isso que eu não tenho vergonha para falar, porque eu sou de lá. E aí vem o branco e diz “que não tinha índio”, mentira, quem não tinha aqui, era branco, porque o índio Kaiowá e Guarani sabe o seu lugar em cada *tekoha*, onde ele nasceu quando veio lá do céu (Helena Gonçalves, liderança da *Mbaraka'y*, em aldeia Limão Verde, janeiro/2018)<sup>8</sup>.

57

Ramão que sempre acompanhava de perto as conversas, diz que estão assentados na Limão Verde, morando em uma casa dada pelo governo, mas que esse lugar não lhes pertence, tudo é apenas emprestado e no momento em que retornarem ao *tekoha*, tudo isso ficará para trás.

## SAMAKUÃ

Por intermédio de dona Clementina, pudemos conhecer a liderança Ade-

---

8 Trecho de uma entrevista realizada e que pode ser encontrada em minha dissertação de mestrado intitulado de “*Como flores que brotam na terra*”: Uma etnografia das Grandes Assembleias Kaiowá e Guarani do estado de Mato Grosso do Sul, município de Amambai.

laide Lopes, a quem chama de comadre. A sobrinha de Lico e de Adolfinho Nelson, com uma expressão combativa, não nos poupou de sua expectativa, visto que a entrada de um(a) antropólogo desperta o desejo da comunidade para as suas atribuições, dessa vez o questionamento saiu na contramão, desembocando uma série de desafios no que diz respeito ao fazer antropológico com a sociedade nativa, segundo Bruna Andrade, et al. (2016). Adelaide pergunta quando seu *tekoha* será devolvido e porque nunca agilizaram no processo de demarcação, estava cansada de ficar repetindo a história do despejo de *Samakuã* para as pessoas que vinham até a aldeia e depois sumiam sem dá retorno. De fato, tais questionamentos são essenciais, pois os trabalhos acadêmicos geralmente são exclusivos desse ambiente.

Por outro lado, com os períodos de retorno e permanência ao campo, os vínculos foram se tornando mais sólidos, surgindo a possibilidade de pedir a Adelaide que contasse a sua história.

A expropriação da família extensa de Adelaide ocorreu quando o fazendeiro Chatoco Amaral, já instalado na área tradicional, veio a falecer e o seu filho Raul, assumir a propriedade. Ao tentar intimidar as antigas lideranças, Raul, dividi o território em várias partes correspondente à fazenda e vende para outros fazendeiros. Nesse interim, alguns parentes foram se deslocando gradativamente para outras reservas por medo do que o Raul pudesse fazer contra eles. Adelaide destaca que nessa época os mais velhos temiam os *karai* (brancos), diferente do que acontece nos dias atuais.

Adelaide e a sua irmã Aurea, assim como outros parentes, decidiram permanecer por mais tempo em *Samakuã*, até que seus pais adoeceram e vieram a precisar de seus cuidados, chegaram a se deslocar mais algumas vezes para outras reservas antes de assentar de vez na Limão Verde.

A luta judicial para o retorno ao *Samakuã* já vinha sendo reivindicado sucessivamente pelas antigas lideranças, tio de Adelaide, Gervásio e Clemen-

tino Martines, no entanto com a morte destes, alguém precisava assumir. Os antropólogos que estavam a frente do estudo de identificação do gt em *Samakuã*, orientaram Adelaide a se tornar liderança, que após refletir muito, decidiu levantar a sua comunidade e dar continuidade a luta de seus parentes.

Apesar de até o presente momento nunca ter organizado retomada ao seu território, a liderança Adelaide esteve contribuindo com outros movimentos de reocupação, como em *Arroio-korá*, enfrentamento direto que ocorreu por volta do ano de 2012. Embora, não tenha ocorrido nenhuma tentativa de autodemarcação ao *Samakuã*, Adelaide durante a narrativa, afirma está preparando o seu grupo, pois não permanecerá por mais tempo em Limão Verde, porque está sendo perseguida por suas práticas espirituais. A mesma é *ñandesy* (rezadora), e muitos indígenas convertidos na religião evangélica não aceitam a continuidade das práticas e crenças rituais por considerarem feitiçaria. Ademais, Adelaide deseja retornar ao *Samakuã*, porque lá é o lugar onde nasceu.

59

## COM CORPO E SANGUE

Sabemos que a partir da colonização, uma série de eventos ocorridos contribuíram para o despejo e confinamento dos Guarani em pequenas reservas, resultando na separação dos parentes, a sujeição de uma nova estrutura organizacional e a difícil convivência com as parentelas das demais etnias.

No entanto, diante de tamanha adversidade, como um povo bastante resiliente, conforme evidencia Antônio Jacó Brand (2004) e Levi Pereira (2007), os Kaiowá e Guarani não se conformaram às condições que foram impostas e buscaram formas de assentamentos que respondessem ao neocolonialismo.

Segundo Tônico Benites (2014), a partir de 1970, os kaiowá e guarani deram origem ao *Aty Guasu* (Grande Assembleia), um grande “foro de discussão” organizado periodicamente para debater e planejar estratégias de demarcação

territorial e para denunciar e solucionar os problemas enfrentados nas reservas. Este espaço, por ser fundamentado no modo de ser e de viver indígena, é considerado também o palco de fortalecimento e valorização cultural em que está aberto para as mais diversas comunidades situado no estado de Mato Grosso do Sul.

O *aty guasu*, enquanto um ritual, é explicado por Stanley Tambiah *apud* Mariza Peirano (2003), como um fenômeno de comunicação simbólico, do qual está estruturado em uma sucessão de acontecimentos padronizados, sejam através de palavras, ações, além de outros artifícios, como o uso de colares, as pinturas corporais, as músicas e entre outros meios. Estes eventos são marcados pelos variados aspectos de formalidade, estereotipia, condensação e redundância.

Max Gluckman (2011 [1963]), por sua vez, em “Rituais de rebelião no Sudeste da África”, ao analisar as estruturas sociais da sociedade Zulu, identificou que dentro de uma ordem socialmente estabelecida, haviam crenças e práticas constituídas como um sistema ritual para resolver os conflitos e as ambivalências existentes. Em uma percepção mais clara da importância do ritual, Mariza Peirano (2003, p. 10) argumenta que os “rituais são bons para transmitir os valores e conhecimentos e também próprios para resolver conflitos e reproduzir as relações sociais”.

É a partir do *aty guasu* que muitas lideranças decidem e comunicam aos presentes na reunião quando vão retomar, pois no que diz respeito ao assunto territorial, as famílias dos demais grupo se articulam para cooperar com o movimento de retomada. No entanto, é importante esclarecer que a decisão de retomada, não é algo repentino, pelo contrário, pode durar meses e anos até que o *ñanderu* (liderança espiritual), em comunicação com os espíritos de seus ancestrais por meio do ritual religioso (*jeroky*)<sup>9</sup>, anuncie à comunidade sobre o momento de partida.

as ações de reocupação de territórios – Jeike Jey – são concebidas pelos Guarani e Kayowá propriamente ‘como técnica de luta ou de guerra’ [...], que combinando articulação política entre famílias extensas e

9 Com o envolvimento das lideranças espirituais nas reuniões de *aty guasu*, foi introduzido o ritual religioso para que as divindades os conduzam durante esse importante processo de discussão e articulação.

comunicação com as divindades e ‘parentes invisíveis e guardiões da terra’, dão forças ao enfrentamento de pistoleiros armados, advogados, fazendeiros e todos aqueles que querem impedir que a sócio-espacialidade indígena nativa da região seja composta (VELDEN, 2012: 116-117).

O grupo organizado para reocupação, composto por *ñanderu*, *ñandesy*, pelas lideranças políticas (*mburuvicha*), e os demais membros (incluindo velhos e crianças), com a data de partida marcada se preparam espiritualmente para que os guardiões e os espíritos de seus antepassados os reconheçam e os protejam de todos males, sejam espirituais ou corporais.

Segundo Benites (2012), autorizado a partir pelo *ñanderu*, a equipe de frente, com rosto e o corpo tingido de urucum (que simboliza o respeito aos espíritos), iniciam a reza e a caminhada até o *tekoharã* (território reivindicado), portando instrumentos espirituais e os objetos pessoais. Ao chegar ao *tekoha*, as famílias armam as barracas, enquanto outros, buscam alimentos no interior da área para todo o grupo. 61

É necessário esclarecer, que o momento de retomada, além do sentimento de esperança para “*reconstruir seu espaço de vida*”, é também de tensão, pois os indígenas sabem que precisam estar atentos e preparados para agir de acordo com o que foi discutido e planejado na grande assembleia para que não sejam mais uma vez expropriados. No entanto, os conflitos com os pistoleiros são inegáveis, durante esses importantes movimentos de enfrentamento direto, muitas lideranças foram cruelmente assassinadas, crianças e idosos foram agredidos e mulheres violentadas.

Os indígenas Kaiowá e Guarani têm demarcado suas terras com o corpo e o sangue de seus parentes que tombaram na luta. É por eles, que a resistência continua.

### “ENTERRANDO CORPOS E AS SEMENTES”

Ao longo desse trabalho foi possível identificar que a busca pela terra sem males está associada ao bom modo de viver (*teko porã*) como condição ideal para ascender ao céu no status de deuses. No entanto, no destrinchar das

análises, a presença de uma lacuna foi tornando-se cada vez mais perceptível, a ponto de nos permitir re-situar a ordem das sentenças e entendê-los não mais como meio, e sim, como o resultante, logo, para alcançar o paraíso somente é possível através de toda a resistência e da luta contra o agronegócio.

Em reflexão a essa proposição, nos aprofundamos no que está imbricado nas entrelinhas do que representa esse desejo de retornar e reocupar o *tekoha*. E para isso partiremos da ótica de Fábio Mura (2004), em *O tekoha como categoria histórica: elaborações culturais e estratégias kaiowá de construção do território*, no qual os indígenas apontam a existência de um novo sentido da terra, a partir da sua relação umbilical com ela.

Segundo Bruno Morais (2016), em vida, os indígenas ao realizarem as suas atividades no terreno, estão unindo seu corpo a ele, de modo, que se torna parte desse lugar. O corpo ao virar pó, com base no que se vê na bíblia, na história de Adão e Eva. Adão, o primeiro homem criado por Deus, nasceu do barro e a ela retornará. Ao morrer, o sangue pulveriza o corpo sem vida e entra em um estado de putrefação. Dessa forma, a terra pela qual os indígenas lutam, não se trata somente do território originário em si, mas do elemento com que está mesclado, e como este pó, antes corpo está marcado por produções, cujas relações foram construídas entre os “sujeitos e a terra que habitam [...], e entre os sujeitos e seus parentes e antepassados que habitam aquele mesmo local” (Morais, 2016: 214).

Na etnografia de Bruno Morais (2016: 213), o Otoniel Ricardo, liderança kaiowá e conselheiro do *Aty Guasu*, explica que

É assim, a pessoa quando é viva ela está em cima dessa terra, ela come, dorme, sempre em cima da terra. Faz uma casa, tem filho, às vezes morre. Nesse tempo ela vai ficando em cima daquele local, vai ficando ali, o corpo vai fazendo parte daquele local. O Kaiowá fica falando, o não-indígena não entende: o corpo já é aquele pedaço, já faz parte daquela região. Ele morre, e fica aí, se mistura com a terra. O corpo vira o pó, a poeira, o material, por isso ele nunca desaparece, ele já vem na família. Então por isso que a pessoa não compreende

e fala assim, da retomada, ‘fulano morreu lá, meu avô, meu tio, meu primo’. Isso quer dizer que o corpo fica ali na região, faz parte daquela área, daquele território. O corpo faz parte do terreno mesmo.

Diante dessa perspectiva, relembramos de narrativas em que os interlocutores descreveram seu “*desejo de plantar em seu tekoha antes de morrer*”; “*de estar perto de seus antepassados que estão enterrados no cemitério*”, a princípio, não apostamos no aprofundamento de tais expressões por considerá-las como uma questão de enaltecimento aos seus territórios originários, e no final das contas, acabaram por se revelar a chave para o entendimento dessa discussão. Ao morrer, os indígenas Kaiowá, como entendido no mito dos *tekojara* (donos do modo de ser), associam o ato de enterrar ao semear a terra, o que daria surgimento a um plantio dos cultivos tradicionais. Os parentes vivos, por sua vez, ao comungar do que foi cultivado na roça, estariam trazendo a memória dos mortos e os fazendo presentes (Morais, 2016).

63

No entanto, é necessário esclarecer, que a ação de comungar, como foi descrito acima, diz respeito a um acontecimento simbólico, onde os vivos, cuidando de seus mortos, buscam realizar o desejo deles de poder plantar, de poder ser alimentar e dessa forma, é como se estivesse celebrando a memória de seus falecidos. Portanto, o que pode-se concluir, é que a fervorosa vontade de retornar ao *tekoha*, para além da busca pela terra sem mal, existe o pertencimento e o cuidado para com os seus antepassados mortos que estão ali misturados ao terreno.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Antes das várias ondas da colonização, os indígenas Kaiowá e Guarani quando ocupavam os territórios tradicionais viviam próximos dos preceitos perfeitos e verdadeiros, estavam no caminho do bom viver, estavam dando continuidade à reprodução do espaço e do modo de vida de seus an-

tepassados espirituais e materiais. Entretanto com a chegada da empresa colonial, as diversas famílias indígenas sofreram um processo de esbulho do qual resultou em um impacto negativo ao seu modo de ser e de viver indígena, no esgarçamento das suas redes de aliança de parentesco e política, além da submissão destes em espaços de violência, de miséria e preconceito, configurados em pequenas reservas com hectares inferiores a 3.600.

Despertados pelo sentimento de enaltecimento aos *tekoha* perdidos, as famílias Ka'a Jari, Samakuã e Mbaraka'y juntamente com os demais Kaiowá e Guarani, levantaram a sua comunidade e decidiram se organizar e discutir formas de articulação, dando origem ao *Aty Guasu* (grande assembleia), com o objetivo de criar uma frente de posicionamento para provocar pressão nos órgãos competentes para agilizar a regularização fundiária.

Em vista da morosidade no processo demarcatório, o movimento indígena busca como *modus operandis* de reivindicação, o enfrentamento direto, denominado de retomada e que tem por sinônimo, o sentimento de esperança de que algum dia possa retornar e reconstruir o seu espaço e seu modo de vida, junto à poeira de seus mortos.

## REFERÊNCIAS

Andrade, Bruna; Anzoategui Priscila e Abreu de, Rafael. Novas estratégias Kaiowá e Guarani na luta e recuperação de seus territórios. *Reunião Brasileira de Antropologia* – João Pessoa/PB, 2016.

Brand, Antonio. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. *Tellus*, Campo Grande: UCDB, v. 4, n. 6, p. 137-150. 2004.

Benites, Tônico. Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais *tekoha guasu*. *Revista*

de *Antropologia da UFSCar*, v.4, n. 2, jul.- dez. p. 165 -174. 2012.

Benites, Tônico. *Rojekory hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Avá Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

Clastres, Hélène. *Terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

Crespe, Aline. *Mobilidade e temporalidade Kaiowá: Do Tekoha à Reserva, do Tekoharã ao Tekoha*. Tese do Programa de Pós-Graduação em História, na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Dourados, 2015.

Frehse, Fraya. *Ô da rua*. O transeunte e o advento da modernidade em São Paulo. São Paulo: Edusp, 2011.

65

Gluckman, Max. “Rituais de rebelião no Sudeste da África”. In: *Cadernos de Antropologia*. Série Tradução vol.1. Brasília: DAN/ UnB, 2011 [1963].

Little, Paul E. “Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”. *Série Antropologia N° 322*. Brasília : Departamento de Antropologia/UnB, 2002.

Mauss, Marcel. Ensaio sobre as variações sazoneiras das sociedades esquimó. In: *Sociologia e Antropologia*, com introdução à obra de Marcel Mauss, de Claude Lévi-Strauss; tradução de Lamberto Puccinelli. São Paulo, EPU, 1974.

Morais, Bruno Martins. *Crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte*. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Antro-

pologia Social, na Universidade de São Paulo, 2016.

Mura, Fabio. *O tekoha como categoria histórica: elaborações culturais e estratégias kaiowa de construção do território*". *Fronteiras, Revista de História*, VIII(15):109-143. 2004.

Peirano, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Editora Jorge Zahar – Rio de Janeiro, 2003.

Pereira, Levi Marques. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. *Revista História em Reflexão*: Vol. 1 n.1 - UFGD - Dourados Jan/Jun 2007.

Pereira, Levi Marques. A atuação do órgão indigenista oficial brasileiro e a produção do cenário multiétnico da Reserva Indigenista de Dourados, MS. In: *Metamorfoses do rural contemporâneo. 36º Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu – Minas Gerais, 2014.

Strauss-Lévi, Claude. *Antropologia estrutural*. Tradução Chaim Samuel Katz e Eginaldo Pires. Rio de Janeiro - Tempo brasileiro, 1985.

Velden, Felipe F. Vander. Terra de todos os males. *Revista Antropologia da UFScar*, v. 4, n. 2, jul.-dez., p. 109-123. 2012.

# DINÂMICAS DA TERRITORIALIZAÇÃO E ETNICIDADE PATAXÓ NO TERRITÓRIO DO MONTE PASCOAL

RAMON RAFAELLO CASTRO DE SOUZA

Doutorando em Estado e Sociedade -

Universidade Federal do Sul da Bahia

Email: rafaelloramon@gmail.com

**REVISTA ZABELÊ**

DISCENTES PPGANT - UFPI

**Resumo:**

Através de pesquisa bibliográfica e etnográfica e tendo como fundamento teórico a noção de territorialização definida por João Pacheco de Oliveira, o presente artigo pretende compreender, os fatores etnogênicos caracterizados como transformações sociais e territoriais vivenciadas pelo povo Pataxó da aldeia Barra Velha (em Porto Seguro-BA), que contribuíram para a afirmação da territorialidade e etnicidade desta população a partir da delimitação do Parque Nacional do Monte Pascoal em 1961. Em um contexto de sobreposição com o território tradicionalmente habitado pelos indígenas, que passaram a ser impedidos pela gestão do Parque, de viver em seus redutos de habitação e usufruir dos recursos naturais existentes nele; conseqüentemente, motivando os Pataxó a se mobilizarem de diferentes formas para reivindicar do Estado, o reconhecimento da sua identidade étnica e do território de Barra Velha.

**Palavras chave:** Povo Pataxó; etnicidade; etnogênese; territorialização; Monte Pascoal.

**Abstract:**

Through bibliographical and ethnographic research and having as theoretical foundation the notion of territorialization defined by João Pacheco de Oliveira, this article intends to understand, the ethnogenic factors characterized as social and territorial transformations experienced by the Pataxó people of the Barra Velha village (in Porto Seguro- BA), which contributed to the affirmation of the territoriality and ethnicity of this population, from the delimitation of the Monte Pascoal National Park in 1961, in a context of overlap with the territory traditionally inhabited by the indigenous people, who were prevented by the management of the Park. , to live in their housing areas and enjoy the natural resources that exist there; consequently, motivating the Pataxó to mobilize in different ways to claim from

the State the recognition of their ethnic identity and the territory of Barra Velha.

**Keywords:** Pataxó people; ethnicity; ethnogenesis; territorialization; Monte Pascoal.

## INTRODUÇÃO

Este artigo se baseia em pesquisa de mestrado desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade (PPGES) da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), desenvolvida com o propósito de compreender as ações coletivas do povo Pataxó, em prol do reconhecimento dos seus direitos étnicos e territoriais, a partir do dia 19 de abril de 1943, quando o Diário Oficial do Estado da Bahia publicou o Decreto-Lei nº12.729, que delimitou o Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP) no município de Porto Seguro (BA), em uma área de 69.898 hectares administrada sob posse exclusiva do Estado, “com os objetivos precípuos de rememorar o fato histórico do “descobrimto do Brasil”, preservar a flora e fauna típicas da região, e segundo normas científicas conservar as belezas naturais” (CARVALHO, 2009: 02).

O modelo conservacionista de gestão ambiental instituído pelo Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), fundamentando em teorias biocêntricas, “não concebia a ideia, de que a presença humana pudesse preservar o que ainda restava de natureza pura, daí a necessidade de isolamento da área considerada como um Santuário Ecológico” (GAYER, 2008: 535); restringindo desse modo a presença do povo Pataxó em seu território. As restrições impostas pelo IBDF passaram a inviabilizar as atividades consideradas fundamentais para a sobrevivência física e cultural da comunidade, a exemplo do cultivo de roças, pesca, caça e coleta, gerando sucessivos conflitos territoriais envolvendo indígenas, agentes florestais do Es-

tado e as frentes de expansão agrícola e madeireira (GAYER, 2008: 558).

Neste contexto de análise cabe destacar o cenário político em que ocorre o processo de implantação do Parque, marcado pelo ideário nacionalista preconizado durante o governo de Getúlio Vargas (1930 a 1945), fundamentado na constituição de um padrão hegemônico de nacionalidade em detrimento das expressões étnicas. Em 1934 foram redigidas com poucas palavras na constituição federal do Brasil a afirmação, de que os indígenas estavam submetidos à condição passageira de “silvícolas”, mediante um processo de integração à sociedade nacional por meio da assimilação de um conjunto de costumes, crenças e valores considerados “civilizatórios”. Em um cenário de aprofundamento do regime ditatorial surgiu a constituição de 1937, que diferenciando-se da legislação anterior “não previu a incorporação dos indígenas à comunhão nacional” (ALMEIDA, 2017: 10), entretanto afirmou no artigo nº 154, que; “será respeitada aos silvícolas a posse das terras em que se achem localizado em caráter permanente, sendo-lhes, porém, vedada a alienação das mesmas” (CARVALHO, 2009).

Assim sendo, compreende-se que o nacionalismo enquanto contexto político está expresso no processo de implantação do Parque de diferentes formas, a exemplo do momento em que o diretor do Departamento de Terras da Secretaria da Agricultura da Bahia visitou o local e sugeriu a redução da área, excluindo os espaços já ocupados por fazendas, argumentando que são “(...) demais valorizadas para serem indenizadas (...)” (IBDF, 1979 *apud* VIANNA, 2004: 166). Desse modo, o espaço original do Parque foi reduzido em mais da metade permanecendo os atuais 22.500 hectares. As terras habitadas pelo povo Pataxó foram apropriadas pelo Estado, que caracterizou esta população sob o signo de “posseiros comuns”, concedendo lhes indenizações irrisórias em detrimento dos direitos territoriais indígenas firmados no artigo 154 da constituição de 1937.

Segundo Carvalho (2009: 02), similarmente ao registrado em outros contextos históricos, o nacionalismo que se buscava promover obliterou as

culturas preexistentes, como o fez com a cultura Pataxó”, de modo que não há qualquer menção a presença indígena na área, durante os trâmites para demarcação do Parque. Neste sentido, compreende-se que a “ideologia territorial vinculada ao fenômeno do nacionalismo reivindica um espaço geográfico para uso exclusivo dos membros de sua comunidade nacional” (GELLNER, 1983 *apud* LITTLE, 2002: 06). Portanto, a “existência de outros territórios dentro de um Estado-nação, sejam autoproclamadas etnicidades, nações ou nacionalidades” (PEREIRA, 2016: 42) representa um desafio para a coesão ideológica, social e geográfica pretendida pela sociedade dominante. Ou seja, considerando os territórios tradicionalmente habitados como elementos fundamentais na formação dos grupos étnicos, ao suprimir uma determinada forma de territorialidade, conseqüentemente o Estado passa a promover profundas transformações na identidade dos povos indígenas, pretendendo suprimi-los.

Porém em meio a este cenário a identidade Pataxó “se rearranja e, ao invés de desaparecer, “ressurge em um novo contexto de dualidade de forças e realidades sociais, que seria a etnogênese” (SALLES, 2016: 17), o surgimento de novas identidades (ou a reelaboração de uma sociedade já existente, ou que se acreditavam não existir mais). Segundo João Pacheco de Oliveira (1998: 20), este fenômeno “não é apenas o ato de outorga de território, de etnificação puramente administrativa, de submissões, mandatos políticos e imposições culturais, é também aquele da comunhão de sentido de valores”, que transforma o sentimento de lealdade às origens e territorialidades em comum, em uma ferramenta para o processo de autodeterminação social.

Portanto, utiliza-se como fundamento teórico neste artigo (além de outras referências), a teoria da territorialização definida por Oliveira (1998), como forma de compreender os processos etnogênicos do povo Pataxó através dos conflitos intersociais (ou territorialização); quando as terras desta sociedade estão sendo invadidas e delimitadas por um agen-

te externo, numa “dinâmica em que a defesa do território se torna um elemento unificador do grupo” (PEREIRA, 2016: 18), que passa a reestruturar sua identidade, em um processo de reorganização social que implica:

- 1) Na criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2 a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (Oliveira, 1998: 07).

Para melhor exemplificar o conceito de territorialização, cabe destacar que o desenvolvimento deste artigo a seguir, parte do ano de 1961 como marco temporal, devido a instalação de uma estrutura permanente do IBDF nessa época para a fiscalização ambiental no Parque Nacional do Monte Pascoal, o que intensificou consideravelmente os conflitos existentes na área. Neste cenário o povo Pataxó permaneceu habitando em um restrito espaço de 210 hectares cedido pelo IBDF, porém composto por terra imprópria para agricultura, sendo a maior parte dela constituída de areia branca e a outra por um solo demasiadamente úmido.

Nesta situação os Pataxó da aldeia Barra Velha vão até as autoridades governamentais reivindicar o reconhecimento dos seus direitos. Segundo Tururim (antiga liderança da comunidade), “tinha um velho chamado Heuretiano Braz, morava em Caraíva, era um inspetor de Caraíva, feito uma autoridade, então ele conhecia as leis do índio todinha”. Ele entregou uma carta ao cacique e falou: “ô Epifânio, vocês tão todos na mão, falta vocês se unir e procurar seus direitos, chegar em Brasília e encontre seus direitos, só que vocês têm que andar muito...”. (TURURIM *apud* GRUNEWALD, 2004: 185)<sup>1</sup>. De fato, a viagem aconteceu (e apesar de ter sido uma verdadeira odisseia como afirma o autor Cornélio Oliveira), através dela, os indígenas conseguiram levar até o SPI o conhecimento sobre a situação que estavam vivenciando, ob-

---

<sup>1</sup> No texto refere-se à Epifânio; antiga liderança da aldeia Barra Velha, que estarei abordando a seguir no texto.

tendo dessa fora algum apoio governamental. Esta ação contribuiu para afirmação da identidade étnica (ou etnogênese) e territorialização Pataxó, em um processo contínuo de diálogo com o Estado, de reelaboração das estratégias políticas, modos de organização social e gestão territorial, como estarei demonstrando a seguir (GRUNEWALD, 2008: 185), (OLIVEIRA, 1988: 35).

## AS CAMINHADAS PATAXÓ NA LUTA PELO DIREITO TERRITORIAL

Em dezembro de 2016 estive acompanhando uma das atividades realizadas pelo Coletivo Pataxó de Cinema de Barra Velha, e nesta ocasião foi gravado um depoimento com o ancião Palmiro Ferreira Santos, nascido em 1932, filho de Epifânio Ferreira e de Jenerâna Conceição. Quando retornei ao território em 2018, fui informado pela família do Sr. Palmiro que ele se encontrava em estado de saúde debilitado, e no dia 14 de julho de 2020 recebi a notícia do seu falecimento. Por fim não consegui acessar o depoimento mencionado e (ou) realizar uma entrevista com o Sr. Palmiro, porém encontrei o texto intitulado “História da demarcação da Terra Indígena Barra Velha” (2018: 28-30), que traz um relato interessante do referido interlocutor (transcrito pela autora Pataxó, Erilsa Braz dos Santos).

73

Apesar da extensão demasiada do depoimento, apresento neste momento uma parte do mesmo, considerando-o oportuno para enriquecer o presente trabalho com informações sobre as lutas pelo território Pataxó:

Meu pai reuniu as pessoas em Barra Velha e falou: meus parentes, meu padrinho me deu uma carta para nós lutar pela nossa terra. Quem quer ir lutar pela nossa terra? Porque amanhã bem cedo, vou pegar a praia a rumo à Prado, só volto com a resposta da nossa terra. Quando foi no outro dia cedo, eu, meu pai e meu irmão Luiz e seu avô Chico Paia, florzinha, João boca porca (João Salvador Braz) e Paulo Espilaca (Paulo Salvador da Braz), Paulo e João são irmão, pegou a estrada cedo, andando.

Nesse tempo, não tinha transporte a gente tinha que viajar a pé, nesse mesmo dia a gente chegou em Prado 4 horas da tarde. Aí, nós fomos procurar as autoridades da cidade, aí a gente encontrou um sargento, meu pai conversou com ele e entregou o documento, o sargento leu e falou: índio com esse documento, vocês não vão conseguir sua terra não.

Aí o sargento falou: vou fazer outro documento para vocês, com esses vocês vão até o fim do mundo. Meu pai falou para o sargento se tinha como ele conseguir seis passagens para nós, o homem respondeu que não tinha como arrumar, mas ia conseguir carona para ele até Nanuque, no estado de Minas Gerais, de lá a gente caminhava para frente até chegar em Brasília. Aí nós fomos para Nanuque, quando a gente chegou lá era 6 horas da tarde do outro dia. Nós fomos procurar as autoridades de Nanuque que disse que não podia ajudar a gente não.

Daí, eu e meus parentes ficamos batendo perna na rua de Nanuque com fome, com sede, sem tomar banho. De madrugada, quando a gente viu o galo cantar, eu, meu pai, meu irmão e os outros parentes pegamos a estrada para a cidade de Carlos Chagas, aí no meio da estrada os três parentes desistiu. Aí meu pai falou: meus parentes fica por aí, vai procurar trabalho na fazenda, para arranjar dinheiro para voltar para a aldeia e falar para meu povo que só volto com a resposta da nossa terra.

Nós seguimos a viagem, eu, meu pai e meu irmão. Quando nós chegamos em Carlos Chagas fomos procurar o prefeito da cidade. Aí nós falamos com ele, meu pai falou que nós estávamos aqui procurando os direitos da nossa terra, o prefeito falou que tinha ouvido que tinha uma FUNAI<sup>2</sup> em Governador Valadares. O prefeito deu três passagem para Governador Valadares, a gente fazendo essa caminhada toda com a força e coragem, com fome e sem dormir, isso tudo para a gente está aqui hoje nessa hora (Palmiro chora ao falar hoje dessa luta).

Só eu que estou vivo para contar nosso sofrimento, mas valeu a pena, estou aqui hoje tranquilo no meu kijeme (casa). Quando a gente chegou em Governador Valadares a gente foi procurar o prefeito para nos ajudar em três passagem que a gente tinha que chegar em Brasília, que nós queria nossa terra de volta, que o governo da Bahia tinha tomado da gente, o prefeito falou que não tinha como ajudar a gente, mas disse que conhecia uma empresa que

---

2 FUNAI - Fundação Nacional do Índio

podia ajudar a gente em três passagem para Belo Horizonte, a empresa conseguiu as passagens só até Belo Horizonte mesmo.

Quando a gente chegou em Belo Horizonte, nós fomos junto do governador, ele falou: índios os seus direitos só resolvem em Brasília, o que eu posso fazer por vocês é conseguir três passagens para uma cidade no estado de Goiás chamada Guanhadira, lá fica perto de Brasília. Quando nós chegamos em Guanhadira com fome, só com a roupa do corpo, fomos morar na rua sem dinheiro, meu pai foi procurar trabalho na fazenda de um japonês. Aí a gente conseguiu trabalho, lá ficamos trabalhando um mês na fazenda só para conseguir dinheiro para a gente chegar em Brasília, meu pai falou para o japonês que não podia trabalhar mais na sua fazenda, ele falou: porque índio? Meu pai disse: porque nós estávamos lutando pela nossa terra, que as polícias da Bahia tinha acabado com minha aldeia, foi um fogo de tiro em 51. O japonês pagou o mês e a gente pegou o carro para Brasília.

Chegamos em Brasília, na rodoviária, sem dinheiro, já de noite, tinha um guarda, meu pai foi perguntar se tinha casa de índio em Brasília, o guarda falou que tinha ouvido que sim, mas vai passando um carroceiro, aí pede a ele para leva vocês lá. Meu pai falou para o homem se ele podia levar a gente nessa casa, a gente não tinha dinheiro não, o homem levou a gente nessa casa, quando nós chegamos lá meu pai bateu a mão no portão, saiu um homem barrigudo que perguntou: o que vocês querem aqui?, meu pai falou: aqui é a casa para o índio ficar? O homem falou: não, o governo não quer índio aqui não, porque índio só fica bebendo cachaça. Nessa hora meu pai ficou muito triste e ele falou: meus filhos tem mais de dois meses que a gente saiu da nossa aldeia andando para chegar aqui, a gente vai dormir na rua de novo, como vamos fazer para voltar para casa?

Meu pai olhou para uma rua e viu um bar, vamos para aquele bar, lá a gente fica conversando até quando o bar fechar, aí a gente foi, quando a gente chegou lá tinha um negro bebendo no bar, era o dono do bar. Ele veio a nossa direção e perguntou: o que vocês estão fazendo índio uma hora dessa na rua? Aí meu pai respondeu: sou índio pataxó da Bahia, estou aqui lutando pela nossa terra que o governo da Bahia não quer que a gente mora nela. O homem falou, vai para casa descansar índio, meu pai respondeu, a gente teve lá na casa, o homem disse que índio não pode ficar nessa casa mais não, o negro falou: a casa é sua índio, esse homem é só um empregado de vocês mesmo. Ai falou: nunca vi

um índio Pataxó aqui em Brasília, vocês são os primeiros a vim aqui. Vou levar você na casa para vocês descansar. Ele nos levou, a partir daí as portas se abriram para a gente, e antes de ir embora ele disse: amanhã vou levar vocês na casa da pessoa certa, para demarcar sua terra.

Aí ele foi embora, nós fomos tomar banho, depois do banho trouxe três bacias de comida pra gente, depois que a gente comeu, fomos dormir, no outro dia nós acordamos tarde porque já tinha muitos dias que a gente não dormia direito. No outro dia cedo, o homem estava na casa esperando a gente acordar, ele levou nós na casa do deputado federal Astor. O deputado perguntou se a gente conhecia o presidente da FUNAI, nós respondemos que não, o deputado falou vou levar vocês no jornal e pedir que o presidente da FUNAI venha resolver o problema da demarcação da sua terra. Assim o deputado fez, levou a gente para o jornal. Durante a entrevista no jornal, uma índia do Maranhão assistiu a gente falando, ela foi até a gente e levou a gente para sua casa. Isso já era quase meio dia, quando nós chegamos na casa dela, a parente deu almoço para nós, quando a gente estava almoçando chega um carro buzinando, era o carro da FUNAI. Aí o motorista levou a gente para encontrar com o presidente da FUNAI, ao chegar lá, ele já sabia do que se tratava, a gente já tinha ido no jornal. Meu pai entregou o documento para o presidente da FUNAI.

O presidente da FUNAI fez outro documento e entregou na mão do meu pai, o presidente deu roupa, sapato porque a gente não tinha mesmo, nós ainda ficamos mais um mês em Brasília. Nosso povo, da nossa aldeia, nem sabia de notícia da gente. A FUNAI comprou três passagens para nós de carro até Ponta Grande, em Caravelas. Foram três dias de viagem, quando a gente chegou em Caravelas, no mesmo dia, pegamos a praia de volta para minha aldeia, nós chegamos na aldeia de madrugada. Quando amanheceu o dia, meu pai foi reunir com meu povo para falar da viagem e mostrou o documento que o presidente da FUNAI tinha entregado para ele, que a terra era nossa mesmo. A partir daquele dia, a gente nunca mais ia sair da nossa terra. Aí muitos parentes choraram, agradeceu nós.

Há várias questões a serem analisadas através das palavras do Sr. Palmiro; dentre elas destaca-se a afirmação de que “meu pai reuniu as pessoas em Barra Velha e falou: meus parentes, meu padrinho me deu uma carta para nós lutar pela nossa

terra. Quem quer ir lutar pela nossa terra? Possivelmente, refere-se ao “padrinho” para identificar Heuretiano Braz Gonzaga (sub delegado do distrito de Caraíva), que “fazia as guias de viagem para o velho Epifânio poder viajar, que eles não tinham registro” (depoimento de ARAUWÊ *apud* GRUNEWALD, 2008: 189).

O depoimento também revela as dificuldades encontradas durante a viagem, no contexto em que os viajantes estavam indocumentados, não sabiam ler e escrever, nem possuíam recursos financeiros e (ou) qualquer apoio externo. Em uma passagem do texto o Sr. Palmiro refere-se as medições para demarcação do PNMP realizadas através do decreto lei nº 242, e nesta ocasião, apesar das severas restrições socioeconômicas vivenciadas pela comunidade de Barra Velha, afirma que Epifânio doa uma quantia do próprio dinheiro à Luiz, afirmando; “você vai até Brasília entregar esse documento ao presidente da FUNAI e falar o que Siquara fez com todos da aldeia, só deu lagoa para nós morar, pai tinha dez mil réis, deu para ele ir até Brasília.” (Depoimento de PALMIRO *apud* SANTOS, 2018: 30).

77

A viagem mencionada teve como objetivo denunciar as ações de “Miravaldo de Jesus Siquara, chefe provisório do Parque Nacional e filho de uma família tradicional de Caravelas, que possuía prestígio político e econômico” (CUNHA, 2010: 95). Segundo os relatos, o valor disponibilizado para a viagem foi dez mil réis, mesma quantia correspondente às indenizações do IBDF aos “posseiros” do Parque Nacional. O que demonstra, segundo minha perspectiva, um senso de pertencimento comunitário e territorial que é fortalecido através do conflito contra uma dupla de “adversários” poderosos, representados na figura do Estado e seu agente, o chefe do Parque. Compreende-se, portanto, que as indenizações para desapropriação da área podem inclusive ter sido utilizadas justamente para custear a luta das lideranças, para questionar os atos do governo, e desse modo, reivindicar o reconhecimento do território Pataxó.

Em meio aos conflitos vivenciados pelo povo Pataxó, a identidade étnica e a territorialidade se reconfiguram e fortalecem, como forma de impedir

a expropriação territorial conduzida pelo Estado; através de uma perspectiva de compreender a relação com a terra, que é essencialmente diferente do pensamento econômico moderno-capitalista, que pressupõe o espaço geográfico como propriedade privada e mercadoria. Observa-se neste sentido que os Pataxó sentiam-se coletivamente donos das suas terras, compreendidas como um espaço de memória constitutivo das relações de etnicidade; um bem cujo valor não é comercializável, pois caso contrário poderiam ter aceitado as indenizações e vantagens oferecidas pelo IBDF e desapropriado a área.

Cabe ainda destacar do depoimento, que o Sr. Palmiro informa sobre a realização de uma entrevista que teria sido assistida por uma índia do Maranhão, e que em função disso ela teria os procurado. Ao que parece, o interlocutor está referindo-se a uma entrevista realizada em alguma rádio ou talvez rede de televisão (pois afirma que o depoimento foi assistido; não se sabe ao certo). Esta passagem revela além da possível repercussão sobre a estadia do grupo Pataxó em Brasília, as articulações políticas empreendidas pelos indígenas envolvendo diferentes atores sociais. Nota-se por exemplo que no depoimento o Sr. Palmiro menciona sobre seu encontro com um deputado e o presidente da FUNAI; que acredito tratar-se do SPI, pois a primeira instituição mencionada foi fundada em 1968, enquanto que a viagem realizada pelos Pataxó é referente ao período compreendido entre os governos Jânio Quadros e João Goulart (de 1961 a 1964).

Uma das primeiras consequências diretas após a viagem aconteceu em 1963, quando o inspetor do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), Francisco Sampaio, enviou um telegrama procedente do Ministério da Agricultura à Marivaldo Siquara, Diretor do Parque Nacional do Monte Pascoal. Neste documento, Sampaio argumenta em favor do direito dos indígenas permanecerem cultivando as áreas que forem necessárias à sua sobrevivência:

Informado pelo Sr. Prefeito dessa cidade estarem os Índios Pataxó impossibilitados lavrarem suas terras absorvidas pelo Parque Nacional sob vossa direção, venho apelar para vosso espírito de justiça, permi-

tindo que os Índios continuem cultivando a área que for necessária à sua subsistência. Este apelo tem por fim evitar que venham sofrer privações por falta das terras que inapelavelmente lhes pertenciam e por coincidência no ponto exato em que se deu o nosso descobrimento. Confiado no vosso patriotismo espero ser atendido (SPI *apud* Grunewald, 2008).

Ainda em 1963, através de uma comunicação interna direcionada aos funcionários do SPI, Francisco Sampaio apresenta as seguintes sugestões:

Apreciando o apelo do Sr. Heuretiano Braz, Sub-Delegado do Distrito de Caraíva, em Porto Seguro, em favor de um grupo de 150 remanescentes da tribo Pataxós, que habitam na região de Porto Seguro, entregues a sua própria sorte, apresento-vos algumas sugestões como ponto de partida, para atendimento aos citados índios, dentro das possibilidades da nossa Inspetora. 1. Como inicial providência sugeria, assim que nos fossem distribuídos recursos, a ida de um funcionário do S.P.I. àquele local, para conhecer in loco a verdadeira situação dos índios, no que tange às terras que se encontram em poder dos mesmos e se satisfazem as suas necessidades. 2. Denominação do local, atividades que exercem para se manter, número de habitantes... meios de transportes e auxílio que necessitam para o trabalho (SPI *apud* GRUNEWALD, 2008: 190).

79

Em 25 de março de 1964, Francisco Sampaio estabeleceu contato com Aurélio Costa, “Chefe da 4ª Inspetoria do Serviço Florestal da Bahia, à qual estava subordinado o PNMP, denunciando que os indígenas se encontravam privados de trabalhar nas terras pelos funcionários do Parque Ambiental” (CARVALHO, 2008: 10). Neste documento Sampaio menciona sobre sua estadia em Barra Velha, quando chegou a distribuir ferramentas, insumos agrícolas, medicamentos, roupas e outros objetos aos indígenas, além de descrever o aspecto da aldeia, fazer um breve recenseamento populacional e elaborar uma proposta de demarcação territorial. Na ocasião foi escrito um cartão dirigido ao Chefe Provisório do Parque Nacional, autorizando-o a negociar com os indígenas uma forma de garantir o direito deles trabalharem no cultivo das terras.

Nessa época, apesar da visita do funcionário do SPI os problemas persistiam, pois as terras demarcadas possibilitavam cada vez menos condições de garantir a produção agrícola, que é considerada uma atividade de grande importância para a sobrevivência física e cultural do povo Pataxó. Uma das principais alternativas encontradas para suprir a necessidade de alimentação, foi a coleta de caranguejo no mangue, que passou a ser trocado por outros produtos de necessidade com os comerciantes próximos. A piaçava também foi de grande importância econômica e geralmente coletavam seu produto durante a noite, para que não fossem surpreendidos pelos guardas florestais, mesmo que para isso, tivessem que desafiar as inúmeras onças que habitavam a região na época e que os observavam durante as coletas. Era durante a noite também que transportavam nas costas os pesados fardos de piaçava para que fosse vendida em Caraíva. “Batiam devagarinho na porta do comerciante para não acordar os vizinhos, e assim viviam como ladrões, roubando as suas próprias terras” (OLIVEIRA, 1985: 45).

Neste horizonte de análise, é importante destacar que em uma entrevista realizada pelo autor do presente artigo, com a Sra. Suindara Pataxó, ela afirma sobre as empreitadas do seu marido o Sr. José Matias, para buscar piaçava no mato. A Sr. Suindara também fala sobre a repressão dos guardas florestais no período correspondente ao retorno de Epifânio e Palmiro de Brasília. Na ocasião os conflitos chegaram ao conhecimento do SPI, que emitiu os telegramas citados anteriormente e enviou um funcionário até a aldeia, o que culminou em 1968 com a instalação de um Posto indígena da FUNAI na aldeia Barra Velha:

Quando ele (Siquara) tava ai de guarda, de tenente, ninguém tirava piaçava não, esse velho ai (Matias) cansou de tirar piaçava escondido, limpava lá na mata, fechava, amarrava, botava nas costas e vinha pra vender em Caraíva pra comprar farinha, pra poder nois comer. E meu irmão, chamava Cláudio, eles atiraram nele no pé da piaçava, foi Ferrin<sup>3</sup> quem atirou, ele atirou no meu irmão, ele

3 Ex-tenente do IBDF, Péricles Tavares Marinho, conhecido como Ferrinho, morou em Caraíva entre as décadas de 1930 e 1940 (SOTTO-MAIOR, 2011: 41).

caiu do pé de piaçava e foi embora, não tirou mais piaçava como medo de matarem ele lá na mata. Assim os índio daqui de Barra Velha roubava o que era deles, tava roubando o que era deles mesmo, por causa do Parque. Um dia eu disse ai, meu Deus, eu disse mas Deus tem misericórdia, vamo se apegar com Tupã, e quando pensa que não entrou a mamãe Funaia que valeu nois aqui de Barra Velha (aspas minhas), (SUINDARA apud SOUZA, 2022: 109).

No depoimento acima a Sra. Suindara revela uma forte noção de pertencimento territorial, ao afirmar que os indígenas eram obrigados coletar escondidos (como se fossem ladrões) os recursos naturais da região; evidenciando desse modo um sentimento de injustiça frente as restrições impostas pelos guardas florestais, pois sentiam-se donos do território de Barra Velha. Por este motivo reivindicavam a tutela da FUNAI que é apresentada pela interlocutora como uma mãe, possivelmente, devido a presença da instituição na aldeia caracterizar uma relação de reconhecimento étnico do Estado, possibilitando aos indígenas melhores condições para negociar com o IBDF em favor dos seus direitos territoriais.

81

Em uma entrevista realizada pelo autor do artigo com o ancião Pataxó, Sr. José Matias Ferreira, o entrevistado, fala sobre os tempos difíceis de conflitos com o IBDF, a luta pela sobrevivência material e a chegada do representante do SPI na Aldeia Barra Velha:

Essa época foi sofrida, o povo ia pro mangue pegar caranguejo pra vender, trocar por farinha pra comprar mandioca, comprar aipim, beiju, essas coisas, trocado por caranguejo. O pessoal passou muita fome, a gente mais meu pai, não passou fome porque não saimo de nossa roça, ficamo lá cuidando dos trem, mas o pessoal que morava aqui na aldeia sofreram bastante ai rapaz. A gente plantava mandioca, plantava cana, banana, da roça a gente plantava tudo, plantava feijão, milho e ia comer sabe? Mas o “pessoal” (guarda florestal) acabou tudo, porque derrubaram cerca e pintava o escambau, os bicho entrava e cavava, ai acabou tudo. De 1960 pra cá a gente passava muita necessidade porque não podia trabalhar, os “hômi” (guarda florestal) não deixava. Então fizeram reunião e disseram vâmo pra Brasília vê se a turma demarca a nossa terra pra poder trabalhar.

Foi o capitão Epifânio, os dois filho dele, foram pra Brasília, conversaram com o hõmi lá, e ele disse: Pode vortá, vão trabalhando nas capoeira, arruma uma rocinha lá na capoeira até a gente resolver aquele negócio. A gente sofreu muito, sofreu muito mesmo, sofreu bastante, mas depois dessa viagem à Brasília, um hõmi de Pernambuco veio aqui mandado pelo governo, pra ele vir aqui fazer um levantamento, ver quantas pessoa tinha aqui. Trouxeram ferramenta, enxada, facão, pano, e assim foi, eles vieram fazer essas demarcação aqui (aspas minhas), (FERREIRA *apud* SOUZA, 2022: 109).

Diante de tantas dificuldades apresentadas nos depoimentos, os antigos da aldeia Barra Velha se revelam como verdadeiros sobreviventes de uma política de genocídio, que foi alimentada pela fome e conduzida pelo IBDF. De acordo com os relatos, os agentes florestais da instituição atuaram de modo semelhante a jagunços, intimidando, perseguindo, ameaçando e agredindo; chegando a disparar arma de fogo<sup>4</sup>, e esta atitude, pode ser configurada juridicamente como uma tentativa de homicídio. Nota-se por exemplo que Gunewald (2008: 193) menciona um telegrama de 1964, “no qual se informa que: índios sendo esgarreados, guarda florestal tentando matar a tiro”. Segundo o Sr. José Sales<sup>5</sup>, um dia um dos guardas tentou tomar a piaçava que um índio chamado Pelezinho ia levando para vender; “os guarda voou nele pra tomar, eles embolaram e ele ainda tomou o revólver do guarda, mas não sabia atirar, pegou o revólver e jogou pra lá”.

Buscando mitigar estes constantes conflitos, em 1969 a primeira gestão da FUNAI chegou a designar o funcionário do IBDF, Rogério Dias, para ser chefe de Posto na área Pataxó, tendo como um de seus objetivos colocar os próprios indígenas como guardas florestais. Porém “com a mudança da direção da FUNAI as medidas passaram a favorecer o IBDF; Rogério foi rebaixado de função

4 “O índio Paulo Braúna. Que só tem uma mão, por ter sido atacado por um desconhecido, no tempo que andou disperso, recebeu um tiro dos guardas, quando estava trepando num pé de piaçaba e teve que jogar-se lá de cima” (OLIVEIRA, 1985: 45).

5 O Sr. José Salles ainda afirma: “os índio apanhava, os guarda prendia os índio, levava pra Ilhéus soltava lá na rua pra o cara vim andando”.

e posteriormente demitido” (GRUNEWALD, 2008: 194). Antes da demissão ele havia distribuído ferramentas agrícolas entre os indígenas “e disse que ainda não estava autorizado a mandá-los avançar na mata, mas esperava que as ferramentas não ficassem debaixo das camas”, segundo afirma o autor Cornélio Oliveira (1984: 64). Na ocasião Rogério ainda recomendou aos indígenas que “fizessem um campo de pouso, para que assim pudesse aparecer alguma autoridade da FUNAI na área, para tomar conhecimento da situação” (OLIVEIRA, 1984: 64).

Quando os guardas florestais perceberam a construção do campo tentaram inviabilizar o serviço, afirmando que haviam conseguido através da FUNAI um documento assinado por uma comissão técnica, que supostamente averiguou não existir indígenas em Barra Velha. Segundo Oliveira (1984: 64) esta comissão “permaneceu vários dias em Porto Seguro, gozando as delícias das praias e nem sequer esteve” na Aldeia.

Ao que parece, devido a abertura do campo de pouso e as viagens empreendidas pelas lideranças Pataxó nos anos anteriores, ao final da década de 1960 houve um maior apoio governamental aos indígenas. De acordo com o Pataxó Leandro Braz dos Santos (2017: 68): o campo de pouso “possibilitou que uma equipe médica prestasse assistência na aldeia, além de transportar de avião as pessoas com doenças mais graves até as cidades”. Ainda nesse período “foi adquirido através do posto da FUNAI na aldeia, “um sistema de abastecimento de água, comunicação via rádio e a compra de dois barcos para a pesca” (SANTOS, 2017: 68), além do fornecimento esporádico de sementes, adubos e ferramentas para a agricultura.

Outro marco importante nessa época, é quando o “Sr. Manoel Santana foi chamado na delegacia de Porto Seguro, onde recebeu a notícia que poderia botar roça” (ASSIS, 2004: 35). Após este dia o contingente populacional cresceu consideravelmente na aldeia Barra Velha e seu entorno, devido aos indígenas que se encontravam dispersos pela região e decidiram voltar quando souberam que finalmente poderiam cultivar suas terras. Porém a autorização

para a agricultura foi provisória, fruto de um acordo “informal” entre FUNAI e IBDF, pretendendo transferir a população indígena para outro local, e ainda nesse período, o quadro de vulnerabilidade socioeconômica despertou a atenção pública através de uma série de artigos que foram publicados no Jornal da Bahia, demonstrando a difícil situação vivenciada pelos indígenas:

Segundo esse jornal “[...] a morte por fome ronda as últimas famílias dos Pataxós, proibidos estes de viverem condignamente como seres humanos abdicados da tradição, costumes ou de serem regidos por seus deuses. Pataxós, índios [...], de índole pacífica e vivedores da caça e da pesca, estão subsistindo de teimosos – explorados sempre pelos civilizados, vivem uma vida de Kuké, cachorro da aldeia. [...], mas já estão certos que não viverão por muitos anos mais, apesar de cercados por uma rica flora e fauna variadíssima, eles não podem tirar um cipó, nem mesmo matar uma cobra para comer. [...]. O cardápio melhora, sem variar, se algum roceiro se dispõe a trocar 200 caranguejos por apenas dois litros de farinha-de-guerra, que os Pataxós guardam, cuidadosamente para as crianças e os velhos doentes. [...]. Neide [...], matou-se em protesto contra a pobreza de toda a tribo [...], o pequeno cemitério [...] tem recebido principalmente as vítimas da subnutrição” (JORNAL DA BAHIA, 12 de julho de 1969 *apud* GAYER, 2008: 560).

Em meio ao cenário de vulnerabilidade socioeconômica gerado pela restrição das atividades produtivas no PNMP, nota-se que as ações de algumas lideranças da aldeia Barra Velha foram de fundamental que os indígenas pudessem permanecer no seu território, e exercer suas práticas tradicionais de agricultura e extrativismo em detrimento da fome. Neste sentido torna-se quase impossível não falar sobre uma pessoa; a Sr. Josefa Ferreira, que apresentarei a seguir, destacando o papel desempenhado por ela no processo de resistência social e territorial do povo Pataxó.

## **JOSEFA FERREIRA E A RESISTÊNCIA TERRITORIAL PATAXÓ**

A Sr. Josefa mobilizou de diferentes modos a comunidade Pataxó para resistir contra as propostas apresentadas pelo IBDF visando a desapropriação territorial, além de contestar com veemência as restrições impostas pelo Estado aos indígenas no PNMP, principalmente aquelas relacionadas à agricultura. Em função de permanecer cultivado suas roças na área do parque, ela chegou a ser presa algumas vezes na delegacia de Itamaraju. Quando foi questionada pelo delegado sobre quem deu ordem para abrir a roça, ela respondeu; “Ninguém deu ordem não. Foi a fome que deu a ordem” (JOSEFA *apud* OLIVEIRA, 1985: 47).

No momento em que um grupo Pataxó se reunia para receber instruções de como sacar os recursos da indenização para desapropriar o território de Barra Velha, ela se levanta e diz:

Eu não vou lá receber não, eu não vou receber não porque isso aqui é meu, eu nasci e me criei aqui, meu pai nasceu e se criou aqui, os avôs tudo nascido e criado aqui dentro da área e essa área é nossa eu não tenho motivo de eu pegar essa mixaria de dez mil conto, e depois esse dinheiro não da pra eu comprar um terreno pra min morar, ai eu vou bater cabeça, depois eu quero o que é meu (JOSEFA *apud* ASSIS, 2004: 32).

85

Através deste depoimento, é possível perceber a existência de uma profunda relação de territorialidade em torno do Monte Pascoal. Ou seja, não se tratava de uma propriedade fundiária que poderia ser adquirida mediante pagamento ou indenização. Ao contrário disso tratava-se de uma relação de ocupação tradicional naquele espaço, compreendendo a terra como bem comum, um lugar de memória onde estão enterrados os antepassados, e portanto, uma terra que não poderia ser alienada e tornar-se uma mercadoria sob os moldes capitalistas ou através da ação governamental.

Considerando isso, nota-se como foi mencionado em outro momento do texto, que havia uma negociação entre o IBDF e a FUNAI para transferir a população para outro local. Segundo Cornélio Oliveira (1985: 68), um dia

Rogério (o administrador do Posto Indígena) chegou na aldeia acompanhado de uma pessoa, identificada pelo nome de doutor Buti. Fizeram uma reunião apresentado “uma proposta para a desocupação da área pelos índios que se mudariam para o outro lado de Caraíva, pois o governador do Estado havia doado uma área de 15 mil hectares que iam até Limoeiro”. Mesmo sabendo que eram terras em grande parte impróprias para agricultura, muitos ficaram animados com as ofertas. Porém Josefa que havia se informado sobre a reunião, decidiu acompanhar. “Compreendia que não poderia fazer enfrentamento aos homens, pois certamente não a deixariam participar” (SANTOS, 2021), e desse modo encontrou uma forma de estar presente na reunião sem ser percebida, discretamente servindo café enquanto acompanhava toda a discussão, porém quando percebeu que haviam decidido mudar de território ela não se conteve e afirmou; “Bem doutor, eu também sou índia. Sou a mais velha e filha do antigo cacique. Estou escutando que os homens estão concordando em sair daqui. Só se eles quiserem sair, mas eu não saio” (OLIVEIRA, 1985: 36).

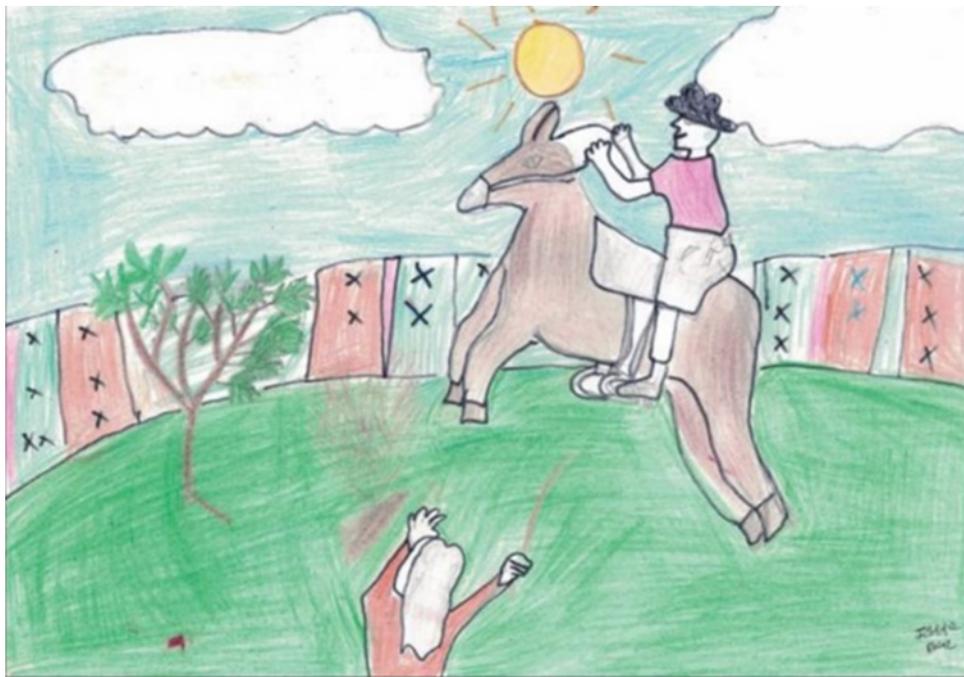
No final, todos ficaram irredutíveis afirmando que não trocariam o lugar onde estavam enterrados seus antepassados, apesar das várias tentativas do tenente Miravaldo oferecendo inclusive para eles trabalharem do outro lado do Caraíva mas continuarem morando em Barra Velha e também de outras tentativas de transferência dos índios para Santa Cruz Cabralia e para Mamanguape — Baía da Traição, na Paraíba. Essa última tentativa foi sugerida pelo então chefe da Divisão de Estudos e Pesquisas da FUNAI, Dr. Paulo M. da Silva (GRUNEWALD, 1999: 125)

Segundo a autora Jurema Machado, em uma das ocasiões a Sr. Josefa foi presa quando queimou uma das suas roças. No momento da prisão, “o delegado teria advertido: “Olha Dona Josefa, a senhora está abusando da lei, da boa vontade da gente e a gente está pedindo pra deixar essa roça, a senhora está abusando, nem os índios homens são teimosos como a senhora” (SANTOS, 2021). Naquela época, ninguém estava autorizado a cultivar a terra, e nem mesmo os homens que cum-

priam a função de tomar as decisões na aldeia, e o fato de uma mulher se insurgir dessa maneira contra a ordem estabelecida, traspôs as fronteiras do papel imposto em relação a participação feminina na política da aldeia, além de mobilizar a comunidade para resistir contra a desapropriação e lutar pelo território tradicional.

Durante o período em que estive realizando trabalho de campo para pesquisa de mestrado, conversei com Erilsa Braz dos Santos (Uruba Pataxó), que é a primeira mulher vice cacique da Aldeia Barra Velha. Ao ser questionada sobre o que representava pra ela o papel desempenhado por Josefa enquanto liderança; de imediato se emocionou e afirmou que com lágrimas nos olhos, “que para o povo Pataxó ela se tornou uma heroína, não se intimidava com nada”. Em seu trabalho de conclusão de curso na Formação Intercultural para Educadores Indígenas da UFMG, Uruba apresenta uma série de desenhos feitos a mão pelas crianças Pataxó, a exemplo da imagem a seguir, demonstrando o imaginário coletivo das novas gerações em torno da imagem de Josefa, como uma liderança que corajosamente enfrentou as restrições impostas pelos guardas do IBDF na luta pela demarcação do território de Barra Velha.

### Josefa enfrentando os guardas do IBDF



Fonte: Desenho produzido por Isaac dos Santos Braz e pintado por Sarah dos Santos Braz *apud* Santos, 2018: 32.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: O RECONHECIMENTO ÉTNICO E TERRITORIAL DO POVO PATAXÓ DE BARRA VELHA

Em função dos constantes enfrentamentos com guardas florestais, das migrações, viagens e lutas demonstradas ao longo do texto envolvendo Josefa, Epifânio, Palmiro e outras lideranças, os Pataxó de Barra Velha conquistaram além da presença do órgão indigenista em sua aldeia, um convênio firmado entre a Universidade Federal da Bahia (UFBA) e a FUNAI. Neste contexto o antropólogo Pedro Agostinho e um grupo de pesquisadores(as) realizam o trabalho de identificação do território e da população de Barra Velha.

Em 1974 Carvalho (2009) e Agostinho passaram a trabalhar na exe-

cução de um acordo entre o IBDF e a FUNAI, com o objetivo de “criar um sistema sustentável de energia necessária para a reprodução do grupo. Era uma proposta para criar a autonomia do grupo do sistema econômico envolvente” (ASSIS, 2004: 37), porém, devido ao Monte Pascoal ter permanecido fora da área proposta na delimitação territorial indígena, não houve consenso entre as partes interessadas e o acordo não foi a frente.

Em referência a este contexto histórico, é importante considerar à nível regional e nacional, que:

É um período de efervescência política no país do qual não escaparam indigenistas e ambientalistas. Se por um lado a ditadura ainda era dura no final dos anos 70, a sociedade civil se mobilizava em favor da redemocratização. Na FUNAI é nomeado o famoso Coronel João Carlos Nobre da Veiga, responsável pela expulsão de diversos antropólogos e indigenistas críticos da atuação do órgão. Do tipo linha dura, afirmava que a disciplina seria implantada a qualquer custo, sendo a emancipação compulsória dos índios o principal mecanismo para completar a integração. Foi também ele que afastou Agostinho e Carvalho das negociações para a regularização da partilha do Parque (ASSIS, 2004: 34).

89

Apesar deste cenário político, poucos anos após a tentativa do acordo, os indígenas realizam um processo de retomada que deu origem às atuais aldeias Boca da Mata e Meio da Mata, possivelmente, em função de sentirem-se ameaçados de perder o Monte Pascoal, que é considerado como um elemento constitutivo da territorialidade Pataxó. Outro possível motivo para este movimento de reconquista territorial, é justamente o crescimento populacional e a ausência de espaços suficientes para o cultivo das roças. Cabe ainda considerar o fluxo migratório gerado pelos conflitos no âmbito do Parque Nacional, o que contribuiu para reelaborar a territorialidade dos indígenas de Barra Velha<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> De acordo com Sotto-Maior (2011: 196), “foi no rio do Peixe Pequeno que Zabelê foi morar depois que saiu da Juerana, ela foi expulsa pelos agentes do IBDF”. Na aldeia Alegria Nova, “vive a família extensa do Sr. Gentil Brito da Conceição (70 anos), e Dona Romilda (falecida). Ele nasceu em Barra

Considero possível afirmar, que um dos fatores de grande relevância para a situação de restrição territorial e ocultamento jurídico vivenciada pelos Pataxó, foi o reconhecimento tardio da etnia, considerando que não há registro de qualquer pesquisa etnológica realizada junto à população antes do convênio entre a UFBA e a FUNAI. Em 1971 quando foram iniciados os estudos de identificação do território e da população Pataxó, ocorre em pleno auge da ditadura militar o que vem sendo chamado de “milagre econômico”; momento que é caracterizado por um ideal hegemônico de progresso e unidade social, que se constituiu fundamentalmente em detrimento das expressões étnicas e suas territorialidades. Portanto, para consolidar a situação de colonialismo interno pretendida pelo Estado, tornava-se necessário a nível regional, que os territórios indígenas no Extremo Sul da Bahia fossem finalmente desmatados, cercados e colonizados, sujeitos a um processo de patrimonialização sob a égide do Estado ou da iniciativa privada, enquanto que os habitantes originários destas áreas deveriam ser “integrados” a sociedade dominante e transformados em trabalhadores nacionais.

Apesar do contexto de marginalização da territorialidade e dos direitos indígenas observado ao longo do artigo, nota-se que em meados dos anos 1980 (poucos anos após o processo de identificação da população e do território de Barra Velha), foram produzidos avanços significativos no âmbito da organização social e política do povo Pataxó; segundo Carvalho (2009: 12), através da formação de novas lideranças, do crescente processo de escolarização e domínio do aparelho burocrático do Estado, além da participação em assembleias internas e externas, sempre tendo em vista a reconquista do território tradicional. Na época foi formada a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), sendo esta responsável por “estimular o surgimento do Conselho de Caciques do Sul e Extremo-Sul da Bahia, que passa a articular e planejar o movimento

---

Velha e viveu 13 anos na aldeia Boca da Mata, saiu de lá por pressão do IBDF” (SOTTO-MAIOR, 2011: 82). Além destes locais, muitos outros foram retomados pelos Pataxó (SAMPAIO, 2010: 106).

regional, em progressiva conexão com o movimento indígena suprarregional”.

Do final da década de 1970 ao início da de 1980, foram criadas diversas “Associações Nacionais de Ação Indigenista - ANAI’s em todo o Brasil. A ANAI-BA surge em 1979 e resiste à crise dos anos 80 quando quase todas as ANAI’s foram extintas, sobrando apenas a da Bahia” (ASSIS, 2004: 39). Na época surge o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), o Instituto Socioambiental (ISA), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e dentre outras organizações, que se reconfiguraram da denúncia à participação democrática no fim da ditadura militar, quando a sociedade vinha discutindo sobre uma nova Constituição, e “portanto, garantir um texto que contemplasse seus interesses – terra para os índios - era fundamental. O resultado dessa luta foram os artigos 231 e 232 da Constituição de 1988” (ASSIS, 2004: 39).

À nível local, o ano de 1980 representou para os Pataxó, um avanço significativo na reconquista do seu território, quando no dia 14 de julho foi assinando um Termo Preliminar de Acordo entre a FUNAI e o IBDF, “acompanhado e corroborado por parte dos Pataxó, apenas pelo cacique e vice-cacique à época, (respectivamente, Rufino Vicente Ferreira e Alfredo Braz)” (CARVALHO, 2009: 11). Na ocasião foi demarcada uma área de 8.627 hectares para uso exclusivo do povo Pataxó, no dia 1º de setembro de 1982 (Portaria nº 1.393).

Portanto, compreende-se que o processo de territorialização gerado através da implantação do Parque Nacional, caracteriza-se através dos atos concretos de repressão do Estado, das restrições territoriais e violações de direitos. Por outro lado, este processo é marcado por transformações culturais e políticas que atuam como fatores etnogênicos, conduzindo os Pataxó de Barra Velha em diversas ações voltadas para a afirmação da sua etnicidade e territorialidade; o que implica na constituição de novos mecanismos de mobilização e organização sociopolítica, a reinvidicação de direitos perante o Estado, além da formação no-

vas aldeias em áreas que se encontram sob o controle do Parque, e que são consideradas pelos Pataxó, como parte constituinte do seu território ancestral.

## REFERÊNCIAS

Assis, Guilherme Resende de. “*A produção de instrumentos de mediação de conflitos socioambientais*”: o caso da sobreposição entre o território tradicionalmente ocupado pelos Pataxós do Monte Pascoal e o Parque Nacional Monte Pascoal. TCC em antropologia. Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Sociais – ICS. Departamento de Antropologia – DAN. Brasília, 2004.

Carvalho, Maria do Rosário “O Monte Pascoal, os índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico”. *Caderno CRH*. v. 22, p. 507-521.2009.

Cunha, Rejane Cristine Santana. “*O fogo de 51*”: reminiscências Pataxó. Dissertação (mestrado em história) – Universidade do Estado da Bahia – UNEB, 2010.

Gayer, Corina Carmen. “Diversidade Cultural e Diversidade Biológica no Monte Pascoal”. In: Agostinho, Pedro Manuel da Silva, et ali. *Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal*: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis. Vitória da Conquista: Núcleo de estudos em Comunicação. Culturas e Sociedades. NECCSoss – Edições UESB. 2008. p. 304-370 .

Grunewald, Rodrigo de Azeredo. “O Aldeamento, o Fogo e o Parque: Resistência Pataxó em Barra Velha”. In – Agostinho da silva, Pedro Manuel, et alli. *Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal*: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis. Vitória da Conquista: Núcleo de Estudos em Comunicação, Culturas e Sociedades. NECCSoss- UESB.2008, p. 370-408p.

Grunewald, Rodrigo de Azeredo. *Os Índios do Descobrimento*: tradição e turismo. Tese (doutorado em antropologia) Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ/PPGAS, Rio de Janeiro, 1999.

Oliveira, Cornélio Vieira de. *Barra Velha: o último refúgio*. Londrina, 1985.

Pereira, Tamires Santos. “*O(a)s Pataxó Meridionais e o Território Tradicional do Monte Pascoal no Extremo Sul da Bahia*”: Patrimônio, Cultura e Memórias CorpOrais. Dissertação (mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB. Vitória da Conquista, 2016.

Santos, Erilsa Braz dos. “*A história da demarcação da Terra Indígena Barra Velha*”. TCC (em formação intercultural para educadores indígenas - FIEI) - Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, 2018.

93

Santos, Leandro Braz dos. “*História de ponto de vista Pataxó*”: território e violações de direitos indígena no extremo sul da Bahia. TCC (em Formação Intercultural de Educadores Indígenas – FIEI), Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Faculdade de Educação – FAE. Belo Horizonte, 2017.

Santos, Juliana do Rosário. “*Protagonismo da Mulher Indígena Pataxó na luta e defesa de direitos territoriais*”. 2017. Disponível em: <https://osbrasisesuas-memorias.com.br/biografia-josefa-pataxo>. Acesso em 29/06/2022

Sampaio, José Augusto Laranjeiras. “*Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal*”. In - Santos, Marco Antônio do Espírito (org.) *Política Indigenista: Leste e Nordeste brasileiros*. Brasília, Fundação Nacional do índio (FUNAI), 2000.

Sampaio, Augusto Laranjeiras. “Sob o Signo da Cruz: relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Pataxó de Coroa Vermelha”. *Cadernos do LEME*. v. nº 1. 2010. p.01-82.

Souza, Ramon Rafaello Castro de. “*Aragwaksã*”; a retomada Pataxó no território do Monte Pascoal. Dissertação (mestrado em Estado e Sociedade), Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB, Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade – PPGES, Porto Seguro, 2022.

Vianna, Fernando (Fedola) L. B. “Razão indigenista e razão conservacionista desafiadas no sul da Bahia”. In Ricardo, Fany. *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. 1. São Paulo: Instituto Socioambiental - ISA, 2004. p.163-178.

Sotto-Mairo, Leila Silvia Burger. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Comexatibá (Cahy/Pequi)*. Fundação Nacional do índio (FUNAI), Município de Prado (BA). p.01-240, 29/02/2008.

# INDÍGENAS INTELECTUAIS E A PÓS-GRADUAÇÃO: UM DESAFIO PARA AS UNIVERSIDADES BRASILEIRAS

**GABRIEL SILVA BRAGA**

Graduando em Ciências Sociais -Universidade Federal do Pará

Email [gabriel.braga@ifch.ufpa.br](mailto:gabriel.braga@ifch.ufpa.br)

**ANTÔNIO JOSÉ MARINHO AGUIAR NETO**

Graduando em Comunicação Social / Jornalismo -

Universidade Federal do Pará

Email: [netto.rionegro@gmail.com](mailto:netto.rionegro@gmail.com)

**DENISE MACHADO CARDOSO**

Docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e

Antropologia - Universidade Federal do Pará

Email: [deniseantropologia@gmail.com](mailto:deniseantropologia@gmail.com)

**REVISTA ZABELÊ**

DISCENTES PPGANT - UFPI

## Resumo:

Os povos indígenas no Brasil historicamente reivindicam o acesso à educação em diferentes níveis. Na Universidade Federal do Pará, as políticas públicas de ações afirmativas foram conquistas que possibilitaram o acesso destas populações ao ensino superior pelo Processo Seletivo Especial (PSE). Neste sentido, completados 10 anos desta medida, o objetivo deste trabalho é saber quais foram os avanços ao longo desta década e entender como estas políticas contribuíram para fomentar a apropriação dos espaços acadêmicos, a fim de fomentar a participação de intelectuais indígenas em programas de pós-graduação. Para tal, utilizaram-se o levantamento bibliográfico para discussão teórica e a netnografia para realizar conversas com estes e estas discentes por meio do google meet, haja vista os impedimentos causados pela pandemia da Covid-19. Então, percebeu-se que a UFPA é espaço estratégico para avançar na inclusão destes povos no ensino superior; o crescente acesso à pós-graduação contribuem para que indígenas construam carreiras acadêmicas; e a necessidade de incentivo à prática científica mostra um caminho para que ocorram avanços neste sentido.

**Palavras-chave:** movimento indígena; ensino superior; ações afirmativas; políticas públicas; universidade.

## INTRODUÇÃO

As universidades brasileiras possuem fundamental importância para o avanço da sociedade, produção de conhecimento e diálogo entre diferentes países em função das parcerias desenvolvidas a partir de projetos de pesquisas e programas de pós-graduação, porém são espaços ocupados historicamente por um público socioeconomicamente favorecido.

Este fator remete-se ao contexto inicial desta instituição, haja vista o caráter elitista nos diferentes períodos históricos desde o Império e a atua-

ção da Coroa Portuguesa em tentativa de instaurar os primeiros cursos voltados para os cuidados médicos no Brasil no século XIX até o período de redemocratização do país pós-ditadura militar (FÁVERO, 2006). Vale ressaltar que durante estes períodos a maioria da população estava em situação socioeconômica desfavorecida com pouco acesso à educação e a direitos fundamentais cuja efetivação ocorrem em maior grau atualmente.

Esta dura realidade colocou grandes enfrentamentos à população brasileira: povos indígenas enfrentavam (e ainda enfrentam) a constante invasão de terras, a dizimação de etnias e a necessidade de fugir para preservar suas vidas; quanto às pessoas negras, as dinâmicas eram fundamentadas pelo racismo, o qual foi responsável pela escravização e subalternidade em todos os contextos possíveis. O panorama destes dois agrupamentos sociais foi historicamente desenvolvido pelas desigualdades, o que os colocaram em condições de subsistência em comparação com os brancos.

97

Superar estas dificuldades é um desafio ainda não alcançado, pois o contexto da formação do Brasil é calcado em disparidades socioeconômicas e por concentração de renda nas mãos de poucos. Contudo, iniciativas institucionais acompanhadas pelo envolvimento dos movimentos sociais foram necessárias para diminuir as discrepâncias dentro da sociedade. Dentre estas medidas, destacam-se as ações afirmativas necessárias para inclusão de povos indígenas e pessoas negras no ensino superior.

A educação superior é parte da agenda de lutas destas populações em busca da equidade e da efetivação de direitos no país. Para tal, esta medida iniciou a partir da década de 2000 pelas instituições estaduais no Rio de Janeiro, onde a UERJ foi a pioneira até se expandirem para outras universidades, porém vale ressaltar que estas iniciativas se dividiam entre cotas (50% das vagas para dois públicos diferentes) e reserva de vagas, a qual é destinada para um percentual menor que 50% (PAULINO, 2008).

As ações nestas universidades mencionadas foram protagonizadas pelos Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEABs) e pelos movimentos sociais até a aprovação da Lei de Cotas – Lei nº 12.711, de 2012 –, a qual institucionalizou as cotas com 50% em universidades federais. Porém, esta realidade não é homogênea: ainda em 2022, a Universidade do Estado do Pará (Uepa), por exemplo, ainda não possui cotas raciais. A lei supracitada possui prazo de revisão de 10 anos e será discutida em âmbito institucional em 2022, porém ainda se trata de um processo embrionário diante do passado escravocrata, colonizador e excludente no Brasil. Os desafios para as populações indígenas e negras ainda são muitos, contudo as articulações dos movimentos sociais são importantes para travar esta disputa.

## **NOVOS OLHARES NAS UNIVERSIDADES**

O panorama apresentado coloca obstáculos construídos a partir da estrutura estatal sobre as universidades, as quais foram pensadas para um público específico. O ingresso de populações indígenas ainda é recente neste local, as quais protagonizaram lutas históricas para acessar este espaço a partir do debate central da educação e da importância das Instituições de Ensino Superior (IES) na construção de políticas públicas, além do peso político que estas fomentam.

A trajetória de indígenas advém da necessidade de apropriar-se dos conhecimentos acadêmicos em diálogo com os saberes tradicionais, a fim de utilizá-los nas lutas destes povos. A partir da década de 2000, as universidades cresceram em seu público e na oferta de vagas, tanto pública quanto privada, em que os povos indígenas inicialmente adentraram no contexto das IES privadas (PAULINO, 2008). Contudo, o debate crucial refere-se às IES públicas em função da excelência de qualidade, importância social e impactos positivos a nível nacional.

Na mesma perspectiva, ocorreram medidas para incluir povos indígenas nas IES públicas a partir das reservas de vagas. De acordo com Paulino (2008),

apesar de a UERJ ter sido pioneira na adoção de ações afirmativas para estudantes oriundos de escola pública, o estado do Paraná foi o primeiro a ter lei estadual com recorte étnico-racial a partir da lei nº 13.134, de 2001, para indígenas. Esta medida foi fundamental para influenciar as demais instituições estaduais e federais a aderirem a inclusão de indígenas junto ao debate de vagas para negros e negras.

Na Universidade Federal do Pará (UFPA), este ingresso foi efetivado a partir do Conselho Universitário, o qual aprovou a resolução nº 3.689/2009 para reserva de duas vagas na instituição para indígenas em todos os cursos de graduação (UFPA, 2009). Esta deliberação foi executada em 2010 a partir do Processo Seletivo Especial (PSE), que avalia os inscritos a partir de uma seleção diferenciada, a qual considera seu modo de vida, conhecimentos, dentre outros aspectos relevantes para a vivência indígena. Vale ressaltar que esta banca é composta por lideranças de etnias distintas, bem como de docentes com especialização no debate. Inseridos nesta organização, a própria presença estudantil e da Associação dos Povos Indígenas Estudantes da UFPA (APYEUFPA) mostram-se determinantes para o aprimoramento constante desta ação afirmativa, pois os novos estudantes são acompanhados de perto desde a seleção até a matrícula efetiva na UFPA.

99

### **APYEUFPA no Acampamento Levante pela Terra em Brasília em 2021 contra o PL 490**



Foto: APYEUFPA, 2021 (Facebook).

Nesta nova etapa do cotidiano destes novos estudantes, os enfrentamentos são diversos para concluir a graduação. De acordo com Cardoso e Oliveira (2021), dentre estes impasses, o racismo e a permanência estudantil são cruciais para a continuação dos discentes nos respectivos cursos, haja vista a intolerância em função do seu modo de vida e o desafio para permanecer em um novo ambiente no que se refere aos aspectos financeiros. Estas situações são elementos a serem superados ao se pensar em uma universidade mais igualitária e longe de discriminações étnico-raciais.

Neste contexto, a temática deste artigo insere-se ao perceber os esforços realizados para a formação acadêmica de indígenas estudantes, em vista das dificuldades expressadas durante a formação. O acesso à universidade não se restringe apenas à graduação e à permanência, mas também à oferta de oportunidades para incentivar estes discentes a seguir em cursos de especialização, no mestrado e no doutorado. A partir dessas considerações, este trabalho visa compreender a participação de indígenas intelectuais na pós-graduação e as potencialidades emergentes no ingresso destes nestes espaços de conhecimento.

Esta pesquisa moldou-se em permanente construção com os discentes, em que foram entrevistadas sete indígenas de distintas áreas de estudos<sup>1</sup> e distintas idades – uma discente de doutorado do Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA) e os demais da graduação. Para realizar estas entrevistas, utilizamos a netnografia como método, em função das complicações suscitadas pela pandemia de Covid-19. De acordo com Kozinets (2014), este método propõe-se a ser uma adaptação da etnografia em decorrência das imprevisibilidades dos contextos sociais no mundo contemporâneo. Outrossim, é “um

---

1Os entrevistados foram dos seguintes institutos: ICSA (Instituto de Ciências Sociais Aplicadas), ICJ (Instituto de Ciências Jurídicas), IFCH (Instituto de Filosofia e Ciências Humanas), ICS (Instituto de Ciências da Saúde), ITEC (Instituto de Tecnologia) e ILC (Instituto de Letras e Comunicação).

relato através de textos escritos, imagens, sons e vídeos da cibercultura online, que informa através dos métodos da antropologia cultural” (KOZINETS, 2014: 62), o qual se adequa às limitações dos encontros presenciais no período mais difícil de coronavírus. Em vista dessas considerações, utilizamos a plataforma Google Meet para realizar os encontros virtuais com os discentes.

Durante esta etapa, perceberam-se elementos importantes para o entendimento da literatura: não existe um incentivo contundente para a iniciação científica e participação em grupos de estudos e pesquisa, de acordo com um dos entrevistados.

Outrossim, de acordo com um dos estudantes, este fator de não estimular o prazer pela pesquisa está associado a um dos motivos pela pouca presença nos programas de pós-graduação da UFPA. Arelado a esta situação, destacam-se as iniciativas embrionárias de alguns programas em oferecer reserva de vagas para indígenas seguirem os estudos. Esta é uma importante medida cuja reivindicação foi apresentada como demanda das lideranças indígenas, pois é necessário a formação de intelectuais do próprio movimento para auxiliar nas lutas pelos direitos sociais.

101

## **ACESSAR A PÓS-GRADUAÇÃO: UM RECENTE AVANÇO DENTRO DA ACADEMIA**

Para iniciar as discussões acerca desta temática, é necessário utilizar de conceito do que seria este intelectual indígena inserido no contexto debatido neste artigo, o qual considera a academia como lugar de conciliação entre os saberes tradicionais destes povos quando adentram este espaço e a gênese acadêmica a ser apropriada. Dessa forma, entende-se:

No Brasil, “intelectual indígena” é um conceito que tem emergido para designar, preferencialmente, os indígenas que conseguiram acessar as instituições de ensino nas mais diversas áreas do conhecimento e, a partir disso, se apropriar da escolarização como um instrumento de luta para reivindicar a seu povo reconhecimento e direitos que estejam alinhados a sua perspectiva de

mundo em harmonia com a natureza (RODRIGUES, 2019: 41).

É possível visualizar, de acordo com Rodrigues (2019), uma diversidade a respeito dos tipos de intelectuais indígenas existentes. Outrossim, vale ressaltar que a relação de intelectualidade entre os indígenas, segundo o autor, não se restringe exclusivamente a estar no espaço universitário, mas sim de que todos e todas podem contribuir de acordo com o que sabem. Estas conclusões tornam-se polêmicas, pois se apresenta a discussão sobre quem é produtor ou não de conhecimento; quais são os modelos aceitáveis; em linhas gerais, trata-se da ocidentalização do saber e desprezo por produções fora desse eixo por povos tradicionais.

Ao passo que a universidade é ocupada por estes atores sociais, esta lógica é subvertida com a dinâmica associada com novas formas de conhecimento, a qual é fruto de um empoderamento durante a graduação. Para tal, a articulação com os movimentos sociais, administração superior e APYEUFPA é fundamental como ferramenta para ampliação de direitos. Atualmente, existem processos específicos para discentes indígenas em poucos programas da universidade com reserva de vagas; os seguintes oferecem oportunidades para o público desta pesquisa: PPGHIS (Programa de Pós-Graduação em História), PPGSA (Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia), PPGA (Programa de Pós-Graduação em Antropologia), PPGARTES (Programa de Pós-Graduação em Artes), PPGD (Programa de Pós-Graduação em Direito), PPGED (Programa de Pós-Graduação em Educação), PPGP (Programa de Pós-Graduação em Psicologia) e PPGCP (Programa de Pós-Graduação em Ciência Política).

Em 2019, o PPGSA (Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia) realizou de maneira pioneira no âmbito da UFPA, o primeiro Processo Seletivo Suplementar (PSS) do mestrado voltado especificamente para pessoas indígenas e quilombolas. Em 2021, o edital de seleção ampliou as vagas do mestrado e foram incluídas no doutorado neste processo seletivo especial.

O incentivo para construir carreira acadêmica é fruto de um processo coleti-

vo de enfrentamentos desde o início da vida na UFPA, onde se constroem redes de solidariedade entre estes estudantes para superar o racismo institucional, as dificuldades de permanência estudantil e as desigualdades advindas da educação básica, visto que não são todos que estiveram inseridos dentro de escolas indígenas.

O passo mais importante foi dado com a chegada dentro deste território novo para a vivência, mas que é fundamental como mecanismo de articulações nacionais para formar novos quadros do movimento indígena. Isto se refere a diversos ambientes em que se possa contribuir para a emergência destes na academia.

O intelectual indígena que chega à universidade, em geral emerge e atua nos movimentos, na organização e na afirmação étnica, na luta pelo reconhecimento social, político e cultural, pelos direitos básicos de viver na terra e ter respeitado suas territorialidades, por saúde e por educação. É um intelectual que alia o conhecimento próprio da sua cosmologia, mas que propõe e conduz diálogos interculturais importantes, inclusive pautando caminhos para a educação escolar, indígena e não indígena (BERGAMASCHI, 2014: 27).

103

Em diálogo com os apontamentos iniciais, o modelo de universidade conhecido atualmente segue um padrão colonizador, eurocêntrico e elitista. A presença de indígenas é um marco na tentativa de descolonizar os conhecimentos acadêmicos e abrir espaço para contribuições milenares destes povos, as quais são rejeitadas pela ciência ocidental. O acesso ao ensino superior na graduação é pauta histórica desses povos, porém o acesso à pós-graduação é limitado e caminha a passos lentos para se expandir e estar aberto a receber este público.

As pesquisas por intelectuais indígenas têm dado uma contribuição teórica e de procedimentos de uma outra episteme para, principalmente, a autobiografia e a autoetnografia sempre realizadas com a sustentação das memórias daqueles que viveram as histórias de confrontos, negociações e resistências na defesa de seus territórios, de suas ancestralidades, de suas cosmovisões e tradições (NASCIMENTO; VIEIRA; URQUIZA, 2020: 872).

É necessário, portanto, aprofundar as ações afirmativas no contexto do ensino superior na pós-graduação para agregar os povos indígenas nas produções de pesquisa de grande referência nacional e internacional, pois são onde as produções de novas sínteses são realizadas em aspectos pedagógicos, tecnológicos, dentre outros. Atualmente, existe a portaria normativa do Ministério de Educação e Cultura (MEC) nº 13, de maio de 2016, a qual estimula que as Instituições Federais de Ensino Superior (IFES) criem políticas de cotas para a pós-graduação – esta chegou a ser revogada pelo MEC, na gestão do ministro Abraham Weintraub, em 2020, porém o ministério voltou atrás na decisão<sup>2</sup>. Contudo, é um direito que precisa ser reafirmado e defendido constantemente, pois corre risco de ser retirado novamente até se tornar lei no Brasil.

Em busca de aprimorar os horizontes do que se entende por intelectuais, o senso comum possui como modelo corpos brancos elitizados, em que a figura indígena não se encaixa neste contexto. Por este motivo, é necessário se apropriar inicialmente de autorias indígenas, bem como incentivar a disseminação das produções destes atores sociais, como aliados dos movimentos indígenas sem tirar o protagonismo destes.

Atualmente, figuras indígenas famosas para a sociedade civil tornaram-se porta-vozes, seja com produções bibliográficas, seja com discursos em importantes espaços. Dentre estas, destaca-se Aílton Krenak, autor de obras famosas, como *Ideias para Adiar o Fim do Mundo* e *O Amanhã Não Está à Venda*, cujo sucesso intensificou durante o período da pandemia de Covid-19, visto que o autor trata sobre assuntos importantes acerca do uso de coisas materiais e aspectos de exploração do meio ambiente. Krenak (2019) enfatiza sobre relações entre colonizadores e povos indígenas; o livro em questão foi resultado de uma palestra ministrada na Universidade de Brasília (UnB):

Desde os tempos coloniais, a questão do que fazer com a parte da popu-

---

<sup>2</sup> Cf. G1 (2020).

lação que sobreviveu aos trágicos primeiros encontros entre os dominadores europeus 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, 2019: 22).

Esta relação é criticada entre o movimento indígena, pois o próprio Estado se torna alheio ao que acontece na realidade indígena. Não à toa, o governo atual é criticado por conta de ações autoritárias perante o cenário internacional. Durante o mês de novembro de 2021, ocorreu a 26ª Conferência da ONU sobre Mudanças Climáticas (COP-26) em Glasgow (Escócia) com representações de diversos países para um encontro, onde houve discussões centrais sobre meio ambiente e as mudanças na Amazônia. Delegações do Brasil foram prestigiar e contribuir com o debate, inclusive importantes lideranças indígenas, como Sônia Guajajara, Glicéria Tupinambá e Célia Xakriabá, estiveram presentes (NUNES, 2021).

Dentre as citadas, enfatiza-se a importância teórica de Célia Xakriabá e sua produção acadêmica. A autora é mestra pela UnB e, atualmente, cursa doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela UFMG (JARDIM, 2019). É uma intelectual que alçou novos voos dentro de sua própria comunidade por ter sido a primeira mulher mestre na família. Correa Xakriabá (2018) defendeu a dissertação de mestrado intitulada *'O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada'*, em que demonstra a importância da educação diferenciada, o quanto a cultura e as dinâmicas internas da comunidade são fundamentais para o ensino-aprendizagem na escola indígena. Este tema versa sobre o direito histórico de formação de professores, pedagogos e gestores dentro da vivência indígena para intervir com qualidade na educação infantil.

Tais exemplos demonstram a importância de figuras que representam os movimentos indígenas nos seus estados e a construção a longo prazo de carreiras acadêmicas. Nesse sentido, uma importante discussão é

fundamental: os indígenas intelectuais que adentram nos programas de pós-graduação possuem o papel de tornar-se uma voz de suas comunidades para decolonizar a lógica dominante que impera nas universidades.

Conforme demonstra Rodrigues (2019), o entendimento sobre intelectuais indígenas possui outros entendimentos que são fomentados pelo próprio movimento indígena, assim como o papel destes ao adentrarem em programas de pós-graduação. Trata-se, nesse sentido, de uma subversão do padrão universitário: os indígenas detêm conhecimentos anteriores ao adentrarem no ensino superior, isto é, é uma intelectualidade que não é medida pela régua acadêmica. Por esse motivo, debate-se sobre a formação destes intelectuais acontecerem primeiramente dentro das lutas sociais dos povos indígenas, assim como da sua formação sociocultural, como são as duas grandes personalidades abaixo mencionadas.

### **Ailton Krenak**



Foto: Itaú Cultural/Alexandre (ABC Focado em Você, 2021).

### Célia Xakriabá



Foto: Célia Xakriabá/Arquivo Pessoal.

Certamente, as contribuições fornecidas pela própria trajetória do movimento indígena possibilitam a compreensão deste movimento realizado pelas lideranças, as quais ocupam paulatinamente as pós-graduações brasileiras. Observa-se este movimento com a Associação Brasileira de Indígenas Antropólogos (ABIA), uma importante movimentação realizada pelos indígenas que atuam na área da Antropologia cujo papel é fomentar debates para aprimorar os estudos centrais para os povos indígenas no Brasil.

Nesse sentido, as contribuições de Daniel Munduruku (2012) foram primordiais para o entendimento dos caminhos trilhados pelo movimento indígena até sua consolidação e visibilidade a nível nacional. Esses apontamentos são necessários para compreender as lutas contemporâneas dos povos indígenas.

O Movimento Indígena brasileiro foi sendo “gestado” ao longo de muito tempo para chegar à década de 1980 e apresentar uma proposta efetiva de participação nos rumos da política indigenista brasileira e, ainda, oferecer a esta mesma sociedade um novo olhar sobre o que os povos indígenas podem oferecer para o futuro do país (MUNDURUKU, 2012: 220).

Assim, é possível analisar o ingresso de intelectuais indígenas nas universidades brasileiras como um movimento contínuo a ser intensificado na medida em que as ações afirmativas avançam. Conforme mencionado anteriormente, a UFPA possui iniciativas localizadas para ingresso de intelectuais indígenas na pós-graduação, mas ainda de forma reduzida. Essa participação agrega novos valores às produções dos programas, bem como seu caráter, haja vista os saberes diferenciados que cada povo indígena traz consigo para sua atuação nas universidades.

Como ilustração do acerto destas políticas públicas implementadas na UFPA, em 07 de outubro de 2021, foi contratado o primeiro docente indígena para atuar na instituição, especificamente no Instituto de Ciências Jurídicas (ICJ). O professor Almiros Martins Machado foi admitido por processo seletivo diferenciado para indígenas doutores cujo objetivo é a atuação como professor voluntário<sup>3</sup>.

O exemplo acima está contido nas diversas demandas suscitadas pelos povos indígenas como um acúmulo do que os movimentos discutem como estratégico para sua localização na população brasileira. As políticas públicas conquistadas até aqui provêm de enfrentamentos e resistências diante de um processo de genocídio sofrido historicamente, porém existem discussões ainda em curso para o aprimoramento das políticas voltadas para estes povos, sobretudo no eixo educacional.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste contexto, a ação de estar nas universidades como pesquisadores e pesquisadoras (e não mais como objeto de pesquisa) é extremamente importante para os povos indígenas, pois significa estar alinhado à atualidade da produção científica no país. Esta iniciativa foi fundamental pelas ações afirmativas na graduação a partir da década de 2000 nas universidades estaduais do Rio de Janeiro e no estado do Paraná, as quais suscitaram o deba-

---

<sup>3</sup> Cf. SOUZA (2021)

te a nível nacional de novos olhares na universidade. Paulatinamente, os povos indígenas ocuparam a graduação para formar discentes inseridos nos debates contemporâneos, a fim de ajudar a elaborar políticas públicas sob a égide dos protagonistas. A universidade ganhou perspectivas diferenciadas acerca do modo de produção atual, de como ocorrem as relações humanas.

Outrossim, após este ingresso, o debate se ampliou para acessar a pós-graduação de forma recentemente, de acordo com os apontamentos da bibliografia, as quais evidenciam a necessidade de mais pesquisas deste fenômeno. Os enfrentamentos na primeira etapa da academia na graduação são atravessados por dificuldades supracitadas, contudo, em diálogo com movimentos sociais, administração superior e articulação estudantil, é possível superar os impasses e enfrentar tais problemáticas.

Por fim, a formação desses intelectuais indígenas no seio da pós-graduação se mostra essencial para o fomento da decolonização das universidades. Como demonstrado, a formação dos indígenas intelectuais não se compreende nas universidades, mas sim a partir das vivências socioculturais e das lutas travadas em defesa de seus direitos nos movimentos sociais. Superar os enfrentamentos da ausência de incentivo à iniciação científica e o fomento a vida de pesquisador é certamente um entrave na continuidade dos estudos dos discentes graduandos, mas esse desafio será superado com a coletividade e as lutas pelo avanço das ações afirmativas nas universidades que compreendem mais um passo na história do movimento indígena.

109

## REFERÊNCIAS

“Acampamento Levante pela Terra”. Brasília, DF, 29 jun. 2020, *Facebook: APYEUFPA*. Disponível em: <<https://www.facebook.com/apyeufpa/photos/1094895787586365>>. Acesso em: 12 dez. 2021.

BergamashiI, Maria Aparecida. “Intelectuais indígenas, interculturalidade e educação”. *Tellus* (UCDB), v. 26; p. 11-29.2014. Disponível em: <<https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/297>>. Acesso em: 12 dez. 2021.

Cardoso, Denise Machado; Oliveira, Andreici Marcela Araújo de. “Desafios no Ingresso e Permanência de Indígenas na Graduação da Universidade Federal do Pará (UFPA): 10 Anos de uma Política de Ação Afirmativa”. In: *20º Congresso Brasileiro de Sociologia, Anais Eletrônicos* [...]. n. 20, 2021, Belém. Disponível em: <[https://www.sbs2021.sbsociologia.com.br/atividade/view?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czozNToiYToxOntzOjE7YyOiJJRF9BVEIWSURBREUiO3M6MjoiMjMiO30iO3M6MToiaCI7czozMjoiM2Q3ZmM3ZDdiYzZhZGYxYjJkZGNhMGlyYjBiZjM0YjQiO30%-3D&ID\\_ATIVIDADE=23](https://www.sbs2021.sbsociologia.com.br/atividade/view?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czozNToiYToxOntzOjE7YyOiJJRF9BVEIWSURBREUiO3M6MjoiMjMiO30iO3M6MToiaCI7czozMjoiM2Q3ZmM3ZDdiYzZhZGYxYjJkZGNhMGlyYjBiZjM0YjQiO30%-3D&ID_ATIVIDADE=23)>. Acesso em: 13 dez. 2021.

Correa Xakriabá, Célia Nunes. *O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Cristiane de Assis Portela. 2018. 218p. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais – MESPT) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília/DF, 2018.

Fávero, Maria de Lourdes de Albuquerque. “A universidade no Brasil: das origens à Reforma Universitária de 1968”. *Educar em Revista* [online]. 2006, n. 28, pp. 17-36. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-40602006000200003>>. Acesso em: 11 dez. 2021.

Jardim, Amanda. “Do inusitado à subversão: A escrita acadêmica de uma liderança Xakriabá como resistência intelectual”. In: *Anais do 43º Encontro Anual*

da ANPOCS. 21 a 25 de out. 2019, Caxambu, MG, 2019. Disponível em: <<https://anpocs.com/index.php/encontros/papers/43-encontro-anual-da-anpocs/spg-6/spg07-6>>. Acesso em: 13 dez. 2021.

Kozinets, Robert V. *Netnografia: realizando pesquisa etnográfica online*. Porto Alegre: Penso, 2014.

Krenak, Ailton. *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

“MEC revoga portaria que acabava com incentivo a cotas para negros, indígenas e pessoas com deficiência na pós-graduação”. *G1*, 23 jun. 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/educacao/noticia/2020/06/23/mec-revoga-portaria-que-acabava-com-incentivo-a-cotas-para-negros-indigenas-e-pessoas-com-deficiencia-na-pos-graduacao.ghtml>>. Acesso em: 12 dez. 2021.

111

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

Nascimento, Adir Casaro; Vieira, Carlos Magno Naglis; Urquiza, Antônio Hilário Aguilera. “Protagonismo indígena na pós-graduação: descolonizando o currículo e o espaço universitário”. *Revista Espaço do Currículo*, v. 13, p. 866-873, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/rec/article/download/54471/32527>>. Acesso em: 12 dez. 2021.

“No Instagram do Itaú Cultural, Ailton Krenak comenta aspectos da Coleção Brasileira”. *ABC Focado em Você*, 20 ago. 2021. Disponível em: <<https://www.abcdabc.com.br/abc/noticia/instagram-itaucultural-ailton-krenak-comenta-aspectos-colecao-brasiliana-131763>>. Acesso em: 13 dez. 2021.

Nunes, Mônica. “Célia Xakriabá, Glicéria Tupinambá e Sônia Guajajara são ‘as verdadeiras líderes do clima’ em campanha nas ruas de Glasgow”. *Conexão Planeta*, 10 nov. 2021. Disponível: <<https://conexaoplaneta.com.br/blog/celia-xakriaba-gliceria-tupinamba-e-sonia-guajajara-sao-as-verdadeiras-lideres-do-clima-em-campanha-nas-ruas-de-glasgow/>>. Acesso em 13 dez. 2021.

Paulino, Marcos Moreira. *Povos Indígenas e Ações Afirmativas: O caso do Paraná*. Orientador: Prof. Dr. Roberto Leher. 2008. 162f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Educação, Rio de Janeiro, 2008.

Rodrigues, Uisllei Uillem Costa. *O Que Você Veio Fazer na Sala de Aula?: Intelectuais indígenas brasileiros e a educação*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

Souza, Jéssica. “UFPA contrata primeiro professor indígena admitido na Instituição por ações afirmativas”. *UFPA*, 07 out. 2021. Disponível em: <<https://www.portal.ufpa.br/index.php/ultimas-noticias2/13054-ufpa-da-posse-ao-primeiro-professor-indigena-admitido-na-instituicao-por-acoes-afirmativas>>. Acesso em: 20 jun. 2022.

Ufpa. *Resolução N. 3.689 – CONSEPE*, 22 jun. 2009. Disponível em: <[https://sege.ufpa.br/boletim\\_interno/downloads/resolucoes/consepe/2009/Microsoft%20Word%20-%203869.pdf](https://sege.ufpa.br/boletim_interno/downloads/resolucoes/consepe/2009/Microsoft%20Word%20-%203869.pdf)>. Acesso em: 11 dez. 2021.

# HISTÓRIA, CULTURA E ORALIDADE NA ALDEIA GUAJAJARA DA CACHOEIRA EM BARRA DO CORDA, MARANHÃO

DAILME MARIA DA SILVA TAVARES

Mestra em Ciências Sociais - Universidade Estadual Paulista

dailmetavares16@gmail.com

**REVISTA ZABELÊ**

DISCENTES PPGANT - UFPI

**Resumo:**

O presente trabalho tem como tema “História, cultura e oralidade na aldeia Guajajara da cachoeira em Barra do Corda, Maranhão”. O objetivo é fazer uma reflexão sobre a história, a cultura e as narrativas presentes na memória dos indígenas da aldeia da cachoeira, que se localiza no município de Barra do Corda, no estado do Maranhão, a fim de mostrar a importância dessa cultura na formação da identidade dos indígenas. Como também destacar a preservação de elementos da memória coletiva de uma sociedade que continua contando suas histórias e difundindo seus conhecimentos. A oralidade faz parte da cultura dos povos indígenas, influenciando na formação de sua identidade e está presente no cotidiano das aldeias como uma forma de explicar a realidade, a origem do mundo, e o desenvolvimento do homem, ou seja, eles demonstram a habilidade que o ser humano tem de criar e contar histórias.

**Palavras-chave:** Indígenas; Guajajaras; cultura.

**Abstract:**

The theme of this work is “History, culture and orality in the Guajajara da Cachoeira village in Barra do Corda, Maranhão”. The objective is to make a reflective analysis on the narratives and storytelling present in the memory of the Indigenous people of the Cachoeira village, which is in the municipality of Barra do Corda, in the state of Maranhão, to show the importance of these narratives and stories in the culture and formation of the identity of the Indigenous people. As well as highlighting the preservation of elements of the collective memory of a society that continues to tell its stories and spread its knowledge. Oral narratives are part of the culture of Indigenous peoples, influencing the formation of their identity and are present in the daily lives of villages to explain reality, the origin of the world, and the development of man, that is,

they demonstrate the ability that human beings must create and tell stories.

**Keywords:** indigenous; guajaras; culture.

## INTRODUÇÃO

Quando os portugueses chegaram ao Brasil, já encontraram os povos originários que aqui viviam e foram denominados de índios. Os primeiros contatos entre indígenas e portugueses foram amigáveis mais com o passar do tempo os europeus foram se apropriando das terras indígenas através de guerras e conflitos o que gerou o extermínio desses povos em muitos locais do Brasil. No estado do Maranhão muitos resistiram e conseguiram sobreviver até hoje preservando sua cultura como os Canelas e os Guajaras. A aldeia Guajajara da Cachoeira, tema do presente estudo, fica localizada na Terra Indígena Cana Brava há 21 km da cidade de Barra do Corda (que é conhecida como “Princesa do Sertão”) no estado do Maranhão.

Foi fundada pelo cacique José Pompeu Guajajara que trouxe seu povo de Aldeia Nova em 1940 para viver no local. Na aldeia da cachoeira existem cerca de 130 indígenas da etnia Guajajara distribuídos em 12 famílias, que vivem da agricultura, do artesanato, da caça e da pesca no rio Corda que passa na aldeia. Guajajara é uma palavra tupi-guarani que significa “os donos do cocar”, na aldeia supracitada bem como em outras comunidades indígenas, há uma forte presença da tradição oral no grupo.

A tradição oral é uma narrativa que transmite ao ouvinte uma série de informações, conceitos e ensinamentos. Uma tradição que vem se propagando através dos tempos, onde sua origem e idade já não podem mais ser estabelecidas. A tradição milenar de narrar e contar histórias é bem antiga e graças a essa cultura de se comunicar por meio de gestos e da oralidade, é que se pode passar conhecimentos e

explicações de fenômenos para outras gerações. De acordo com Afrânio Coutinho:

A preferência pela oralidade e narrativas é o primeiro aporte da cultura humana, existe em todas as bibliografias. É o elemento vivo e harmonioso que ambienta a criança e acompanha, obstinadamente, o ser humano, numa ressonância de memória e saudade (2004: 185).

Isso demonstra que o ato de narrar e contar histórias é básico para a transformação do cotidiano humano, e que acalenta e harmoniza um grupo social de tal maneira que traz empatia entre as pessoas. A importância da oralidade se destaca na fala de Afrânio Coutinho como um meio para a transmissão de conhecimento com capacidade transformadora e apaziguadora do convívio em grupo, que faz com que a vida em sociedade seja mais tolerável e afável. Sendo ela como meio de comunicação ou meio de preservação de tradições, a oralidade vai sempre está na história como fator decisivo para a humanidade dentro do contexto social de cada região ou comunidade, por mais remota que ela seja.

“É por meio das narrativas e da história oral que acessamos memórias, e as fontes daí resultantes não nos oferecem um esquema de experiências comuns, mas um campo de possibilidades compartilhadas, reais ou imaginárias” (PORTELLI 1996: 52). As recordações e memórias partilhadas através da tradição oral, que são colhidas das memórias individuais e da experiência dos narradores, têm como origem um passado que é recriado por meio dessas narrativas e histórias e que se tornam domínio de todas as pessoas que as escutam.

Essa forma de registro tem a capacidade de preservar e modificar fatos ocorridos de acordo com a região ou grupo social em que é utilizado, tendo assim uma importância única para a sociedade onde essas narrativas e fatos são contados e lembrados. Ao acessar a memória, o indivíduo tem como ferramenta de distribuição dessa memória a oralidade, ou seja, ele faz uso da arte de dizer para que essa história se perpetue e tome novos rumos e contextos, criando assim, a tradição mais antiga do mundo “arte de nar-

rar e contar histórias”. Para o antropólogo Daniel Munduruku essas pessoas:

Têm um conhecimento ancestral aprendido pelos sons das palavras dos avôs e avós antigos; estes povos [indígenas] sempre priorizaram a fala, a palavra, a oralidade como instrumento de transmissão da tradição obrigando as novas gerações a exercitarem a memória, guardiã das histórias vividas e criadas (2008, n.p).

Os antigos povos ágrafos e orais, como indígenas e africanos, acreditam que as palavras tem força, poderes e por criarem essa magia e encantamento, é que os indígenas recorrem às histórias antigas contadas pelos anciões da aldeia, que dentro desse contexto tem a função de replicar o passado para preservar conhecimentos acumulados por milhares de anos fazendo da tradição oral dos povos indígenas um forte instrumento de ensino para as gerações mais novas, que através dela aprendem a história de seu povo. As narrativas da tradição oral proporcionam aos que os ouvem um conhecimento apresentado com clareza e de forma lúdica dando por vezes voz ao vento ou a animais para que assim, aquilo que se quer ensinar, se torne mais fácil e agradável para aprender. 117

A cultura oral, as narrativas definem a representatividade de um determinado povo, região ou grupo social, gerando ares que lhes são típicos e que estão encravados nas várias narrativas, histórias como crenças e mitos, na forma pela qual são passados de geração em geração. Isso explica por que um conto ou lenda que faz parte da literatura e narrativa oral apresenta-se com características diferentes em uma determinada região, à estrutura da história é a mesma, porém se apresenta com outros elementos. Isto não modifica a lenda ou o conto quanto à qualidade, apenas se faz uma adequação à outra realidade, o tornando parte do inconsciente coletivo. Dessa forma, as narrativas e histórias existem para serem contadas e recontadas, mantendo viva uma tradição que ultrapassa os limites do tempo, sendo importante que eles sejam transmitidos de maneira duradoura “transportadas pelas palavras im-

pregnadas de magia e poeticidade” de seus narradores (SILVA, 2013: 60).

Sendo essa uma tradição nascida com a humanidade que reforça sua cultura e transmite sua história, ela tem de fato uma grande importância social capaz de transformar a vida de um povo. Essa forma de relatar acontecimentos vem sendo utilizada por décadas por todo o mundo, difundindo os ensinamentos e criando uma herança cultural para diversas culturas, pois em muitos desses povos essa era a única forma de transmissão de conhecimento, já que para algumas culturas não havia a escrita, sendo as narrativas e a oralidade a única forma de transmissão de todas essas histórias e ensinamentos.

Não podemos desconsiderar a contribuição da oralidade primária para a formação social e cultural de um povo, principalmente as culturas de povos ágrafos que ainda não possuem escrita própria, mas que detêm conhecimentos milenares os quais a sua única forma de transmissão e preservação é a oralidade e a memória. O que nos faz lembrar que as literaturas orais tradicionais provêm da experiência e do imaginário daqueles que a escutam, o que gera um impulso muito forte e a transforma em uma fonte inesgotável de propagação de cultura e conhecimento, que está arraigado na população de grupos sociais, desde a cidade ao mais escondido recanto do Brasil.

Segundo o censo demográfico do IBGE de 2010, no Brasil há cerca de 817.963 indígenas, dos quais 502.783 vivem na zona rural e 315.180 habitam as zonas urbanas brasileiras e representam um total de 305 etnias diferentes. Essa população vem crescendo nos últimos anos e está espalhada por todo o território nacional, tendo ainda 69 referências de índios não contatados segundo a Fundação Nacional do Índio, FUNAI. Com relação às línguas, o censo demonstrou que existem 274 línguas faladas e que cerca de 17,5% da população indígena no Brasil não fala a língua portuguesa. Esses contingentes de povos indígenas vivem espalhados pelo território brasileiro em Terras Indígenas onde estão divididos em aldeias que são grupos menores como um povoamento, e cada aldeia tem seu chefe

conhecido popularmente por cacique e que é responsável pela organização da comunidade indígena, o que equivale a um chefe político administrativo da aldeia.

## A VIDA INDÍGENA

A pesquisa e o trabalho de campo realizada na aldeia Guajajara da Cachoeira localizada na cidade de Barra do Corda no estado do Maranhão em novembro de 2021, tem em sua base pesquisas e entrevistas abertas com indígenas da aldeia, seguido de coleta de dados por meio de relatos de histórias contadas pelos mais velhos com objetivo de conseguir resultados através da história oral, analisando o conhecimento da população acerca da cultura e histórias contadas na aldeia.

Segundo Oliveira, “a metodologia engloba todos os passos realizados para a construção do trabalho científico” (2003: 51) que basicamente consiste em definir onde, como, com o que e quando a pesquisa será realizada. O tipo de pesquisa utilizada neste trabalho foi à pesquisa aplicada que, de acordo com Gil pode “contribuir para a ampliação do conhecimento científico e sugerir novas questões a serem investigadas” (2017: 31)

A maior parte dos indígenas maranhenses vivem na zona rural, suas aldeias estão localizadas em Terras Indígenas destinadas à sua habitação e como sua vivência é no campo, o seu cotidiano gira em torno de práticas rurais em contato com a natureza. Os indígenas Guajajaras praticam a agricultura de subsistência cultivando a mandioca, o milho, feijão; caçam, pescam, fazem extrativismo, criam animais; e produzem sua arte na confecção de adornos com penas de animais e sementes de plantas; fabricam redes, cestos, bolsas, esteiras com palha de palmeiras como buriti, tucum e babaçu.

Dessa forma eles garantem a sobrevivência da comunidade. Cada aldeia tem seu modo de organização e divisão de tarefas, que na maioria dos casos funcionam da seguinte forma, a divisão das tarefas pode ser feita por sexo e ou por

idade. É comum que as mulheres fiquem com o cuidado das crianças, da casa e da roça e os homens cuidam da defesa da família, da caça e da coleta na floresta. Segundo as narrativas do antropólogo Claude Lévi-Strauss a respeito da família:

Possuem três características básicas em qualquer sociedade: têm origem no casamento; são constituídas pelo marido, esposa e filhos provenientes da sua união, eventualmente com a proximidade de outros parentes em torno deste núcleo elementar; seus membros são unidos entre si por laços legais, direitos e obrigações econômicas, religiosas e outras, um entrelaçamento de direitos e proibições sexuais e uma quantidade variada de sentimentos psicológicos, tais como amor, afeto, respeito, medo, etc. (1966: 314).

A organização familiar apesar de variar de acordo com a cultura obedece a uma estrutura nuclear básica que constitui uma sociedade e é em torno dessas relações de parentescos que as comunidades indígenas se formam. As famílias independentes de seu formato estão presentes em todas as sociedades sejam elas indígenas ou não, formando assim o primeiro núcleo de convívio social de uma pessoa. Dentro do núcleo familiar indígena a relação de parentesco pode assumir outra estrutura visto que para algumas crianças indígenas o conceito de pai por exemplo se estende aos irmãos de seu genitor também, e nas aldeias, as crianças são de responsabilidade de todos os membros do local independente a qual família pertence.

A família é a instituição social onde as primeiras histórias são ouvidas, visto que as pessoas dessa instituição são as primeiras a intermediar o contato da criança com o texto oral. É por meio desses textos que se inicia a “leitura de mundo” (FREIRE, 1989: 10) e apresenta o universo da narrativa que amplia as experiências sociais e desenvolve a imaginação dentro de outros contextos.

## CULTURA INDÍGENA

A cultura é parte da vida humana, os seres humanos têm culturas próprias e diferentes. A cultura indígena também é dinâmica. Nesse contexto Mércio Gomes destaca que cultura é o

[...] modo próprio de ser do homem em coletividade, que se realiza em parte consciente, em parte inconscientemente, construindo um sistema mais ou menos coerente de pensar, agir, fazer, relacionar-se, posicionar-se perante o Absoluto, e, enfim, reproduzir-se (GOMES, 2012: 36).

Isso demonstra que a cultura resulta das manifestações do ser humano em lugares e épocas diferentes e que são passadas às gerações seguintes como forma de construção social do pensamento em relação a tudo que o cerca. Visto que o ser humano é um ser social que necessita do outro para desenvolver laços e produzir sua existência é que a atividade coletiva desempenha fator fundamental para o crescimento e ampliação de um grupo social. Por essa razão a cultura é imprescindível para que o homem atribua significados às suas ações e ao mundo no qual está inserido.

121

Nessa perspectiva tais atribuições proporcionam ao ser humano construir um sentido específico à experiência humana. Em seus diversos aspectos a cultura demonstra uma mistura de conflitos, ambiguidades e harmonia que se tornam evidentes em cada nicho da sociedade e que a diversidade cultural vai além do conceito de raças, como afirma Lévi-Strauss

[...] existem muito mais culturas humanas do que raças humanas, pois que enquanto umas se contam por milhares, as outras contam-se pelas unidades; duas culturas elaboradas por homens pertencentes a uma mesma raça podem diferir tanto ou mais que duas culturas provenientes de grupos racialmente afastados (LÉVI-STRAUSS, 1952: 1).

A pluralidade cultural é maior que a racial, pois a cultura pode ser desenvolvida por dois indivíduos pertencentes à mesma raça e ela pode ser totalmente divergente uma da outra quanto a que pertence a grupos raciais diferentes. Assim, um mesmo grupo racial pode ter culturas distintas assim

como ocorre com os povos indígenas brasileiros que são um só grupo racial com costumes tradições e línguas distintas entre outras, e que apesar de serem da mesma denominação racial pertencem a grupos étnicos bem diferentes entre si, o que gera uma grande diversidade cultural que se modifica com o tempo em decorrência de fatores externos ou internos. A interação social e cultural gerada a partir desses fatores cria relações de compartilhamento, recebimento ou imposição de costumes e hábitos que formam uma mescla de histórias e culturas em um país como o Brasil que desde a colonização portuguesa tem uma diversidade cultural e grupos sociais distintos como é o caso dos indígenas. A respeito dessa diversidade Wilson Matos da Silva acrescenta

[...] a diversidade cultural dos povos indígenas engloba as diferenças culturais que existem entre os povos e suas comunidades indígenas, como língua, danças, vestimentas, tradições e heranças físicas e biológicas, bem como, a forma como as sociedades indígenas se organizam, conforme a sua cosmovisão e os conceitos de valores moral, crenças, hábitos, religião e a forma como o índio interage com o ambiente (SILVA, 2012: 12).

Essa visão demonstra a capacidade que cada grupo indígena tem de criar sua própria identidade a partir de aspectos culturais, que apresentam características ou elementos diferentes entre si com variedade e convivência de ideias a respeito de um determinado ambiente, assunto ou situação de cada povo, explicando e dando sentido à cosmologia social. Apesar de haver semelhanças entre os povos indígenas, todos os aspectos culturais podem variar bastante tanto de um povo para outro, assim como dentro de uma mesma comunidade. Essa pluralidade não diz respeito ao enfraquecimento cultural, mas aponta transformações que qualquer cultura sofre em decorrência de mudanças sociais e do contato com outras culturas.

## A TRADIÇÃO

A palavra tradição surgiu dentro do conceito religioso que tinha o significado de prática ou doutrina que era transmitida por meio de exemplos ou pela palavra, através dos séculos, porém, esse sentido se expandiu passando a significar também como um conjunto de práticas e valores enraizado nos costumes de uma sociedade. Como afirma Detienne, “a tradição não é um corpus fechado que persiste no tempo” (1985: 53) ou seja, ela não é estática e vai se modificando com o tempo. Em todas as culturas as tradições têm importância vital para a manutenção da história de um determinado povo, pois seu processo de transmissão diz respeito a uma reprodução social que convive com a mudança, a variação intrínseca ao ato de repetição.

Nas sociedades indígenas esses costumes e tradições cultivados por séculos estão presentes no cotidiano da comunidade, e marcam de maneira significativa a vida, os costumes, as artes, o folclore e os fazeres de cada membro da aldeia. Daniel Munduruku descreve que para os indígenas a “tradição é metodologia usada como forma de manter o padrão educativo” (2017: 7), é uma forma de comunicação entre passado e presente com a finalidade de transmitir ensinamentos aos jovens da aldeia. Nessa linha de raciocínio Veiga enfoca que

[...] a própria ideia de tradição já evoca a noção de continuidade e fidelidade passada de geração a geração; a tradição está em conformidade com o que disseram as gerações anteriores e com as categorias cognitivas ligadas a valores morais e éticas comportamentais elaboradas pelas sociedades (VEIGA, 2013: 101).

Assim, os elementos fundamentais para a estrutura política, cultural e social de um grupo são transmitidos e atualizados pela tradição, que mantém o funcionamento das instituições, a compreensão dos papéis sociais, dos direitos e das obrigações de cada indivíduo dentro de uma sociedade. A tradição orienta o povo indígena como forma de manutenção da cultura, mas sobretudo perpetuando maneiras de ser e estar no

mundo a partir da visão social construída dentro daquele grupo, na cultura.

## A CULTURA ATRAVÉS DAS NARRATIVAS E DA ORALIDADE

As narrativas orais e a contação de histórias fazem parte da cultura popular em geral e são responsáveis pela manutenção de tradições através dos tempos. A oralidade é uma dessas narrativas que tem como premissa ser uma história breve contada por um narrador e que se desenvolve em torno de um enredo que tem como principal finalidade passar algum ensinamento ou entreter um grupo de pessoas. Para Júlio Cortázar,

[...] Uma narrativa se move nesse plano do homem onde a vida e a expressão escrita dessa vida travam uma batalha fraternal se me é permitido o termo; e o resultado dessa batalha é o próprio conto, uma síntese viva ao mesmo tempo uma vida sintetizada, algo assim como um tremor de água dentro de um cristal, uma fugacidade numa permanência (CORTÁZAR, 2006:151).

Isso mostra o paradoxo que é uma narrativa, onde ela mostra um fragmento da realidade limitando o foco, de uma maneira que esse fragmento amplie a realidade e projete nas pessoas algo além do que é contado, expandindo círculos de inteligência e sensibilidade. O poder que a narrativa tem de ligar o passado e o presente proporciona uma ferramenta indispensável para resgatar a cultura e as tradições de um povo ou comunidade respeitando as mudanças ocorridas e preservando o que de fato é importante para cada indivíduo.

As narrativas constituem instrumentos importantes de abertura, propagação e conservação da cultura dos seres humanos. A narrativa surge a partir de situações cotidianas, palavras, expressões e do uso da imaginação humana para contar uma história. Desse modo, o homem criou um meio de se comunicar e compartilhar suas ideias e intenções, afinal, “histórias existem para serem contadas, serem ouvidas e conservarem aceso o enredo da humanida-

de. Contar, narrar é uma antiga forma de expressão” (BUSATTO, 2006: 17).

## A ORALIDADE E NARRATIVAS RESGATANDO A CULTURA INDÍGENA

Segundo Busatto, “contar histórias é uma arte porque traz significações ao propor um diálogo entre as diferentes dimensões do ser” (2003: 10). Cultivar desde cedo o hábito de ouvir histórias proporciona ao ouvinte desenvolver uma bagagem cultural e afetiva que auxilia na construção de identidades, mediante a relação de troca que se estabelece entre narradores e ouvintes criando a possibilidade de ser quem são. Nessa temática Jacupé (2020: 28) destaca que

Ao contar a sua história, um índio, um clã, uma tribo parte do momento em que sua essência-espírito permeou a terra e relata a passagem dessa 125  
essência-espírito pelos reinos vegetal, mineral e animal. Há tribos que começam a sua história desde quando o clã eram seres do espírito das águas, outras trazem a sua memória animal como início da história, e há aqueles que iniciam a sua história a partir da árvore que foram.

A cultura indígena está intimamente ligada à natureza e para compreender as tradições, os indígenas passam por cerimônias nas quais adquirem conhecimentos tradicionais que são preservados, especialmente, na memória dos mais velhos, que se tornam responsáveis pela transmissão às futuras gerações, através da oralidade. Isso faz das narrativas uma forma de preservação da cultura pois é um meio de preservar e transmitir ensinamentos antigos às novas gerações. Desse modo, a memória é evocada e recriada desenvolve novos significados no momento presente, a partir das palavras de quem transmite esses ensinamentos. Em relação a memória nas sociedades indígenas, Munduruku relata que

[...] as sociedades tradicionais são filhas da memória e a memória é a base do equilíbrio das tradições. A memória liga os fatos entre si e

proporciona a compreensão do todo. Para compreender a sociedade tradicional indígena é preciso entender o papel da memória na organização da vida. Esta memória é reinventada no cotidiano para que todos possam caminhar conforme os ensinamentos, as regras de conduta e os valores individuais e sociais que regem a sociedade. Viver é, portanto, ter os pés assentados no agora e o pensamento e o coração amarrados na Tradição, sabendo, inclusive, que a nossa permanência na Terra é uma dádiva, um “presente” (MUNDURUKU, 2013: 08).

A memória guardada com os mais velhos da aldeia tem o papel fundamental de divulgação da cultura, sendo esses anciões considerados pelas pessoas da aldeia guardiões da memória. As narrativas por meio desse entrelace entre os mais velhos e o conhecimento indígena promovem o resgate da tradição que une o passado e o presente e traz um novo sentido para a representatividade indígena, apresentando assim, novos horizontes para a expansão dessa cultura indígena.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho foram apontadas as principais características da cultura, da oralidade, das narrativas e da contação de histórias na aldeia Guajajara da Cachoeira e a influência dessas narrativas na formação da identidade dos habitantes. Assinalando a sua importância na valorização da cultura e na formação da identidade, especialmente para os indígenas, pois traz uma reflexão sobre a cultura, a oralidade e as narrativas presentes na memória. Dando destaque para a preservação de elementos da memória coletiva de uma sociedade que continua contando suas histórias e difundindo seus conhecimentos.

Nos resultados foram evidenciados que a oralidade, as narrativas e contação de histórias estão presentes no cotidiano familiar da aldeia da cachoeira sendo difundidos principalmente pelos mais velhos da aldeia. A maioria dos participantes da pesquisa atestou conhecer algum tipo de narrativa e que são usadas para explicar a realidade, a origem do mundo, a origem dos

guajajaras; da aldeia; o desenvolvimento dos animais, da natureza e dos seres humanos; como também demonstraram a habilidade que o ser humano tem de criar e contar histórias. Observamos que o povo indígena é constituído por várias etnias que possuem várias culturas e que cada povo desenvolveu suas próprias tradições religiosas, musicais, festividades, artesanatos e ritos de passagens. Essa cultura, costumes e tradições estão se perdendo devido a vários fatores e com isso é interessante incentivar propagação da oralidade existentes nas aldeias indígenas a fim de preservar as tradições e divulgar essa cultura ancestral que é muito rica e faz parte da sociedade brasileira.

Analisamos as narrativas, as histórias de vida dos mais velhos e as representações indígenas na aldeia da cachoeira situada na cidade de Barra do Corda no Maranhão, refletindo sobre a sua importância para a identidade da comunidade indígena. Foi feita também uma reflexão sobre a frequência da oralidade no âmbito familiar, promovendo momentos para a oralidade, narrativas e contação de histórias. Mostrando aos indígenas a importância da oralidade para sua tradição e cultura, onde foi proposto a transcrição dos contos como meio preservação e resgate cultural. O que possibilitou debater a oralidade e as narrativas como legado histórico e cultural no contexto em que é socializado. Analisamos o desenvolvimento sociocultural através da oralidade, narrativas e contação de histórias dos mais velhos e da releitura das histórias indígenas. Ao ser trabalhado os textos da tradição oral indígena é possível contribuir para o desenvolvimento da conscientização étnico racial e a representatividade indígena, o que impactou positivamente nos resultados do trabalho.

Esse estudo é uma contribuição ao debate sobre a cultura indígena Guajajara e abre caminhos para novas abordagens relativas aos estudos sobre a cultura, oralidade e narrativas indígenas. Nesse campo há ainda muito a ser explorado e estudado. Assim, a investigação que envolve esse universo das narrativas orais indígenas não se encerra, mas possibilita outros estudos. Ainda há bastante história

no imaginário dos povos indígenas Guajajaras, que os conduzem a um relacionamento harmônico com a natureza e a vida, devendo serem respeitadas. Nesse contexto cultural, a oralidade, as narrativas e a contação de histórias também são patrimônios imaterial e cultural dos indígenas Guajajaras da aldeia da cachoeira, da cidade de Barra do Corda, do estado do Maranhão e da cultura brasileira.

## REFERÊNCIAS

BUSATTO, Cléo. *Contar e encantar – pequenos segredos da narrativa*. Petrópolis: Vozes, 2003.

CORTAZAR, Júlio. *Valise de Cronópio*. Tradução: Davi Arrigueti Júnior. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

COUTINHO, Afrânio. *Que é literatura e como ensiná-la*. Notas de teoria literária. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

DETIENNE, M. *Pela boca e pelo ouvido*. A invenção da mitologia. Barcelona: Ediciones Península, 1985.

FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler*. São Paulo: Cortez, 1989.

GIL, Antônio Carlos. *Metodologia do ensino superior*. 3. Ed. São Paulo: Atlas, 2017.

JACUPÉ, Kaka Werá. *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*. 2ª ed. São Paulo: Petrópolis, 2020.

MUNDURUKU, Daniel. *Literatura Indígena*. Over mundo. Disponível em: <

<http://www.overmundo.com.br/overblog/literatura-indigena> >. Acesso em: 14 de junho de 2021.

OLIVEIRA, Maria Marly de. *Como fazer projetos, relatórios, monografias, dissertações e teses*. 2. ed. Rio de Janeiro: Impetus, 2003.

PORTELLI, Alexandro. *A Filosofia e os Fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais*. Rio de Janeiro: Tempo, vol. 1, n.º. 2, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A família. In: SHAPIRO, Harry L. (Org). *Homem, cultura e sociedade*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1966.

GOMES, Mércio Pereira. *Antropologia: ciência do homem: filosofia da cultura*. São Paulo: Contexto, 2008. 129

SILVA, Wilson Matos da. *Diversidade cultural dos povos indígenas*. Disponível em: <https://www.progresso.com.br/variedades/diversidade-cultural-dos-povos-indigenas/82280/>. Acesso em 20 de abril de 2021.

VEIGA, Patrícia R. V. Oralidade e escrita na educação escolar indígena do Alto Rio Negro – AM: o caso da escola Kariamã. *Anais da X Reunião de Antropologia del Mercosur*. Córdoba, 2013.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

FUNAI, Fundação Nacional do Índio.

# A RETOMADA DAS IMAGENS PITAGUARY

ALEXANDRE HERMES OLIVEIRA ASSUNÇÃO

Mestrando em Antropologia Social - Universidade Federal do Rio  
Grande do Norte

[alex.hermes@gmail.com](mailto:alex.hermes@gmail.com)

**REVISTA ZABELÊ**

DISCENTES PPGANT - UFPI



E lá estava eu no meio do terreiro da aldeia Monguba Pitaguary entre os municípios de Pacatuba e Maracanaú aqui no Ceará. Como fotógrafo fui convidado para registrar o momento fatídico do que seria uma reintegração de posse pela polícia federal no território Pitaguary. A Retomada Pitaguary estava ameaçada de continuar a ter êxito. Acompanhei durante uma semana esse evento e com a decisão da liminar judicial e a da resistência de manter a “ocupação” do terreno que estava fora da demarcação das terras indígenas pela FUNAI. Naquele ano o cenário em que se encontravam as lutas dos movimentos sociais onde, havia muita agitação com a copa das confederações e os protestos com o aumento da passagem dos ônibus. Foi um período que essas imagens foram publicadas independentemente da cobertura da grande mídia. O resultado naquela altura dos princípios da expansão informacional em rede mobilizou vários segmentos da sociedade civil que já vinham “agitadas” e descontentes com os retrocessos na política internacional. 131

Essas imagens<sup>1</sup> me acompanharam até aqui depois de terem sido apropriadas pelos Pitaguary para exposições e outras formas de mobilização de suas memórias e lutas, no acervo do Museu Pitaguary, na escola, nos álbuns familiares a Retomada da Pedreira encantada foi um evento emblemático onde diversos agentes da sociedade se juntaram ao povo Pitaguary na resistência e na vulnerabilidade. Os caminhos percorridos por essas imagens<sup>2</sup> acumulam diversas memórias desse arquivo e das alianças que os constituíram. As montagens e desmontagens que o compõem foram entrando em sintonia com estas memórias, representações, negociações, narrativas, teorias, aprendizados, iniciações, erros e acertos. O protagonismo, resistência, alianças, dominam os primeiros planos, mas as curvas da serra, onde fica a Pedreira Encantada,

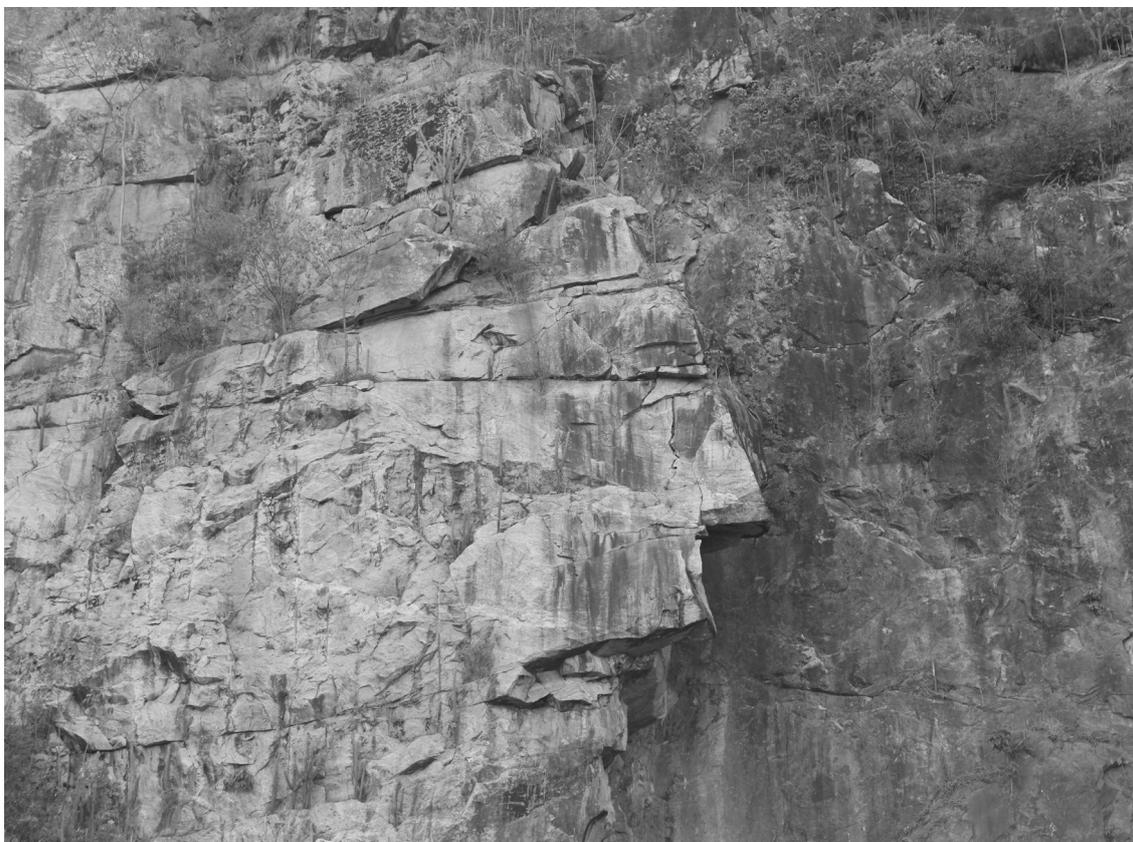
1 Este ensaio compõe parte do trabalho de conclusão para obtenção de Graduação em Antropologia social, pela UNILAB-CE em 2020. Pesquisa que está em curso desde 2013 e tem continuidade no Mestrado, 2021-2022-UFRN. [https://www.academia.edu/48874040/A\\_RETOMADA\\_DAS\\_IMAGENS\\_PITAGUARY](https://www.academia.edu/48874040/A_RETOMADA_DAS_IMAGENS_PITAGUARY)

2 As fotografias presentes neste ensaio são de minha autoria.

delineiam e oferecem um movimento discreto ao olhar convidando a avançar.



**Legenda:** Guerreira Tapeba ocupando a Faixa da BR paralisada durante a reintegração. Havia a presença de muitos movimentos sociais, imprensa local e a polícia federal estava a caminho. O grito é símbolo de uma luta intensa e da Re-existência dessas jovens guerreiras.



**Legenda:** A face, cortada, revelada, comida, pelas máquinas e explosivos da pedreira. Em tempos de seca ela se mostra mais aguda como foi durante a Retomada. No inverno, a face se recobre pelo verde e até parece uma cabeleira. Quando há muita chuva ela chora de alegria e dor.

## A retomada das imagens Pitaguary



**Legenda:** Nas Retomadas nem tudo é consenso entre as lideranças. Mas um consenso entre os Pitaguary é que as lideranças Mulheres, guerreiras se sobrepõem numericamente e ativamente com relevância. Pude conviver com alguns povos aqui e acompanhar o movimento dessas mulheres. Aqui estão Francilene Pitaguary e Clecia Pitaguary. Paramentadas, pintadas e adornadas para luta.



135

**Legenda:** No Nordeste as Retomadas mais conhecidas são da Serra do Padeiro. Povo Tupinambá da Bahia. Essa Retomada da qual trago imagens foi articulada pelo povo Pitaguary no Ceará. Essa primeira foto foi “montada” para divulgação do movimento de resistência. .



**Legenda:** AITA-OCA, Pedreira Encantada, como é mais conhecida, é morada de muitos seres, casa habitada hoje por muitas espécies de animais e plantas que retornaram à vida. Após muitos processos judiciais, idas e vindas, essa casa onde mora o Pajé Barbosa Pitaguary com sua Família é um espaço de preservação e acolhimento espiritual para muitos que buscam a energia dessa morada em tempos cinzentos.



137

**Legenda:** Liderança Rosa Pitaguary, entre outros parentes das 14 etnias que compõem o povo indígena do Ceará



**Legenda:** Acima, Pajé ou meu Pai Barbosa e no cantinho a Dona Mãe Liduina. Guerreira que me contou das muitas retomadas que os Pitaguarys fizeram em seus diversos territórios em tempos diferentes. Me contava da dificuldade dos primeiros tempos, mas também da união do seu povo. A família deles, que hoje é também minha família, Posso dizer isso sem constrangimento. São um povo muito espiritualizado e tomam conta desse espaço que é a pedreira encantada até hoje. Acolheram muitos moradores, indígenas e não indígenas no Terreiro. Algumas casas foram construídas e outras famílias se constituíram ali. Também é o espaço do Museu Pitaguary, onde parte desse acervo de fotos permaneceu para contar essa história que me orgulho muito de ter vivido.



**Legenda:** Essa imagem dos Aliados um tanto fantasmagórica, foi feita em baixíssima velocidade, de fotometria e buscava um efeito de transcendência ou algo desse tipo. Durante aqueles dias houve muitas rodas de Toré. Essa dança Ritual típica dos índios do Nordeste. Os Aliados eram aparições bem-vindas naquela situação.

## A retomada das imagens Pitaguary



**Legenda:** Hoje olhando atentamente percebo que o elemento de fundo dessas imagens é o território Pitaguary. O território, este presente nelas e se faz presente hora discretamente hora como assunto principal em cores e formas diversas. A Serra dos Pitaguary é fonte da cosmologia, de alimento, onde sua memória pulsa viva nos seres humanos e não humanos que se movem dentro da aldeia.



**Legenda:** Exposição realizada com as imagens da Retomada na aldeia Santo Antônio, durante a Festa da Mangueira Sagrada. Na imagem o finado Cacique Daniel Pitaguary.

Etnicidades, cosmovisões e mobilizações indígenas

# A COMUNIDADE QUILOMBOLA ILHA DE SÃO VICENTE: UM TERRITÓRIO EM RECONSTRUÇÃO

HEBERT COSTA LEVY

Mestrando em Antropologia - Universidade Federal do Piauí

Email: [levy.herbert@gmail.com](mailto:levy.herbert@gmail.com)

**REVISTA ZABELÊ**

DISCENTES PPGANT - UFPI

Revista Zabelê – PPGANT -UFPI - Teresina-PI • Vol. 3, n. 1 (2022)





**Resumo:** O presente artigo tem por contexto a comunidade quilombola Ilha de São Vicente, situada no município de Araguatins-TO, onde abordo a territorialidade como forma de organização e reconstrução do território, construída a partir da cosmovisão da comunidade em contraposição ao conceito jurídico-político de territorialidade e território do Estado, a partir de mecanismos analíticos e epistemológicos que estou desenvolvendo que chamo de “Ciclo Histórico Territorial” e “Relações Constitutivas de Territorialidades”.

**Palavras-chave:** territorialidade; território; cosmovisão; comunidade quilombola.

## INTRODUÇÃO

Neste artigo trato da fase inicial a minha pesquisa, que tem por objetivo abordar a territorialidade como elemento organizacional e de reconstrução **143** do território da comunidade quilombola, distanciado do conceito territorial jurídico-político do Estado, buscando construir uma epistemologia que envolva território e territorialidade a partir da cosmovisão da própria comunidade. Para que esse processo de construção epistemológica seja mais bem compreendido, dividi este artigo em quatro tópicos subsequentes a esta introdução.

No primeiro tópico apresento como surgiu a temática desta pesquisa e os fatores que me levaram a escolher a comunidade como referência; no segundo, faço uma breve descrição da comunidade e da ilha de São Vicente, da tramitação do processo de regularização fundiária junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e dos conflitos ocorridos na ilha e o clima de tensão; no terceiro tópico trato de abordar questões territoriais diferentes dos conceitos jurídico-político do Estado, em prol de uma perspectiva relacional assentada na cosmovisão da própria comunidade e onde estou desenvolvendo o conceito de “Ciclo Histórico Territorial” e “Relações Constitutiva de Territorialidade” ; o último tópico é a conclusão onde teço algumas considerações sobre

a produção de conhecimento que caracteriza a pesquisa.

## **PESQUISA: ORIGEM, ESCOLHAS E TRAJETÓRIAS**

A temática envolvendo território e territorialidade tem relação com meu trabalho no INCRA, autarquia federal no estado do Tocantins, como Analista em Reforma e Desenvolvimento Agrário-Antropólogo, atuando na regularização fundiária de territórios quilombolas. Contudo, na minha pesquisa, território e territorialidade serão abordados a contrapelo a minha atuação no INCRA, conforme demonstrarei ao longo deste artigo.

Território e territorialidade são temáticas presentes no meu trabalho no serviço público federal, e através dele, pude conhecer uma parte das quarenta comunidades quilombolas do estado do Tocantins, e a partir desse universo como projeto inicial escolhi duas dessas comunidades: Ilha de São Vicente (situada no extremo norte do Tocantins) e Kalunga do Mimoso (sua área abrange parte de dois municípios do Tocantins, Arraias e Paranã, situada no extremo sul). A princípio achei que seria auspicioso fazer um estudo comparativo dessas duas comunidades, pois em que pese o fato de ambas serem igualmente marcadas pela opressão histórica da escravidão que reverbera ainda hoje, elas são muito diferentes em termos ambientais, formação histórica, tamanho territorial, dentre outras características, e foram essas diferenças fortemente contrastantes que me levaram a desejar estudá-las. No entanto, percebi que não seria possível estudar ambas comparativamente dentro do período do mestrado, então eu abandonei esse estudo que seria minha primeira pesquisa para optar somente pela comunidade quilombola Ilha de São Vicente.

Uma vez que tive que mudar a minha pesquisa, por que a escolha dessa comunidade? Bem, se a escolha da temática envolvendo território e territorialidade teve uma motivação mais calcada no âmbito profissional de minha atuação



no INCRA, a motivação da escolha da comunidade quilombola Ilha de São Vicente teve um viés mais afetivo, na realidade uma dupla afetividade.

A primeira forma de afetividade encontra-se no fato de que foi nessa comunidade que realizei o meu primeiro trabalho de campo como antropólogo e com povos tradicionais, no ano de 2013, quando assumi meu cargo no INCRA, o que metaforicamente não deixa de ser um “rito de passagem” que marca emblematicamente a minha trajetória. Nessa ocasião, eu e o antropólogo Márcio Catelan, colega de trabalho também neófito, fomos auxiliar por um período de doze dias a antropóloga e professora da Universidade Federal do Tocantins, Rita de Cássia Domingues Lopes, responsável pela realização do Relatório Antropológico do INCRA da comunidade quilombolas Ilha de São Vicente, peça técnica fundamental para a futura titulação territorial coletiva da comunidade.

A segunda forma de afetividade surgiu durante esse período de doze dias em que fiquei entre a ilha e a sede administrativa de Araguatins, onde com os outros colegas antropólogos íamos visitar instituições levantando documentos para compor o relatório. Contudo, foi o contexto da ilha que me proporcionou os momentos mais importantes da viagem, onde pude me reunir com a comunidade, fotografar, entrevistar e vivenciar parte do cotidiano daqueles quilombolas, sendo bem acolhido por toda a comunidade, em especial pelo seu patriarca, o Seu Salvador, já falecido, e sua família.

Embora esse trabalho de campo fosse mais na condição de auxiliar, foi uma experiência que se constituiu como base importante para que depois eu mesmo fosse o principal responsável por outros relatórios antropológicos do INCRA. Mesmo realizando trabalho de campo em outras comunidades quilombolas do Tocantins, ou mesmo realizando visitas técnicas sem caráter antropológico, a comunidade quilombola Ilha de São Vicente é a minha primeira referência profissional-afetiva e desta vez, na minha nova estada em 2022, terei a oportunidade vivenciar academicamente e dialogicamente a ilha por um viés

menos atrelado a uma antropologia aplicada praticada pela perspectiva do Estado.

## **CONTEXTO, DESCRIÇÃO E CONFLITO**

Antes de adentrar mais especificamente no processo de construção epistemológica territorial, cabe trazer algumas informações e fazer descrições sobre a comunidade quilombola e a ilha para melhor ilustrar e tornar mais compreensível o desenvolvimento da pesquisa, ressaltando que parte das fontes são oriundas do Relatório Antropológico do INCRA sobre a comunidade quilombola, realizado pela antropóloga Dr.<sup>a</sup> Rita de Cássia Domingues Lopes (2014), outras são de conversas informais que mantive com a saudosa Fátima Barros, liderança da comunidade, e também pela minha experiência durante minha estada na ilha.

Na Ilha de São Vicente moram/habitam 36 famílias quilombolas ocupando uma área de 32,4751 ha. O binarismo “morar/habitar” parte da perspectiva de Tim Ingold (2015), cujos conceitos não são sinônimos, mas antagônicos, em que “habitar” significa compreender o lugar como formado pelo movimento de seus habitantes e “morar” compreende o lugar como algo mais circunscrito. Assim, utilizei o binarismo porque na situação atual a comunidade não usufrui da ilha toda, estando sua ocupação restrita a uma área de aproximadamente 32 ha (1,3 % do total da ilha), ou seja, a comunidade está como que vivendo em um limbo, pois ao mesmo tempo em que ela está circunscrita a um lugar que restringe seu movimento (morar), ela ainda assim consegue se movimentar nesse pequeno lugar, na perspectiva de que esse movimento restrito se amplie no futuro se estenda por toda a ilha como outrora (habitar).

A comunidade está situada no extremo norte do estado, na região conhecida como Bico do Papagaio, localizada à margem direita do Rio Araguaia em



uma ilha de aproximadamente 2.500 ha, que corresponde ao seu território original, na divisa com o estado do Pará. Por percorrer mais de um estado, o Rio Araguaia é considerado um rio federal e a ilha, por estar situada nele na divisa com o estado do Tocantins com o Pará, é considerada área da União, mas a comunidade poderá viver nela normalmente através do Contrato de Concessão de Direito Real de Uso (CCDRU) ou título coletivo que deverá ser emitido ao fim do processo administrativo de regularização fundiária do território junto ao INCRA.

A ilha está envolvida pelo bioma amazônico e nela os quilombolas vivem do extrativismo, da pesca, do roçado, da criação de pequenos animais e do trabalho formal e informal na sede administrativa da cidade de Araguatins, que dista da ilha vinte minutos de barco. Alguns deles moram/habitam na ilha, outros na região da sede administrativa de Araguatins e cidades próximas, e ainda há aqueles que têm casas em ambos os lugares. A ilha atualmente está em processo de titulação, sendo habitada, além dos quilombolas que nela vivem há mais de um século (ela foi doada pelo antigo dono e senhor ao seu ex-escravizado, fundador da comunidade, Henrique Barros), por não quilombolas que vieram a viver e a explorá-la depois, situação que gera tensão pela possibilidade de ocorrer um novo conflito.

147

Quanto à origem da comunidade quilombola, a ilha foi doada em 1888 ao ancestral da comunidade Henrique Barros. São seis gerações da família Barros vivendo na ilha há mais de cento e vinte anos. Isso já ficou demonstrado no trabalho realizado pelo INCRA, pela história da própria comunidade apontada em alguns livros e pelo conhecimento dos moradores mais antigos de Araguatins. Embora tivessem consciência da sua história como descendente de escravos, foi somente depois do conflito gerado por um vizinho não quilombola é que buscaram o reconhecimento oficial por parte do Estado enquanto remanescentes de quilombos.

Os conflitos tiveram início no início do ano 2000, sendo seu ápice atingido em 2010, quando o vizinho conseguiu na justiça do estado o direito a inserir como sua propriedade parte da terra em que morava o Senhor Salvador, patriarca da comunidade. Assim, o oficial de justiça e mais policiais militares chegaram de barco e despejaram toda a família do Senhor Salvador, que passou a morar com os parentes vizinhos, pois teve a sua casa queimada. Ciente de sua ancestralidade e dos direitos que tinha, a comunidade pediu e foi reconhecida pela Fundação Cultural Palmares (FCP) como remanescentes de quilombo, conseguindo depois seu patriarca retornar a sua área e ter o processo originado pelo conflito subido da instância da justiça estadual para a federal, onde estava temporariamente suspenso, salientando que esta informação sobre o processo foi obtida há mais de dois anos. Paralelamente obtiveram do Governo Federal, através do INCRA a Portaria de Reconhecimento do seu território. Assim, para que obtivessem êxito junto à justiça e ao Governo Federal, a comunidade teve que se organizar formalmente como uma associação, a Associação Comunitária Quilombola da Ilha de São Vicente.

Essa portaria é uma etapa importantíssima para que ao final do processo a ilha passe a ser usufruída integralmente e coletivamente pela comunidade quilombola como outrora, contudo o processo administrativo até a obtenção do CCDRU ou do título coletivo definitivo normalmente é moroso, o que faz aumentar bastante a tensão na ilha. Isso porque de acordo com as normativas que norteiam a tramitação do processo, a próxima etapa implica na saída da de não quilombolas da ilha. O fato é que quando o processo de regularização fundiária tramitar, poderão surgir muitas ações na justiça e ameaças, inclusive elas já ocorrem contra os quilombolas, ficando esse clima de violência patente em 2018 quando conversei com a saudosa liderança da comunidade, Fátima Barros. Nessa conversa ela me falou que constantemente sofria ameaças por sua atuação na defesa da ilha como território quilombola, mas que mesmo assim

não se sentia intimidada, tanto que continuou seu ativismo até seu falecimento em abril de 2021 em decorrência da pandemia da COVID-19.

## **CICLO HISTÓRICO TERRITORIAL E RELAÇÕES CONSTITUTIVAS DE TERRITORIALIDADES**

Um dos desafios desta pesquisa está associado em tratar analiticamente território e territorialidade por um viés contrário ao caráter jurídico-político territorial “onde o território é visto como um espaço delimitado e controlado, através do qual se exerce um determinado poder na maioria das vezes [...] relacionado ao poder político do Estado.” (COSTA, 2016: 40). Para mim trata-se de um desafio, uma vez que enquanto antropólogo de uma autarquia federal a minha atuação fica limitada as prescrições normativas legais em que elementos históricos, etnográficos, sociais, culturais, geográficos e econômicos que devem ser obrigatoriamente abordados no trabalho de campo para realização do relatório antropológico para ajudar na delimitação de um futuro território para as comunidades quilombolas. Indubitavelmente é um trabalho relevante e necessário enquanto política social para a sobrevivência dessas comunidades tradicionais.

149

Contudo nesta pesquisa o foco é experienciar outras possibilidades e caminhos, abordando território e territorialidade não a partir do que o Estado define o que se deve encontrar em uma comunidade quilombola, mas a partir da cosmovisão da comunidade quilombola que definirá o que é e qual é seu conceito e sentido de território e territorialidade, ou seja, subverter essa verticalidade. Realizar essa inversão é um processo desafiador, uma vez que particularmente me encontro condicionado a construir modelos analíticos a partir de normativas, e a minha pesquisa visa romper com essa limitação e a buscar uma maior liberdade epistêmica de construir um outro território e uma outra territorialidade.

A base dessa construção parte de três momentos que identifiquei e que

chamo de “Ciclo Histórico Territorial” da Ilha de São Vicente: 1º) No século XIX o fundador da comunidade, Henrique Barros, recebe a ilha como doação de seu antigo dono; 2º) No século XX a ilha passa a ser habitada por moradores não quilombolas fazendo com que percam grande parte do território; 3º) No século XXI a comunidade foi reconhecida como remanescente de escravizados e tem um processo administrativo no INCRA, que trata da regularização fundiária, cuja tramitação indica que a ilha poderá voltar a ser integralmente da comunidade, uma vez que já foi publicada uma portaria de reconhecimento dela como território quilombola pelo Governo Federal (Até poderem usufruir de fato o seu território na totalidade, deverão se passar alguns anos, pois normalmente os processos de regularização fundiária são morosos, o que concorre para aumentar o clima de tensão e o risco de um conflito).

A sequência desse ciclo leva a concluir respectivamente que: 1º) havia um território próprio da comunidade; 2º) o território foi reduzido e fragmentado; 3º) Mesmo a comunidade confinada numa pequena parte da ilha, atualmente há a possibilidade reconstrução do território próximo da situação 1ª – próximo porque há que se levar em conta as transformações históricas e sociais e a alternância de gerações dos membros ao longo desses dois séculos. A expectativa é que esse ciclo histórico territorial possa ser encerrado ainda nesta década e a comunidade deixe de estar confinada nos seus 32 ha, de forma que possa de fato e de direito, habitar e viver a ilha na sua integralidade.

A partir dessa conclusão sobre o ciclo territorial sobrevêm questões que também são basilares: Como a comunidade quilombola está organizada no seu território atualmente? Como os membros dessa comunidade estão se organizando e ao mesmo tempo lutando pela reconstrução seu território futuro, ou seja, como se dão e se constroem essas territorialidades? As respostas para tais questões têm origem em alguns tipos relações.

Essas relações são inspiradas no conceito de cosmografia de Paul Little

(2002: 4):

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 envolve seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantem com o seu território específico, a história de sua ocupação guardada na memória coletiva, ou uso social que dá ao território e as formas de defesa dele.

Tomei esse conceito como um conjunto que engloba quilombolas, sociedade envolvente, rios, floresta, animais, instituições, objetos e memória, elementos relacionais que criam as condições necessárias para se compreender como a territorialidade se forma, resiste, transforma e se mantém, organizando e dando sentido para reconstrução e reconfiguração do território. Agora é possível falar em quatro tipo de “Relações Constitutivas de Territorialidades”: 1) Relações políticas internas e externas das lideranças e membros da comunidade; 2) Relações da comunidade com os outros não humanos; 3) Relações da comunidade com o Estado; 4) Relações com a sociedade envolvente de Araguatins (relações culturais, sociais e econômicas). 151

A base dessas relações, conforme acima, deixa claro que partirá sempre da cosmovisão da comunidade, ressaltando que essas quatro formas de relações devem ser tomadas como categorias tipológicas ideais mediadoras da minha construção epistemológica (WEBER, 1999), não encerrando em si mesmas todos os desdobramentos e consequências possíveis, inexistindo entre elas fronteiras rígidas, mas fluidas e dinâmicas.

Dessas relações quero destacar a que envolve a comunidade e outros não humanos, ressaltando que não se trata do fato de tomá-la como a mais importante, pois essa importância entre as formas de relações partirá da própria comunidade (inclusive poderá surgir mesmos até outras formas relacionais não vislumbradas por mim), mas devido ser a primeira das quatro que estou trabalhando de forma mais intensa nesta fase inicial da pesquisa.

Nesse sentido, a perspectiva de Tim Ingold (2015) de que humanos, animais e coisas se afetam e se constroem no movimento, onde a agência não é só do homem, será importante para a compreensão da territorialidade como um complexo que supera a dicotomia cultura x natureza, complementado pela perspectiva antropocênica de Anna Tsing (2013: 34), que faz um convite para que nós cientistas sociais não tenhamos medo “de aprender sobre novos e diferentes tipos de sociabilidade”, me levando a refletir e a abordar a Ilha de São Vicente não mais como um mero espaço onde moram os quilombolas que mantêm relações entre si vivendo em um território abundante de recursos naturais, mas como um ambiente de relações entre humanos e não humanos, marcada pela colaboração entre as multiespécies, onde rios, homens, animais e florestas são agentes e promotores de sociabilidades mais que humanas, caracterizadas por uma relação horizontal e simbiótica que dá sentido e força na luta, reconstrução e definição do seu território.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Este artigo é o primeiro de uma série de outros artigos que irei escrever partindo desta pesquisa. Por ser o primeiro e pelo fato de ainda não ter realizado nenhum trabalho de campo “na” e “com” a comunidade quilombola, pois a minha primeira ida de caráter exploratório e ambientação está previsto para o início do ano de 2022, não pude ainda desenvolver, sistematizar e conceituar adequadamente com a profundidade teórica e metodológica necessária, o que chamo de “Ciclo Territorial Histórico” e “Relações Constitutivas de Territorialidades”.

Contudo, considero um exercício profícuo criar esses mecanismos com objetivos analítico e epistemológico para tratar questões territoriais associadas às comunidades quilombolas como a da Ilha de São Vicente, indo além do lugar



comum onde território e territorialidade ainda são apreendidos e compreendidos no âmbito acadêmico e estatal por uma visão jurídica-política. Na realidade não se trata de negar essa visão, inclusive sou seu tributário enquanto antropólogo do Estado, pois ela tem o papel de suma importância na garantia de direitos, acesso e manutenção de áreas para essas comunidades tradicionais. Assim a pesquisa não implica em superar a perspectiva jurídica-política, mas de completá-la ao contrapor-la, sem tolher seu valor.

Na realidade ao propor o ciclo e as relações partindo da cosmologia e ontologia da própria comunidade é muito diferente de “dar voz” uma coletividade tradicional. Esse “dar voz” ainda muito presente nos objetivos de muitas pesquisas, ainda que não seja a intenção, me soa como algo preconceituoso e estereotipado, ou seja, aquilo que Marilyn Strathern (2017) chama de espantinho, trazendo consigo resquícios e anacronismos de uma antropologia evolucionista que de alguma forma ainda sobrevive e que parece hodiernamente pôr em xeque a capacidade intelectual dessas comunidades falarem por si mesmas.

153

Assim, ao dizer que a pesquisa parte de valores êmicos da comunidade quilombola da Ilha de São Vicente, mais que uma forma de demonstrar que outros conceitos, vivências e experiências de territorialidade e território são possíveis, é sobretudo uma forma de considerar e tratar o outro com seriedade, de modo que o resultado desse trabalho ainda que baseado cosmovisão da comunidade, possa ser apropriado através do encontro de intersubjetividades entre pesquisador e pesquisado através de uma relação simétrica inspirada em Bruno Latour (2013), ou ainda que esse encontro não implique necessariamente em concordância ou consenso, como bem escreveu Antônio Bispo ou Nego Bispo, conhecida liderança quilombola do Piauí, podemos transformar “[...] as nossas divergências em diversidades, e na diversidade atingirmos a **confluência** de toda as nossas experiências” (2019: 91, grifo nosso). Confluir é associar saberes.

## REFERÊNCIAS

COSTA, Rogério Haesbaert da. *O Mito da Desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 396 p., 2016.

BISPO, Antônio. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. 2 ed. Brasília: AYÔ, 2019. 150 p.

DOMINGUES-LOPES, Rita de C. *Relatório antropológico de reconhecimento e delimitação do território da Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente, Araguatins-Tocantins*. Palmas: INCRA/ SR 26-TO, 2014.

INGOLD, Tim. *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Traduzido por Fábio Creder. Petrópolis - RJ: Editora Vozes, 390 p., 2015.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34152 p., 2013.

LITTLE, Paul E. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: UnB, 2002. (Série Antropologia; 322)

STRATHERN, Marilyn. *O Efeito Etnográfico e Outros Ensaio*. Traduzido por Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentine. São Paulo: Ubu, 544 p., 2017.

TSING, Anna. *More-Than-Human Sociality: a call for critical description*. Hastrup, Kirsten (ed.). *Anthropology and nature*. New York: Routledge. 27-42, 2013.



WEBER, Max. *A Objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais*. Traduzido por Gabriel Cohn *In*: COHN. São Paulo: Ática, 112 p., 2006.

# “A DEMARCAÇÃO DO TERRITÓRIO INDÍGENA, NA MINHA CONCEPÇÃO, ISSO SIGNIFICA A RETOMADA DA VIDA”: ENTREVISTA COM AS LIDERANÇAS INDÍGENAS FEMININAS DO ESTADO DO PIAUÍ.

HELANE KAROLINE TAVARES GOMES

Mestra em Antropologia e Arqueologia - Universidade Federal do Piauí

Email: [helanetvares@hotmail.com](mailto:helanetvares@hotmail.com)

CINTHYA VALÉRIA NUNES MOTTA KÓS

Doutoranda em Estado e Sociedade - Universidade Federal do Sul da Bahia

Email: [cinthyakoss.antro@gmail.com](mailto:cinthyakoss.antro@gmail.com)

CRISTHYAN KALINE SOARES DA SILVA

Mestranda em Antropologia - Universidade Federal do Piauí

Email: [cristhyankaline@hotmail.com.br](mailto:cristhyankaline@hotmail.com.br)

## REVISTA ZABELÊ

DISCENTES PPGANT - UFPI

No dia 23 de julho de 2022 o município de Uruçuí sediou a III Assembleia dos Povos Indígenas do Piauí. De acordo com a assessoria de comunicação da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Geral e Espírito Santo (APOINME) o evento, realizado no auditório do Clube de Pescadores Z 13, reuniu aproximadamente 200 indígenas pertencentes etnias Tabajara Tapuio Itamaraty, Tabajara, Kariri, Gueguê e Gamela, presentes em solo piauiense. O evento contou com a presença de representante e órgãos federais e estaduais como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Defensoria Pública do Estado, representantes da Secretaria de Educação Estadual, Universidade Federal do Piauí (UFPI), estudantes e pesquisadores, bem como os coordenadores executivo e jurídico da APOINME, Cassimiro Tapeba e Jorge Tabajara, respectivamente.

A assembleia teve como objetivo central a promoção do fortalecimento da cultura, identidade e contextualização do movimento indígena do Estado do Piauí nos últimos anos. Durante a III Assembleia dos Povos Indígenas do Piauí as lideranças de cada povo, abordaram o contexto geral das comunidades indígenas, as principais conquistas coletivas e demandas, alicerçadas nas temáticas território, saúde e educação. Foi realizada, em assembleia, a eleição da nova coordenação da micro regional da APOINME no Piauí.

Na ocasião foi possível entrevistar as lideranças femininas presentes no evento. Os diálogos travados se transformam em conversas a medida em que vários atores contribuíram com as respostas das questões pensadas previamente pelas organizadoras dessa edição da Revista Zabelê<sup>1</sup>. Por meio de nossos questionamentos almejávamos apresentar um panorama geral acerca das lideranças femininas de cada etnia presente no Estado do Piauí, contemplando a trajetória das mulheres indígenas, sua organização política e situação atual dos povos indígenas no Piauí, principais desafios e reivindicações. Dessas conversas surgem assuntos transversais a todas as mulheres entrevistadas, a importância da de-

<sup>1</sup> As entrevistas, formuladas coletivamente pelas organizadoras da presente edição da Revista Zabelê, foram concedidas a Helene Karoline Tavares Gomes.

marcação do território, da educação escolar indígena, da disponibilidade de insumos para a agricultura familiar e o artesanato. As transcrições aqui apresentadas refletem os anseios presentes na retórica potente dessas mulheres indígenas.

**Zabelê:** *Sobre as mobilizações indígenas femininas eu gostaria que a senhora contasse um pouco da trajetória, dos caminhos percorridos e conquistas, para podermos iniciar a nossa conversa começando com sua apresentação, com nome, idade, comunidade e povo.*

**Lucinete:** *Meu nome é Lucinete Maria do Nascimento. Sou liderança indígena do povo Tabajara Tapuio Itamaraty da comunidade Nazaré do município Lagoa de São Francisco.*

**Dona Deusa:** *Eu sou Deuzeni Pereira dos Santos, tenho sessenta e quatro anos e sou da comunidade Sangue do povo Gueguê do município de Uruçuí.*

**Dan:** *Eu sou Maria da Conceição de Sousa, sou indígena dos Caboclo Baixa Funda, da etnia Gamela. O meu povoado, a minha comunidade fica aqui perto de Uruçuí a noventa e oito quilômetros de distância. Estrada boa. Boa, porque os proprietários, latifundiários de perto de lá fizeram a estrada pra bater no município.*

**Aramires:** *Meu nome é Aramires Hingrid Moreira Sousa, tenho trinta e um anos e sou da comunidade Itacoatiara do povo Tabajara de Piripiri.*

**Clarisse:** *Me chamo Clarisse de Alves Sousa. Eu sou representante das mulheres indígenas Gamela. Não é só das mulheres, mas como do povo todo do Pirajá, a família indígena toda do Pirajá eu sou como cacique, sou representante deles. E aí nós somos uma família muito humilde. Nós precisa*

*de muita coisa lá na nossa comunidade. Como um trator para dar nossas terras. Uma máquina pra descascar nosso buriti. Que é a bandeira de lá do Pirajá é um pé de buriti. E aí nós precisamos de muitas coisas pra nos ajudar. Precisamos de um galpão pra nossas mulheres indígena que somos quarenta e nove mulheres que está na associação que eu formei. São muito humilde. Elas precisa de bordar, de costurar, de costura, de picotar o crochê e nós não tem condição. Aí eu peço ajuda de vocês que se pode nos ajudar.*

**Francisca Kariri:** *Maria Francisca Pereira Ferreira, cinquenta e quatro anos, sou da comunidade Kariri da Serra Grande e sou do povo Kariri.*

**Zabelê:** *Gostaria que você falasse um pouco sobre a sua trajetória no movimento indígena. Como você se tornou liderança indígena?*

159

**Lucinete:** *Antes eu já tinha, digamos, uma certa liderança, aqui na comunidade porque por muito tempo eu fui dirigente da igreja, fui também presidente da associação da Kolping local e esse reconhecimento indígena, ele só me fortaleceu como pessoa e como liderança também dentro da comunidade. Por eu já ter uma certa forma de liderança, isso só veio fortalecer, cada vez mais. E com relação a essa questão do território, pra mim, é um fortalecimento cada vez maior, porque com esse reconhecimento do território eu vou ter a minha raiz definitiva e fincada aqui dentro da comunidade. [...] Falar da trajetória do movimento indígena. Isso pra mim é muito forte, porque desde criança o meu tio Antônio Niza, ele sempre conversava comigo e ele falava muito dessa questão da gente ser descendente, da nossa descendência indígena. Ele fazia questão de contar toda essa história que a gente conta hoje, ele fazia questão de contar pra gente e assim, isso pra mim é uma coisa muito forte que tem momentos que eu não consigo nem definir, nem explicar porque eu sinto tudo isso, mas é uma*

*questão que pra mim é muito emocionante e ainda é muito dolorosa, porque no momento que eu começo a falar me vem na mente tudo o que as pessoas, os meus antepassados viveram pra que pudesse hoje a gente está sobrevivendo, né, porque o que a gente sabe é que eles se calaram pra que a gente pudesse viver hoje. E passaram por muitas situações difícil, muito difícil e assim, uma das coisas que me marca muito, me emociona e que ainda hoje dói muito é essa questão de que os meus antepassados foram da época do colar de orelha, né, onde os caçadores, os capitão do mato, como eram chamado na época, saiam pra caçar os indígenas como que eles fossem bicho bruto e cada um ganhava por cabeça. Cada caçador matava o indígena, cortava as orelhas, enfiava no cordão e colocava no pescoço. Então eles ganhavam mais por cabeça, quem matasse mais ganhasse mais, ou seja, quem tivesse o colar maior era quem ganhava mais porque tinha matado mais indígena e isso pra mim dói muito. [...] Outro ponto que pra mim é muito forte são os saberes que o meu pai transmitiu pra gente. O meu tio Antônio Niza, como eu já falei lá no início, ele contava muito essas histórias pra gente e meu pai também teve essa contribuição muito grande. Quando meu tio faleceu a gente focou mais também na questão de estar conversando com meu pai. Como ele era mais calado a gente precisava perguntar pra ele, o que a gente queria saber a gente perguntava pra ele e ele deu muita informação. Muita coisa ele repassou pra gente. Muito do que a gente faz hoje foi dos ensinamentos que ele repassou pra gente e uma das coisas muito forte que ele sempre dizia é que a gente precisa ouvir os mais velhos e quando ele tava vivo os filhos, os netos ficavam ao redor dele pra perguntar, pra ouvir e ele gostava muito de contar história e ele gostava muito de contar história e isso é uma coisa que me marca muito, por conta de que era um prazer muito grande quando a gente sentava junto com ele naquela roda de conversa onde ele ia contar as histórias, contava adivinhação e com isso a gente aprendeu muito. E assim, hoje a gente tem a cultura de fazer a fogueira e ficar lá conversando. Isso*

*foi um saber que ele repassou pra gente. Foi uma lição de vida que ele repassou pra gente. Então, assim, na trajetória da formação indígena o meu pai teve uma contribuição muito grande nesse resgate da nossa história porque ele nos ensinou muito, nos deu muita informação e ainda dói muito a perda dele, há um ano atrás e o movimento indígena local também perdeu porque tudo que a gente queria saber com relação a questão a gente corria pra ele e ele contava pra gente, dava essas informações. Aí a gente agora fica às vezes se perguntando, será se ainda tinha alguma coisa que faltava ele dizer pra gente, né, mas eu acredito que se tiver que ter alguma outra informação a gente vai ter. Eu só queria falar esse ponto da contribuição que ele deu muito pra o nosso movimento indígena.*

**Dona Deusa:** *A minha trajetória no movimento indígena é todos os dias. Todos os dias nós temos grupo de movimento, todos os dias tentando de qualquer forma ajudar. Ajudar batalhando por cesta básica, batalhando por vacina que graças a deus não faltou par aos gueguê aqui em Uruçuí. A vacina, teste, de covid, que agora só se fala em pandemia. Quando eu posso ajudar uma pessoa que tá com um problema de saúde, ajudar de qualquer forma, pra viagem, a gente se une e eu paro pouco na minha casa. Eu viajo pra Teresina atrás de resolver esse problema do nosso território, eu viajo para Brasília, eu faço de tudo um pouco porque não temos recurso, precisamos de mais recursos pra dá conta dessa trajetória toda, mas o que tá ao meu alcance eu consigo. Eu vejo aqui nas secretarias do município, educação, saúde que é muito difícil. Por isso que tivemos essa Assembleia dos Povos Indígenas pra que nós possa contar com a saúde indígena e a educação indígena, com um posto da FUNAI em Teresina. Por que tudo muda pra nós, tudo melhora e o foco da Assembleia é saúde e educação indígena pra gente melhorar dentro desse Estado como ser humano. Pra gente se sentir digno como ser humano tendo a onde o nosso povo faça uma consulta com mais especialista, tenha maiores especialidades.*

*Quanto a educação para os nossos filhos, netos e adultos também que queiram voltar a estudar. Essas são as minhas palavras e muito obrigado. [...] Eu me tornei uma liderança indígena, fundei uma Associação. Eu sou fundadora da Associação APISUL, Associação dos Povos Pró-Índios do Sangue em Uruçuí. Associação pra mim ser mais vista. A mobilização com Associação é sempre melhor porque somos um grupo tanto de mulher quanto dos homens gueguês. Eu passei a ser cacica aqui. Viajamos. O conhecimento se tornou maior nas minhas viagens e pra titularização desse território, eu tive mais poder, porque hoje eu chego no INTERPF, na FUNAI e eu num sou só a Deuzeni, eu sou uma liderança indígena, presidente da Associação APISUL. A gente é melhor visto, como diz a história, porque eu tô representando uma aldeia indígena. Eu num tô representando só a Deuzeni e isso mudou muito, muito. Em qualquer lugar que eu chego eu sou bem vista, porque eu represento uma comunidade indígena.*

**Dan:** *Eu tenho uma história no movimento sindical, vinte anos na luta, no movimento sindical, no movimento dos trabalhadores rurais e mais mesmo sabendo, a minha etnia já era caboclo, né, porque desde 2005 que a gente teve a necessidade de conhecer a nossa etnia, o nosso direito indígena. Daí eu já comecei movimento sindical fazendo a luta social, a mesma luta dos indígenas, porque não tem diferença, porque a diferença que tem é porque tem um nome sindicalismo e a outra diferença somos caboclos gamelas, né. Mas a mesma reivindicação do nosso território de terras, saúde, educação, também o nosso reconhecimento como indígena, é eu acho que pra mim foi uma luta só e aonde tivemos conhecimento. E quando resgatamos a história indígena, a gente sofreu um grande, um pouco, racismo, das pessoas, que passavam, aí eu não sabia que tinha ainda. Sabia sim. Que esse território ele já era indígena. Quem destruiu a vida dos indígenas foi o homem branco que veio criar*

---

2 Instituto de Terras do Piauí.

*essa cidade de Uruçuí onde levou toda a tragédia. A morte dos índios, expulso dos caboclos e vai. Por isso que hoje, a gente sofreu esses racismo, mas hoje a gente tá sendo já reconhecido e respeitado pelo movimento, a necessidade de ter, de se unir forças e ser declarado e não ter vergonha de dizer que é caboclo indígena Gamela de Uruçuí. Por isso nós estamos nessa luta desde 2005 e nós continuamos nessa caminhada. [...]. Eu saí da minha região em noventa e seis, noventa e seis pra cá eu fui suplente, sócia do sindicato, aí eu tirei vários anos de suplência, secretária, secretária e quando foi em 2017 eu assumi uma presidência, mas fazendo. Fui secretária de política agrícola e agrária várias vezes, fui vice-presidente várias vezes, fui suplente por duas vezes. Passei quatro anos. Durante a pandemia eu vim entregar dia dezanove de novembro de dois mil e vinte e um. Mas eu realizei o sonho que eu queria que era, era o sindicato ter uma casa olhada como uma empresa e ela era uma casa olhada aquela casa velha. E eu queria que ela fosse olhada como uma empresa, tudo tinha. Lá tem tudo, se você precisa escanear bem computador tem carro tem, câmara tem casa boa tem, é isso que eu queria. Eu entrei no sindicato já corrida do lado do latifundiário, em 1995 nós voltamos a ocupar nosso território. E aí o local sempre morando numa terra dizendo que alguém era dono e nunca foi dono e nem é dono. Nessa mesma terra nós só saímos de lá, do nosso território e passamos para esse outro lado do rio e lá eu saí com a idade oito anos e quando eu vim sair desse território meu pra cá, foi ocupado uma fazenda em 1995, ele botou meio mundo de polícia para matar a gente. '[...] Ele chegou lá em 1976, como fazendeiro de gado, de plantio de mandioca. Botou fogo lá, nós só saímos através do fogo. Queimou tudo e nós saímos para o outro lado. E aí dessa carreira eu vim pro sindicato. A igreja também me deu um grande apoio, a CPT<sup>3</sup>. [...]. E aí por isso a gente e eu tive a carreira do movimento sindical pra defender a categoria. E ainda hoje, na luta indo e vamos continuar crescer. Ai*

<sup>3</sup> Comissão Pastoral da Terra.

*fiz formação política, fui descobrindo que aquele território era meu porque as pessoas antigas morreram minha mãe ficou, minha mãe ficou contando a história e quando foi em 1995, já através do INCRA<sup>4</sup> e descobriu vocês são índios. Eu fui atrás da história e descobri e dei entrada em Fortaleza com o pedido de reconhecimento, em 95 nós ocupamos, eu saí de lá pra não morrer. Por que o latifundiário foi lá pra casa pra me matar. Eu com minhas três filhas. Por isso saí de lá e vim pra cá. Cheguei aqui e continuo uma história. Ocupamos uma fazenda chamada Saponga que é essa do Assentamento Rural Flores e lá a gente, eu tive que, como ele não desapropriou a Fazenda Saponga, ele desapropriou a Fazenda Santa Tereza do Elmar, influência política. E lá botou a gente, aí desde 1999 que nós somos assentados nesse local, mas a luta continuamos tanto como sindicalista como indígenas sendo resgatando as duas histórias.*

***Aramires:** Eu sou secretaria da Associação indígena. Participo nessa função. Falando um pouco da minha história, faz uns quatro anos que eu participo do movimento, seu Zé Guilherme sempre me convidava pra mim se autodeclarar, porque muitas pessoas tinham esse medo. Eu tinha esse medo pelo preconceito, de se auto declarar e também por falta de reconhecimento mesmo. Aí o seu Zé Guilherme fez o convite pra mim tá participando da associação e pela também a família, porque a minha família tem a descendência, só que a minha avó por parte de pai, eu sempre perguntava pra ela, se era, se não era, e ela dizia que nós tinha as misturas com caboclo e com os índios e por causa disso eu ficava assim, com receio de me autodeclarar [...] Eu queria me autodeclarar por ser e não por pensar assim no ter, não vá lá, se declare porque ganha cesta, porque ganha isso, porque ganha aquilo, mas na minha intenção, no meu sentimento eu não queria isso. eu sei que é um direito, só que pra mim não seria o ponto principal. É como se fosse um complemento. Você se autodecla-*

---

4 Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

*rou e com o decorrer do tempo, da sua caminhada no grupo participando, você ganhar uns direitos e aqui em Piripiri é o contrário. [...] Eu queria participar porque quando a gente se identifica é como se fosse um estilo de vida, porque você tá num grupo que você se identifica e você gosta, também tem isso. [...] Seu Zé Guilherme me convidou pra a associação e eu já entrei como secretária e hoje eu sou só atuante e participo do movimento de acordo com minha disponibilidade e me encontrei. Realmente a gente se arrupia, é uma coisa que você não sabe explicar, é como se você tivesse se encaixado num quebra-cabeça, você se encaixa no quebra-cabeça, você se identifica e estou gostando muito de participar, contribui, conhecer muitas pessoas novas que cada dia mais estão se declarando e se identificando, assumindo realmente pelo ser, não pelo ter.*

***Clarisse:** Começou por minha mãe. E minha vó foi pego a troco de cachorro, é índia, era caboclo. E aí começou a família indígena. Quem quem deu fé dessa família nossa foi o cacique Henrique, que ajudou nós lá, manda merenda pra nós, ajuda nós, vai lá, tem reunião. Aí nós formo essa essa associação. [...] Conhecemos o seu Henrique, tá com um ano que nós conhecemos ele. Ele foi fazer uma visita no Uruçuí e ele passou lá em casa. Descobriu nossa família disse que nós era escondida. O que fez a gente formar essa associação foi o sofrimento que nós já tivemos lá.*

***Francisca Kariri:** A gente já nasce com um espírito de liderança. Desde muito tempo eu já participava de algum desenvolvimento pra comunidade, de conhecimento, antes mesmo da gente se alevantar a voz como indígena. Sempre ficava na linha de frente de levar os conhecimentos a comunidade e buscar conhecimento para a comunidade. Hoje nós temos um território demarcado e uma comunidade documentada, já é uma grande mudança e dentro dessas mudanças a gente vai trabalhando as outras mudança para a comunidade.*

**Zabelê:** *O que levou o seu povo a se organizar politicamente e a reivindicar a identidade indígena?*

**Lucinete:** *A questão da organização politicamente, um fato que é interessante, que fez com que a gente levantasse essa bandeira é a questão de está buscando os nossos direitos, porque assim, como a gente já viveu, a gente já silenciou por muitos anos e querendo ou não é através da organização política que se busca os direitos, então a gente precisa, de certa forma, não tá brigando com questão política partidária, mas a gente precisa ter uma política partidária para que a gente possa ter um mecanismo de está buscando os nossos direitos.*

**Dona Deusa:** *Durou muitos anos essa tentativa de mobilização e já que os homens não se manifestaram eu resolvi, porque também sou a filha mais velha da minha mãe e vi toda história com o sofrimento da minha mãe, da minha avó, das minhas tias, eu vendo o sofrimento delas como mulher indígena que não podiam nem falar que eram indígenas, por isso eu resolvi enfrentar essa luta. Como mulher indígena e hoje sou cacica indígena aqui, dos gueguê. [...] O que levou o meu povo, todos nós, tanto homem quanto mulher indígena a se manifestar politicamente foi o quanto nós sofremos. O sofrimento de a gente não ter onde trabalhar, não ter recurso pros nossos filhos, ver os filho da gente estuda até o ensino médio, quando querem se formar ir pra Teresina ou pra qualquer local que passa no vestibular, pra fazer uma melhor carreira na sua vida, uma formatura melhor, a gente não tem recurso. Então tudo isso fez com que a gente novamente recorresse a luta pra conseguir os nossos direitos.*

**Dan:** *Nós ficamos sabendo que era Caboclos Gamela por um estudo de onde nasceu todos os cablocos de lá, ainda existe cabloco lá, ainda. Lá tem encantado, alguns ver, outros não e lá o povo só chamava caboco, caboclo, cabo-*

*clo. E lá nós temos toda história indígena, temos o cemitério, vários massacres, várias sepulturas, cemitérios demarcado, lá nós tem tudo. O meu tio morreu matado pelo homem branco que mandou matar, pra ele sair das terras. Por isso nós estamos nessa luta desde 2005 e nós continuamos nessa caminhada. E agora a gente tá nessa luta de reconhecimento, com nós já somos reconhecidos como os cabocos Gamela. E vamos vencer, nós só queremos o nosso território.*

**Fracisca Kariri:** *Olha nós não podia ficar isolado, como vivia, aí despertamos que nós devia se organiza na comunidade e se mobilizar para dizer a sociedade e ao mundo inteiro que no Piauí tinha índio. Então houve a necessidade e foi essa necessidade que nos chamou atenção para nos mobilizar.*

**Zabelê:** *Houve alguma situação definidora, algum acontecimento específico que ajudou vocês a se reconhecerem enquanto indígena? Quando a mobilização indígena passou a ganhar visibilidade? Algum momento especial impulsionou a mobilização de vocês?*

167

**Lucinete:** *A questão da visibilidade, eu não digo que seria definidora, mas um ponto que foi um pontapé, assim. Ela foi bem mais ampla, ela foi bem pra longe, porque assim, a gente já tava começando a nossa organização, mas uma situação que deu um avanço muito na questão da visibilidade foi no ano de 2017 com a realização do III Fórum de Museus Indígenas onde aqui a comunidade Nazaré sediou esse fórum, então assim, esse fórum foi um marco que expandiu essa questão da visibilidade do movimento indígena dentro do Piauí. Não digo que um momento especial, mas sim vários momentos, porque durante essa trajetória a gente teve vários acontecimentos que foram nos fortalecendo, que foram fazendo com que a gente despertasse pra essa questão, como o grande diagnóstico que foi feito aqui na comunidade, o apoio da escola*

bíblica, do Centro de Formação Mandacaru de Pedro II e aí, então, quando, a gente de posse de todo esse apoio, de todo esse, digamos, esse apanhado que a gente fazia, dentro da comunidade, eu acredito que a gente estava só esperando o momento certo pra tá levantando essa bandeira. [...] Somando a essa questão da mobilização a gente pode tá juntando a vinda da professora Carmem Lúcia<sup>5</sup> em 2014 junto com a aluna Ilana<sup>6</sup>, onde ela veio pra reunir a comunidade, pra pedir a permissão para que ela realizasse a pesquisa dentro da comunidade. Isso então somado ao diagnóstico, somado a esses acompanhamentos que a gente teve, esse foi um dos momentos onde a gente chegou e viu que esse é o momento certo, esse é o momento, é agora pra gente levantar essa bandeira. Em 2014, com a vinda da professora Carmem e da aluna Ilana, que foi a primeira aluna que veio pra fazer a questão do estudo da nossa comunidade cientificamente, pra gente tá levantando a nossa bandeira. E é claro, a gente não poderia deixar de falar da questão das visitas, das visitas que a gente tem, dos apoios, principalmente dos apoios individuais, um deles é a questão da Anna, da nossa amiga lá da Itália que faz um trabalho aqui junto com a gente, ela veio e tudo começou a fluir. Mas a gente pode tá definindo um dos marcos, né, com o trabalho que a gente já tinha feito com o diagnóstico, a vinda da professora Carmem Lúcia em 2014, o Fórum de Museus Indígenas e a visita da Anna e tantas outras estudantes que passaram por aqui, tantas escolas que passaram por aqui que só vieram somar junto com a gente.

**Dona Deusa:** *Sobre a mobilização feminina indígena, aqui nós Gueguês somos uma família muito grande. O momento especial que impulsionou a nossa mobilização, de todos nós povos indígenas, foi ver gente, ver forasteiros, ver o agronegócio tomando conta de tudo que é da gente de direito,*

5 Professora do Mestrado em Antropologia da UFPI e coordenadora do laboratório de projeto nova cartografia social da Amazônia (PNCSA-UFPI).

6 Ex aluna do Mestrado em Antropologia UFPI, doutoranda em Antropologia pela UFPE.

*nosso aqui no Sangue e a gente não podia ficar de braços cruzado. Esse foi o momento especial que nos impulsionou a mobilização de todos nós. É ver a pe não ver o que ele pessoa que chega de fora. Eu não sou contra ninguém chegar, mas eu sou contra a pessoa chegar e não vê o que ele tá comprando. Não olhar pra onde ele tá entrando e tomar conta e até dizer pra nós que nós não era de lá do Sangue, nem daqui de Uruçuí. Eu ouvi isso lá em Bom Jesus diante do juiz de direito, viu, por pessoas do agronegócio [...] Houve sim mobilização, por exemplo, fomos ameaçados de entrar no território, porque fomos expulsos dele, lá. Foi muita ameaça, muita confusão, muito problema na justiça, viagem pra Bom Jesus, pra vara agrária, viagem para Brasília, uma mobilização total. Foi muito difícil... mas eu nunca baixei minha cabeça e nem deixei com que meu povo baixasse a cabeça. A gente anda sempre juntos.*

**Dan:** *Teve assim, nós fazendo reuniãozinha na comunidade e chamando eles. Nós somos índios? Somos. Nós somos cabocos? Somos. E por isso a historia hoje tá grande. E também as ajudas que a gente teve o conhecimento, Também o que levou nós foi as nossas ajudas que a gente teve, os nossos companheiros da UESPI, como a Carmen, o João Paulo<sup>7</sup>. Já, nós chamando o pessoal da APOIMNE, porque nem o prefeito quis pagar representação nossa não, só dos gueguê. Agora nós se levantamos por nós. Somos muito, você viu ai. [...] Os caboclos antigos que surgiram dessa região, eles foram, nós temos nossos Gamelas em Bom Jesus, em Currais, nós temos também os nossos parentes, saindo daqui de Baixa Grande do Ribeiro, tudo é um rumo só. Nós temos em Araguaína, em Tocantins, São Paulo, Brasília que se identificou. Tá vindo um pessoal de Brasília pra ir pra luta, porque eles tão lá porque foram corrido, num tinha outro lugar, foram despejado e agora eles tão vendo quer a luta tá dando resultado e eles tão voltando pro seu território.*

<sup>7</sup> Professor de história no IFPI- Uruçuí.

*Clarisse: primeiro lugar nos tinham nossas terras na serra e foi tomado e ele disse que não querendo acabar com a família indígena, que diz que no Pirajá não tem indígena, na laranjeira não tem indígenas, diz que vai acabar. Os grileiros da serra, dizendo que vai acabar a família indígenas, mas não acaba não que temos fé em Deus, nós ainda com Deus e nossa família é da raiz, é da raiz. Eu tenho sessenta e seis anos e o que eu digo aqui, minha filha, eu provo. Nós somos sofrida, nós precisamos de apoio para ajudar nós, porque nós somos poucas famílias.[...] Daí começaram o negócio da marcação de terra não sei o que aí começaram o povo evadindo. Os grileiros, as fazendas de soja, milho foram invadindo a serra e depois o baixão. Em 2000. Aí eles abraçaram tudo, tanto lá em cima como fazenda e fazendeiro que tem lá desmataram tudo e deixaram a reserva que ficou embaixo que reserva. E se os indígenas passar mendicando com a moto a gente ganha bala. Ganha bala. É. E se eles quiserem morrer por tudo. Proibiram o povo. Foi daí que começou a nossa organização. O nome da nossa associação é associação das mulheres indígenas do Pirajá. A nossa associação, foi nós mesmos que criamos. Porque o Cicero deu a ideia para nós. Nós somos 48 mulheres, quando tem reunião nós ficamos tudo unidas. O nome da presidente é Vera Lucia Fernandes de Sousa.*

*Francisca Kariri: Nós começamos a nos organizar através de uma associação e também o intercâmbio com outros povos, povos Kariri, povos Tabajara, outras comunidades como os de Crateús e também uma parente de São Paulo que veio nos visitar e também os apoiadores que ajudou a fortalecer essa mobilização aqui na comunidade.*

**Zabelê: Como se organiza internamente seu povo?**

*Lucinete: A questão da organização politicamente, um fato que é inte-*

*ressante, que fez com que a gente levantasse essa bandeira é a questão de está buscando os nossos direitos, porque assim, como a gente já viveu, a gente já silenciou por muitos anos e querendo ou não é através da organização política que se busca os direitos, então a gente precisa, de certa forma, não tá brigando com questão política partidária, mas a gente precisa ter uma política partidária para que a gente possa ter um mecanismo de está buscando os nossos direitos. [...] E assim, continuando nessa questão da organização, eu vejo que é um fato primordial e se a gente se manter organizado, se manter unido, é claro que não vai amenizar o sofrimento que os nossos ancestrais, os nossos antepassados tiveram, mas a gente vai tentar, através da organização, buscar uma qualidade de vida melhor pra nós agora no presente e pro nosso futuro também. Só que uma coisa eu percebo que assim, não são todos, mas a gente percebe uma parte de muitos que muitos deles se vitimizam e na minha concepção não é pra ser assim. Não é pra você sentar e esperar que as coisas venham. Você precisa buscar, você precisa definir, saber o que você quer. Se não, não vai adiantar de nada estar no meio de uma organização. Então se a gente já sofre tanto preconceito, tantos direitos são negados e se a gente cruza os braços e fica só esperando, só se vitimando e esperando que outras pessoas façam por você, isso não vai mudar nada. Pra mim nós indígenas temos que ser os protagonistas da nossa história, porque não adianta a gente ficar esperando que os outros façam. Porque só eu sei o que é bom pra mim, o que é importante pra mim, o que vai me tornar uma pessoa digna. Então eu preciso ir em busca, eu preciso fazer e aí assim, a gente vê que isso a gente pode tá modificando, como eu já disse, sendo o protagonista da nossa história, praticando as nossas culturas, botando em prática os nossos saberes, fazendo valer a nossa voz e mostrando pra sociedade que nós temos direitos, temos deveres como o homem branco também tem.*

171

**Dona Deusa:** *A organização interna do meu povo é na cidade. Nós se*

*organizamos na cidade de Uruçuí porque não temos nossa terra. Fomos expulsos. Estamos esperando receber em breve... e aí o nosso movimento interno é através da Associação. Hoje estamos fazendo todo esforço pra construirmos uma sede da associação. O nosso movimento aqui é através da associação. A gente se encontra. Nós se encontramos na sede da associação que não é uma sede própria, mas a gente se encontra e resolvemos tudo o que vamos fazer em reunião na sede da associação. A nossa cultura está um pouco parada, porque nós nos temos espaço pra continuar com a nossa cultura, mas eu espero que em breve nós teremos um espaço cultural aqui em Uruçuí e quando recebermos nossa terra no Sangue todo esse movimento vai passar para o Sangue.*

**Dan:** *Nós temos a associação que era da comunidade, que é dos pequenos produtores da comunidade, ela, a associação tá em dias e nós temos essa associação. Mas nós agora vamos fazer a associação das mulheres indígenas, que tá pedindo que isso aconteça. No Pirajá já tá, acho que são quarenta e oito mulheres indígenas.*

**Aramires:** *Sobre essa organização internamente, antigamente tinha a Associação, a Joseanne quem presidia e por conta desses interesses, as brigas e mais desavenças vieram por conta disso, por interesse pessoal. Aí o Cícero, seu Zé Guilherme, o Chicão, todos pensamos em se organizar. Seu Jozimar, Francisco, Dejenane, Dona Socorro, Dona Raimunda e a Sandrinha também, pensamos em se organizar para formar uma nova associação, porque a gente percebeu que só com essa associação a gente vai conquistando os nossos direitos, então a gente se organizamos para formar uma nova associação. Porque a associação antiga tinha muitos débitos e seria muito caro pra botar em dia, então a gente se organizou e fez uma nova associação. Através da associação somos organizados. Aí somos oito comunidades e a associação tem as lideranças que*

A demarcação do Território Indígena, na minha concepção, isso significa a retomada da vida: entrevista com as lideranças indígenas femininas do Estado do Piauí

*organizam no seu bairro. Se a gente for fazer uma reunião, Cícero coloca no grupo e todas as lideranças são chamadas pra gente debater e reivindicar sonhos.*

**Francisca Kariri:** *Houve sim. Tivemos várias reuniões com os parentes, discutindo sobre as políticas públicas, direitos de povos indígenas, tivemos principalmente as assembleias. Hoje nós já temos a terceira assembleia de povos indígenas no Piauí, isso já foi um grande momento para nós e outras reuniões que aconteceram com os apoiadores dos povos indígenas.*

**Zabelê:** *O que significa a demarcação e titulação do território indígena para o seu povo (especialmente para as mulheres indígenas)?*

**Lucinete:** *A demarcação do território indígena, na minha concepção, isso significa a retomada da vida. É porque assim, como nós mulheres, aqui, a gente sempre trabalhou com o artesanato, sempre trabalhou com a questão da terra, né, e de certa forma a gente almeja muito essa terra porque a gente vai ter um local fixo pra dizer hoje eu tenho onde fazer minha roça, eu preciso disso, eu vou buscar lá na minha roça, então pra mim, particularmente, eu acredito que pra muitas mulheres, significa a retomada da vida, porque o que a gente sabe das nossas famílias mais velhas, das nossas avós, das nossas bisavós, é que sempre trabalharam na roça pra ajudar na despeja de casa, então isso é uma coisa a mais. Então repetindo, isso é uma retomada da vida.*

173

**Dona Deusa:** *O significado da demarcação, titularização, demarcação de terras, do território indígena, especialmente para as mulheres, porque as mulheres são as mais sofredoras, no caso do nosso povo aqui, tanto do meu povo quanto de muitos povos que tem tanto no Piauí quanto nesse país aqui em que a gente enfrenta todo dia, a gente vai pra manifestação, faz manifes-*

*to, faz passeata, faz tudo é porque as mulheres são as quem mais sofrem sem ter o seu território. Elas não podem criar, por exemplo, elas não podem criar galinha, gado, que a gente criava no Sangue, criávamos porco, ovino, caprino, muita galinha. Hoje a gente vê que pra comprar uma galinha custa muito caro. É cinquenta reais uma galinha aqui em Uruçuí e a gente tudo isso tinha. Pras mulheres esse sofrimento é maior porque a mulher é a dona da casa. Se ela não tem uma casa pra ela plantar um canteiro de cheiro verde, uma horta, o sofrimento é muito grande pras mulheres. É nisso que as mulheres, nós mulheres indígenas pensamos, na demarcação de território, é mais por isso. É pra gente ter aonde pegar o nosso alimento pra dá pra gente, pra dá pra alguém, pra gente, pra quem chegar. Porque lá no Sangue era assim. A minha mãe sempre criou muito porco, criou gado e tudo e a minha mãe nunca comprou nenhuma galinha, nenhum ovo. A minha mãe dava pra quem passava. A minha avó, todos os meus familiares. Então as mulheres são as maiores sofredoras. Por isso é que temos essa mobilização feminina, maior do que a masculina no povo gueguê, é porque as mulheres é quem mais sofrem.*

**Dan:** *Eu mesma sou contra a demarcação da terra dado pelo estado, o INTERPI, porque é uma terra nossa. Ele não estar me dando, eu não sou posseira, eu sou dona. Por isso eu acho triste, quem tem que reconhecer a nossa identidade e devolver nossas terras de volta é a FUNAI. Não é o governador, nós não mora no território dele, nós mora no nosso território. E o governo federal quem deu a nossa terra, o governo do estado que deu a nossa terra. Tem que devolver pra nós. Eu sou a favor disso ai, a nossa luta continua. Como é que eu sou india, e ele vai me dar o título de uma terra? Sim, dividindo? E só dá se for em coletivo. Não. Nossa terra é terra. Índio só batia o pé no chão, esse pedaço é meu, esse pedaço é teu, é isso que minha mãe dizia. Por isso que nós queremos nossa terra, nosso território.*

*Aramires: Sobre a demarcação, é muito importante, porque nós que estamos na cidade, nós vivenciamos as coisas da cidade. Nossos antepassados, alguns tentam deixar viva a memória, mas os novos que já vão nascendo, é muito pouco os que vão cultivando a identidade, a memória, e por pouco os que vão pegando a identidade e a memória, por conta de tá na cidade. Aí vão pra escola, vão aprendendo as coisas da escola, do curso, já vão se identificando com a cidade. Então a terra é importante pra gente poder voltar para as nossas origens. Voltar a terra, plantar, fazer a roda de toré, porque na cidade, na casa do seu Zé Guilherme tem um apoio, mas ainda não é como a gente queria né, o apoio da oca, as vestimentas, as pinturas, então com o território a gente pode voltar um pouco a isso.*

*Francisca Kariri: É uma garantia nos ter nossas terras demarcadas, que é a garantia que nós podemos trabalhar e nos organizar mais nossas conquistas e trabalhando a nossa cultura dentro do nosso próprio território.*

175

**Zabelê: De que forma os coletivos e as instituições parceiras colaboram na causa indígena?**

*Lucinete: Uma forma de colaboração que a gente recebe é a questão do apoio, as informações, as formações, a questão da parceria e o apoio, que isso é fundamental. A gente tem recebido tanto dos parceiros, das instituições, das ongs que trabalham com a gente. Isso é uma coisa muito boa que vem acontecendo. Com o poder público que a gente tem agora, de certa forma a gente tem uma abertura com o poder público municipal e também, falo no geral, da comunidade local, mas eu percebo que em outros municípios essa realidade é diferente e eu percebo que aqui na comunidade a gente tem uma certa abertura por conta das parcerias, dos conhecimentos que a gente já tem, mas*

*assim, a nível de estado eu percebo que é uma coisa meio que ainda muito acanhada. Falta muito essa parceria a nível de estado, de modo geral, no estado. Eu falo que aqui na minha comunidade essa abertura não é, assim, definitiva, ah, tá as mil maravilhas não, mas dá pra se conviver. Com relação à sociedade, ainda tem muito preconceito tanto a nível local como a nível geral, do estado. É muito preconceito ainda. Infelizmente se tem muito preconceito.*

**Dona Deusa:** *O poder público do nosso município hoje nos apoia. Esse poder público de hoje nos apoia. Do município, do estado, a gente tem apoio. Nós temos apoio tanto do município quanto do estado. A sociedade, pra essa não tem indígena e a forma do apoio, é por que antes, a gente tem pouco apoio a gente tem pouco, a gente não conseguiu o nosso território ainda, então é muito pouco por parte do estado e do município, mas a um tempo atrás a gente não podia nem falar que era indígena e hoje, como teve uma assembleia e aqui, dia vinte e três, que passou agora, que hoje tá com oito dias, a assembleia, veja bem, a curiosidade dos vereadores que tem, meu irmão que é vereador, presidente da câmara de vereadores de Uruçuí, aonde que no passado o pessoal, a sociedade uruçuiense votava num indígena... não votaria. A gente era excluído da sociedade praticamente e hoje aí na nossa assembleia veio vários vereadores, recebemos Ministério Público, recebemos FUNAI. Isso é muito importante. Recebemos na nossa assembleia o prefeito municipal. Isso é muito importante. Como também recebemos o pessoal do governo, SEDUC. Isso é muito importante, então a visibilidade, a melhoria é isso, é porque hoje oi pessoal são mais atento a isso. Não tem mais aquele preconceito absurdo que tinha. Porque eu fui criada a onde tudo que falava indígena. A minha avó proibia a gente de falar que era indígena. Nós, os Gueguês não usamos cocá. A minha neta gosta de usar e tudo, eu não tenho jeito assim, eu tenho um cocá, mas você vê, eu não gosto de me pintar, porque a minha avó ensinou pra gente que não poderia*

*usar isso porque já tinha tido um massacre dos Gueguês e ela tinha muito medo de alguém matar a gente. O meu tio José Pereira Borges, que era o irmão mais novo da minha mãe, hoje falecido, ele gostava de usar duas peninha de papagaio em todo chapéu dele. Ele usava umas peninhas do lado. Ele tinha essa mania e a minha avó achava ruim, com medo de reconhecerem ele e matarem ele.*

*Dan: Olha, o projeto que foi feito ele veio dos Estados Unidos, né? O projeto fizemos um levantamento dos Gamelas, Cabocos. A comunidade não aceitaram porque estavam pensando que era outra coisona e a gente pegou a nossa aluna da universidade, a Rebeca, hoje ela é a nossa vai ser a nossa pessoa, a nossa assessoria e tudo e aí a gente construiu pra nós foi uma grande parceria que destacou nas rede social. O nosso conhecimento dos caboclos dessa região. E eu tive várias entrevistas em todas rede social, Facebook e o Estado também. E para que a gente teve reconhecimento da vacina eu tive que fazer um vídeo e jogar nas redes social pedindo e no Ministério Público que a gente, precisava de ser vacinado no duro da pandemia. E que mandaram duzentas doses pra gente. Porque o projeto nós somos do município de Uruçuí e da Baixa Grande do Ribeiro. Ai, nós temos pessoas da Almesca de tem pessoas do Riachão dos Paulo, foram vacinados, primeira e a segunda dose, mas a juventude só tomou uma dose e as criança um e a população tem vez que só tomaram até a terceira, a quarta, até agora nada. Mas essa quarta dose eles não tomaram ainda não. Chegou não. Faltando ainda pra juventude. Terceira dose. A terceira ainda. Não foi. As crianças também não. Essas é a criança de três anos que vai sair agora né a gente espera e a gente teve muito da do pessoal da UESPI né nos ajudou com a Carmen, o João Paulo a APOIMNE a gente participava também de seminário, daqui pra Brasília a gente foi duas vezes durante a pandemia. Hoje os manifestos nas redes sociais ficam cobrando, e os índios. Cadê as autenticas social que não chegou até agora? Nós no*

*sete de setembro nós lá, botando o Bolsonaro pra ir embora. Participando de todas as manifestações. No Acampamento Terra Livre nós fomos também. Hoje a gente foi respeitado, né? Hoje a gente pelo menos foi enxergado os pedidos e foi respeitado. Ai de quem mexer no índio hoje. Mataram Dom e Bruno, mas você viu? Quem se manifestou? Até do outro lado do país que fizeram manifestação, mais do que nós aqui. Mas nós estamos com Dom e Bruno no coração e que Deus bote eles no lugar, né? Que eles eram umas pessoas que deu o sangue pelo povo. E por isso e todos pedem justiça pra Dom e Bruno.*

***Aramires:** Sobre o poder público, a sociedade, até que eles já compreendem porque vai a partir do ponto de vista da compreensão. Porque como eu já falei, tem algumas pessoas que se declaram pelo ter que elas vêm e às vezes as pessoas são um pouco rejeitadas, criticadas, tem essa dificuldade. Mas pelo poder público, eles apoiam, A gente tem a Associação dos Tabajkaras de Piripiri legalizada e aos poucos a gente vai conseguindo conquistar com o governo, com a FUNAI, como os órgãos competentes... O Cícero como presidente, ele faz isso muito bem, essa parte de captação de recursos.*

***Francisca Kariri:** Os parceiros são marcantes na grande história dos povos indígenas. Eles são quem nos ajuda a elaborar propostas, conhecer como chegar aos nossos direitos, aos poderes públicos, para que a gente pudesse cobrar; tanto em documento... e no que precisar. Nós temos gratidão aos parceiros que esses são grandes braço forte dos povos indígenas são os parceiros. Até hoje eles têm nos ajudado principalmente na questão da saúde, as vezes dar um carro que nós não tínhamos pra pegar um doente na comunidade. O poder público do nosso município é uma preocupação para nós. Nos vemos que o governo atual não ajuda os povos indígenas. Daqui pra frente nós não sabemos o que esse povo vai fazer por nós, mas vamos trabalhar e ver como as coisas fica para*

*tirarmos as soluções daqui pra frente. Estamos aqui lutando, todo mundo junto e defendendo o que é de direito nosso pra que dias melhores podemos viver.*

**Zabelê:** *Pra encerrar a nossa conversa conte um pouco mais sobre as mobilizações indígenas femininas no estado do Piauí.*

*Lucinete:* *Então, falando de conquista, dessa questão da mobilização das mulheres indígenas a gente percebe que em termos de participação, a gente percebe que as mulheres participam mais e as mulheres demonstram uma preocupação maior com essa questão de território. A mulher vê muito essa questão da casa, da família, do sustento da família, por ela está sempre uma maneira de tá ajudando no auxílio da família, né, porque a mulher, ela se preocupa mais. Não tirando a preocupação dos homens, né, mas a mulher, em si, ela se preocupa mais e assim, a gente percebe que esse âmbito, que está ganhando o movimento indígena, as mulheres estão se destacando. Elas estão buscando cada vez mais a questão da organização, lutando por melhoria na condição de vida na questão da saúde, da educação e na questão do território, né, porque são três coisas primordial na vida de nós indígenas. E assim, as mulheres elas buscam mais, de certa forma ela quer algo mais, de modo geral a mulher vem de destacando e muito, ela está sempre buscando algo pra fazer pra complementar e ela está sempre buscando formação e informação. [...] Um ponto que eu acho importante é essa contribuição que a mulher indígena tem na construção da família. Porque a mulher indígena, como eu já disse, ela está sempre buscando algo pra ajudar e assim, antes, aqui na minha região a sobrevivência era o trabalho na roça, era procurar oiticica, era catá mamona, apanhar o algodão, fiar o algodão, fazer a rede, a rede de três panos, pra vender pro atravessador e fazer também o lençol, a toalha, tudo isso com o algodão que ela mesmo fiava. Então essa era a fonte de renda que tinha. Aí por conta da*

*falta de mercado, da falta de espaço de cultivo do algodão essa cultura, ela quase que desapareceu e assim, com essa questão da demarcação da terra, isso vai fortalecer, porque futuramente a gente pode estar voltando a produzir o algodão, voltando a cultura do fiar e a questão da tecelagem, é um ponto que por ser uma cultura indígena, se a gente tem esse território, ou seja, essa demarcação dessa terra, vai tá dando uma oportunidade da gente tá trazendo várias culturas que a gente praticava e que a situação fez com que desaparecesse, mas a gente vai ter como retomar essas culturas. Então essa questão do território ela vem somar muito na nossa vida, vem engrandecer os nossos fazeres do dia-a-dia como contribuição da renda diária pra dentro de casa.*

**Dona Deusa:** *Sobre a mobilização feminina indígena o que eu conto, a história que eu conto é a seguinte. Estamos juntas. É uma mobilização intensa, não vamos parar por aqui. A gente vai ter essa mobilização até nós conseguir o nosso território. É uma mobilização que é para o bem, para o nosso povo, nossos filhos, nossos netos. Essa mobilização é pra servir não só pra nós, como pra todos que a gente conhece, pessoas que passam, como sempre foi assim. Com a minha avó, com a minha mãe, com as minhas tias no Sangue, é uma mobilização total. Elas tinham de tudo. Plantavam rocas, viviam da terra. A mobilização nossa não vai parar porque a gente precisa da mobilização pra poder voltar com a cultura indígena que nós tinha lá que elas faziam. Faziam camas, faziam até uma coisa que chama surrão, pra guardar farinha, da palha do buriti, tapiti... Tinha de tudo, peneira, casa de farinha. A minha avó tinha essa mobilização e ensinou pra gente. Então pra nós continuar com nossa cultura nós precisamos dessa mobilização feminina.*

**Dan:** *Nós estamos lutando pela terra educação e saúde. Que nós não temos infraestrutura que o índio precisa ter uma casa boa e o índio preciso ter*

*uma casa, um banheiro dentro, deixar de ter casinha de palha. O índio também precisa da saúde de qualidade e também é educação. E nós precisamos lá no nosso território Gamela. Nós temos a professora indígena e o professor indígena. Nós precisamos de um colégio de qualidade [...] Em relação aos direitos, melhorou, né, porque melhorou porque a gente agora já é reconhecido. Mas nós tem muita coisa ainda pra melhorar. Pra melhorar muita coisa ainda barrada, né? Que a gente ainda tem que melhorar mais. As coisas eram desconhecidas. Em Uruçuí o índio servia de mangação, os caboclo. Hoje eles estão sabendo do território, do movimento que é indígena. E ainda tão desacreditado, você não viu aí os vereado? O tanto de vereador que tão por aqui, idoso, o prefeito foi chegar depois, daquele jeito... e ele ainda não é acreditado por nós, que nós somos uma entidade forte, um povo forte e reconhecido lá fora, em todos os lugares... Fomos índios e nós temos um grande povo. A nossa luta continua.*

181

*Aramires: Sobre a mobilização dos indígenas hoje, vendo no tempo de hoje e no tempo de antigamente, as mulheres estão mais independentes aos poucos, tão ganhando mais autonomia, sendo mais autônomas, estão ganhando espaço, saindo mais do canto da casa e saindo para o mundo para conquistar e, como se dizer, dominar a situação, porque por muito tempo os homens tomaram a frente. Aos poucos o grupo indígena, como temos a cacica Dona Raimunda, do bairro Floresta, a cacica Dona Socorro, dos Colher de Pau, aos poucos a gente vai ganhando os espaços, ainda em passos lentos, mas devagarzinho, como também já temos a Dejenane, do grupo de mulheres, representando na APOIMNE. Eu sou secretaria da Associação indígena. Participo nessa função e também temos a Sandrinha que é tesoureira. Estou falando assim, um pouco das mulheres. Mas aos poucos a gente vamos conquistando os espaços, tanto na igreja como nos trabalhos.*

A demarcação do Território Indígena, na minha concepção, isso significa a retomada da vida: entrevista com as lideranças indígenas femininas do Estado do Piauí

*Clarisse: O que estamos buscando é isso que eu já falei pra você. Uma máquina, um trator. Pra nos imediato é isso aí. Pra gradear a terra, pra nós plantar mandioca, plantar o feijão, gradear a terra pra nós poder produzir alguma coisa. Porque nós já estamos cansado. E a documentação da terra.*

*Francisca Kariri: Minha trajetória indígena é tudo isso que eu fiz, é tudo isso que eu faço, é tudo isso que eu deixo de fazer. É essa minha trajetória que não é fácil pra mim, de ser um mulé, mãe e cacica de uma comunidade indígena, isso é muito pesado! [risos].*



# REVISTA ZABELÊ

DISCENTES PPGANT - UFPI